





NUEVA BIBLIOTECA UNIVERSAL.

ENSAYO TEÓRICO É HISTÓRICO

SOBRE LA

GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS

por

G. TIBERGHIEU,

TRADUCCION DE A. GARCIA MORENO,

con un prólogo, notas y comentarios

DE NICOLÁS SALMERON Y ALONSO

Y

URBANO GONZALEZ SERRANO.

TOMO IV.

LIBRERÍA
DE FRANCISCO GÓNGORA,

Corredera baja de San Pablo, número 7.

MADRID.

LA GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS.



R. 66.419



NUEVA BIBLIOTECA UNIVERSAL.

ENSAYO TEÓRICO É HISTÓRICO

SOBRE LA

GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS

por

G. TIBERGHIEU,

TRADUCCION DE A. GARCIA MORENO,

con un prólogo, notas y comentarios

DE NICOLÁS SALMERON Y ALONSO

y

URBANO GONZALEZ SERRANO.

TOMO IV.

FRANCISCO GÓNGORA, EDITOR.

Corredera baja de San Pablo, número 7.

MADRID.

Es propiedad.

Imprenta de Federico Escamez Centeno, Sta. Agueda, 2, pral.

CONTINUACION DE LA FILOSOFIA MODERNA.

ESCUELA RACIONALISTA.

A la filosofía cartesiana habia sucedido en Francia la filosofía sensualista y materialista de Condillac, Helvecio y Holbach; el Diccionario histórico de Bayle y la Enciclopedia eran las verdaderas potencias de la sociedad francesa. La filosofía de Leibnitz habia degenerado, en Alemania, en un eclecticismo idealista y dogmático. El escepticismo de Hume comenzaba á quebrantar las bases fundamentales del conocimiento humano. Ya era tiempo de volver á emprender la obra de Descartes, completándola con el exámen profundo de las condiciones del conocimiento, es decir, de sus fuentes, de sus elementos esenciales y de sus límites; ya era tiempo de instituir una crítica general de la inteligencia y de sus facultades, y de dar una solución más completa y más rigurosa al problema de la verdad y de la certidumbre.

Esta obra, comenzada por Reid, fué continuada con más éxito por Kant, bajo el punto de vista del racionalismo.

El período filosófico abierto por Kant comprende dos épocas principales: la una, crítica y *analítica*, orgánica y *sintética* la otra. Puede además admitirse una tercera época, una época sintética, que comprende los trabajos que sirven de preparacion al período de la armonía absoluta.

La *primera época*, representada por Kant y su escuela, se enlaza inmediatamente con los sistemas anteriores. En presencia de los resultados obtenidos en el período precedente, se pregunta naturalmente si es posible para el espíritu humano un sistema científico que satisfaga las condiciones del conocimiento y de la verdad; y, para responder á esta formidable cuestion, establece una crítica severa de todas las facultades cognitivas del espíritu. Pero como la inteligencia ó la facultad de conocer, en general, no es más que una facultad particular del espíritu, no han podido obtenerlos pensadores de esta época más que un resultado incompleto y parcial: llegan á pronunciar una separacion radical entre el valor subjetivo y el valor ontológico de las ideas de la razon, es decir, á decretar la imposibilidad de llegar, con una certeza absoluta, al sér y á la realidad en sí. De aquí la necesidad experimentada, en la *segunda época*, de comprender la realidad absoluta por una intuicion inmediata, sin ninguna preparacion analítica. Los sistemas

de Schelling y de Hegel, se fundan sobre una base hipotética, concebida como necesaria á consecuencia del criticismo de Kant; representan, bajo una forma dogmático-lógica, el organismo y la síntesis de la ciencia absoluta. Mas como toman por punto de partida de sus especulaciones, los resultados incompletos de la crítica de Kant, no pueden elevarse á la intuición ni á la concepción completa del Sér absoluto é infinito.

De aquí la necesidad de instituir, en la *tercera época*, una nueva reforma del espíritu humano, concebido, no sólo en su inteligencia, sino en todas sus facultades fundamentales y en la luz superior de la conciencia; y, por consiguiente, la necesidad de una nueva construcción del sistema filosófico, del organismo completo de la ciencia absoluta, fundada sobre el análisis completo del espíritu humano. Muchos distinguidos pensadores, que superan á los sistemas de Schelling y de Hegel, han señalado esta necesidad; pero el primero que la ha comprendido, en toda su extensión, ha sido Krause. Reconociendo de este modo la verdad relativa desarrollada en las dos épocas precedentes, abre, bajo un punto de vista más elevado, la reforma comenzada por este ilustre pensador el *periodo de la armonía* de todo el movimiento filosófico anterior.

A. DESENVOLVIMIENTO ANALITICO.

KANT.

Manuel Kant (nacido en 1724, y muerto en 1804), se propuso establecer, ante todo, la construccion dogmática de la filosofía primera, la posibilidad de un conocimiento filosófico, con abstraccion de su objeto, es decir, considerada sólo bajo el punto de vista de la forma, por la consideracion crítica de las fuentes y del valor de este mismo conocimiento. Este método crítico, dice, es opuesto al dogmatismo arbitrario, y no al procedimiento dogmático en sí mismo, procedimiento que es legítimo despues de la crítica, puesto que es la sola forma bajo la cual puede tratarse la filosofía primera. De aquí la necesidad de dividir la filosofía en dos partes: la una analítica ó crítica, y la otra sintética ó dogmática, formulada sobre la base de la primera. Ya hemos dicho que el mismo Kant se ha ocupado especialmente de la primera parte, dejando á sus sucesores el cuidado de exponer el sistema orgánico ó sintético de la filosofía.

La parte crítica de la filosofía no es, á los ojos de Kant, más que la teoría del conocimiento humano. Divídese en teoría de la sensibilidad ó *estética transcendental*, y en teoría de la *lógica transcendental*, que comprende la analítica ó la teoría de las *categorías* del entendimiento, y la dialectica ó la teoría de las *ideas* de la razon.

II. TEORÍA DE LOS CONOCIMIENTOS.

Todo conocimiento comienza por la experiencia. En cuanto al tiempo, no hay en nosotros conocimiento que sea anterior al conocimiento experimental. Pero no todo conocimiento se deriva de la experiencia; porque es posible que el mismo conocimiento experimental sea el resultado de impresiones producidas en nosotros, y de nuestra propia actividad. Tenemos, pues, primeramente, que averiguar si existe un conocimiento que sea independiente de la experiencia y de todas las impresiones sensibles, en otros términos, si existe un conocimiento racional *á priori*, completamente distinto del conocimiento *á posteriori*.

Ahora bien, este conocimiento existe realmente, por cuanto existen proposiciones necesarias y universales, y no puede la experiencia dar más que el hecho actual y contingente. Todo lo que es universal y necesario supera á la esfera de la experiencia y no puede derivarse de ella. La necesidad y la universalidad son, pues, los signos infalibles de un conocimiento *á priori*, independiente de la experiencia. Aún hay más: la misma experiencia no puede existir sin un conocimiento *á priori* que le dé sus leyes y su certeza.

Verificase esto inmediatamente en la teoría de juicio. Hay juicios cuyo atributo está encerrado en la idea del sujeto, y se llaman *juicios analíticos*. Estos no nos enseñan nada, se nos

dan completos por la idea del sujeto, y son necesariamente *á priori*. Hay otros cuyo atributo está fuera de la esfera del sujeto: estos son los *juicios sintéticos*, los cuales nos enseñan siempre alguna cosa, porque expresan una relacion entre dos nociones, una de las cuales no resulta de la otra. Divídeselos en juicios sintéticos *á priori* y *á posteriori*, segun que proceden de la experiencia ó de la actividad pura del espíritu.

Es fácil ver que podemos legitimamente formar juicios analíticos y juicios sintéticos *á posteriori*; ¿pero tenemos igual derecho á formar juicios sintéticos *á priori*?—En otros términos: ¿tenemos derecho á *asociar á priori* dos ideas de las cuales no es dada la una por la otra? Suscitar esta cuestion, es poner en duda la legitimidad de la metafísica y de toda la filosofía trascendente; porque toda ciencia especulativa ó teórica tiene por principios juicios sintéticos *á priori*.

¿Cómo son posibles estos juicios sintéticos á priori?

Tal es la forma bajo la cual considera Kant el problema fundamental del conocimiento y de la certidumbre. Para resolverlo, es necesario examinar las diversas fuentes del conocimiento (1).

a. Conocimiento sensible ó estética transcendental.

Es en general la sensacion una impresion producida en el espíritu por cualquier objeto. El

(1) *Critik der reinen Vernunft*, Einleitug.

conocimiento que de ella resulta se denomina *intuición*. Hay que distinguir dos cosas en la sensación, como en todo conocimiento: la *materia* y la *forma*. La materia es, en la intuición sensible, aquello que corresponde á la representación del objeto; la forma, aquello que coordena y determina los múltiples elementos de esta representación. La materia se dá *á posteriori*, la forma *á priori*; porque aquello que coordena las sensaciones y las presenta bajo una forma precisa y determinada debe ser considerado como inherente al espíritu, como independiente de la sensación misma. Esta forma pura de la sensibilidad es pues una intuición pura y no una intuición empírica como la representación material, y, bajo este título, es el objeto de la estética transcendental.

La forma pura de la representación es todo aquello que la sensibilidad puede proporcionar *á priori*. Ahora bien, esta forma es doble y se refiere, ya á los sentidos exteriores, ya al sentido interno, á la imaginación. Bajo el primer punto de vista constituye el *espacio*; bajo el segundo, el *tiempo*. El espacio es la forma del espíritu para la percepción sensible exterior, el tiempo, para la percepción sensible interna. El tiempo y el espacio no son, pues, seres ó realidades que existan fuera de nosotros, que pertenezcan á objetos de la naturaleza, sino puras formas de nuestra sensibilidad, propiedades formales del sujeto. El espacio es una forma que imponemos á la ma-

teria de la sensacion para concebir la *coexistencia* ó la simultaneidad de las cosas; el tiempo es una forma que les imponemos para concebir el *orden* de sucesion en las cosas. Pruébalo el que nosotros podemos hacer abstracion de éstas, sin que podamos hacerla del tiempo ni del espacio. Si no poseyésemos estas dos formas transcendentales de la sensibilidad, no podríamos nunca aplicarlas al mundo exterior ni comprender las cosas en su orden de sucesion ó de coexistencia. Son, pues, los verdaderos principios *á priori* de la sensibilidad, y las condiciones subjetivas de la representabilidad de las cosas.

Síguese de aquí que todo aquello que es percibido en el tiempo y en el espacio, y por consiguiente, todos los objetos posibles que nos ofrece la experiencia, no son más que apariciones ó fenómenos, es decir, puras representaciones sensibles que no tienen más realidad que la subjetiva ó fenomenal, ó, por lo ménos, que nos es imposible penetrar su realidad objetiva, la existencia en sí. No podemos percibir los objetos más que en el tiempo, y ya hemos demostrado que éstos no pertenecen á los objetos, sino á nosotros mismos. Puede suceder, pues, que las cosas no sean en sí mismas lo que nos parecen, y que sus relaciones no sean tales como los sentidos nos las muestran. Si se pudiese suprimir el sujeto, todas las propiedades, todas las relaciones de los objetos en el tiempo y en el espacio se desvanecerian al instante con el tiempo y en el espacio mismo.

Sea como quiera, existe una relacion al ménos subjetiva y fenomenal entre los objetos y las condiciones *á priori* del espacio y del tiempo; y la existencia de esta relacion es la que nos permite fundar sobre el tiempo y el espacio juicios sintéticos *á priori* independientes de la experiencia.

En esto es en lo que la filosofía de Kant comienza á presentarse bajo el caracter del *idealismo transcendental*, rechazando el valor ontológico del conocimiento sensible, es decir, la posibilidad de alcanzar la existencia en sí de los objetos que caen bajo la esfera de los sentidos. El mismo carácter hallaremos en un grado superior del conocimiento, en el de la razon pura.

b. *Conocimiento de la razon pura, ó analítica transcendental.*

El conocimiento comienza por la intuicion sensible, pero no se detiene en ella: á la intuicion se une el concepto (*begriff*), la *nocion pura* que generaliza y no procedè de la facultad receptiva ó de la sensibilidad, sino de la facultad activa y espontánea del espíritu, es decir, del *entendimiento puro*. Ejércese además el entendimiento sobre los datos de la experiencia, pero los transforma y eleva á la unidad en la conciencia. Existe una relacion necesaria entre el entendimiento puro y la sensibilidad. Los conceptos sin contenido sensible están vacíos; las intuiciones sensibles sin conceptos son ciegas. Hay una necesidad igual de

hacer sensibles nuestros conceptos é inteligibles nuestras sensaciones. Mas, aunque estén íntimamente unidas, no pueden suplirse mutuamente estas dos facultades: el entendimiento no pueden representarse los objetos, la sensibilidad no puede pensarlos.

Esta relacion íntima del entendimiento y de la sensibilidad nos permite dinstinguir en el conocimiento del entendimiento puro los dos elementos que hemos encontrado en el conocimiento sensible, la *materia* y la *forma*. La materia es dada por la experiencia y por la sensibilidad, la forma por diversos géneros de juicios. En efecto, el entendimiento no es más que la *facultad de juzgar*. Las nociones no tienen valor sino por el juicio que implican; se relacionan siempre, como predicados de juicios posibles, á cualquier representacion de un objeto indeterminado. La funcion propia del entendimiento es pues la de juzgar, y, por consiguiente, la forma de sus operaciones ó de sus conocimientos es idéntica á la de los juicios.

Ahora bien, si consideramos el juicio, no en su contenido, sino como una pura forma del entendimiento, hallamos que puede referirse á cuatro títulos, cada uno de los cuales contiene además tres momentos, segun indica el cuadro siguiente.

1. CANTIDAD DE LOS JUICIOS.

Universal,
Particular,
Individual.

2. CUALIDAD

Afirmativo,
Negativo,
Limitativo.

3. RELACION.

Categorico,
Hipotetico,
Disyuntivo.

4. MODALIDAD.

Problemático,
Asertórico,
Apodíctico.

De la identidad del pensamiento y del juicio se sigue que las nociones puras ó conceptos deben ser en número igual al de las diversas especies del juicio y que deben formularse bajo el mismo esquematismo. Debe haber en él tantas nociones fundamentales como juicios posibles. Estas nociones son las *categorías*; y como este juicio constituye el fondo mismo del entendimiento ó del pensamiento, las *categorías* que consideramos independientemente de su objeto, envuelven la forma del juicio y son las formas del entendimiento mismo. Puede clasificárselas de la manera siguiente:

1. CUALIDAD DE LAS CATEGORÍAS.

Unidad,
Pluralidad,
Totalidad.

2. CUALIDAD.

Realidad,
Negacion,
Limitacion.

3. RELACION.

Sustancia y accidente,
Causalidad y dependencia,
Comunidad entre el agente y el
paciente, accion y reaccion.

4. MODALIDAD.

Posibilidad é imposibilidad,
Ser y no-ser,
Necesidad y contingencia.

Tal es la division sistemática de todas las nociones puras ó categorías fundamentales que el

entendimiento posee *á priori* y que le permiten conocer los objetos. Todas las categorías se refieren por tanto á un principio comun, á la *facultad del juicio*, y esto es lo que las distingue de las categorías arbitrarias de Aristóteles.

Las dos primeras categorías, las de la cantidad y cualidad se refieren á los objetos de la intuicion, no tienen correlativas y pueden llamarse categorías *matemáticas*; las dos últimas, las de la relacion y la modalidad, se refieren á la existencia misma de los objetos, tienen sus correlativos y pueden denominarse categorías *dinámicas*.

En la subdivision de las categorías principales, la tercera es siempre la síntesis de las dos primeras. Así, la totalidad no es más que la pluralidad referida á la unidad; la limitacion es la union de la realidad y de la negacion: la comunidad es la causalidad de una sustancia en determinacion de otra; la necesidad, en fin, es la existencia dada por la sola posibilidad. Esta tercera categoría no deja de ser por esto una categoría tan fundamental como las otras dos, cuya relacion expresa, porque exija un acto particular del entendimiento.

Es necesario notar que cada una de estas nociones puras es una *categoría madre*, que, bajo este concepto, engendra las categorías derivadas. Así pues, la categoría de causalidad dá origen á las de fuerza, de accion y de pasion; la categoría de comunidad, á las de coexistencia ó

presencia y de oposicion; las de modalidad, á las de persistencia, de transicion, de cambio, etc. Un sistema completo de filosofía trascendental no puede despreciar ninguna de esas categorías subordinadas.

Las categorías son las formas propias del entendimiento puro, como el espacio y el tiempo, por ejemplo, son formas propias de la sensibilidad. Y así como el espacio y el tiempo no tienen más que un valor lógico y subjetivo, tampoco le tienen las categorías. El espacio y el tiempo son, como hemos visto, las condiciones trascendentes de la representabilidad de las cosas; así, las categorías son las condiciones de su cognoscibilidad: nos hacen conocer lo que nos representan los sentidos, y no hay sin ellos conocimiento posible. Aún hay más; sin ellos no es posible la experiencia. Pero ¿cómo nos hacen conocer las cosas? En cuanto éstas son representadas en las formas generales de nuestros sentidos. Nosotros no podemos separar los objetos de esas formas puras en que los envolvemos, no podemos comprenderlos en sí mismos fuera del tiempo y del espacio, y, aunque lo pudiéramos, no conoceríamos los objetos, porque no podemos conocerlos sino mediante las categorías que son también las formas inherentes á nosotros mismos, y que, por consiguiente, nos impiden afirmar nada sobre la naturaleza de la esencia real de los objetos. Las categorías son, sin duda, más extensas que las formas de la sensibilidad, puesto que hacen los

objetos inteligibles, bajo las condiciones de tiempo y de espacio, pero esta extensión no nos presta ningún auxilio. Las categorías no dejan por eso de ser nociones vacías, puras formas del pensamiento, desprovistas de toda realidad objetiva. De que nos representemos una cosa, por ejemplo, no se sigue que esta cosa exista; sólo la categoría de la sustancia podría legitimar semejante conclusión; ahora bien, esta categoría es una pura forma del sujeto, y no contiene, por consiguiente, la sustancialidad de los objetos exteriores. Así pues, de que concibamos una relación necesaria entre la causa y el efecto, no resulta que esta relación exista en la naturaleza de las cosas; porque no se puede sin arbitrariedad atribuir un valor objetivo á la categoría de la causalidad.

Sin embargo, por restringido que sea en realidad el conocimiento que nos suministren, las categorías hacen posible los juicios sintéticos *á priori* en los límites de nuestra subjetividad, por lo mismo que aquellas son condiciones puras de la cognoscibilidad de las cosas. Si nos impiden concluir la existencia de los objetos en sí, nos permiten, por lo ménos, que concluyamos que nos parecen realmente lo que son para nosotros; y esta es la única realidad y la única certeza que las categorías llevan consigo.

Existe una perfecta analogía entre las formas de la sensibilidad y las del entendimiento puro. Esta analogía se halla en la manera con que unas

y otras se revelan á nosotros. Como el tiempo y el espacio, están virtualmente en nosotros las categorías, y no se nos manifiestan sino con ocasion de la experiencia. Sin embargo, en cuanto son las formas de la espontaneidad del espíritu, pertenecen las categorías á un orden de cosas más elevado; pero no son la verdadera corona de nuestro sér intelectual: sobre ellas están las *ideas*, formas puras de la razon (1).

*c. Conocimiento de la razon ó dialéctica
transcendental.*

Todo nuestro conocimiento va de los sentidos al entendimiento y se completa en la razon, es decir, en esa facultad superior del espíritu que lleva nuestras concepciones á su más alta unidad. Si el entendimiento es la facultad de las reglas ó del juicio, la razon es la facultad de los *principios* comunes á las diversas formas de juicios; en otros términos, la razon es la facultad de la unidad superior de las reglas del entendimiento puro. Elévase sobre el dominio sensible, y sólo se relaciona con el entendimiento, como éste se relaciona también sólo con la sensibilidad; y así como el entendimiento funda la unidad de las

(1). *Critik. der reinen Vernunft*; der trascenden. Logik erste Abtheilung.

representaciones sensibles con el auxilio de las categorías, así también la razón, con el auxilio de los principios, establece *á priori* la unidad de las nociones puras.

Las nociones puras ó las categorías del entendimiento son, pues, la *materia* sobre que se ejerce la actividad de la razón. Sus *formas* puras ó trascendentes son los principios, las *ideas*.

Colocada en la cima del desarrollo intelectual, expresa la idea la totalidad de condiciones, bajo las cuales concebimos un objeto contingente. Ahora bien, lo que hace posible la totalidad de condiciones de un objeto, es lo incondicional, lo absoluto. La idea pura de la razón no puede, pues, ser iluminada ó determinada más que por la idea de lo absoluto, en cuanto es el fundamento de la síntesis de todos los objetos contingentes. Lo absoluto es el carácter de la cosa tomada en sí, y de lo que vale intrínsecamente, ó del valor de la cosa bajo todos sus aspectos y relaciones. La totalidad que el entendimiento impone á las categorías, no es más que una totalidad concebida, intelectual. Solamente la totalidad racional es absoluta, trascendente, porque se eleva sobre todas las condiciones de la experiencia y de la subjetividad.

Ahora bien, lo absoluto puede considerarse bajo tres aspectos diferentes, según las tres formas de razonamiento que se refieren á la categoría de la relación; con referencia al conjunto de los fenómenos, á las modificaciones del sér que siente, y

á la condicion suprema de la posibilidad de los séres.

De aquí *tres clases de ideas transcendentales*: la primera abraza la unidad absoluta del sujeto pensante; la segunda, la unidad absoluta de la série de condiciones del mundo fenomenal; y la tercera, la unidad absoluta de condiciones de todos los objetos del pensamiento. Estas tres unidades son: *el alma humana*, *el mundo* y *Dios*, objetos de las tres ciencias racionales y transcendentales que dividen la ontología ó la metafísica, á saber: la *psicología*, la *cosmología* y la *teología*.

Pero si, comprendiendo lo absoluto, tienen las ideas de la razon su objeto en la ontología, no es esto decir que tengan en sí mismas un valor ontológico, *transcendente*. No pueden tener más que un alcance subjetivo ó *transcendental*. Ninguna relacion adecuada es posible entre nuestras ideas y lo absoluto; no podemos comprender lo absoluto, como tal, sino como idea; en otros términos, lo absoluto no es para nosotros más que una idea pura, una ilusion de la razon, un problema sin solucion posible. Las ideas están aún más lejanas de la realidad objetiva que las categorías, porque no existe ni una apariencia, ni un fenómeno sensible que les corresponda. La ontología es en sí misma la ciencia de los *noumenos*, del sér en sí; pero éste escapa á todos los esfuerzos que hacemos para comprenderle, sólo conocemos sus *fenómenos*, sus manifestaciones, y, bajo este aspecto, es la ontología inaccesible á la filosofía crí-

tica. Es para nosotros la ciencia de las apariencias y de las ilusiones, y sólo bajo este título es el objeto de las ideas transcendentales.

Así, pues, la psicología, la cosmología y la teología racionales, son ciencias vanas, ilusorias y temerarias.

El objeto de la *idea psicológica* es el alma. El conocimiento transcendente del alma es un *paralogismo*. El alma no puede comprenderse de una manera adecuada, completa, é indivisible: no puede formular acerca de sí más que esta proposición: yo pienso; pero el pensamiento, además de que es conocido por la experiencia como puro fenómeno, no puede alcanzar al sér en sí del espíritu. El alma no puede ser comprendida como sustancia ni como causa; el yó es una representación simple, absolutamente vacía de todo contenido. Trastornaríase toda la filosofía crítica si pudiera establecerse la posibilidad de demostrar *a priori* que los séres pensantes son sustancias simples, personalidades distintas de toda materia y dotadas de conciencia. Pero esta demostración es imposible; debemos renunciar á ella y contentarnos con una verdad aparente, con una certeza subjetiva.

El objeto de la *idea cosmológica* es el universo. La cosmología transcendente es, pues, una ciencia de *antinomia* y de *antítesis*. La sustancia y la causalidad del universo no se determinan mejor que la sustancia y la causalidad del alma. La *idea cosmológica* de la totalidad absoluta de las

apariencias no concierne, pues, como idea psicológica, nada más que á la exposicion de los fenómenos, y de ninguna manera á la exposicion de los noumenos y de las realidades. Es absolutamente imposible demostrar que el universo es en sí infinito en el tiempo y en el espacio, que la sustancia es simple, que existe una causalidad libre y un sér necesario, porque las proposiciones contrarias son igualmente posibles é igualmente demostrables. Todos estos problemas se dirigen á un objeto, que sólo es dado en nuestro pensamiento, y no pueden recibir solucion más que por el idealismo transcendental.

Por último, el objeto de la *ideteológica* es Dios, lo absoluto, el *ideal de la razon*.

Debemos convenir con Platon, en que la razon humana no posee solamente ideas, sino tambien concepciones *ideales* que no son en verdad constitutivas de las cosas, pero que están dotadas de una energía práctica como *principios reguladores* de la moral, y como prototipos á imágen de los cuales se determinan completamente todas las cosas. Ahora bien, el ideal supremo es Dios, el sér absoluto, condicion necesaria de la posibilidad y de la existencia de los séres. Dios es, pues, el ideal de todos los séres; todos expresan y realizan á Dios de una manera relativamente incompleta, y sin poder nunca llegar á él. Así pues, la posibilidad de las cosas debe ser considerada como derivada, y sólo la posibilidad de aquél que encierra en sí toda la realidad es originaria y

absoluta. Los séres finitos son puras limitaciones de una realidad mayor, y finalmente de la más alta de las realidades; proceden de ella y la presuponen como su comun *substratum*. Dios, es de este modo, el Sér Supremo, el Sér absoluto, el Sér de los séres. Y puesto que subsiste por sí mismo, es absolutamente simple. La infinita variedad de séres que de él proceden no dividen su esencia; no es un agregado de sustancia, sino una unidad de esencia y de sér.

Comprendese, por lo demás, que, determinando el ideal, no establece la razon la existencia de un sér que no le corresponde. Dios queda para nosotros como el ideal transcendental. No concebimos la relacion de un sér absoluto con otros séres, sino la relacion de una idea, de la idea suprema, con otras; y esta relacion puramente subjetiva ó transcendente nos deja en una completa incertidumbre acerca de la existencia del Sér absoluto; realizar la idea de Dios, hipostasear el ideal de la razon, es confundir la unidad distributiva de la experiencia sometida al entendimiento, con la unidad colectiva de una experiencia completa y universal. Es una necesidad para el espíritu elevarse, de este modo, á una unidad superior que abrace toda la realidad del entendimiento y del universo, pero esta necesidad, por más que sea muy natural, no permite concluir de la idea á la existencia, del ideal al sér. Ahora bien, tal es precisamente el principio de la demostracion ontológica de la existencia de Dios, prue-

ba madre que ha engendrado á todas las demás. Todas las pruebas de la existencia de Dios están tocadas de nulidad, y constituyen un abuso de poder de la razon humana (1). Tal es la conclusion de la filosofía crítica.

Es inútil hacer notar el encadenamiento de las ideas sobre que reposa toda esa teoría de los conocimientos: ninguna otra ántes de Kant habia sido tan completa, tan profunda ni tan rigurosa. No es más que la aplicacion de los dos elementos del conocimiento, la materia y la forma, el objeto y el sujeto, á las diversas facultades cognoscitivas del espíritu humano, y la determinacion del resultado de esta aplicacion. Este resultado no es, en las miras de Kant, el escepticismo, la condenacion de la razon humana sino su limitacion en provecho de la verdad misma, es decir, su consolidacion; no es tampoco el idealismo escéptico: Kant no niega la realidad del mundo exterior, sino la posibilidad de alcanzarla en su naturaleza íntima, en su sustancia y en su causalidad, por las luces de la razon pura; quiere ensanchar la esfera de la fé y de la razon práctica á expensas de la teoría ó de la especulacion; no es, en fin, el idealismo absoluto en el sentido platónico: precisamente contra esta doctrina es contra la que se dirige toda la filosofía crítica. Kant quiere que se abstenga el hombre de pronunciarse acerca de la realidad absoluta, acerca

(1) *Crit. der reinen Vernunft*. Der. trans. Lógik etc.

del valor objetivo de las ideas y de las categorías; este es un punto que no se puede, según él, demostrar ni infirmar, y por consiguiente, no tenemos el derecho de afirmar que existen seres verdaderos que correspondan á las ideas del alma, del universo, de Dios. En una palabra, estamos circunscritos á nosotros mismos; todo conocimiento es puramente subjetivo, porque depende de las formas constitutivas de la naturaleza humana; tal es el resultado de la especulación de Kant, tal es el sentido del *idealismo transcendental*. Esta doctrina tiene por fin reducir el conocimiento, la verdad y la certidumbre á los fenómenos subjetivos, y descartar de este modo la ontología y la metafísica de la esfera de acción de la filosofía. Reconoce los principios especulativos de la razón, las categorías, las ideas y el ideal, pero las condena á no ser más que puras formas de la inteligencia, y se traduce de este modo en un subjetivismo puramente lógico y formal.

II. CONSECUENCIAS.

En la filosofía práctica, sigue Kant el mismo camino que ha seguido en la filosofía especulativa. Después de haber criticado las pretensiones de la razón pura, instituye sobre la misma base, sobre el mismo esquematismo, la *crítica de la razón práctica*, y va á parar también á resultados, si no semejantes en todos sus puntos, análogos

por lo ménos, y con el mismo carácter formalista y subjetivo, bajo la apariencia de un alcance trascendente y absoluto.

Conforme á los principios de su teoría de los conocimientos, distingue Kant en la moral, en la religion y en la política, las nociones universales, concebidas por la razon, de los datos de la experiencia, de las instituciones positivas, que no pueden representar, sino de una manera imperfecta, los principios de la razon. Es necesario separar siempre y en todo la *idea* de la *realidad*, y admitir, por consiguiente, que la experiencia, que la vida actual, es susceptible de un perfeccionamiento sin límites. El principio de la *perfectibilidad* es valadero para toda la vida humana, que se aproxima constantemente á un ideal al que no puede llegar nunca. Sin embargo, estos principios de la razon no pueden ser más que *formales* á causa de su generalidad; no constituyen la vida, no son más que sus reglas exteriores: coordinan y regularizan los datos proporcionados por la experiencia.

Examinemos ahora las *consecuencias morales y religiosas*.

La razon práctica ó la voluntad es una facultad propia, independiente de la razon teórica, por más que deba, como esta última, determinar *á priori*, segun las ideas del derecho y del deber, el fin necesario de la actividad humana. La razon práctica es *autónoma*, no depende más que de sus propias inspiraciones, y presupone la libertad

como una condicion necesaria. Tiene por objeto buscar la ley absoluta de nuestro destino, en cuanto somos, no séres pensantes, sino séres *activos*.

Pueden distinguirse en los principios de nuestra actividad, como en los de la razon teorética, dos elementos, dos móviles esencialmente distintos, pero estrechamente unidos entre sí; el uno material y físico, el otro formal y trascendente. El elemento material, fundado sobre la sensibilidad de nuestra naturaleza, busca el placer ó la satisfaccion, cuya más alta expresion es la felicidad. Esta es el bienestar del sér sensible, acompañado de la conciencia de este bienestar, y de la conviccion de su persistencia y de su duracion; procede de la satisfaccion de todas las inclinaciones, de la realizacion de todos los fines que dependen de nuestra sensibilidad, y es, de este modo, el ideal de la imaginacion. El segundo móvil de la naturaleza humana, fundado sobre la razon, es independiente de todo interés personal. Es él solo digno de ser racional y conforme con la libertad, pues arranca al hombre del curso fatal de la naturaleza. Su fin es la realizacion de la *ley del bien*.

La ley moral es imperativa y exige la sumision absoluta. No es una máxima que necesite ser demostrada y pueda convenir á la sensibilidad lo mismo que á la razon, es un principio racional, absoluto, objetivo, una regla y una forma general que se adapta á todas las acciones particula-

res, es el *imperativo categórico*. Nuestro deber es respetarla y perfeccionarla, y sólo somos libres mediante esta sumision. Ahora bien, este imperativo categórico, este mandamiento absoluto de la conciencia puede formularse de este modo: *obra de tal suerte, que el motivo de tu voluntad pueda convertirse en principio de una legislacion universal*. El único motivo de nuestras acciones debe ser el respeto tributado á la majestad de esta ley universal y necesaria, verdadero ideal de toda moralidad.

Este principio absoluto implica como postulados, como verdades teóricas, indemostrables en sí mismas, pero ciertas para la razon práctica, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En efecto, su realizacion es imposible, á no ser por una armonía completa entre nuestras intenciones y la ley moral, entre nuestra voluntad y el bien en sí, armonía que constituye la santidad. Ahora bien, el hombre, habitante del mundo sensible, no es capaz de realizar esta perfeccion infinita en un momento determinado de su existencia. Es necesario, pues, que se acerque á ella por un progreso perpétuo, progreso cuya condicion necesaria es la eternidad de la existencia y de la personalidad humana, es decir, la *inmortalidad del alma*.

Si la armonía de la voluntad del bien, concebido como el ideal infinito, implica la infinitud de la existencia humana, la armonía del bien y de la felicidad, implica, á su vez, la *existencia de Dios*.

La inmortalidad no es la dicha, pero hace al hombre digno de ella; nos es imposible no concebir una armonía entre la felicidad y la virtud, como consecuencia y como principio. Pero esta armonía no es cumplida por el hombre: si la moralidad procede de nosotros mismos en cuanto seres libres y racionales, la dicha depende de la naturaleza exterior en cuanto envuelve la sensibilidad, que es el principio de la dicha. A consecuencia de esta oposición entre la razón y la naturaleza, no puede encontrarse la causa de la armonía necesaria entre la moralidad y la dicha, ni en la ley moral, que no contiene el placer sensible, ni en la naturaleza, que no encierra la moralidad, sino en una causa superior, independiente de la naturaleza, que quiera y pueda producirla, es decir, en un sér dotado de inteligencia y voluntad. Este sér es Dios; luego, si es verdad que existe una armonía entre la felicidad y la virtud, lo es también que existe en Dios.

Así pues, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, que la razón especulativa no había podido establecer, son postulados rigurosos de la razón práctica; en otros términos, las ideas de la razón práctica poseen un valor objetivo que no poseen las ideas de la razón pura. Kant no concede, sin embargo, una verdad absoluta á estos datos de la razón práctica; los acepta como una *necesidad moral* que entraña una certeza moral, pero que queda siempre como una pura hipótesis para la razón especulativa.

Conforme á estos principios, fija Kant la moralidad como criterio de apreciacion para todas las *religiones* positivas. Formula un *deísmo racionalista*. Despues de haber pronunciado el entredicho sobre las ideas transcendentales de la razon, le es imposible determinar la naturaleza de Dios ó aceptar por lo ménos como legitimo el resultado de esta determinacion. Se ha cerrado voluntariamente el tránsito de la teología racional, y debe encerrarse en el deísmo, es decir, extender con detrimento de la razon, la esfera de la *creencia moral* y religiosa.

La doctrina política de Kant está íntimamente ligada á su doctrina moral, y presenta el mismo carácter formal y subjetivo que toda su filosofía. Distinguese, empero, profundamente de la moral, en que se funda, segun su naturaleza especial, en un formalismo, no interno, sino externo.

El derecho se refiere sólo á los actos, independientemente de los motivos que los guian y del fin moral que deben alcanzar. Es verdad que el hombre moral reconoce el derecho y la justicia como un deber, y la legalidad no es contraria á la moralidad; pero los deberes jurídicos son esencialmente distintos de los deberes morales; los primeros son obligatorios, exteriores, y pueden ser exigidos: se los denomina *perfectos*; los segundos proceden sólo de la intencion, y son, bajo este aspecto, *imperfectos*. La idea del derecho lleva, pues, consigo la de la fuerza; y el Estado

es la institucion social que hace reinar, mediante ella, el derecho ó la justicia, y castiga su violacion; en otros términos, el Estado es una comunidad de hombres que viven bajo leyes jurídicas. Pero los hombres sólo pueden vivir en comunidad á condicion de que la libertad de accion de cada uno pueda coexistir con la de todos, y, por consiguiente, que la libertad de todos limite la de cada uno. El derecho tiene por mision establecer esta coexistencia, y puede definirsele: *el conjunto de condiciones, bajo las cuales puede la libertad exterior de cada uno coexistir con la de todos.* Una accion es pues justa, cuando, hecha por todos, no ataca la libertad de ninguno.

Es pues evidente y notable la relacion entre el principio del derecho y de la moral de Kant. Uno y otro son puras *formas*, vacías de todo contenido. El principio moral: «Haz de modo que el motivo de tus acciones pueda ser una ley universal,» no dice en qué consiste el bien, cuál es el carácter ó el signo distintivo de esa ley que debemos esforzarnos en cumplir: es el cuadro de la moralidad, y no expresa su naturaleza ó su esencia. Así tambien el principio de la justicia, que consiste, segun Kant, en la coexistencia de la libertad de todos y la de cada uno, no es más que la forma exterior, la limitacion del derecho: no determina éste en sí mismo, ni indica el uso y el fin de esa libertad que considera como la única expresion del derecho. En segundo, lugar estos principios, no son absolutos, no son, en

último caso, más que la generalización del principio individual ó *subjetivo*. La conciencia ó la voluntad individual, y no la razón común, es la que está erigida en criterio de la moralidad, la libertad de cada uno la que es considerada como la sanción del derecho de todos y no el derecho absoluto, el derecho de todos el que es concebido como el fundamento de la libertad de cada uno. Esta es una inversión y trastorno de ideas, inevitable bajo el punto de vista del idealismo subjetivo ó transcendental.

III. JUICIO CRÍTICO.

El mismo Kant designa su filosofía con el nombre de *idealismo transcendental*. Determinando lo que contiene, puede muy bien aceptarse esta definición. Ahora bien, el idealismo es una doctrina racionalista; el idealismo transcendental es una doctrina racionalista subjetiva, fundada en la distinción abstracta del sér y de sus manifestaciones, que lleva en sí la cognoscibilidad de las manifestaciones del sér, como fenómenos subjetivos, y la no cognoscibilidad del sér ó de la realidad en sí misma, y encierra, por consiguiente, en el yo los principios de la razón como formas de la subjetividad; en otros términos: el idealismo transcendental es un *racionalismo formal y subjetivo con una tendencia hacia la abstracción y la reflexión*, impotente para establecer un principio objetivo de verdad y de certidumbre. Fúndase,

en todas sus partes, en un elemento racional, toca al ideal; pero considera este elemento, no como absoluto y superior á toda individualidad, sino como subjetivo, como una forma del yo. Kant determina, en una palabra, los principios de la razon bajo el punto de vista de la reflexion y de la abstraccion, desconociendo la razon como facultad impersonal destinada á establecer la union entre la psicología y la ontología, y limitando la ciencia á los fenómenos psicológicos. Funda entre el yo y el no-yo una línea de marcacion tan profunda que no puede llenar el abismo que ha abierto.

Kant hace, respecto de la teoría del conocimiento y de las relaciones del yo y del no-yo, lo que Descartes habia hecho respecto de la comunicacion de las sustancias y de las relaciones del espíritu y del cuerpo. Trae á la psicología la dificultad ontológica del cartesianismo. Y así como Descartes no habia podido orillar el obstáculo que se habia creado sino echando mano de la asistencia divina, tampoco puede Kant escapar al escepticismo sino haciendo intervenir el sentido comun y la razon práctica. Una hipótesis comun lleva consigo comunes consecuencias; y el absurdo de la consecuencias demuestra, en ambas partes, el absurdo de la hipótesis.

Leibnitz ha completado á Descartes con la reforma de la teoría de la sustancia. El sistema de Krause debe completar la doctrina de Kant con la reforma de la teoría de la razon.

Colocando el yo en presencia del no-yo, el sujeto en frente del objeto, ha determinado Kant exactamente las condiciones del conocimiento; ha puesto el problema con una profunda inteligencia de las dificultades de la empresa, pero no ha podido resolverlo él mismo: se ha detenido en el dualismo del espíritu y de la naturaleza, sin llegar á su armonía, ó por lo ménos el principio de ésta existe sólo en la filosofía crítica bajo una forma hipotética y subjetiva, en la combinación de la *forma y de la materia*.

Kant ha copiado este principio de Aristóteles, pero lo ha desarrollado bajo un nuevo punto de vista, bajo el punto de vista del criticismo subjetivo. Aristóteles considera la forma como el elemento ontológico y racional, como la energía inmanente y el principio determinante de la naturaleza de las cosas; no separa la forma de la materia, el sér de sus manifestaciones. Kant se apodera, por el contrario, de esta distinción para hacer de ella el punto de partida de la filosofía crítica: considera la forma como un elemento psicológico y subjetivo, que lo aísla de la realidad y pronuncia el divorcio entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Hay en esta concepción un fondo de verdad y de error que importa separar, porque hemos tocado á la base misma del idealismo transcendental.

Tiene Kant razón al distinguir en todo conocimiento dos elementos: el uno subjetivo é invariable, dado *á priori* como la forma del yo; el

otro objetivo, variable, concebido *á posteriori* como el objeto ó la materia del conocimiento; en lo que hizo mal fué en considerar el objeto del conocimiento como incomprendible en sí mismo, porque no puede revelarse sino en el yo, para ser comprendido por éste, y porque el yo no percibe el objeto mismo, sino su manifestacion fenomenal y subjetiva. Ahora bien, es imposible, segun Kaat, determinar *á priori* si el fenómeno percibido por el yo es idéntico á la naturaleza del objeto á que se refiere, si la manifestacion corresponde exactamente al sér en sí. Por consiguiente el sér, el nóúmenos, se nos escapa y no nos deja más que un fenómeno que quizá lo representa de un modo incierto. Así pues, Kant no ha comprendido la armonía del sujeto y del objeto del conocimiento, sino sólo la armonía del sujeto y del fenómeno subjetivo, ó mejor dicho, la armonía de un doble fenómeno, puesto que el sujeto no es ménos incomprendible en su sustancia que en los demás objetos de la ontología. Toda su doctrina no es más que una *fenomenología*, una teoría de la apariencia, y reposa sobre la hipótesis de que el sér en sí está oculto detrás de sus manifestaciones, hipótesis gratuita que procede de una falsa abstraccion y que la experiencia no puede nunca verificar. El pensamiento más natural hubiera sido admitir que los fenómenos, por más que no agoten el sér, revelan, sin embargo, su naturaleza; es imposible que el sér no se manifieste, como tambien lo es que al

manifestarse cambie de naturaleza, puesto que ésta implica su manifestacion. Esta es la opinion de todos los hombres, y Kant no la rechaza sino bajo el punto de vista especulativo. Pero cuando se quiere rechazar en nombre de la especulacion un hecho admitido por todos, es necesario por lo ménos dar las razones que, al parecer, condenan el juicio universal; no basta alegar una vaga posibilidad, es necesario dar pruebas de ella, porque lo posible tiene sus límites. Esto es lo que no ha hecho el autor de la filosofía crítica, y en este sentido es como entendemos nosotros que el idealismo transcendental es una pura hipótesis.

Pero la duda de Kant tiene aún una causa más profunda. Si descarta la metafísica no quiere esto decir que no tengamos ninguna nocion del sér ó de la realidad en sí, porque esta nocion es indispensable para la vida práctica, pero supone que todos nuestros conocimientos son puramente relativos y subjetivos, es decir, *humanos* y no *absolutos*, y que es imposible saber si el conocimiento humano es el verdadero. El conocimiento es una forma de nuestra inteligencia, depende de nuestra naturaleza, de nuestra constitucion: si ésta fuese diferente, nuestro conocimiento no sería lo que es. Pero esto es además una hipótesis abstracta, porque parte de la naturaleza humana considerada fuera de toda relacion con un sér absoluto que sea la razon de su existencia. La naturaleza humana ha sido constitui-

da por Dios, y éste ha dejado necesariamente en ella alguna huella de sí mismo; por consiguiente, existe en nosotros mismos alguna cosa absoluta, la razón, y el conocimiento fundado sobre ella no es puramente humano y subjetivo, sino absoluto en su principio. Por lo demás, el escepticismo racionalista de Kant ha tenido el mérito de llamar la atención sobre este punto fundamental, y, después de él, todos los filósofos han reconocido la necesidad de asentar el conocimiento humano sobre una base absoluta.

Todos los errores de la filosofía de Kant se refieren á estos errores primeros. Quitad las hipótesis que lo sostienen, y el idealismo se presenta bajo un aspecto enteramente nuevo. Admitid que la naturaleza del sér se revela en sus fenómenos, y tendreis inmediatamente la sustancialidad del espíritu y la de los objetos del conocimiento, la armonía del yo y del no-yo, no como fenómenos, sino como causas y como sustancias. Concedemos que el espíritu no esté en relación con el mundo exterior sino por los fenómenos de la sensación; pero el fenómeno revela la sustancia, y los de la sensación sólo son posibles á condición de corresponder á los objetos reales cuya naturaleza manifiestan. Percibimos, pues, la naturaleza misma de las cosas en las modificaciones subjetivas de nuestros sentidos y nos elevamos de este modo, sin salir de nosotros mismos, á la armonía real del sujeto y del objeto del conocimiento sensible. Concedemos también que el es-

piritu no concibe los objetos transcendentales del conocimiento, el universo y Dios, sino en su propio organismo espiritual, por la aplicación de las ideas universales de la razón; pero las ideas infinitas y absolutas de la razón sólo están en nosotros bajo la condición de que nos sean dadas por un sér infinito y absoluto, cuya naturaleza expresen, y cuyos signos sean, es decir, bajo la condición de que Dios mismo se revele por completo en el organismo de la razón: comprendemos pues, en nuestras ideas, la naturaleza, el sér y la esencia de Dios, y nos elevamos además, sin salir de nosotros mismos, á la armonía verdadera del sujeto y del objeto del conocimiento racional. En una palabra, si se hace abstracción de la hipótesis de Kant, se transforma el idealismo transcendental en racionalismo transcendente ó absoluto.

Ahora comprendemos la parte de verdad y la parte de error contenidas en la filosofía crítica. Kant ha tenido razón, en nuestro entender, limitando el espíritu á sí mismo y buscando en el yo, en cuanto razón, su armonía con el no-yo, del sujeto y del objeto del conocimiento; pero no ha comprendido la naturaleza de la razón como facultad impersonal, que legitima sólo esta armonía transcendente, y por tanto, en vez de comprender la armonía del sujeto y del objeto bajo el carácter del sér y de la sustancia, no ha podido comprenderla sino bajo el carácter de una fenomenalidad abstracta y subjetiva.

Bajo este punto de vista es bajo el que vamos á examinar rápidamente las principales partes de la doctrina de Kant. Bastará aplicar el principio de la materia y de la forma á los diversos grados del conocimiento para hallar toda su filosofía.

Vemos, en primer lugar, reproducirse en esto un fenómeno notable, á saber, que la filosofía crítica restringe la esfera del conocimiento á medida que se desarrolla. Conoce mejor los objetos de los sentidos que los de las categorías y de las ideas; el ideal supremo de la razón, el sér de toda realidad, es, para aquélla, la incógnita suprema: parece marchar hácia el vacío del escepticismo. Consiste esto en que los objetos del conocimiento, envueltos en las formas de la subjetividad, necesitan atravesar una atmósfera subjetiva, tanto más densa cuanto se dirigen á facultades cognoscitivas más elevadas; su naturaleza se oculta en razon de aquello que debería hacerla más cierta, en razon de su realidad y de su evidencia racional. Kant comparte este error con el sensualismo.

Este filósofo introduce en el *conocimiento sensible* un elemento racional, el tiempo y el espacio, formas generales de la sensibilidad. Observa que la percepción no es posible, sino por el tiempo y el espacio que acompañan invariablemente á todas nuestras sensaciones, y concluye de aquí que estas dos formas no pertenecen á las cosas, sino al espíritu mismo, porque éste las concibe *á priori*, es decir, bajo un carácter que no procede de

la experiencia. Hay en esta doctrina de Kant una doble exclusion, un doble error; en primer lugar, existen otros elementos que el tiempo y el espacio, que intervienen en el conocimiento sensible: son estos las ideas del *Sér*, de la forma, de la causa, de la identidad, las cuales son las condiciones generales de la percepción de los objetos en el tiempo y en el espacio. En segundo lugar, de que el tiempo y el espacio sean las formas racionales de la sensibilidad, no resulta que no tengan más que una existencia subjetiva; al contrario, resulta, según nuestra concepción de la razón, que tienen una existencia absoluta, como formas de sucesión y de existencia de todos los seres finitos. La conclusión de Kant, además de comprometer directamente la realidad del mundo exterior, es ilegítima en sí. Por lo demás, Kant concibe estas dos nociones más bien como intuiciones sensibles, que como ideas racionales; no determina su naturaleza infinita y absoluta, las considera como formas vacías, abstractas, en las cuales percibimos las cosas, porque no suponen en nosotros mismos un contenido, una sustancia, cuyas formas sean. Su materia está en el mundo exterior, pero subsiste en nosotros independientemente de un fondo que la sostiene. Esta abstracción es una hipótesis análoga á la primera de la filosofía crítica, á la separación establecida entre el sér y sus fenómenos; y no merece un exámen serio.

La teoría de las *categorias* como formas del *entendimiento puro*, es quizá más superficial toda-

vía. La clasificación de Kant peca por su base. En cuanto elementos simples del pensamiento, no deben las categorías formularse sobre las leyes del juicio, sino al contrario, los juicios son los que, en cuanto conceptos complejos, deben formularse en las leyes de las categorías. Procede esta inversión del orden natural de las ideas, de una falsa apreciación de la naturaleza de las categorías. Estas no son esas formas abstractas en que la reflexión abraza un conjunto de fenómenos sacados de la experiencia, no son inherentes á la facultad personal del juicio, sino que pertenecen á la razón, cuyas leyes absolutas y concepciones más elevadas y simples constituyen. Es un error considerar las categorías como puras formas sin sustancia; porque, en tal concepto, el espíritu mismo no sería más que una forma sin contenido, á ménos que no se separe el sér de sus fenómenos. Es otro error considerar las categorías como formas subjetivas, como principios reguladores del espíritu, y no como principios absolutos, constitutivos de la existencia y del desarrollo de todas las cosas; porque, en tal concepto, no existiría fuera de nosotros sustancia ni causalidad, puesto que una y otra no son, según Kant, en cuanto categorías, nada más que formas subjetivas del entendimiento. Ni aún Fichte repudiaria esta consecuencia. Kant la tuerce mediante la razón práctica. En toda esta doctrina, sufre este filósofo evidentemente la influencia de la lógica de la escuela: acepta como

una ciencia hecha la lógica formal legada por Aristóteles, y se muestra, bajo este aspecto, infiel á su proyecto de una crítica general del espíritu humano.

Pero la más importante de las doctrinas de Kant, es su *teoría de las ideas*. Aquí es donde se eleva, por un lado, á las más altas concepciones especulativas, á lo absoluto, á lo ideal, fuente de inspiración para la vida práctica, y restringe, por otra parte, el conocimiento á los límites mas estrechos. Admiranse algunos de ver á Kant negar al hombre el conocimiento del ideal supremo de la razón, de Dios, cuando determina su noción con una precisión tal, que deja poco que realizar á los sistemas absolutos que sucederán á su sistema crítico. Sin embargo, esta anomalía está perfectamente conforme con el espíritu filosófico transcendental cuyas ideas representa con toda exactitud. El ideal no es, á los ojos de Kant, lo absoluto como tal, sino como idea: es una concepción personal y psicológica, no ontológica ni absoluta. El ideal es incomprendible como absoluto, y solo se deja comprender como idea, y bajo este título ignoramos si existen seres reales que le correspondan. ¿Qué resulta de aquí? Que las ideas absolutas son formas subjetivas de la razón humana; y, puesto que ésta no ha sido comprendida bajo el carácter de la impersonalidad, el yo es, en cuanto razón finita y contingente, el que envuelve lo infinito y lo absoluto; consecuencia absurda. Una forma absoluta sólo

puede convenir á un sér absoluto, al ménos, bajo cierto aspecto. Pero, despues de haber separado la forma de la materia y el sér de sus manifestaciones, se muestra Kant ménos escrupuloso en la aplicacion de las ideas racionales; no vacila en referir á un sér finito manifestaciones infinitas. Fichte irá aún más léjos. Permitirá al yo individual, establecer libremente lo infinito y lo absoluto, considerará al mundo exterior, al universo y á Dios, y como una creacion espontánea del yo.

El vicio esencial de toda esta teoría del conocimiento es el de desconocer la razon como facultad impersonal y sustancial, como la sustancia de las categorías y de las ideas absolutas, y abstraer, de este modo, el yo de sus manifestaciones, considerando á éstas como formas vacías, aisladas é independientes de la naturaleza misma del espíritu. De aquí, su carácter abstracto, formal y subjetivo. El subjetivismo es su expresion más completa. Permanece subjetivo aún en las regiones transcendentales de las ideas y del ideal, cuando expone el fin racional y absoluto de la actividad humana.

De este modo es tambien como erige en *principio moral* una máxima universal que respira un amor desinteresado hácia la humanidad, pero que queda abandonada á la interpretacion individual y es determinada bajo el punto de vista subjetivo. De este modo es tambien como establece en *principio social* una fórmula racional que implica el re-

conocimiento de los derechos de todos, pero cuya razon determinante es la libertad individual, la libertad en sí y por sí misma. De este modo es en fin como, en sus *consecuencias religiosas*, viene á parar al deísmo, es decir, á una doctrina que pertenece más bien al sentimiento y á la creencia personal que á la razon comun. Acepta, en una palabra, en todas sus consecuencias un principio racional, pero este principio no es más que una forma, un cuadro vacío, que envuelve la individualidad.

Llegado al término de la especulacion, retrocede Kant ante las consecuencias de su propia doctrina. No es la razon teórica la que le asegura la existencia de Dios, la existencia de una ley moral y social, sino la razon práctica. La razon especulativa no contiene más que la negacion de toda verdad objetiva, absoluta, ni puede conducir más que al escepticismo metafísico. Kant empero rechaza con energía el escepticismo, y prefiere transigir consigo mismo, á reconocer esa doctrina como consecuencia legítima de sus principios. Lo que no puede admitir como producto de la especulacion, lo admite como producto de la razon práctica; divide la razon en dos partes, una de las cuales aprueba lo que rechaza la otra; y de este modo, á falta de una verdad y de una certeza absolutas, obtiene al ménos una verdad y una certeza morales ó relativas. Esta doctrina de la razon práctica es evidentemente un subterfugio, destinado á ocultar los vacíos y á paliar los

errores que entraña inevitablemente el idealismo trascendental.

Por lo demás, tiene Kant razon en un punto, á saber, en que es imposible á la razon llegar á probar la existencia de Dios por la *forma demostrativa*. Hace resaltar perfectamente el vicio de todas las demostraciones ontológicas, y hubiera podido dirigir con igual éxito su argumentacion contra la prueba moral que da él mismo; pero no quiere confesar que la existencia de Dios no necesita demostracion, que es una verdad necesaria de la razon, una verdad primitiva de la conciencia. La razon prueba directamente á Dios; lo comprende por una *intuicion* en las ideas infinitas y absolutas que lleva en su seno. Por esto es por lo que Schelling y Hegel han abandonado, despues de la filosofía de Kant, la forma demostrativa para la intuicion pura, cometiendo, sin embargo, la falta de abrazar el sér absoluto por una intuicion inmediata, sin ninguna *preparacion* analítica, y de fundar toda la filosofía sobre una hipótesis.

Bajo el punto de vista en que acabamos de colocarnos, presenta la filosofía de Kant una especie de dualismo, en el divorcio de la razon especulativa y de la razon práctica, de la forma y de la materia, del yo y del no-yo. No constituye un sistema orgánico de la ciencia, fundado sobre la unidad. Es crítica y analítica, mas no en manera alguna orgánica; no es trascendente; pero trascendental ó subjetiva, no sale de la esfera de la

psicología. Fáltale completa y necesariamente la síntesis, porque se ha cerrado el camino de la metafísica. La relación de las diversas partes que la constituyen no es un encadenamiento sintético ó racional, sino un lazo formal y abstracto, una relación de analogía formada por la reflexión. La parte analítica y crítica es además muy incompleta. Kant la concibe de una manera exclusiva como crítica de la inteligencia ó de la facultad cognoscitiva del espíritu humano, y no se ha remontado á su fuente primitiva, á la conciencia, en donde se refleja toda la actividad del espíritu, en la inteligencia, en el sentimiento y en la voluntad. Aún hay más; ni siquiera ha agotado Kant el cuadro de la inteligencia; no ha cumplido fielmente la tarea que emprendió, es decir, la crítica general del conocimiento humano. Trae á sus investigaciones la lógica formal de Aristóteles como una ciencia perfecta. No profundiza el conocimiento sensible, examinando los diversos sentidos, la naturaleza de las impresiones que de ellos proceden, la manera cómo llegamos al conocimiento de los objetos exteriores, y la parte que en ellos toman las diversas funciones de la inteligencia. No distingue suficientemente las nociones abstractas del entendimiento y las confunde con las categorías de la razón. Desconoce completamente el verdadero carácter de las categorías y de las ideas. Por último, en todos los grados del conocimiento, introduce una primera hipótesis cuyo valor no ha verificado y que le

conduce á los más graves errores. Tales son las lagunas y los defectos más importantes del método crítico y de la doctrina de Kant.

Vemos, pues, que las diversas ramas de su filosofía quedan aisladas, individuales. Domina toda su doctrina el principio de la *individualidad* envuelto en una *forma racional*. Bajo este punto de vista, puede decirse que Kant ha resucitado á Aristóteles. Ahora bien, este individualismo es el carácter general de las sociedades modernas. Por esta razón es por lo que ha ejercido la filosofía de Kant una tan grande y, bajo ciertos aspectos, tan feliz influencia, y encuentra aún tantos partidarios entre los hombres de mundo, que, por lo demás, se guían ménos por sus principios que por sus consecuencias, y sobre todo, por sus consecuencias sociales. La concepción del derecho establecida por Kant, puede considerarse como la fórmula científica del moderno liberalismo, que intenta fundar un sistema político en el que la libertad individual esté garantizada y se concilie con la libertad de todos. Esta concepción es, sin embargo, incompleta. «El derecho no puede reducirse á la libertad exterior; no se relaciona solamente con la libertad que no es más que una facultad humana, sino con todos los fines racionales que el hombre puede ó debe realizar mediante la libertad interior ó exterior. No consiste, pues, el derecho sólo en las condiciones de coexistencia de la libertad de todos, sino que encierra también las condiciones para que la liber-

tad pueda nacer y establecerse en donde todavía no existe, y desarrollarse en donde ya está establecida; porque hay una educacion progresiva para la libertad, como la hay para todas las facultades humanas; para establecerla, no basta decretarla. El derecho debe indicar los medios, por los cuales puede un pueblo ser conducido á hacer un buen uso de ella (1).»

En nuestros dias se dejan sentir nuevas necesidades. La sociedad reclama imperiosamente una organizacion, en donde la unidad y la comunidad de fines y de medios revelan una expresion, no ya formal, sino orgánica y vital. La doctrina de Kant no es suficiente para llenar estas necesidades. Pues bien, hácia esta faz nueva del destino humano, es precisamente hácia donde se dirige, en el curso providencial de las cosas, la filosofía más reciente de Alemania.

FICHTE.

1 La filosofía de Kant conmovió profundamente los espíritus en Alemania. Desde el momento en que fué comprendida, desterró de ellos todas las doctrinas anteriores, y se hizo el centro del movimiento filosófico. Kant habia, en efecto, abordado la cuestion fundamental de la ciencia, y puesto el problema del conocimiento y de la certeza con una profundidad y una precision hasta

(1) *Curso de derecho natural* de M. Ahrens, p. 70.

entónces desconocidas. No era posible el equívoco; no podia hacerse esperar la solucion. Además, habia llegado el tiempo de que sustituyese la conviccion racional á la fé que comenzaba á apagarse. Por otra parte, Kant no habia dado al problema de la verdad más que una solucion incompleta, habia colocado el yo enfrente del no-yo, é indicado las condiciones primeras del conocimiento; pero se habia detenido en este dualismo, decretando la imposibilidad de alcanzar con certeza el no-yo. Habia esparcido sobre la cuestion filosófica cierta vaguedad, cierta apariencia de escepticismo que dejaba una gran latitud á la actividad de los espíritus. De aquí esa prodigiosa fermentacion intelectual que siguió á la aparicion de la filosofía crítica.

La primera necesidad del espíritu humano era la de vencer el dualismo del sujeto y del objeto del conocimiento. Dos caminos se presentaban para orillar la dificultad: podíase penetrar la *identidad* del sujeto y del objeto bajo el punto del yo individual, ó tambien bajo el punto de vista del sér absoluto. La primera de estas concepciones pertenece á Fichte; la segunda, á Schelling y, bajo ciertas relaciones, á Hegel. Pero la identidad no comprende una solucion mas completa que el dualismo ó la oposicion: no puede más que suprimir uno de los términos de la diferencia, en lugar de establecer sus relaciones de coexistencia. Sobre la identidad y la oposicion está el principio de la armonía, es decir, el principio de la variedad en

la unidad, y de la diferencia en la identidad, principio que comprende al sujeto y al objeto en sus caracteres comunes y en su espontaneidad individual, y el único que puede resolver el problema del conocimiento bajo el doble punto de vista del yo y de lo absoluto, del análisis y de la síntesis. Este principio corresponde á Krause.

Fichte es el más completo de los representantes de Kant. Pero ántes de Fichte, habia ya intentado *Reinhold* (de 1759 á 1823) fundar la unidad en el seno de la filosofía crítica, considerando la parte que toman el sujeto y el objeto en la formación del conocimiento. Considera la representación sensible como la forma general de todos nuestros pensamientos. Pero la representación, dice, no existe para nosotros, sino en cuanto tenemos conciencia de ella. La representación se compone, pues, de dos elementos que proceden, uno del objeto; y el otro del sujeto; tiene todas las propiedades de este doble origen, y refleja en sí mismo las dos causas que la han engendrado. Lo que recibe del objeto es lo múltiple, y del sujeto, la unidad. La representación es, pues, un fenómeno complejo y único que tiene por atributos la unidad y la multiplicidad; y la conciencia, en la cual se verifica, es el punto de contacto del yo y del no-yo. Bajo este aspecto es como Reinhold procuró sistematizar el primero la doctrina de Kant. No habia penetrado bien el senti-

(1) *Estado de la filosofía mod. en Alem.*, por Moeller.

do de la filosofía trascendental. El mismo convino en ello cuando Fichte publicó su sistema, confesó su error y se afilió durante algun tiempo á la nueva doctrina.

Fichte (de 1762 á 1811) ocupa el término medio entre las dos épocas que hemos distinguido en la filosofía alemana, entre Kant y Schelling. Se une directamente á Kant por su punto de partida, el yo individual, y por el carácter idealista y subjetivo de su doctrina; tiende hácia Schelling por la nueva concepcion del yo absoluto y por el carácter sistemático, hipotético y dogmático de su filosofía. Declara asimismo que su fin es sistematizar el idealismo trascendental de Kant, elevarlo al rango de una ciencia exacta y racional, y echar por tierra el escepticismo.

2 Kant habia declarado que es imposible una *intuicion intelectual* para los espíritus finitos; pero habia hecho comprender que semejante intuicion implicaria la verdad de la ciencia del sér en sí. Una intuicion intelectual es precisamente lo que toma Fichte por punto de partida de su sistema sin salir de los límites de la filosofía trascendental, y de este modo destruye la barrera que habia Kant levantado entre el yo y el no-yo; reduce á uno sólo los dos términos del conocimiento, los identifica, comprendiendo inmediatamente el sér metafísico, el no-yo, en la conciencia, en el yo. Cree haber hallado esta intuicion intelectual en la proposicion: *el yo es el yo*, expresada bajo la forma algebraica $A=A$, y de esta verdad pri-

mera quiere deducir toda la *doctrina de la ciencia*.

Esta fórmula supone la determinacion del yo; pero éste se pone primeramente como *activo*, porque, ¿cómo tener una intuicion sin hacer? Es, pues, *voluntad*, es libre; por un acto libre y voluntario es como se pone, de una manera absoluta como tal yo. En virtud de su actividad original, aspira el yo á extenderse indefinidamente y en todos sentidos, pero su naturaleza individual y finita opone un obstáculo á esta irradiacion infinita, se detiene y vuelve sobre sí mismo. Este obstáculo invisible que encuentra en sí el yo, es el no-yo. El yo se pone, de este modo, en la *inteligencia*, como yo y como no-yo, como sujeto y como objeto de la intuicion ó del conocimiento. El punto de contacto del yo y del no-yo, es decir, el momento en que el yo como no-yo, vuelve sobre sí mismo en cuanto yo, constituye lo que se denomina la *conciencia*. Implica ésta la oposicion del yo y del no-yo el mismo tiempo que su identidad. La idea se resume en la tésis, en la antítesis y en la síntesis. Oponiéndose á sí mismo, se limita el yo; y esta limitacion, que es el imperio del no yo ó de la sensibilidad, produce el sentimiento.

Tal es, en pocas palabras, la construccion orgánica ó sintética del yo de Fichte, considerado en sus facultades fundamentales. Es imposible desconocer la originalidad y la fecundidad de esta construccion racional; es tambien imposible ver en ella otra cosa que una pura hipótesis.

Hasta aquí el yo está circunscrito en su esfera. En sí mismo es como se pone como sujeto y como objeto del conocimiento, como yo y como no-yo. ¿Cómo, pues, llegamos á atribuir á nuestras representaciones un valor objetivo?

La solución que da Fichte á este problema del *conocimiento sensible*, es la solución del *idealismo escéptico*. El mundo exterior es el no-yo que hemos encontrado en el yo, como condición de la conciencia. Los objetos exteriores no son, pues, más que una apariencia voluntaria, una ilusión inevitable; el mundo no llega á la existencia sino por la libre actividad del yo; es una condición de apercepción de nuestro propio yo, que, oponiéndose interiormente como sujeto y como objeto, produce todas las nociones que nos hacen creer en la realidad del mundo exterior. El mundo no tiene, pues, más que una existencia ideal en nosotros. Yo no tengo, dice Fichte, conciencia inmediata sino de mí mismo; todo lo demás es la *condición* de mi propia conciencia. Preguntar cómo es posible la experiencia, es preguntar cómo puedo yo adquirir la conciencia de mis actos. La respuesta á esta cuestión contiene toda la filosofía y es la conclusión de mi sistema. El espíritu de mi doctrina es que ninguna cosa falsa en sí misma pueda ser objeto de la conciencia: sólo yo soy mi propio objeto.

El mundo exterior es, pues, un producto, una creación libre y espontánea del yo: esta es toda su realidad. Es una especie de obstáculo del yo

que se pone, en un momento dado de su actividad, como no-yo, pero que no sale jamás de sí mismo. La sensibilidad, sin embargo, nos representa el mundo exterior ó el no-yo como activo, y el yo como pasivo, es decir, que en el conocimiento sensible es el yo, considerado en su exterioridad, el que obra sobre el yo como tal. Así es como debe entenderse la actividad y la pasividad del yo y del no-yo; éste no es más que yo. El yo y el no yo, la actividad y la pasividad, lo ideal y lo real, no son más que una sola y misma cosa considerada bajo dos aspectos diferentes. Esta identidad constante, que domina la posición y la contraposición fenomenal del yo, constituye toda la teoría del espíritu y del conocimiento.

El *entendimiento*, que es la facultad inversa de la sensibilidad, hace que nos aparezca el yo como activo y el no-yo como pasivo. Los objetos del conocimiento racional son lo mismo que los objetos del conocimiento sensible, el producto de la actividad del yo que se pone como absoluto. El yo es la causalidad universal. Todo lo que es no puede ser más que por el yo. El universo y Dios mismo no son más que su irradiación infinita. Pero, bajo este título, no es Dios más que un sér dotado de personalidad y de conciencia; el yo no pone los séres. Dios no es más que el *orden moral* del mundo, la ley absoluta del bien. «La noción de Dios, como un sér vivo que posee en el más alto grado la conciencia y la personalidad, es imposible y contradictoria; esto debe decirse fran-

camente, á fin de que cese el charlatanismo de las escuelas y se restablezca la verdadera religion de una vida libre y moral. La razon no tiene ningun motivo para salir del órden moral ni para deducir este órden de una causa superior.»

La negacion de Dios, como sér vivo y personal, es una *consecuencia* necesaria del sistema de Fichte, en el que, dotado el yo individual de un poder ilimitado, pone el órden físico y moral de las cosas. Las demás consecuencias de este sistema tienden tambien á exaltar más de lo justo la espontaneidad, la *autonomía* del yo. Fichte concuerda con Kant en lo de considerar la libertad, en cuanto forma de la actividad racional, como único objeto de la filosofía práctica. Considera la ley moral y la ley política bajo un punto de vista formal, como vacías de todo contenido, y desarrolla particularmente sobre esta base la teoría del derecho natural. Pero en la doctrina moral es donde principalmente hace resaltar el lado subjetivo de los principios de Kant. La moralidad consiste, segun él, en determinarse con una libertad absoluta, segun la noción de la espontaneidad individual, es decir, en obrar con arreglo á la propia conciencia.

En este primer aspecto de su sistema, habia reconocido Fichte en el yo individual cierta cosa permanente y absoluta que queda fuera de toda actividad, y no puede nunca agotar las manifestaciones del sér. Esta concepcion facilitó la transformacion de su doctrina que, bajo el segundo

aspecto, se funda sobre *Dios*, como *yo absoluto*, lazo y razon de todos los séres individuales. Fichte transporta ahora el yo absoluto al método y la doctrina que habia establecido respecto del yo individual. Dios, dice, no es una idea muerta, es la pura actividad, la *vida*. La *ciencia* es su expresion visible, su exterioridad. Esta exterioridad es una imágen, un esquema. La *ciencia* y la *conciencia* individual en que se produce, son, pues, puras formas, apariencias de Dios, y están fuera de él. La naturaleza no tiene realidad; es una imágen sin consistencia, un fenómeno sin *substratum*, y está destinada á ser sometida al poder de los séres racionales. Vemos, pues, que el segundo aspecto del sistema de Fichte reproduce exactamente, bajo el punto de vista de lo absoluto, la misma doctrina que esta filosofía habia establecido precedentemente bajo el punto de vista del yo individual; y además, considerando á Dios como la sola actividad y la sola vida, llega Fichte á considerar los séres individuales como formas ó imágenes de Dios, y, por consiguiente, á condenar expresamente la doctrina anterior de la autonomía del yo (1).

(3) Krause, *Grundwahrheiten der Wissenschaft*, Wissenschaftsgeschichte.—Barchou de Penhoen, *Hist. de la philos. alem.*—Moeller, *Del estado de la filosofía moderna en Alemania*.

Hemos procurado resumir, en lo posible, la doctrina de Fichte, ciñéndonos estrictamente á la idea fundamental que la caracteriza, porque es á nuestros ojos la sistematizacion de la doctrina de Kant. Debemos tambien ser concisos en la exposicion de los sistemas siguientes que presentan poco interés para la teoría del conocimiento.

3 La doctrina de Fichte tiene su razon, tanto en la historia social como en la historia de la filosofia. En el órden providencial de las cosas, caracteriza el despertar de la nacionalidad alemana, que se eleva á la conciencia de sí misma, y protesta, en nombre del yo individual de los pueblos, contra el sistema invasor del imperio francés. El imperio obedecia, sin embargo, á la ley de la autonomía proclamada por el filosofo alemán. Esta época era la de la glorificacion del yo, la de la destruccion de toda ley de comunidad y solidaridad, la de la época de la guerra y de la anarquía europea. Napoleon es el hombre de Fichte. Lo mismo en Francia que en Inglaterra reinaba la filosofia del yo, pero sobre la base del materialismo. En el órden del movimiento filosófico, es la doctrina de Fichte el desenvolvimiento riguroso y sistemático de la tendencia subjetiva del idealismo de Kant. Lleva el subjetivismo hasta sus últimas consecuencias morales y religiosas, hasta el punto de identificar el yo individual con todo el mundo, con el mismo Dios, con el órden físico y con el órden moral de las cosas. Es el panteismo humano, el *panegoismo*: todo sale del yo, todo es producido por él. Sin embargo, en el *Destino del hombre*, obra que marca la transicion entre los dos aspectos de su doctrina, procuró Fichte establecer la realidad del mundo exterior sobre la base de la creencia. La ciencia no tiene en cuenta esta restriccion contradictoria.

Bajo el punto de vista psicológico, se puede definir el sistema de Fichte: un *idealismo subjetivo y exceptivo fundado sobre una hipótesis*. Esta hipótesis es la determinación del yo individual como un sér dotado de una actividad y de una libertad ilimitadas, de una potencia creadora infinita, como el sér que se pone él mismo y pone en sí el no-yo, el universo, como objeto del conocimiento. Hubiérase encontrado Fichte muy embarazado para dar las razones de esta construcción del yo; este es un hecho que declara inexplicable, y que, por consiguiente, no necesita ser refutado.

Como idealista y racionalista, encierra, sin embargo, la doctrina de Fichte una profunda verdad, relativamente al conocimiento sensible. Observa este filósofo que la sensación no puede por sí misma suministrar el conocimiento del mundo exterior, que no es más que una modificación subjetiva que no podría concluir á la existencia del mundo sino por el principio racional de la *causalidad*. Pero declara que este mismo principio es subjetivo, y que nos deja en una completa incertidumbre respecto al valor objetivo de nuestras representaciones. Fichte ha desconocido, como Kant, la verdadera doctrina de la razón. Su sistema está rigurosamente desarrollado sobre la base del yo; pero desconociendo la impersonalidad de la razón, es decir, la objetividad de las ideas, y particularmente del principio de causalidad, está obligado á encerrarse en el yo y á venir á parar al *yo—todo*, al panegoísmo. Aquí está el

error fundamental de Fichte, y este error es la alta enseñanza filosófica de su sistema. Ningun otro ha hecho resaltar más la necesidad de la doctrina que es necesario admitir en adelante, so pena de aceptar el sistema de Fichte con todas sus consecuencias.

No es en el yo, en cuanto individual, en donde debió Fichte buscar el punto de contacto del yo y del no-yo, de la psicología y de la metafísica, sino en la razón como tal. Sólo la razón, como facultad y como región de las ideas absolutas, contiene á la vez la identidad y la diferencia, es decir, la armonía superior del sujeto y del objeto del conocimiento. La intuición *el yo es el yo* no es más que una pura fórmula matemática hasta que no se haya determinado la naturaleza del yo, y aquí es donde tiene propiamente su comienzo el problema de la filosofía. Ahora bien, el yo no se manifiesta solamente como actividad, sino también como facultad, es decir, como potencia y como acto; la relación de la potencia al acto, de la facultad á la actividad, es la relación de lo infinito á lo finito, de lo absoluto á lo contingente. El yo, en cuanto facultad y potencia, no precede de sí mismo como yo individual, sino de una razón infinita y absoluta, que es el principio y la raíz de su sér. Observa Fichte oportunamente que en el yo individual, hay algo infinito y absoluto, pero, en lugar de referir estos atributos á un sér infinito y absoluto del cual participamos, en lugar de concluir de aquí la impersonalidad de la razón,

como un rayo de la divinidad que refleja toda la esencia divina, hace proceder lo infinito y lo absoluto de un espíritu finito y contingente, y limita la naturaleza de Dios á la existencia del yo individual. Ha notado tambien justamente que la fuente de toda verdad metafísica se halla en una intuición intelectual, en donde el yo penetra inmediatamente en el no-yo; pero todavía, en lugar de concluir de aquí la impersonalidad de la razón que, comprendiendo el yo como objeto de la ontología, viene á ser en cierto modo extraño al yo de la psicología, no ha hecho más que pronunciar una vana fórmula, *yo igual yo*: es decir, yo fenómeno igual yo fenómeno, y ha querido alcanzar lo imposible, haciendo salir de este fenómeno psicológico toda la metafísica. La doctrina de Fichte no es, bajo este aspecto, más que una fenomenología, como la doctrina de Kant; pero tiene el mérito de preparar el sistema de Schelling que debe fundarse igualmente sobre una intuición intelectual referida, no al yo fenomenal, sino al sér de toda realidad, al objeto supremo de la razón, á Dios.

2. DESENVOLVIMIENTO SINTÉTICO.

SHELLING.

1. Kant y su escuela representan la primera evolución de la filosofía alemana, el período crí-

tico y analítico que, limpiando el terreno y fijando la base y el punto de partida de la ciencia, debe servir de preparacion al período orgánico y sintético á la construccion del sistema de la filosofía. Considerada en su conjunto, no forma la filosofía alemana más que un solo y mismo sistema, considerado frente á frente en sus dos partes esenciales y complementarias, bajo el punto de vista del análisis y de la síntesis. Schelling y Hegel no instituyen una nueva crítica del espíritu humano, construyen la filosofía sobre la base del criticismo de Kant. Aceptan como legítimos los trabajos de sus antecesores, se apoyan, de este modo, en principios que no han verificado por sí mismos, y emprenden el camino de la hipótesis. Por lo demás, como el análisis de Kant se dirige sólo á una de las facultades del espíritu, á la inteligencia, y como no agota su objeto, dejando aún subsistir en su integridad la lógica formal de Aristóteles, los sistemas de Schelling y de Hegel deben presentarnos, en la esfera de lo absoluto, las mismas lagunas y los mismos errores. Debemos, pues, esperar que aparezca, despues de ésta, una crítica nueva, más vasta y completa, y, por consiguiente, nuevo organismo de la filosofía.

Schelling, nacido en 1775, se enlaza directamente con Fichte. Ambos ponen el problema de la filosofía bajo una forma semejante: la de hallar la relacion entre el sujeto y el objeto del conocimiento; ambos la resuelven mediante una in-

tuicion intelectual que identifica esos dos términos; pero, miéntras que Fichte coloca la intuicion en el yo individual, Schelling la coloca inmediatamente en lo absoluto. Schelling sale del yo con ayuda de esa misma razon que Fichte habia desconocido en su carácter objetivo é impersonal, y transporta al lugar de la filosofía, del imperio restringido de los fenómenos psicológicos á las regiones transcendentés de la realidad absoluta: la concepcion de Schelling constituye un progreso evidente y necesario. Kant habia relegado la metafísica al número de las ilusiones de la razon; Fichte construyó una metafísica completamente subjetiva y fenomenal; Schelling se eleva á la nocion de la metafísica real, del sér en sí, de lo absoluto, y, bajo este punto de vista, restablece á la naturaleza en sus derechos é imprime un nuevo vuelo á las ciencias naturales.

El gran problema que habia en todo tiempo preocupado á los filósofos, dice en el *Tratado del yo, como principio de la filosofía*, es la oposicion que existe entre el sér y el saber. Fichte es el primero que la ha resuelto identificando el pensamiento y el sér, el sujeto y el objeto, en la idea del yo. Pero eualquiera que sea la importancia de la teoria del yo, debe reconocerse que el autor de esta teoria no ha considerado su principio sino bajo un punto de vista absolutamente inferior. El yo individual no presenta los caracteres de un principio supremo y absoluto. La verdadera ciencia exige imperiosamente la identidad del

sér y del saber, y debe partir de la idea del yo absoluto que no conoce ningun obstáculo ni límite. Es verdad, como nota Kant, que las percepciones múltiples reciben del sujeto, del yo individual, su unidad y su orden con ayuda de las categorías; pero la existencia de éstas como leyes constitutivas de nuestro entendimiento, atestigua nuestra dependencia, y demuestra que el yo individual no puede ser el principio absoluto de la ciencia.

Schelling echa, de este modo, la base de la verdadera doctrina de la razon, doctrina que debia salir del sistema de Fichte, como una condicion necesaria de la posibilidad de la metafísica. Comencemos, pues, la exposicion de la *doctrina de lo absoluto* ó de la *filosofía* de la identidad, que trae ya algunas modificaciones á la teoria del yo, como principio absoluto de la filosofía.

2. La filosofía tiene por fin conocer lo que existe realmente. No hay más que un *Ser absoluto* y éste es el único y verdadero objeto de la metafísica. ¿Cómo ha podido nunca pedirse una *demonstracion de su existencia*? ¿Es qué se pone en duda que existe la existencia? Existe una totalidad de cosas que se llama universo, y hay un Sér eterno que se denomina Dios; pero éste es la unidad de la totalidad. Su unidad se revela hasta en el más pequeño átomo de la materia; todo vive en él. Así como la unidad aparece en el conjunto de las cosas, y en cada totalidad particular, aparece tambien, por su parte la totalidad, es visible

por do quiera, y el Eterno se refleja en los pasajeros fenómenos del tiempo.

Dios no es otra cosa que el Sér, y es tan imposible concebir una realidad fuera de la de Dios, como concebir una realidad fuera de la realidad; Dios llena toda la esfera de lo real. El pensamiento no la alcanza, pero la *intuicion intelectual* la vé en todo lo que es visible, porque es la esencia universal de todas las existencias. Ante él se desvanecen todas las oposiciones, todas las diferencias: no es el puro saber ni la pura realidad, lo finito ni lo infinito, la identidad ni la diferencia, el sujeto ni el objeto, el espíritu ni la naturaleza, lo ideal ni lo real; sino la *identidad ó la indiferencia absoluta* de todos los miembros de estas oposiciones; es todo lo que es, y vive en todo lo que vive; todo lo que es, no es más que la manifestacion de su esencia.

Reuniendo en sí el sér absoluto todas las antítesis, es la identidad de lo uno y de lo múltiple. El entendimiento como facultad reflexiva, no sabe nada de esto: sólo la razon es la que lo comprende por esa intuicion intelectual é inmediata que le es propia y que expresa bajo la fórmula $A=A$. Cuando el entendimiento quiere elevarse sobre la esfera de lo finito y de la antítesis de las cosas, llega á una unidad abstracta, acia y desprovista de fuerzas creadoras. La antítesis de las cosas finitas le parece una cosa profana é impia: porque no sabe reunir las, no quiere que estén ligadas y reconciliadas por su unidad. La ra-

zon por el contrario reconoce que las oposiciones de las cosas son tan primitivas y verdaderas como su unidad. Las antítesis deben existir, porque debe existir la vida; las antítesis son las que despiertan la vida y el movimiento en su unidad. Pero la identidad las domina y somete al poder de la unidad, la cual, removida por aquellos, la convierten en una unidad movable, productiva y creadora.

No debe, sin embargo, creerse que Dios sea, según Schelling, el Dios creador, distinto del universo sobre este y sobre las antítesis de las cosas. Es, como el Dios de Espinosa, la identidad de las antítesis, la identidad del universo, con esta diferencia, que, en la concepción dinámica, de Schelling, el universo es realmente digno de la divinidad. Schelling no ha concebido á Dios como Sér supremo, ó, cuando ménos, la idea de la superioridad de Dios sobre el universo, no aparece sino muy débilmente, y esto en la última transformación de su sistema.

Entre todas las antítesis del universo, examina Schelling particularmente las del *sér* y del *saber*, de lo *finito* y de lo *infinito*. La oposición entre el sér y el saber no existe; estos dos términos no están unidos por un lazo superior, sino que son inmediatamente unos é idénticos. El Sér y su afirmación, es decir, el saber, son en Dios un solo y mismo acto. El sér que existiese sin afirmarse á sí mismo, no tendría ninguna realidad, y la afirmación que no afirmase al sér, no afirma-

ria nada. Lo mismo sucede con la antítesis de lo finito y de lo infinito. Estos dos términos son idénticos. Lo finito no puede llegar á lo infinito sino dejando de ser finito, y vice-versa. Tenemos dos términos relativos que no son nada en su separación. Teniendo lo infinito por límite lo finito, lo es el mismo, y lo finito, teniendo por límite lo infinito, lo es á su vez, porque no hay límite en lo infinito. Lo finito y lo infinito están ligados en conjunto por una realidad primitiva y eterna. Tienen, como todas las antítesis, su lazo en la identidad absoluta que podría llamarse el santo abismo de donde proceden todos los séres.

Así como no podría nunca aparecer la unidad, sino bajo la forma de lo múltiple, de lo infinito, así también manifiesta en sí mismo su existencia bajo formas finitas. Lo absoluto se afirma y se revela bajo una infinidad de formas, de grados y de potencias de la realidad. El universo es la expresión de todas estas manifestaciones de lo eterno. Si no se tiene en cuenta nada más que lo que el mundo tiene de común con su cópula, y lo verdadero y positivo en todas las cosas, el universo no difiere de lo absoluto en cuanto su esencia. Las formas son múltiples, y cada naturaleza tiene su forma particular; pero lo real en todas estas formas, es sólo su lazo, su identidad con lo absoluto. El mundo es el desarrollo completo y progresivo de ese lazo, que constituye la unidad de todas las criaturas. El *ser particular* no existe como

tal, sino en su unidad con el conjunto de las cosas; no es nada en sí mismo, en su abstracción, sólo es algo en su unidad con el todo, en su identidad con lo absoluto.

Identificando á Dios con el universo, es lógicamente conducido Schelling á desconocer un principio eterno de individualidad. Ya lo habia declarado en el *Tratado del yo*. El yo finito, dice, existe bajo la forma de la *existencia*, el yo infinito bajo la forma del *sér*. La unidad de la conciencia, es decir, de la personalidad, sólo existe en el sujeto finito, que se distingue de un objeto. El yo infinito no reconoce ninguno; por consiguiente, no hay en él conciencia, unidad de ésta, ni personalidad. Ahora bien, el fin último de todo deber y de todo esfuerzo del yo finito, es la identificación con el yo infinito, la desaparición de la personalidad.

Tal es, en sustancia, la teoría de lo absoluto como tal. Sin embargo, lo absoluto se manifiesta ó desarrolla en dos órdenes de cosas paralelas, que, siendo absolutamente absolutas en su principio, no lo son en su oposición, sino de una manera relativa. Estos dos órdenes de cosas que se corresponden en todos los grados de su desenvolvimiento, que están contenidos el uno en el otro, constituyen el *espíritu* y la *naturaleza*, el *mundo ideal* y el *mundo real*. No hay entre ellos diferencia cualitativa, porque uno y otro expresan lo absoluto; el espíritu no es superior á la materia, ni ésta superior al espíritu; son del mismo orden

y del mismo grado. No existe entre las cosas más que una *diferencia cuantitativa*, es decir, una diferencia marcada por los diversos poderes, á los que se manifiesta lo absoluto. Si fuéramos capaces de abarcar de una sola ojeada sintética el conjunto de las cosas, veríamos el más perfecto equilibrio entre los dos extremos, entre los dos brazos de la balanza universal que sostiene el mundo objetivo y el subjetivo. La fuerza que se esparce en la materia es la misma, que la que se revela en el mundo espiritual; la única diferencia que hay es la preponderancia de lo objetivo por el lado de la naturaleza y de lo subjetivo por el del pensamiento. Pero estos dos órdenes de cosas sólo pertenecen al mundo fenomenal; el que penetra la naturaleza íntima del universo, no vé por dō quiera más que la identidad absoluta.

Todo el sistema de la filosofía se divide, de este modo, en dos ciencias fundamentales y opuestas que se completan recíprocamente. Parte la una del objeto, y se propone concertar éste con el sujeto: ésta es la *filosofía de la naturaleza*; parte la otra del sujeto, y se propone poner á éste de acuerdo con el objeto: ésta es la *filosofía trascendental*. Ambas no son más que una sola y misma ciencia, considerada bajo dos puntos de vista diferentes.

Todos los fenómenos del universo se manifiestan bajo dos formas relativas en el mundo físico y en el mundo espiritual, bajo la forma predomi-

nante del objeto ó de lo real, y la del sujeto ó de lo ideal; y estas dos formas se corresponden exactamente en todas las séries de manifestaciones de lo absoluto. Lo absoluto tiene por objeto llegar á la conciencia por sí mismo, y la idea de la conciencia implica la dualidad del sujeto y del objeto. De aquí, respecto de lo absoluto, la necesidad de colocarlo como objeto, de desarrollarlo. El mundo es, en cuanto desarrollo de lo absoluto, la condicion de la ciencia y del conocimiento divinos. Pero lo absoluto se desarrolla, en la doble esfera de lo ideal y de lo real, en tres grados, en tres potencias diversas y progresivas; en otros términos: todas las cosas son una série de potencias en lo absoluto, bajo la forma de la identidad en la triplicidad. La primera potencia constituye en la naturaleza la *gravitacion* ó la *materia*; la segunda, constituye la *luz* y el *movimiento*; la tercera, el *organismo* y la *vida*. Respecto al pensamiento, el poder inferior es dado por la *verdad* y la *ciencia*; el segundo, por la *bondad* y la *religion*; el tercero, por la *belleza* y el *arte*.

El desarrollo de todos los poderes de lo real relativo constituye el *sistema del mundo*. El desarrollo de todos los poderes de lo ideal relativo constituye la *historia*. Las leyes del universo son un reflejo de las leyes á que obedece lo absoluto en sus manifestaciones en el seno de la realidad; las leyes de la historia son un reflejo de las leyes de estas manifestaciones en el seno de lo ideal.

Todos los poderes de la realidad vienen á resumirse, en último término, en el *hombre*. La humanidad es el último complemento del mundo, es como la corona de la naturaleza y el resultado de su fuerza organizadora. El hombre es el microcosmo, que resume en su individualidad todas las antítesis de lo real y de lo ideal. Los poderes de lo ideal aspiran también por su parte á venir á parar á un último desarrollo que corresponde al hombre, el *Estado*. El Estado es el término del desenvolvimiento de lo absoluto en la esfera de lo ideal; es el resúmen y el coronamiento de todos los poderes, la realización de la vida pública, ordenada con relación á la ciencia, á la moralidad, á la religión y al arte.

Existe una facultad, mediante la cual puede elevarse la inteligencia al conocimiento de todas esas cosas; franqueando la doble escala de lo ideal y de lo real, puede, por medio de esta facultad, remontarse á la inteligencia finita hasta el conocimiento de la identidad absoluta. Esta facultad es la *razón*; ese último conocimiento á que ésta nos conduce, es la *filosofía*, porque la filosofía es una vuelta de lo absoluto sobre sí mismo. Después de todas sus evoluciones progresivas, vuelve sobre sí lo absoluto, como á su fin y su punto de partida, y se comprende en su conciencia, en cuanto absoluto, en cuanto identidad suprema.

Aquí se cierra el círculo de la ciencia, de la

identidad absoluta. Schelling presenta de ella el cuadro siguiente:

DIOS.

Totalidad absoluta.

TOTALIDAD RELATIVAMENTE REAL.

A. Gravitacion, materia;
B. Luz, movimiento;
C. Vida, organismo;
El sistema del mundo;
El hombre.

TOTALIDAD RELATIVAMENTE IDEAL.

Verdad, ciencia;
Bondad, religion;
Belleza, arte;
La historia;
El Estado.

RAZON,

Filosofía.

Tal es la fórmula característica del sistema de Schelling, en cuanto pertenece á la reforma de Kant. En este estado es en el que vamos á juzgarla, antes de exponer la transformacion que ha sufrido en nuestros dias.

3 El panteismo es la sola definicion que conviene al sistema de Schelling, tal cual acabamos de formularle en su conjunto. Fichte habia construido lógicamente, sobre la base de la crítica de Kant, una especie de panteismo subjetivo y fenomenal que hemos designado con el nombre de panegoismo; Schelling construyó sobre la misma base un panteismo absoluto y real, al que puede dársele el nombre de *sistema de la identidad* ó de la indiferencia absoluta. Hemos ya mostrado las relaciones que existen entre Descartes y Kant.

Schelling es el Espinosa del Kantismo. Espinosa acepta la base que Descartes habia dado á la filosofía, la definicion de la sustancia por la existencia, y la distincion entre la sustancia espiritual y la sustancia física, y se contenta con identificar los dos términos para construir un panteísmo de doble aspecto; Schelling acepta tambien la base de la filosofía crítica, la definicion del yo por la de la inteligencia y la distincion entre el sujeto y el objeto, y se contenta, á su vez, con identificar los dos términos bajo el punto de vista de lo absoluto para construir un *panteísmo racionalista* en armonía con la nueva concepcion de la naturaleza. Parece que la filosofía de Kant debia, como la filosofía de Descartes, engendrar el panteísmo. Partiendo de un elemento exclusivo, de una sola dificultad del espíritu, sólo podia establecer en su principio una distincion más aparente que efectiva, el sujeto y el objeto, lo ideal y lo real; exponíase invenciblemente á ver esta distincion desvanecerse en el pensamiento del sér absoluto. Las categorías fundamentales del sistema de Schelling están evidentemente tomadas de esta distincion de Kant, y haríamos la misma observacion sobre las categorías del sistema de Hegel.

Por lo demás, se sabe que, definiendo el sistema de Schelling un racionalismo panteísta, no queremos en manera alguna aplicarle una expresion de menosprecio. Hasta la época de que tratamos es el sistema más rico y completo que nos ofrece

la historia. Sus principios no son falsos, pero carecen de determinacion, no pecan por lo que afirman, sino por lo que niegan ú omiten. El panteísmo es, despues de todo, una verdad incompleta más bien que un error. Fúndase Schelling sobre una verdad incontestable, sobre la idea de Dios, como principio absoluto de la ciencia y de la existencia de los séres, como el sér de toda realidad y de toda vida que penetra el universo con su esencia absoluta, que se manifiesta, en diversos grados, en todos los órdenes de cosas, que resuelve, en fin, en la unidad y en la identidad, todas las oposiciones, todas las antítesis del universo. La idea primera de su sistema, es la idea de la unidad y de la identidad, concebida, no como una vana abstraccion de la inteligencia, sino como la totalidad universal. Esta proposicion es de una evidencia absoluta para todo hombre que puede comprender á Dios bajo el imperio de la razon; pero permanece en el estado de gérmen en el sistema de Schelling, y por su indeterminacion entraña todos los errores del panteísmo.

Schelling no ha concebido á Dios ó lo absoluto de una manera completa, como el sér uno, infinito y absoluto, que subsiste en sí mismo ante y sobre todas las oposiciones particulares; conténtase con negar las oposiciones de las cosas, ó mejor dicho, con destruir las antítesis una con otra, confundiéndolas en la plenitud de su sér. Dios es, pues, la identidad absoluta, y esta identidad es tal que borra todas las distinciones y todas las

diferencias de las cosas: es la indiferencia absoluta. Pero es evidente que esta concepcion de la unidad y de la identidad es exclusiva y contraria á la realidad. La identidad no excluye la diferencia, sino que la encierra y la supone como la condicion misma de su existencia, á la manera que la unidad encierra y supone la variedad. La diferencia es un principio tan cierto y necesario como el principio de identidad, y, como ésta, proyecta sus raíces en lo absoluto que sólo existe á condicion de manifestar su existencia en una série ilimitada de evoluciones finitas. Por consiguiente, las antitesis de las cosas no son distinciones puramente modales ó formales, sino distinciones reales y absolutas. La esencia de la planta, por ejemplo, es una manifestacion particular de la esencia del sér, tanto como la esencia de la humanidad, y bajo esta relacion son idénticas; pero esta identidad originaria contiene el gérmen de una infinidad de diferencias: la esencia de la planta es esencialmente distinta de la esencia de la humanidad, porque el sér, siempre idéntico á sí mismo, se pone en ella como eterna y absolutamente distinto de toda otra esencia. La concepcion de Schelling no deja ningun lugar al principio eterno de la individualidad. Todas las cosas son absolutamente idénticas en lo absoluto; y Dios es el conjunto, la totalidad de todas las cosas particulares. No es el sér supremo dotado de personalidad y de conciencia, que preside la vida del mundo y dirige en su providencia, el orden

universal de las cosas: no es más que la identidad del mundo ideal y del mundo real. La existencia divina se confunde con la del universo. Pero el hombre no es más que el resumen del mundo, el microcosmo: no puede, como tampoco puede el universo, desprenderse de la existencia absoluta para vivir una vida individual y libre en el seno de lo absoluto.

Los errores capitales de Schelling son, pues, el desconocimiento de Dios como Sér Supremo, y el desconocimiento de un principio eterno de individualidad, cuyos dos errores se encadenan y constituyen el panteísmo, en la doctrina de la indiferencia absoluta. Estos errores provienen de un vicio esencial en la parte analítica que Schelling no ha desarrollado. La filosofía debe comenzar por el análisis, por la ciencia del hombre, y elevarse gradualmente al pensamiento de Dios. Schelling procede de una manera completamente distinta y se eleva inmediatamente á la concepcion de Dios sinninguna preparacion analítica. Supone el análisis y coloca sobre los trabajos de Kant la verdad de su doctrina. Kant es el criterio de la filosofía de Schelling; en otros términos, la filosofía de Schelling se funda sobre una hipótesis que, por verosímil y grandiosa que sea, no tiene nunca más que el valor de una hipótesis. Ahora bien, la crítica de Kant se dirige sólo á la inteligencia; en ésta es en la que Schelling encuentra las categorías primeras bajo cuya razon concibe á Dios. Dios es lo subjetivo-objetivo, lo ideal-real. Lo

subjetivo ó ideal caracteriza el mundo del pensamiento; lo objetivo ó lo real caracteriza el mundo de la naturaleza, y Dios es la identidad de estos dos mundos. Pero es evidente que las categorías no penetran en la esencia misma de las cosas, son puramente formales: no es definir el espíritu el atribuirle la subjetividad y la idealidad; estos atributos no convienen al espíritu como tal, sino al pensamiento en cuanto se le considera en sus relaciones con el mundo exterior. Son, por otra parte, erróneas bajo ciertos puntos de vista, porque están determinadas bajo el del idealismo subjetivo y no bajo el de la razón absoluta. Si la naturaleza es objetiva para el espíritu, éste lo es, á su vez, para la naturaleza; respecto de lo absoluto, no es esta ménos ideal que real ni el espíritu ménos real que qué ideal. Estas categorías no son más que formas del pensamiento; por esto ha podido Schelling identificarlas con tanta facilidad. Hé aquí por que todo su sistema que reposa sobre esta identidad fundamental, bajo la apariencia de una distinción real, es tan incompleta en sus desarrollos y puede adaptarse tan difícilmente á la realidad.

Por lo demás, en este error es precisamente donde colocamos la originalidad y la importancia histórica del sistema de Schelling, que debia conducir necesariamente el espíritu á buscar una distinción más perfecta en la doble série de los fenómenos físicos y de los espirituales; debia descubrirle categorías nuevas que, siendo radi-

calmente distintas en sí mismas, al par que están estrechamente unidas entre sí, no permitiendo al espíritu identificar los dos órdenes de cosas que aquellas representan, sino que le obligan á concebir á Dios como su razon comun, como Sér supremo que las contiene y armoniza.

4. Tales son los puntos principales que merecen ser observados en la primera fase de la doctrina de Schelling. Éste comprendió los errores que habia cometido y los borró en la época de transformacion de su sistema. Esta segunda época es inspirada por la necesidad de desarrollar el lado ideal del sistema y hallar en Dios y en el hombre un principio de personalidad y libertad. Está caracterizada por el escrito *sobre la libertad humana*, en el que Schelling, á pesar de su originalidad, se deja dominar por ciertas ideas de la doctrina de Jacobo Bohme, como si se hubiese apoyado en el período precedente, sobre los trabajos de Jordano Bruno y Espinosa. Para explicar la libertad divina, copia á Jacobo Bohme la idea de la base en Dios (*Grund*), que sería la *naturaleza* en Dios, diferente de sí aunque insuperable, naturaleza que precede á toda existencia. «Las cosas, dice, no tienen su razon en Dios, en cuanto contiene la base ó la razon de la existencia, es decir, en esa naturaleza que precede á su existencia como Dios.» Es inútil entrar en el desarrollo de esta idea: es una hipótesis mística que se encuentra en el gnosticismo, bajo el nombre de *abismo* ó de *buthos*. Pero este *criterio* forma

la transición al tercero y último período de la especulación de Schelling, fundada sobre una *trinidad ontológica del sér*.

La primera potencia de esta trinidad es la *causa material*: es el sér ciego, la materia preexistente que constituye el fondo de todas las existencias. La segunda potencia, la *causa eficiente*, es una voluntad que limita y coordena las formaciones que produce en el sér, voluntad que necesita ser guiada por la tercera potencia, la *causa final*, el modelo y el tipo de los seres. Estas tres causas funcionan fuera de Dios que es la causa de las causas. Dios no entra pues en el procedimiento de las tres potencias: es lo sobreesencial (*des Uebersciende, das Ueberwesentliche*), está sobre el universo é independiente de toda ley.

Estas tres potencias forman, según Schelling, la *trinidad cristiana*, el Padre, el Hijo y el Espíritu; de suerte que Dios, como querían ciertos gnósticos, está sobre las personas de la Trinidad. No sería de ningún interés filosófico el entrar en el desarrollo de esta nueva teoría, que Schelling llama *filosofía de la revolución*, y por la cual quiere explicar los dogmas cristianos mediante razones más incomprensibles aún que los mismos dogmas que deben explicar (1).

La falta de método y el soberbio desprecio que

(1) *Del Estado de la filos. moderna en Alemania*, por M. Moeller-
rause, *Grundwahrheiten der Wissenschaft*

Schelling habia afectado hácia la lógica, que sin duda era defectuosa en el carácter formal, pero que se trata de reformar antes de proscribirla, no han sido nunca mejor vengadas que en esta nueva doctrina.

Nunca ha llevado más lejos, ningun filósofo lo arbitrario en sus especulaciones metafísicas. Es un juego de la imaginacion más bien que una obra de la razon. Sin embargo, el gran génio de Schelling le ha hecho presentir el nuevo camino en que debia entrar la filosofía. Ha comprendido que era necesario librar á Dios de la lógica fatalista, de la evolucion de las leyes categóricas de la pura sustancia, concebirle tambien como un sér personal, libre, distinto del mundo y sobre éste, y evitar, de este modo, los errores y las dificultades del panteismo; ha comprendido que la filosofía, ciencia de los principios universales y eternos, no puede nunca construir *á priori* los hechos individuales é históricos, y ha reivindicado para la historia el teatro de las acciones personales y libres de Dios y de la humanidad; de este modo ha rechazado los dos grandes errores del sistema de Hegel. La escuela de este filósofo podrá no reconocer este mérito de Schelling, pero la escuela de Krause será con él justa, apreciando lo que en él hay de verdadero fundado respecto de esta nueva concepcion y evitando sus consecuencias extrañas, por la determinacion precisa que Krause ha dado al principio. Pero no poseyendo Schelling ningun método, habiendo rechazado

la lógica formal de Aristóteles, sin reemplazarla con el método y la lógica racionales, no podía menos de extraviarse en la dirección seguida. Dejando un libre vuelo á su imaginación, se ha extraviado de tal suerte en las vías de la ontología, que no existirá quizá en la historia otro ejemplo de una tan grande aberración del espíritu filosófico.

HEGEL.

1. El sistema de Hegel se refiere también á la reforma filosófica verificada por Kant. Siempre las mismas las ideas fundamentales, las mismas categorías de la razón: sólo que se presentan en otro orden y están combinadas de otra manera. Hegel se eleva inmediatamente, como Schelling, á la concepción de Dios ó de lo absoluto, sin preparación analítica, y debe, por consiguiente, referirse en esto también, para la verdad de su concepción, al análisis de Kant, que es el punto de partida común de la sintética del yo individual de Fichte. Pero, en este orden de ideas, la filosofía de Hegel contiene un progreso real.

Espíritu eminentemente lógico y dialéctico, sintió muy pronto Hegel la falta de encadenamiento y de deducción que existía en el sistema de Schelling; reconoció el vacío que se ocultaba en el fondo de ese juego fácil de ciertas categorías mal determinadas, tales como lo ideal y lo real, lo infinito y lo finito, procedimiento comparable

al de un artista que quisiera; mediante la combinacion de dos colores, representar toda la riqueza de las formas de la naturaleza; estas imperfecciones fueron señaladas en la *Fenomenologia del espíritu*, obra en que Hegel se separó definitivamente de su antiguo amigo y colaborador, prosiguiendo, sin embargo, el desarrollo de la parte ideal del sistema de Schelling. En esta tendencia debia necesariamente aproximarse á la doctrina idealista de Fichte, y no tardó en concebir su espíritu ese sistema superior, indicado por la ley del desarrollo filosófico, en que unió intimamente la doctrina de Fichte y la de Schelling.

El sistema de este filósofo era, bajo cierto aspecto, una reaccion contra la doctrina subjetiva é idealista de Fichte; y, como toda reaccion, cayó en el exceso contrario al que queria evitar: tenía el mérito de rehabilitar la naturaleza y abrir una nueva fuente de vida á las ciencias naturales; pero en su principio sustituia á la actividad ilimitada y á la autonomía absoluta del yo individual la independencia absoluta de las individualidades enfrente del sér que las produce por la necesidad de su desarrollo. Hegel intenta combinar estas dos concepciones opuestas y exclusivas; acepta á la vez el idealismo y la identidad absoluta, y las transforma en el sistema del *idealismo absoluto*. Toda su doctrina se comprende en el momento que se penetra en ese punto de vista sintético. La idea de lo absoluto continúa siendo

la base, pero esta idea se desarrolla por el procedimiento idealista de Fichte. Lo que para este filósofo es el yo individual, es para Hegel la *idea* ó el yo absoluto. Toda la doctrina de Fichte tiene por fin la construccion de la conciencia, es decir, la marcha mediante la cual el yo, puro sér y actividad en un principio, se opone á sí mismo, fija, mediante esta oposicion la naturaleza como un producto de su actividad, y vuelve, despues de esta oposicion en sí mismo, adquiriendo la conciencia propia; así tambien la doctrina de Hegel reposa enteramente en la construccion de la conciencia de lo absoluto, que, *puro sér* en un principio, se opone á sí mismo en la *naturaleza* para volver á sí en el *espíritu*. Todas las categorías y las leyes lógicas del sér, todas las creaciones y las formas de la naturaleza, todas las manifestaciones del espíritu de los individuos y de los pueblos, son las fases del desenvolvimiento de lo absoluto, que tiende á adquirir la conciencia de sí mismo. El procedimiento es, pues, el mismo en Hegel que en Fichte; sólo el punto de vista es diferente. Pero de la doctrina de lo absoluto combinada con el idealismo, debian resultar consecuencias enteramente nuevas. Hegel impugna á Espinosa, y esta impugnacion se dirige tambien á Schelling, por no haber comprendido la sustancia á lo absoluto como sujeto, es decir, como un sér personal que no sólo existe *en sí*, sino tambien para sí. Esta concepcion de lo absoluto, como sujeto personal ó como *yo*, la adquiere Hegel, asimilándose la sub-

jetividad de Fichte. Por esta es, además, por la que su sistema, muy superior á los precedentes, está de acuerdo con la nueva faz de la especulación de Schelling para indicar á la filosofía el camino de la verdadera doctrina del sér absoluto.

Expongamos suscintamente el sistema filosófico de Hegel.

2. Este filósofo parte de la *idea* ó de lo *absoluto*, palabras sinónimas en su terminología. La idea es el sér absoluto, sobre la oposicion de lo ideal y de lo real, la unidad sustancial y total de donde brota el mundo por una série de trasformaciones ó de desarrollos ternarios.

La ley de estos desarrollos sucesivos es la ley suprema del mundo. Ahora bien: la idea aparece primero como revestida de cualidades abstractas, como un gérmen no desarrollado ó un poder puro ó susceptible de engendrar todas las realidades: tal es la *idea* ó *el sér en sí*, es decir, la *lógica*; despues se realiza la idea en el exterior, se objetiva y pone como exterior á sí misma; es la *idea* ó *el sér fuera de sí*, es decir, *naturaleza*; por último, la idea vuelve sobre sí misma, se absorbe en su punto de partida, conservando los elementos con que se ha enriquecido en su desenvolvimiento anterior, y se eleva á la conciencia: es la *idea* ó *el sér para sí*, es decir, *el espíritu*.

Estos tres períodos del desarrollo total de la idea absoluta, no constituyen más que un sólo movimiento continuo que se prolonga en tres esferas separadas. Lo absoluto, el sér idéntico á sí

mismo, es el que realiza siempre este movimiento. Por lo demás, el término de estos tres períodos del desarrollo general resume y sostiene todos los términos precedentes. Después de haberse mostrado bajo un gran número de determinaciones, se reproduce la idea como tal, pero difiere tanto de la idea primitiva, por más que sea idéntica en el fondo, como la bellota producida por la encina se diferencia de aquella que fué el gérmen de donde salió este árbol.

Es evidente, según lo que precede, que la *lógica* no es esa esencia formal de la escuela, sino la ciencia de la realidad absoluta, es decir, la metafísica, la ciencia de la idea ó del ser en sí. Las determinaciones de la idea en la esfera de la lógica son semejantes á las determinaciones de la idea en la esfera de la naturaleza y en la del espíritu; sólo que las que preceden, son el primer grado del desarrollo de la idea.

En la *lógica*, se determina la idea bajo tres grandes aspectos diferentes, como *ser abstracto* (Séyn), como *ser concreto* (Wesen) y como *noción* (Begriff). Cada cual de estas determinaciones se divide en otras secundarias, y éstas se subdividen, á su vez, en otras determinaciones del mismo género. La noción, por ejemplo se determina como noción subjetiva ó formal, como noción objetiva ó real, y como idea, es decir, como sujeto, y como verdad absoluta. La noción subjetiva se subdetermina en noción pura, juicio y conclusión; la noción objetiva ó el objeto, en meca-

nismo, quimismo y teleología; la idea, en fin, en vida, en conocimiento y en idea absoluta. La idea se pone en el primer término de cada una de estas divisiones; se opone en el segundo; en el tercero, eleva los dos términos anteriores, conservándolos y confundiéndolos.

Después de la serie de transformaciones que acabamos de señalar, la idea, encerrada hasta entonces en sí misma, reviste la forma de la exterioridad y se nos presenta como *naturaleza*. La naturaleza es el cuerpo de la idea; la exterioridad constituye su esencia. La innumerable multitud de formas que revisten las cosas de la naturaleza, corresponde á las determinaciones interiores de la idea; es el resultado de los esfuerzos hechos por ésta para producirse al exterior, para manifestarse exteriormente tal cual es en sí misma. Sin embargo, jamás se alcanza el fin de la idea en la naturaleza: en todo orden de cosas, lo real permanece muy por debajo de lo ideal. Hasta existe una especie de oposicion entre la cosa manifestada y la manifestacion, oposicion que se reproduce en el organismo anímico y corporal de toda criatura viviente. De aquí todas las imperfecciones de la naturaleza. los mónstruos de todo género, y las especies mixtas y bastardas que separan las diversas clases de seres creados.

En la esfera de la naturaleza, sufre, en primer lugar, la idea tres grandes determinaciones: se determina como *necesaria*, como *física* y como *orgánica*. Cada una de estas determinaciones se divide y

subdivide, á su vez, en tres series de evoluciones distintas, cuyos términos tienen entre sí la misma relación que los términos de las determinaciones de la idea en la esfera de la lógica. La *mecánica* considera el tiempo y el espacio, la materia y el movimiento, y la mecánica absoluta. La física comprende la de las individualidades generales, la de las individuales particulares y la de las totales. La *orgánica*, trata de la naturaleza geológica, de la naturaleza vegetal y de la naturaleza animal. Pero la naturaleza no es el último término del desarrollo de la idea absoluta; la *idea* tiende más allá de la naturaleza que la representa sólo de una manera imperfecta y transitoria; tiende á manifestarse como *espíritu*, volviendo sobre sí misma. Todos los grados de la naturaleza son escalones, por los cuales se eleva la idea á la espiritualidad. El espíritu es la determinación más elevada, la forma más sublime que es dado á lo absoluto revestir. La lógica viene á parar á la naturaleza, y ésta al espíritu. El espíritu es, pues, el objeto ó el fin de la naturaleza, cuya esencia expresa; el término del proceso de la idea á través de la lógica y de la naturaleza. Puede decirse que en el espíritu se encuentra el mundo todo, la universalidad de las cosas y de los seres. El espíritu es, pues, la más alta definición de lo absoluto.

En este punto es donde se verifica la fusión de los sistemas de Schelling y de Fichte. Hasta aquí había Hegel abrazado lo *absoluto* bajo una forma

poco diferente de la que le habia dado Schelling, y no habia visto en la naturaleza más que una de las manifestaciones de lo absoluto. Sin embargo, prosiguió este dato, combinándolo con las ideas de Fichte, con el *idealismo subjetivo*. El espíritu es el término del desarrollo de la naturaleza. Como la forma más elevada de la idea absoluta, lleva en sí el espíritu la naturaleza y todos los demás órdenes de cosas, en él viene á resolverse y confundirse todo lo que es. Hegel transforma de este modo los sistemas opuestos de Schelling y Fichte, en la concepcion que le es propia, en el idealismo absoluto. Considera lo absoluto bajo el punto de vista que Fichte, y el idealismo bajo el punto de vista que lo habia considerado Schelling.

En la esfera del espíritu, se determina la idea como *espíritu subjetivo*, como *espíritu objetivo* y como *espíritu absoluto*. El espíritu subjetivo comprende la antropología, la fenomenología y la psicología. El espíritu objetivo abraza el derecho, la moral y la sociabilidad. El espíritu absoluto se determina como arte, como religion revelada y como filosofía. Todavía se encadenan aquí tres á tres las determinaciones y subdeterminaciones de la idea; las dos primeras constituyen una oposicion que está absorbida en la tercera.

En la triple série de las determinaciones aparece primeramente el espíritu como *alma*; despues, vuelve sobre sí mismo, y se convierte en *conciencia*; y por último, se toma sí mismo por objeto,

obra sobre sí mediante una fuerza que le es inherente, y entónces es la *razon*. El alma se eleva, ésta á la razon, y despues se objetiva la razon á la conciencia misma, por su propia espontaneidad.

El acto de objetivarse el espíritu se verifica en tres grados: en el *derecho*, en la moralidad *subjetiva* y en la moralidad *social* ó en las costumbres. El derecho concierta la voluntad inmediata ó individual con la libertad exterior. La moralidad mira á la voluntad refleja, á la libertad interior. Las costumbres se refieren á la voluntad sustancial ó social.

La primera forma del derecho es la propiedad individual; la segunda, el contrato ó la concurrencia de dos voluntades; la tercera, la penalidad y la sancion del derecho. La primera forma del deber, es la intencion; la segunda, el bien individual; la tercera, el acuerdo del bien individual con el bien general ó absoluto. El derecho y el deber se armonizan en la sociabilidad. El primer grado de la idea que se objetiva por medio del derecho y del deber, constituye la familia; el segundo, constituye la asociacion de muchas familias, la corporacion, la sociedad; el tercer grado constituye el Estado, cuya mision es la de regularizar, mediante la ley, las relaciones de los individuos y de las familias. En el Estado se muestra la idea bajo una nueva determinacion en donde se confunden las familias y los individuos.

En la esfera del espíritu nada hay aislado en las

determinaciones de la idea, sino que todas se enlazan. El génio de un pueblo está necesariamente en relacion con su posicion geográfica, es decir, con el lugar que ocupa en el espacio, y no ménos necesariamente con el que ocupa en el tiempo, es decir, con el papel que debia desempeñar en la *Historia*. Los períodos absolutos están sometidos á las leyes necesarias del desarrollo de la idea absoluta.

El espíritu absoluto, que se determina en el *arte*, en la *religion* y en la *filosofía*, está sobre las condiciones de la subjetividad y de la objetividad.

Dios no existe, pues, á la manera de la sustancia inactiva ó impersonal de Espinosa. Es sujeto y llega á la conciencia: existe en sí y por sí. Más para llegar á la conciencia de sí mismo, es necesario que se desarrolle y pase por todas las determinaciones de la naturaleza y del espíritu. Manifestándose por el órden de la humanidad, no es Dios tal ó cual hombre, está en todos ellos, en la humanidad. No es, pues, el espíritu individual el que puede tener conciencia de la identidad de sus concepciones con las de Dios; sino el espíritu general de la humanidad. Tal es la traduccion filosófica del dogma de la Encarnacion.

Las diversas religiones que hasta el dia han aparecido sobre la tierra, pueden ser consideradas como la expresion de ese desarrollo progresivo de la idea de Dios, de ese movimiento de la esencia divina en el espíritu de la humanidad.

Son como otros tantos grados que recorre sucesivamente el espíritu absoluto para llegar á manifestar á Dios en toda su integridad. El *cristianismo* es la determinacion más elevada del espíritu en la esfera religiosa. Mediante él, há manifestado Dios á la conciencia su verdadero carácter y no cesa de manifestarlo en ella. La revelacion no es, pues, un acto de Dios aislado en el tiempo; es continua, perpétua. En el cristianismo aparecen casi desnudas las transformaciones del espíritu, bajo el velo de los dogmas de la Trinidad y de la Encarnacion. El Padre, el Hijo y Espíritu Santo, representan exactamente la ley del desarrollo de la idea absoluta; Dios, considerado en sí mismo, en su sustancia primitiva; Dios, considerado en su exterioridad, es decir, en la naturaleza; Dios, considerado en su relacion consigo mismo, es decir, en la conciencia, en el espíritu. Pero el gérmen de la palabra de Cristo no pudo al comenzar inmediatamente el último término de su desenvolvimiento, y ha continuado extendiéndose como todo lo que está destinado á vivir en el tiempo y en el espacio.

La religion no es la determinacion última y perfecta del espíritu: sobre ella está la *filosofía*. Es verdad que entre la filosofía y la religion existe una especie de identidad: ambas tienen por objeto á Dios, al mundo y las relaciones entre ambos; su contenido es el mismo; pero ponen en juego facultades diferentes: la religion se dirige á la fé, la filosofía á la razon. Hé aquí por

qué la primera acepta los dogmas y los símbolos, mientras que la segunda quiere romper el símbolo, á fin de apoderarse de la idea en él contenida; quiere la religion en cuanto idea y reducida al estado de tal. En la filosofía es, pues, donde lo absoluto llega á la completa conciencia de sí mismo. La filosofía cierra el círculo de la ciencia absoluta (1).

3. La filosofía de Hegel puede ser definida: un *racionalismo idealista y panteista con una tendencia superior y trascendente*, ó más sencillamente, un *idealismo absoluto*. El racionalismo constituye su base. Todas las partes del sistema hegeliano están determinadas, *á priori*, bajo una forma sintética en su encadenamiento con el principio absoluto de la filosofía. El idealismo y el panteísmo constituye su carácter general: por una parte, no há separado Hegel á Dios del mundo y de las existencias individuales: considera el universo y los séres finitos como una evolucion progresiva del sér, cuyo fin es llegar, mediante este desarrollo, á la conciencia de sí mismo; y por otra no ha concebido la naturaleza en su esencia propia y en su destino particular, como la antítesis permanente y sustancial del espíritu: há comprendido la naturaleza bajo el carácter de la idea-

(1) *Hist. de la Filosofía alemana*, por Penhoen.—Krause, *Grundwahrheiten de Wissenschaft*.—En esta exposicion del sistema de Hegel, hemos seguido la clara y fácil de Barchou de Penhoen, contentándonos con resumirla y comprobar su autoridad.

lidad como la transición de la idea ó del sér al espíritu, como el gérmen de donde debe salir éste; quiere, en otros términos, que la naturaleza no exista como tal, sino que al fin de su desarrollo se anonade y se resuelva en el espíritu. Tal es el carácter y la base del sistema hegeliano; este es un sistema de panteísmo y de inmanencia, pero que expresa ya una tendencia transcendente y superior. Hegel há procurado, por lo ménos, concebir á Dios como existente en sí mismo, como sujeto y como yo personal, como sér de unidad de donde procede eternamente la oposicion de las cosas y en la que vuelve absorberse.

El sistema de Hegel es, pues, bajo muchas relaciones, un sistema exclusivo y erróneo. Para convencernos de ello, nos limitaremos á analizar rápidamente la fórmula bajo la cual abre Hegel la unidad, la oposicion y la síntesis, el sér en sí, fuera de sí, y para sí, fórmula que resume toda su filosofía:

El sér ó la *idea en sí*, es Dios considerado en sí mismo, en su unidad superior y en su esencia absoluta. Esta concepcion indica la tendencia de toda la filosofía moderna á comprender á Dios como el sér, como la personalidad infinita y absoluta; pero no se apoya todavía, en la doctrina de Hegel, sobre ninguna base analítica. Este filósofo ha colocado, lo mismo que los Alejandrinos, á la cabeza de su sistema una *abstraccion*, un sér puramente lógico (Séyn), un Dios-gérmen, si es

permitido expresarse así. La idea en sí no es el ser uno, infinito y absoluto (Wesen), el Sér de toda realidad y de toda perfeccion, que subsiste en si mismo en la plenitud de la personalidad, es Dios, con abstraccion de su esencia y de sus atributos; Dios abstracto y formal, ser sin contenido, sin personalidad y sin conciencia, que se perfecciona y acaba sucesivamente en las diversas evoluciones del mundo.

Dios se desarrolla en éste de una manera absoluta, progresiva y eterna. Se opone á si mismo, se pone *fuera de sí*, y de esta oposicion resulta la *naturaleza*, primera evolucion de la idea absoluta. La exterioridad constituye toda la esencia de la naturaleza; y como Dios no puede subsistir eternamente fuera de sí, la exterioridad no es más que transitoria: la naturaleza debe resolverse en espíritu. Este es, como hemos ya notado, el lado más vulnerable del sistema de Hegel, como para los filósofos de Alejandría lo era la afirmacion de que el mundo no era creado. Conociendo lo absoluto en sí, no como el Sér de toda realidad y la plenitud de toda vida, sino como un sér abstracto, lógico y puramente potencial, llega Hegel forzosamente á ver en el universo las evoluciones de la Divinidad y á considerar la naturaleza como un *desenvolvimiento exterior de Dios*. Pero la exterioridad pertenece lo mismo al espíritu que á la naturaleza. La exterioridad, lo mismo que la interioridad, no es más que una forma particular y subordinada de la cate-

goría de relacion, y no puede, por consiguiente, determinar la naturaleza en sí misma, en su esencia ni en su contenido propio. El espíritu es exterior respecto de la naturaleza, como ésta lo es respecto del espíritu. Si la exterioridad constituye toda la esencia de la naturaleza, es evidente que ésta no puede existir más que en su forma exterior, en sus relaciones con el espíritu y que debe desaparecer como tal naturaleza al volver lo absoluto sobre sí mismo. Hegel no ha podido reconocer la oposicion, la variedad, como un principio permanente, sino como una ley movible y pasajera que se desvanece en la identidad absoluta al concluir las evoluciones del sér. Todo en esta concepcion es fluctuante. Ningun sér ni idea ninguna permanece en su naturaleza: el uno pone al otro y lo derriba; es un vaiven incesante. La idea que viene es la ejecucion de la precedente. No hay ninguna idea eterna de la Divinidad, de la naturaleza ni del espíritu; ninguna noción estable del derecho, de la moral, del arte de la religion ni de la filosofía: todo está en un perpétuo flujo y reflujo, como en la doctrina de Heráclito. Solo una cosa permanece: el movimiento mismo, que es absoluto, que es Dios.

Este procedimiento es la sepultura de todo sér individual, de toda forma, de toda manifestacion particular. El principio del movimiento es, en el sistema de Hegel, la negacion, la destruccion: su sistema es esencialmente *negativo* y *des-*

structor. No puede admitir ningun principio eterno de *individualidad*, todo es transitorio en la escena de la naturaleza, y más allá de ésta aparece el espíritu divino como un océano sin límites en donde van á perderse todos los espíritus finitos; no hay aquí lugar á una inmortalidad personal. La significacion del individuo, dice Hegel, está adherida á su obra, la obra existe para la generalidad; el hombre se eleva por la muerte al reposo de la simple generalidad. El individuo continúa existiendo en el recuerdo de la especie humana. Considerando la naturaleza bajo el carácter formal de la exterioridad y mirando el derecho, el arte, la religion y la filosofía como evoluciones sucesivas de la idea divina, conviene Hegel con la mayor parte de los teólogos, y concibe la tierra como el centro y el resúmen de la naturaleza. Sobre la tierra es, en efecto, donde Dios llega, segun la filosofía de Hegel, á la conciencia completa de sí mismo; sobre la tierra es donde se efectúa todo el trabajo divino. Copérnico y Galileo no han existido para Hegel. El sol, los cometas y los demás planetas no son, á sus ojos, más que generalidades físicas que no han hallado su individualidad ni su base.

El fin de la naturaleza es el *espíritu*. En el espíritu, el sér existe *para sí* y adquiere la conciencia de su existencia. Este es el período de la síntesis absoluta. Siguese de aquí que el espíritu procede de la naturaleza y de la concepcion idea-

lista de Hegel; envuelve, bajo este aspecto, el materialismo; resulta de aquí, en segundo lugar, que la existencia del mundo es la condicion de la perfeccion y del conocimiento de Dios, y que el procedimiento metafísico del desarrollo del mundo es absolutamente idéntico al procedimiento lógico del desarrollo del conocimiento divino. Hegel transporta á lo absoluto la construccion de la conciencia individual, lo mismo que Fichte: Dios no puede, pues, llegar á la conciencia de su propia existencia sino oponiéndose á sí mismo en la naturaleza y elevándose al poder superior del espíritu. Esta es una consecuencia de la concepcion de la idea en sí como sér abstracto y no como Sér de toda realidad. Hegel no ha concebido, pues, la armonía absoluta del sér mejor que la unidad y la oposicion. Si su doctrina está rigurosamente desarrollada en ese procedimiento de la vuelta del espíritu sobre sí mismo, deberia la idea absoluta haberlo acabado y ejecutado todo, ántes de volver á su punto de partida: entónces quedaria nuevamente el sér puro, la idea lógica, que sobreviviria sólo á la consumacion de toda existencia.

Hegel ha querido despues poner su doctrina en relacion con la doctrina cristiana, y ha aplicado principalmente su metafísica á la idea de la trinidad. El sér en sí representa, segun él, al Padre; el sér fuera de sí, al Hijo; y el sér para sí, al Espíritu Santo, en otros términos: el Padre es el concepto puro; el Hijo, el juicio; el Espíritu Santo

la conclusion. No creemos que Hegel haya comprendido el verdadero espíritu del cristianismo; pero es siempre notable que el racionalismo, casi al fin de su carrera, sienta la necesidad de unirse una vez más á la religion cristiana, y que ésta, por su parte, experimenta una tendencia irresistible á reconciliarse con la filosofía.

Examinemos ahora algunas *consecuencias* del sistema de Hegel. Puesto que todas las cosas están dominadas por el proceso del movimiento que lleva á la naturaleza hácia el espíritu, es claro que no podria existir en ella doctrina en principio permanente y eterno de religion, del derecho y de la moral. Esta y el derecho no son más que la transicion de la manifestacion del espíritu objetivo ó la manifestacion más alta del espíritu absoluto; la religion no es más que la transicion del arte ó la filosofía. La filosofía es, pues, la verdadera religion, y el culto es una necesidad momentánea de los espíritus que no se han elevado todavía á la conciencia de Dios. Por lo demás, no puede haber verdadera religion allí donde no hay distincion real entre el espíritu humano y Dios. El hombre es, para Hegel, el Dios presente.

Tales son las consecuencias y los errores más generales del sistema hegeliano. Estos errores van tambien unidos á un vicio de *método*. Transformando Hegel la lógica en metafísica, no ha reformado, sin embargo, las categorías, ni completado el análisis psicológico de Kant. Su siste-

ma presupone la filosofía crítica y se funda realmente sobre ella: esto no es más que las mismas categorías relativas á la *forma del pensamiento*, tomadas de la imperfecta terminología de Kant: lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real, la interioridad y la exterioridad, categorías formales que, transportadas á lo absoluto, no pueden dejar de identificarse y conducir al panteísmo. El sistema de Hegel carece de toda la parte analítica; la *fenomenología del espíritu* no puede, en manera alguna, hacer las veces de un método psicológico progresivo, que eleva gradualmente el espíritu al conocimiento de Dios. Por esta razón, la concepción primera y absoluta de Hegel, resultado de una *intuición* inmediata, no puede valer más que como un *dogma* filosófico, como una *hipótesis*. Aún hay más; Hegel confunde, á cada paso, la experiencia y la deducción: presenta, como una aplicación rigurosa de la síntesis, hechos que no he podido hallar sino en la experiencia; encierra arbitrariamente la realidad en sus fórmulas lógicas, que son demasiado estrechas para contenerla; construye *á priori* individualidades, hechos, que la razón debe dejar al conocimiento experimental. Bajo esta relación, no es sólo su sistema una hipótesis primera, sino una *série* de hipótesis.

El sistema de Hegel, lo mismo que el de Schelling, revela claramente los vicios y lagunas del método de Kant, y debe, por lo mismo, contribuir á una nueva reforma, á un análisis más completo

del espíritu humano. Por lo demás, experimenta una tendencia á salir del camino trillado. Esta tendencia es la que vendrá á ser el punto de apoyo de la filosofía de Krause. Ya ha abandonado la vitalidad al sistema de Hegel. Cuando un sistema muere, se disuelve, como un cuerpo que perece, en los elementos que lo componen. Esta descomposicion se verifica actualmente en la filosofía hegeliana: estamos presenciando la separacion de los elementos que pertenecen á la concepcion subjetiva de Fichte, y de los que proceden de la concepcion absoluta de Schelling. Los estacionarios de la escuela sostienen, ante todo, el lado absoluto; el partido del progreso y del movimiento, el lado subjetivo. Este último partido se divide, á su vez, en dos ramas muy distintas, segun el modo como debe consebirse la personalidad humana. Los unos, en menor número, tienden como progresistas, á ir más allá del sistema de Hegel, y procuran conciliar la personalidad con el sér absoluto; los otros, exagerando la concepcion de Fichte, llegan á mirar el yo individual como el principio supremo de donde emana el órden físico y el órden moral del mundo, y hacen de la moral, del derecho y de la religion formas subjetivas de la conciencia. Estas escuelas pueden vulgarizar todavía alguna que otra parte del sistema de Hegel, divulgar algunas verdades, y hacer tambien mucho daño, sobre todo desarrollando el lado negativo de la doctrina; pero creemos que Alemania no estará dispuesta

á entrar, despues de la experiencia de la nacion francesa, en ese camino destructor de los principios absolutos de la moral, de la política y de la religion; llaman su atencion necesidades más imperiosas, más positivas y orgánicas, las cuales sólo se satisfacen realmente en la doctrina de Krause.

CAPITULO III.

FILOSOFIA DE KRAUSE

INTRODUCCION HISTÓRICA.

Enseñanos el desarrollo filosófico de la humanidad que toda grande obra ha encontrado su obrero. Llegado el tiempo de realizar alguna grande empresa, y cuando todas las condiciones exteriores están favorablemente dispuestas, la Providencia envia un genio encargado de cumplir los decretos de la voluntad suprema. Sócrates, Platon y Aristóteles en la antigüedad, San Agustin y Santo Tomás, en el mundo cristiano; Bacon, Descartes, Leibnitz y Kant, en los tiempos modernos, son los representantes del pensamiento divino en el movimiento filosófico de la humanidad sobre la tierra. Zoroastro en la Persia, Confucio en la China, y sobre todos Jesucristo en Europa, son los reveladores del orden

absoluto en la esfera más íntima de la religión. La religión y la filosofía, las más elevadas manifestaciones de la vida y del pensamiento de la humanidad en Dios, tienen cada una sus elegidos y sus mártires; pero los elegidos de la filosofía son frecuentemente los réprobos de la religión, y los mártires de la religión son los enemigos de la filosofía. Háse verificado una lamentable excision entre el movimiento del pensamiento y el movimiento de la vida. Los pensadores en su orgullo se han apartado de Dios, y los místicos, en su obstinacion, han cerrado sus ojos á la luz. Resta, pues, un vacío que llenar, el de convertir más la ciencia hácia la fuente de toda verdad y de todo amor, é ilustrar el sentimiento religioso con un rayo de la verdad divina de la razon, á fin de que todos, pueblos y filósofos, estén unidos en la verdad y en el amor de Dios, y deje de presentar la humanidad el triste espectáculo de una reunion de huérfanos abandonados á sí mismos, viviendo en el aislamiento y en la miseria, como si no tuvieran un Padre en el cielo, y un origen y destino comunes en la tierra. Hallar el verdadero concierto entre la filosofía y la religión, entre el pensamiento y la vida, procurar que la humanidad, organizada más armónicamente en su interior, viva una vida más íntima con Dios, utilizando los frutos de su vida histórica pasada, y mereciendo que Dios derrame sobre ella nuevas riquezas de verdad y amor, es hoy en el sentimiento unánime de todos, el pro-

blema vital y más grande de nuestra época. Así lo han comprendido algunos elevados y nobles espíritus; el profundo y vasto genio de *Krause* es el que, en nuestro sentir, le ha dado la solución más completa.

La doctrina de *Krause* es un sistema de armonía universal que abraza todas las tendencias hasta ahora manifestadas en la vida intelectual y social de la humanidad, separándolas de sus errores parciales y concertándolas, mediante un principio superior de verdad, para el cumplimiento del destino humano. Esta doctrina es el coronamiento de todo el movimiento filosófico, y conduce, en la historia, á una organización fundada en principios absolutos y armónicos que estimen debidamente todas las necesidades sociales y todas las direcciones particulares que encaminan la humanidad hácia su fin. En todas las partes de la filosofía y en todas las esferas de la vida social, en la religión lo mismo que en el derecho, en la moral lo mismo que en el arte, en la ciencia como en la industria, y bajo el aspecto material ó formal, teórico ó práctico, se deducen de esta doctrina y de su principio leyes superiores y orgánicas que derraman nueva luz sobre la construcción del sistema de la filosofía y sobre la reconstitución de todos los elementos vitales de la sociedad. Sin encerrarse en un eclecticismo impotente, debe llegar, mediante el desenvolvimiento sistemático de sus principios, á señalar á cada esfera social la posición relativa que debe



ocupar en el orden general, y mantener y armonizar, en todos los órdenes de cosas, los derechos de la individualidad y las leyes de la unidad superior, desconocidas y amenguadas en todas las concepciones filosóficas precedentes.

Antes de entrar en la exposicion de esta doctrina, fijemos el lugar que al sistema de Krause corresponde en el de la filosofia.

Todo el período filosófico anterior es un período de evolucion sucesiva en el que el espíritu humano produce del fondo de su organismo intelectual, con una riqueza y una variedad de formas casi infinita, una série continúa de sistemas que consideran cada uno la verdad bajo uno ú otro aspecto, y la desarrollan en un sentido predominante y exclusivo. Todos los sistemas filosóficos son á manera de otras tantas funciones ú órganos activos, mediante los cuales se manifiesta parcial y gradualmente la verdad una y toda de una manera progresiva y cada vez más completa. Cúmplese de este modo el desarrollo histórico de la verdad bajo la ley de la variedad y de la oposicion. Cuando un sistema ha llegado al apogeo de su poder y de su vitalidad, y tiende, por un exceso de poder, á negar otras fuentes y órganos de la verdad y á comprimir el movimiento del espíritu humano, no tarda en anunciarse otra doctrina destinada á servir como de contrapeso á la primera, hasta que ambas se resuelvan subordinadamente en una idea y doctrina superior. Pero esta primera forma sintética que produce el des-

arrollo de un órgano, no es completa y definitiva: á su lado brota otra idea y oposicion de órden superior que se desarrolla, á su vez, en todos sus elementos, en la unidad y en la variedad de sus principales funciones hasta alcanzar una síntesis definitiva. Múestrase entónces la oposicion bajo un nuevo y más poderoso aspecto: no se concreta ya á la esfera de sistema á sistema, sino que abraza las relaciones de período á período y de civilizacion á civilizacion: no son ya Aristóteles ó Platon, son el Oriente y la Grecia, el mundo antiguo y el mundo moderno, los que luchan y aspiran á conquistar el imperio exclusivo del espíritu humano. Surge, en fin, una doctrina nueva y definitiva que une, completa y desarrolla armónicamente todas las formas anteriores, sintéticas ó indivuales, y que vienen á ser la verdadera conclusion de todo el desarrollo intelectual y el sistema definitivo en que la humanidad se comprende en toda su vida histórica, en su pasado como en su presente y en su porvenir, y se eleva á la clara conciencia de sí misma. Aseméjense, pues, estas evoluciones de la ciencia y la vida á una série de círculos que, ensanchándose constantemente unos sobre otros, concluyen por abrazar, en la época de madurez ó de armonía, todas las verdades que al hombre importa conocer, reuniéndolas todas en derredor de un centro comun. Pero hasta que llega á su madurez esta construccion orgánica de la ciencia, no halla el espíritu humano reposo ni norte seguro; el es-

cepticismo es siempre el que señala las lagunas de todo sistema y le impide examinar la verdad bajo un sólo aspecto. El escepticismo es una necesidad histórica que la humanidad no conoció en su infancia ni debe conocer en su edad de paz y de reconciliación con Dios, porque no significa más que el lado negativo de la filosofía, y están sobre él las doctrinas positivas que se empeñan en destruir. Los dos polos opuestos del movimiento histórico de la filosofía son el racionalismo y el materialismo. La doctrina de lo absoluto y de lo infinito, y la de lo finito y contingente, las cuales presentan el doble aspecto de la naturaleza humana, el espiritual y el físico, y están destinadas á satisfacer necesidades igualmente legítimas, la necesidad individual de la felicidad y la social y más imperiosa del sacrificio y de la virtud. La forma superior es siempre un racionalismo armónico, que procura satisfacer todas las necesidades y tendencias de la naturaleza humana, y reconoce, bajo un punto de vista más elevado, las dos condiciones de toda ciencia y de toda armonía, lo finito y lo infinito, estableciendo de este modo una más íntima unión entre Dios y la humanidad. La primera forma con que se anuncia la filosofía es la de la vista inmediata ó intuitiva de la razón, que contiene en unidad, y como en embrion, todas las demás facultades intelectuales. Esta forma intuitiva es la que predominó en la *filosofía oriental*. Pero bajo el carácter común de la *intuición racional*, encontra-

mos ya en la India y en la China una variedad de manifestaciones del espíritu filosófico; y después encontramos también en la Persia una marcada tendencia á combinar estas manifestaciones opuestas. A la filosofía oriental, considerada en su conjunto y en su carácter predominante intuitivo, se oponen la *filosofía griega*, que sustituye muy pronto á la idea vaga de lo infinito y absoluto, el procedimiento más lento pero más seguro de la *observación*, de la *reflexión* libre y de la *razón*. En Grecia, la oposición se eleva á un nuevo poder y tiende nuevamente hácia una más alta unidad y hácia una armonía más completa y orgánica; las escuelas rivales de Jonia, de Italia y de Elea, se acercan insensiblemente y casi se conciertan en los sistemas analíticos y sintéticos de Platon y de Aristóteles. La Grecia y el Oriente, entran después en una más alta unidad, en la filosofía *greco-oriental* ó alejandrina, que combina sus procedimientos opuestos, identifica el *yo* y *lo absoluto*, y construye, bajo una forma aún más inculta, el primer armonismo filosófico que nos presenta la historia. Como signo de superioridad de su punto de vista, procura la filosofía alejandrina elevarse á la concepción de Dios como Sér Supremo, concepción que viene á ser la base del cristianismo.

Como religión y como filosofía, resume éste todo el desarrollo filosófico de la antigüedad, y arroja, al mismo tiempo, en el mundo moderno una semilla nueva, semilla de verdad y de vida,

destinada á regenerar al hombre y transformar todas las instituciones. El cristianismo abraza la humanidad en la plenitud de su vida espiritual, en la inteligencia, en el sentimiento y en la voluntad, en su personalidad libre y en sus relaciones con el Sér Supremo, y se coloca, mediante esta concepcion absoluta, expresada bajo el simbolo del hombre Dios, sobre el tiempo y el espacio; desafia á la corriente de los siglos y lleva el gérmen de la civilizacion á todos los pueblos de la tierra. Pero esta concepcion no está aún determinada en todo su rigor filosófico. El dogma cristiano se desarrolla como opuesto al dogma de la antigüedad, y aparece pronto en el cristianismo una nueva oposicion; el sentimiento y la inteligencia, la fé y la razon, la religion y la filosofia, emprenden direcciones diferentes. Mientras que la *religion cristiana* continúa desarrollando, bajo la influencia del sentimiento y de la fé, la doctrina de Dios como sér personal superior al mundo, perdiendo de vista las relaciones de la esencia y de la naturaleza divina con la esencia y la naturaleza del universo, la *filosofia moderna*, aunque nacida del cristianismo, desarrolla, por su parte y de una manera especial, bajo el imperio de la inteligencia y de la razon, la doctrina de Dios como sustancia del mundo, olvidando á su vez la concepcion de Dios como Sér Supremo, libre y personal. La primera conduce al dualismo; la segunda, al panteismo. Estas dos tendencias se fundan en verdades parciales que

deben armonizarse bajo una unidad superior.

Pero separándose de la religion cristiana contraia la filosofía el compromiso de dotar al espíritu humano de un sistema completo que explicase el origen y la naturaleza de las cosas, y llevase consigo la autoridad de la certidumbre. Por esto la cuestion de la verdad y la certeza viene siendo desde entónces el fundamental problema de la ciencia. Considerada en su conjunto, aparece la filosofía moderna como un período crítico, analítico, y metódico en oposicion al dogmatismo ontológico y teológico de los Padres de la Iglesia y de los doctores de la Edad Media. Pero esta preocupacion no está exenta de peligros: la filosofía puramente especulativa propende, bajo la influencia de un método severo y riguroso, á sacrificar el sentimiento de la realidad á las necesidades de la especulacion. Todo depende, pues, para ella del punto de partida que elija y de la fidelidad con que deduzca del primer principio todas las verdades ulteriores. Si el punto de partida es falso é incompleto, viciado en su base, viene á ser necesariamente todo el sistema incompleto y exclusivo. Así ha sucedido en efecto.

Bacon, Hobbes, y Locke toman como base la *experiencia*. Esta implica la sensacion; luego la sensacion constituye el fondo del espíritu humano y la fuente real de todo conocimiento: esta concepcion incompleta, desarrollada rigurosamente en todas sus consecuencias por *Condillac, Ber-*

Keley y *Hume*, conduce directamente al materialismo, al idealismo escéptico y al escepticismo. Después de Bacon, toma *Descartes* su punto de partida en la conciencia del espíritu, bajo la autoridad de la evidencia racional; pero en vez de expresar todas las verdades de la conciencia y de analizar el espíritu en la variedad de sus facultades y manifestaciones, se encierra en el pensamiento como su atributo único y esencial, se contenta con enlazar á esta idea algunas verdades superiores y se eleva prematuramente al punto de vista ontológico ó de la *sustancia*, á la cual define en parte por el pensamiento, y en parte por la extensión: esta concepción incompleta, rigurosamente desarrollada por *Malebranche* y *Espinosa*, condujo á un nuevo idealismo, al sistema de las causas ocasionales y al panteísmo. Por último, después del desarrollo opuesto de la filosofía sensualista y de la filosofía espiritualista, aparece el racionalismo superior de *Leibnitz*, con tendencia á conciliar ambas doctrinas opuestas, y que, con ménos método, pero con más genio y con un sentimiento más profundo de la realidad, aspira á conciliar la oposición de la filosofía y de la religión; pero Leibnitz no llenó los vacíos del análisis psicológico de Descartes, no hizo más que completar la doctrina de las ideas innatas, encerrándose luego en la ontología: define la sustancia por la actividad (la energía), á cuyo principio enlaza algunas graves consecuencias filosóficas y religiosas, sin comprender á acaso el

mismo toda la importancia de su nueva concepción. Su filosofía le perdía en el eclecticismo cuando apareció la crítica de Kant.

Kant concibió atrevidamente el proyecto de un análisis completo del espíritu humano, como preliminar indispensable para las investigaciones ontológicas: al concepto de la sustancia, predominante en todo el período anterior, substituyó definitivamente el punto de vista del *yo*, de la conciencia. Pero su obra quedó, bajo muchos conceptos, incompleta; no hizo más que llenar el cuadro de Descartes: no abraza el *yo* más que en una de sus facultades, en el pensamiento ó la inteligencia, sin agotar siquiera su objeto; no reforma el punto de partida de la filosofía, completando la ciencia del *yo*, ni el instrumento del análisis, la lógica. No pudiendo, por medio de una crítica tan limitada, hallar un punto de contacto cierto entre el *yo* y el no-*yo*, entre la psicología y la ontología, pronunció atrevidamente su divorcio, abandonó la metafísica á la autoridad de la fé ó de la razón práctica, y se encerró estrictamente en la fenomenología de la conciencia, en las reformas abstractas y subjetivas del pensamiento. En la misma época entraba la escuela escocesa con *Reid* en una dirección semejante; estudiaba la conciencia en sus hechos, bajo la inspiración del método experimental, conforme al carácter distintivo de toda la filosofía inglesa; Francia, por su parte, procuraba asimilarse, con un eclecticismo racional, esta doble tendencia del

período crítico moderno. Pero el eclecticismo de Mr. Cousin y la filosofía escocesa no han encontrado aún solución, mientras que el criticismo de Kant ha atravesado en Alemania por todas las fases de una evolución regular. Fichte continúa la obra de Kant y sistematiza su doctrina bajo el punto de vista del idealismo subjetivo: identifica el yo y el no-yo en la conciencia individual; Schelling eleva después esta doctrina á la esfera de lo absoluto. Construye el sistema orgánico y sintético de la conciencia sobre el análisis y las categorías de Kant, lo subjetivo, lo ideal y lo real; pero como estas categorías eran sólo puras formas del pensamiento, es conducido Schelling á identificarlas en el Sér absoluto y á formular el panteísmo. Hegel, por último, combina los sistemas opuestos de Schelling y de Fichte en el idealismo absoluto; pero como se mueve todavía en la esfera de acción de la filosofía de Kant y se funda sobre todo en las categorías de la interioridad, y de la exterioridad, formas abstractas de la inteligencia, es conducido lógicamente á los resultados generales que señalan los sistemas de sus antecesores. Su doctrina, sin embargo, expresa ya una tendencia á salir de la inmanencia panteísta y á concebir á Dios como el Sér en sí y por sí, como la personalidad infinita y absoluta; y mediante esta concepción, vuelve de nuevo la filosofía al espíritu del cristianismo.

Es, pues, manifiesto, que el vicio esencial inherente al punto de partida de todos los sistemas

que acabamos de indicar, es el de fundarse en una base mal asegurada, en un análisis incompleto del espíritu humano, en su unidad, en la variedad de sus facultades ó de sus manifestaciones, y en su armonía. Fáltales un elemento esencial, el sentimiento, la facultad opuesta á la inteligencia; por este vacío de su especulación resulta que sus inducciones, fundadas sobre una facultad aislada, abstracta é incapaz de comprender el espíritu en su variedad radical y en su armonía, pierden pronto el sentimiento de la realidad y jamás llegan á fundar una armonía absoluta. De aquí las legítimas protestas de *Jacobi*, el autor de la filosofía del sentimiento creyente, contra estos sistemas exclusivos é incompletos. De aquí, en fin, la necesidad de una nueva crítica del espíritu humano, de una crítica que complete la inteligencia con el sentimiento y vice-versa, y que acepte todas las verdades filosóficas anteriores, al mismo tiempo que recoge las profundas verdades filosóficas ocultas en los dogmas del cristianismo, y que, abrazando el espíritu humano en la superior armonía de la inteligencia y del sentimiento, se eleve en la parte orgánica ó sintética de la ciencia, á la armonía absoluta del Espíritu y de la Naturaleza bajo el Sér supremo.

La filosofía de Krause es, pues, una necesidad histórica evidente. Completa, desarrolla y corona todos los sistemas precedentes; y, por su concepcion superior, es el punto de partida de un

nuevo desarrollo libre de todo carácter exclusivo y de todo espíritu de oposicion.

Hasta aquí sólo hemos considerado el período histórico del desarrollo intelectual de la humanidad, período caracterizado por la oposicion y por los ensayos repetidos de armonía y de síntesis.

Pero este período tiene su pasado y su porvenir. Es cierto que ántes de él ha existido la humanidad en más íntima union con su orden superior de cosas. A falta de monumentos auténticos, todas las tradiciones primitivas se refieren á una edad de oro, en que la humanidad vivia en la inocencia, en la felicidad y, por decirlo así, en un comercio familiar con el autor de su existencia; á esta edad de unidad y de intuicion, tantas veces recordada en la filosofía oriental, se refieren todas las grandes producciones y todas las operaciones intelectuales, tales como el lenguaje, la escritura y la numeracion, que son como el postulado de la filosofía misma. Es verdad que despues del período de accion reflexiva, despues de la edad de variedad y de oposicion que hemos recorrido en la historia, debe existir la humanidad en una edad nueva, en donde la variedad de su desarrollo histórico se reduzca á la unidad y en que, poseyéndose mejor el hombre, viva en una nueva union con todos los séres, y refloreciendo la moralidad, la paz y la felicidad sobre la tierra, se eleven á un poder superior, armonizándose con la ciencia, con el arte y con la religion. La marcha progresiva de las institucio-

nes y de los pueblos no tendria sentido ni fin razonable si la humanidad estuviese condenada á una agitacion permanente, si no gravitase bajo los auspicios de la providencia hácia esa edad de armonía que debe coronar sus esfuerzos.

El advenimiento de esta edad de armonía está señalado en todas las tendencias filosóficas y sociales de la época.

Verifícase en nuestros dias una revolucion completa en las ideas y en las relaciones históricas; todas las instituciones sociales tan profundamente removidas por la revolucion francesa, caminan hácia una transformacion. Las sociedades, lo mismo que las escuelas filósóficas, tienden á salir de la crisis por que atraviesan, y entran insensiblemente en un período orgánico de armonía superior. Unas y otras comienzan á comprender los vicios y los peligros del principio exclusivo é individualista sobre que descansan. Las ideas de asociacion y de organizacion toman mayor fuerza y adquieren una más saludable extension en todas las esferas de la actividad social. Las numerosas escuelas sociales formadas en nuestros dias no tienen otro fin; todas convienen en sustituir al principio individual el principio de la unidad y de la armonía, bajo la forma de la solidaridad, de la comunidad y de la asociacion, por más que aún no se hayan elevado á esa armonía superior que sostiene y conserva los derechos de la individualidad en la unidad social. Estas escuelas expresan una necesidad real, en armonía con las

tendencias de la sociedad, anuncian un nuevo período en la vida de los pueblos, y por ellas debe la sociedad llegar á comprenderse mejor en su presente, en su pasado y en su porvenir, y realizar su mision de una manera pacífica y regular; por ellas, en fin, debe la sociedad llegar gradualmente á la conciencia de sí misma.

Pero donde más se nota esta renovacion es en la esfera de la filosofía. Las ideas pierden de dia en dia su carácter de oposicion y de apasionada hostilidad, para revestir una forma más ámplia y más armónica; los espíritus se tranquilizan, rechazan con plena conciencia toda concepcion exclusiva, y buscan con avidéz una doctrina completa que merezca el asentimiento de todos y reanimelas convicciones. Todos los hombres ilustrados comprenden hoy de una manera más ó ménos distinta lo que debe ser la filosofía para llenar las exigencias del espíritu del siglo. Respírase hoy una atmósfera intelectual más pura y se dilata el horizonte de los espíritus en razon directa de la mayor comprension del punto de vista de la filosofía nueva. Aún más que la sociedad, debe la filosofía moderna adquirir la conciencia de sí misma; saber de dónde viene, lo que es, y á dónde vá; conocer su valor, su influencia y su mision; y penetrarse de un profundo sentimiento de la realidad. En ninguna época de la historia se han investigado con tanta penetracion las misteriosas profundidades de la conciencia humana; en ninguna otra

época se han resuelto de una manera tan elevada los problemas del destino del hombre y de la sociedad, ni estudiado con tanto éxito la Filosofía de la Historia. Esta, con la economía social, es la ciencia característica de los tiempos modernos, y la que revela á la filosofía toda su dignidad y la hace adquirir la conciencia de sí misma.

Así la filosofía por un lado y la sociedad por otro, se elevan simultáneamente á la conciencia de su existencia pasada, presente y futura, en la Filosofía de la Historia y en el socialismo. El socialismo y la filosofía de la Historia son dos hechos contemporáneos, dos ciencias que se corresponden y completan. Considerada la sociedad en su universalidad y en sus miembros individuales, no es más que el cuerpo y la sustancia de la *humanidad* cuya inteligencia es la filosofía. La humanidad es, pues, la que, mediante la filosofía y la sociedad, llega, en nuestra época, á ese período de la vida en que se despierta la conciencia racional.

Ese período es la edad de la armonía. La conciencia sólo aparece distintamente en el hombre después del desarrollo opuesto de todas las facultades de su naturaleza, es decir, en el momento en que la variedad de sus manifestaciones prosigue una declaración simultánea y paralela hácia una nueva unidad. La conciencia es la expresión de esa progresión de la variedad hácia una unidad más alta, hácia la armonía. Tenemos,

pues, derecho á afirmar que la doctrina de Krause, que se ha elevado á esa unidad superior y armónica, señale, en el orden providencial de las cosas, el advenimiento de la tercera edad de la humanidad.

Bajo este punto de vista es como vamos á presentar una exposicion sumaria del sistema filosófico de Krause, comenzando por la *Teoría de los conocimientos*.

I. TEORIA DE LOS CONOCIMIENTOS.

I. REFLEXIONES PRELIMINARES.

El *sistema de la ciencia* comprende todo el conocimiento, y por tanto, todas las ciencias particulares son partes internas y subordinadas del sistema científico, y están relacionadas entre sí con el todo como los miembros y órganos del cuerpo. La ciencia es, por consiguiente, un todo formado de muchas partes, es decir, un *organismo*. El carácter sistemático ú orgánico de la ciencia constituye su forma, así como el saber ó el conocimiento constituye su *fondo*. El saber es una propiedad esencial y primitiva del espíritu humano, y que suponemos cuando determinadamente preguntamos: *Qué es saber*; porque es necesario conocer de antemano para determinar el conocimiento. La cien-

cia se funda, pues, conforme á su carácter orgánico, sobre un conocimiento originario, cuyo fin es la determinacion misma.

El saber ó el conocimiento sólo tiene valor cuando lo sabido es verdadero: solamente las concepciones acompañadas de la verdad merecen el título de científicas. La verdad es la conformidad de la concepcion con la cosa concebida, del pensamiento con su objeto; luego la ciencia supone que el espíritu humano puede adquirir la certeza, que el conocimiento concuerda con su objeto, es decir, tiene valor objetivo. Esta misma cuestion pertenece al sistema de la ciencia. Debemos establecer primeramente las condiciones, bajo las cuales es posible la ciencia como sistema ó como organismo.

Sabemos que la distincion del sujeto y del objeto del conocimiento, ó la legitimidad de una conclusion del yo con el no-yo, ha sido puesta por Kant como el problema fundamental de la filosofía, y que, habiendo reconocido despues Fichte y Schelling que no podia el espíritu humano resolver el problema sino elevándose sobre la oposicion del sujeto y del objeto, han erigido este conocimiento á esta unidad superior en principio de la filosofía. La idea del sistema de la ciencia exige, en efecto, como una condicion necesaria, la *unidad* del conocimiento; es necesario que la ciencia sea *una*, si ha de presentar un carácter sistemático; y, puesto que el sujeto es distinto del objeto, la idea del sistema de la

ciencia presupone que esta unidad de conocimiento ó de verdad, existe á la vez en el yo que conoce y en el objeto conocido. Así pues, si la ciencia es posible, debe existir primeramente una unidad *subjetiva*, en la que todo conocimiento se resuelve en un solo pensamiento orgánico, como expresión de la unidad del espíritu; y, en segundo lugar, debe existir una unidad objetiva de la ciencia; es necesario, en otros términos, que el conocimiento, considerado en sí mismo y en su verdad, sea *uno* para todos los espíritus, en todos los tiempos, circunstancias y relaciones; porque la unidad del conocimiento implica la de su objeto, sin la cual sería vano é ilusorio el conocimiento.

La unidad de la ciencia, lo mismo que el organismo del conocimiento, se expresa en la idea de su *principio*, concebido como el conocimiento uno y absoluto, como el fundamento ó la razón (*Grund*), sobre que reposan todos los conocimientos particulares, y el único que puede establecerlos y demostrarlos. La unidad de la ciencia, supone la unidad de su principio, so pena de ser falsa. La unidad objetiva de la ciencia es, pues, la unidad del principio objetivo ó real, es decir, la unidad de ser. Mas como el conocimiento mismo es algo objetivo ó real, procede también, bajo esta relación, del principio objetivo de toda esencia y de toda realidad; está fundada en la unidad objetiva, en la unidad de principio real, y, por consiguiente, el principio real ú objetivo debe ser además concebido como el principio de todo co-

nocimiento, es decir, como el principio uno, infinito y absoluto de todo lo que es.

Pero la idea del sistema orgánico de la ciencia no supone sólo una unidad de principio, sino una variedad de partes subordinadas á la unidad superior, y que, abrazando todas las ciencias particulares, recorren todo el dominio de la verdad y del conocimiento. La ciencia, una y absoluta en su principio, encierra, como sistema y como organismo, una variedad de órganos de la verdad, ligados entre sí y á todo el sistema. Si la ciencia es verdadera y corresponde á su objeto, la variedad de sus funciones supone tambien una variedad en la unidad de su principio objetivo y absoluto; supone que éste es y contiene en sí un organismo de manifestaciones diversas. Mas puesto que el principio de toda realidad y de toda existencia es, al mismo tiempo, el principio de la ciencia, en cuanto ésta es algo esencial y real, el orden y el encadenamiento de todas sus partes deberá tambien fundarse en el principio absoluto, es decir, determinarse en y por el principio. El principio, es, pues, la razon y la causa de toda variedad subjetiva ú objetiva, pues llamamos *razon* á aquello en que y mediante lo que se determina una cosa. Así es como decimos que somos la razon de nuestros actos, cualesquiera que sean, porque sabemos que son efectuados en y por nosotros. Esta relacion de la variedad de las cosas en su razon y en su principio, aparece, para el conocimiento, en la *demostra-*

cion. Entendemos que una cosa particular está demostrada, cuando se reconoce que su esencia debe ser en un todo superior á lo que es en realidad y, por consiguiente, que está determinada y fundada en la ciencia de ese todo superior. El geómetra, por ejemplo, demuestra toda la variedad de sus concepciones en el principio superior del espacio. La segunda condicion del sistema de la ciencia puede ser expresada bajo esta forma: la ciencia debe ser demostrativa, debe demostrar todo lo finito en la luz del principio absoluto. Pero el principio mismo no puede ser demostrado, puesto que es concebido como el principio uno, infinito y absoluto, y por consiguiente, no está contenido en ningun otro, como en su razon. Si el principio puede ser reconocido, debe serlo como indemostrable.

Síguese de aquí que el principio de la filosofía no puede ser concebido bajo las formas particulares de una idea, de un juicio ó de una conclusion. La *idea* es, en efecto, el pensamiento de lo general, eterno é inmutable, por oposicion á lo individual, temporal y sensible. Si el principio pudiera expresarse bajo la forma de una idea, no sería el principio de todo lo que es, porque excluiría todo lo particular, todo lo que está sometido á la ley del tiempo, todo lo bueno y bello en el curso de una existencia finita. El *juicio* expresa, por otra parte, la relacion de dos concepciones diferentes; cuando digo, por ejemplo: Yo soy yo, me refiero yo mismo, como sér cognoscente, á mí

mismo como objeto del conocimiento; cuando digo: Dios es, establezco una relacion entre el pensamiento de la existencia y el pensamiento de Dios. El juicio es, pues, el conocimiento de una relacion, y por consiguiente, todo juicio presupone el conocimiento de los dos términos de la relacion, de los dos miembros de la proposicion. Pero el principio no es una relacion, ni presupone ninguna otra cosa; el pensamiento puro del sér es la condicion de toda existencia y de toda relacion. Tampoco es el principio absoluto la *conclusion* de una série de pensamientos, porque, fundándose la conclusion de un silogismo sobre uno ó muchos juicios más elevados, implica ya la existencia de un principio último y supremo, que es el principio absoluto.

Tales son las dos condiciones fundamentales con que debe cumplir el sistema de la ciencia: debe ser uno en su objeto, en su *principio*, y esta *unidad* debe reflejarse en el sujeto, en el pensamiento; es necesario que el principio uno y absoluto sea en sí mismo la razon de una variedad de manifestaciones en el organismo universal de las cosas, y que esta variedad se produzca igualmente en el conocimiento, en donde todo debe estar enlazado de manera que cada parte tenga su *demonstracion* en el principio absoluto que es en sí mismo indemostrable.

Veamos ahora las divisiones del sistema de la ciencia. Si consideramos la idea ciencia, hallamos, en primer lugar, que debe ser *nuestra* cien-

cia, nuestro conocer. Pero como la ciencia sólo es posible por su principio, y el conocimiento cierto no se apoya, por otra parte, en la conciencia común, en la conciencia de todos, necesitamos, como espíritus finitos que somos, partir de la conciencia común para elevarnos sucesivamente al conocimiento cierto del principio. Este primer trabajo científico constituye, pues, para cada inteligencia finita que aún no posee el conocimiento del principio, la primera parte de su actividad científica, y el resultado de sus esfuerzos espontáneos es la primera parte de su ciencia. Cada espíritu individual se funda en aquello que es evidentemente cierto para él, en su propia conciencia, porque el conocimiento del principio debe llegar á ser su conocimiento, esto es, debe adquirir la conciencia del principio en su propia conciencia. El espíritu finito debe, pues, primeramente procurar conocerse á sí mismo en todo su interior contenido, en todas sus fuerzas y manifestaciones; despues debe irradiar al exterior, proseguir el reconocimiento de todo lo finito fuera de sí mismo, averiguar cómo acoge su conciencia los objetos exteriores y los demás espíritus individuales, y elevarse gradualmente del pensamiento de lo finito al pensamiento racional y eterno de la naturaleza y del espíritu infinitos y, por último, del sér infinito y absoluto, principio de todo lo que es. Comenzando esta primera parte de la indagacion científica por el espíritu finito, puede llamarse la *parte subjetiva*

del sistema de la ciencia ó parte analítica, porque el espíritu humano se eleva, mediante la consideración de la variedad de las cosas finitas, á la concepción de la unidad infinita y absoluta que las comprende.

Luégo que el espíritu ha llegado á reconocer el principio halla en el pensamiento de éste, todo lo que piensa y conoce, se esfuerza en descubrir todo lo que el principio es y contiene en sí, y observa que el principio es la razón del mundo, de la naturaleza, del espíritu, de la humanidad y de sí mismo, y que todo lo que conoce lo conoce en y por el principio, halla, al mismo tiempo, que aquel es el lazo, el encadenamiento y el orden sintético de todas las partes de la ciencia. El problema de la segunda parte de la investigación científica debe ser el de desarrollar todos los conocimientos particulares en el fundamental del principio, construyendo de este modo el organismo absoluto del sér. Esta segunda parte de la indagación científica puede denominársela *parte objetiva ó sintética del sistema de la ciencia*.

Estas dos partes de la ciencia son igualmente ciertas y necesarias. Cuando se ha reconocido el principio, no debe ser rechazado, condenado ó contradicho el contenido de la parte analítica, sino reconocido de nuevo á la luz del principio; debe subsistir como las raíces del árbol de la ciencia, y ser una parte subordinada en todo el sistema de la ciencia sintética. La distinción que hemos establecido entre las dos partes de la cien-

cia es puramente subjetiva; en realidad todo lo que conocemos analíticamente está contenido en la ciencia una y fundamental; pero es una condicion de la naturaleza finita del espíritu individual, que, despues de olvidado el principio, se vea obligado á comenzar de nuevo, por sí y en sí mismo, todo el trabajo de la ciencia.

Considerada ésta en su objeto, se divide en ciencia de la Humanidad, de la Naturaleza, del Espíritu y de Dios. Concibiendo la idea de la Humanidad, no pienso primeramente más que en la humanidad de esta tierra en la que estoy yo comprendido, en cuanto soy espíritu, cuerpo y hombre. Pero, examinando más detenidamente esta idea, pienso en que podria existir una humanidad infinita en los infinitos espacios de la Naturaleza. A esta idea de la humanidad vienen despues á agregarse, por una parte, la idea de la *Naturaleza* ó de un punto corporal que abraza todos los cuerpos y que no está limitado á la tierra, sino que es infinito, en el tiempo, en el espacio y en la fuerza, y por otra, la idea del *Espíritu* ó de un mundo espiritual que contiene en sí todos los espíritus individuales quizá en número infinito. Estos tres objetos de la ciencia, á saber, la Humanidad, el Espíritu y la Naturaleza, constituyen el *mundo*, el universo. Pero aún no nos satisfacen estos pensamientos: oponiendo, como oponemos, el espíritu á la naturaleza, podemos preguntar por la razon de su existencia, cuya razon es *Dios*. El pensamiento de Dios, es el del objeto más ele-

vado que podemos concebir. Distinguimosle perfectamente del pensamiento del mundo, puesto que concebimos que Dios es la razón y la causa de aquél y reconocemos, de este modo, á Dios como Sér Supremo sobre la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad. Considerada en su objeto, preséntase la ciencia, en la conciencia común, como un todo formado de cuatro partes. El pensamiento de la unidad absoluta es el pensamiento de Dios como razón y causa absoluta: después están contenidos en esta unidad el pensamiento de la Naturaleza, del Espíritu y de la Humanidad, y sobre ella el pensamiento de Dios como Sér Supremo. En todas las épocas del desarrollo filosófico, ha reconocido la ciencia, la teología y la cosmología, la fisiología ó la filosofía de la naturaleza, la psicología ó filosofía del espíritu y la antropología ó filosofía del hombre y de la humanidad.

Examinemos ahora las relaciones que existen entre nuestro sistema filosófico y los sistemas anteriores.

En primer lugar, toda la parte analítica es propia de nuestra doctrina; porque lo que hasta hoy se ha llamado y considerado como preparación analítica y psicológica de la filosofía, no es parte de la ciencia, propiamente hablando, por que carece de certeza. Además, ninguno de estos trabajos preparatorios es completo ni conduce metódicamente el espíritu al reconocimiento del primer principio.

También es propia de nuestro sistema esa par-

te superior de la ciencia sintética que coloca en el principio, es decir, en la esencia de Dios, los principios de todas las ciencias subordinadas, los principios de la moral, del derecho, de la religion y de la estética.

Falta, en tercer lugar, á todos los sistemas anteriores la ciencia orgánica de la humanidad. Pero esta ciencia presupone el conocimiento de la Naturaleza, del Espíritu y de Dios, y es la parte más íntima de todo el organismo de la ciencia.

Nuestro sistema comprende tambien la filosofía de las matemáticas puras, que son consideradas en el sistema de la ciencia como una parte esencial de la metafísica.

Debemos, pues, explicarnos sobre las denominaciones que conviene dar á nuestra doctrina. En su forma, es el *sistema* ó el *organismo de la ciencia*; en su contenido es la *ciencia del Sér*, la *ciencia de Dios* (*teología* ó *teognosia*). Las demás denominaciones usadas son todas incompletas. Así nuestra doctrina es, bajo ciertos aspectos, un idealismo, es decir, la ciencia de la idea; es necesario distinguirla del idealismo de Berkeley y Fichte y denominarla, si se quiere, un idealismo absoluto, esto es, la ciencia de la idea absoluta. Tambien le conviene el título de *realismo*, por que la idea absoluta es el Sér absoluto (*Wesen*), el Sér de toda realidad (*TÓ ONTOS ON*), en el sentido de la filosofía de Platon y de Aristóteles. Por lo demás, si se considera la propiedad que posee

la verdadera ciencia de reconocer todos los objetos del pensamiento en una armonía, como un todo sintético, la ciencia puede denominarse *armonismo* ó *sintetismo absoluto*, ó bien, si se considera su fuente intelectual, *racionalismo armónico*.

Comencemos, pues, exponiendo la parte analítica ó subjetiva del sistema de la ciencia que debe conducirnos metódicamente al conocimiento cierto del principio.

2. PARTE ANALÍTICA.

Al comenzar las investigaciones filosóficas, debemos examinar, en primer término, cuál es el *punto de partida* de la ciencia. Este debe ser una verdad tan absolutamente cierta que se ha reconocido hasta por el escéptico, como la condicion indispensable de su misma duda; debe ser, además, una verdad inmediatamente cierta, y que no exija una razon ulterior. Es, además, necesario que la posea todo espíritu, que se halle en toda conciencia y que sea aceptada por todos los hombres, sin distincion de estado ni cultura intelectual. La certeza inmediata y la universal son la condicion indispensable para el punto de partida de la ciencia. No exige más que esto; importa poco que sea finito ó infinito, que presuponga ó no un principio más elevado, un principio absoluto del cual depende: basta con que sea inmediatamente cierto fuera de nosotros.

¿Pero existe semejante verdad para el espíritu

humano? La conciencia ordinaria responde afirmativamente: todos estamos inmediatamente ciertos de nosotros mismos, de nuestro yo, de la existencia de otros seres semejantes á nosotros, y de la existencia de objetos exteriores y sensibles. ¿Pero es fundada esta afirmacion ó inmediatamente cierto para todos este conocimiento? Esto es lo que vamos á averiguar.

Es evidente, en primer lugar, que el conocimiento que tenemos de la *existencia de objetos exteriores y sensibles* no es inmediato, puesto que es condicionado por nuestros sentidos. Todo lo que sabemos del mundo exterior se refiere á percepciones sensibles. Sin los órganos de los sentidos, no existiría para nosotros el mundo exterior. Además, nosotros no percibimos las cosas en sí mismas, sino sus representaciones en nuestros órganos sensibles, y, para percibir estas representaciones, tenemos que recurrir á facultades superiores, á la imaginacion, á la reflexion y á la razon. El conocimiento de objetos exteriores y sensibles no es, pues, un conocimiento inmediato que pueda servir de punto de partida para la ciencia. Absolutamente lo mismo sucede con el conocimiento de los *seres racionales*, nuestros semejantes. Sólo podemos conocerlos mediante nuestros sentidos, por la vista, el oido ó el tacto, y particularmente por el lenguaje que nos revela su individualidad. Pero el lenguaje implica tambien los sentidos: percibimos las palabras, como sonidos, mediante el oido, y como signos, por la vista.

El conocimiento de sus racionales es doblemente mediato: por una parte, no podemos percibirlos como cuerpos, sino mediante nuestros sentidos, y por otra, no podemos conocerlos como espíritus sino por medio de su cuerpo, por medio del lenguaje, y por medio nuestros sentidos, únicos que nos hacen percibir su lenguaje. Hasta ahora no tenemos ninguna afirmación inmediata ni siquiera cierta. ¿Existe realmente el mundo exterior fuera de nosotros? ¿No puede suceder que sea una creación interna del yo pensante, ó un sueño del espíritu? Es verdad que distinguimos perfectamente lo que nos sucede en la vigilia de lo que nos acontece durante el sueño; pero es posible también que esta distinción sea á su vez un sueño. ¿No vemos en éste todo lo que en la vigilia, y no atribuimos á los objetos soñados una existencia real exterior, lo mismo que cuando estamos despiertos? ¿No soñamos que despertamos, y que nos volvemos á dormir, y no puede suceder que sea bajo la influencia de un sueño semejante como nos creemos despiertos en este momento?....

De todo esto resulta evidentemente que el conocimiento del mundo exterior y de otros espíritus semejantes á nosotros no es inmediato, y puede dudarse legítimamente de su existencia, mientras que no hayamos encontrado el fundamento de la certeza. Los sistemas idealistas subjetivos demuestran que esta duda puede echar profundas raíces en los espíritus.

¿Podemos, empero, dudar también de *nuestra*

propia existencia? Esto es imposible. En primer lugar, el conocimiento que de nosotros mismos tenemos, es inmediato; para conocer algo, no necesitamos ningun intermediario. En segundo lugar, este conocimiento es evidente é independiente de toda distincion entre la vigilia y el sueño; si yo sueño, no por esto es ménos cierto que yo soy el que sueño. Por último, el conocimiento del yo es la primera condicion del conocimiento de los objetos exteriores. En efecto, puesto que las representaciones sensibles deben ser reconocidas por mí como espíritu, es claro que soy una condicion para el conocimiento sensible. Si yo no pensase, no percibiria nada por los sentidos. Así, pues, de las tres verdades inmediatas admitidas por la conciencia ordinaria, sólo una posee esta propiedad, á saber, el conocimiento del yo.

Este conocimiento es, pues, el verdadero punto de partida de la ciencia; y, por consiguiente, el problema fundamental de la parte analítica de la ciencia humana, consiste en expresar todo lo contenido en la idea del yo, en perfeccionar la intuicion del yo (*die Anschauung des Ich* (1)). Cada cual debe hallar en sí mismo la idea fundamental (*Grundschaung*): yo; porque no pueda pro-

(1) La palabra *idea*, tomada en su concepcion etimológica, expresa exactamente esa *vista* del yo, designada por la palabra *Schauung*. La expresion *Anschauung* puede traducirse por la palabra *intuicion*, si se hace abstraccion del sentido que ordinariamente se da á su término, y no se considera más que su etimología.

ceder del exterior; y esta idea fundamental es para *cada cual* el punto de partida de la ciencia.

La idea del yo es, en primer lugar, tan simple y tan clara, que creemos no debe insistirse sobre ella. Debemos, sin embargo, detenernos á fin de comprender todo lo que encierra y descartar de ella lo que no le pertenece. Ahora bien, nos comprendemos en la conciencia como un *sér total* (*ein ganzes Wesen*), sin pensar que somos un sér como diversas manifestaciones, sin tener en cuenta tal ó cuál relacion determinada, tal ó cuál propiedad particular. En la intuicion total del yo, no pensamos en la oposicion de interioridad ó de exterioridad; no es necesario que afirmemos la existencia del mundo exterior para tener conciencia de nosotros mismos, como pretendia Fichte. No es posible tampoco enunciar el contenido de la intuicion propia, bajo la forma de una proposicion, por ejemplo: *Yo soy espiritu, yo soy cuerpo, yo soy hombre*; porque toda proposicion expresa una relacion entre várias ideas, y no tenemos necesidad de pensar en todas estas cosas para comprendernos á nosotros mismos en la conciencia. Asimismo, el pensamiento *yo*, no puede traducirse por la expresion *yo soy* (*existo*), ó *yo pienso* ó *yo soy activo*, como pretendian Descartes y Leibnitz; porque, repito, que podemos tener conciencia de nosotros mismos, sin pensar en ninguna otra propiedad del yo. Es verdad que, al preguntarme, recuerdo tambien la existencia y la actividad; pero, por lo mismo que las recuerdo, co-

loco el yo ántes que sus atributos, y no puedo restringir la idea del yo á la de estos mismos atributos. Todas estas mismas determinaciones particulares están en el yo, pero lo presuponen siempre, y no necesitamos conocerlas para tener conciencia de nosotros mismos como un sér total.

La certeza que entraña la intuicion fundamental del yo es una certeza inmediata; no exige ninguna condicion anterior ó superior, es absoluta. El escepticismo lo afirma en su duda, y hasta en la duda de su duda. Está, por último, sobre la oposicion del sujeto y del objeto, es *una* y debe conducir á la unidad de la ciencia. En efecto, en la idea del yo, no nos distinguimos todavía como sujeto ni como objeto; y, si hacemos esta distincion, sabemos, sin embargo, que, en cada uno de estos dos puntos de vista, somos idénticos á nosotros mismos: yo soy y *me* conozco. Conociéndose el yo á sí mismo, se sabe sobre la oposicion del sujeto y del objeto, no es propiamente ni uno ni otro, es el yo todo, el yo uno, el yo sujeto-objeto.

Tal es la idea del yo considerada en su unidad y en su totalidad indivisa como punto de partida de la ciencia. Véanse inmediatamente las relaciones y la diferencia que existe entre el punto de partida de Krause y el de los filósofos anteriores. Karuse posee como Descartes, pero lo investiga más profundamente, el principio sobre que se funda; considera el yo como tal, ántes de considerarlo bajo la razon de la existencia ó de la actividad,

antes de colocarse bajo el punto de vista ontológico. Acepta, pues, el progreso verificado por Kant en la determinacion del yo; pero mientras que Fichte, secundando á Kant, coloca de nuevo el no-yo, como una condicion de la intuicion del yo, Krause pone el yo como condicion del conocimiento del no-yo, como una verdad que, sin ser el principio de la ciencia, no exige, sin embargo, ninguna condicion ulterior para ser comprendida, elevando de este modo el yo, en su unidad total, sobre toda oposicion del sujeto y del objeto, de la interioridad y de la exterioridad; pero, determinado de este modo, no es el yo un sér abstracto y lógico como la idea absoluta con que Hegel encabeza su sistema; si no se manifiesta todavía, en su totalidad indivisa, bajo ninguna cualidad particular, contiene, sin embargo, todos los atributos y cualidades que á su naturaleza corresponden; es el sér real, el sér de unidad que encierra una variedad de manifestaciones.

Antes de analizar el yo en sus facultades fundamentales, debemos considerar, dice Krause, lo que él es con relacion á sí mismo (*an sich*), lo que es en su naturaleza propia, en su esencia. El yo es un sér, un sér uno; es *él mismo, es todo* lo que él es (*ein selbes ganzes Wesen*). El yo es, en primer lugar, un sér. No es posible definir el sér porque para hallar su definicion habria que recurrir á alguna cosa existente, y esta cosa es ya otro término que designa el sér. Puede, sin embargo, explicársele, distinguiéndolo de la esencia. El sér

expresa la sustancialidad; la esencia designa lo que el sér es. Cuando decimos que el yo es un sér, afirmamos que es alguna cosa que subsiste en sí, que no es la esencia ó la propiedad de otro sér, sino que lo es él mismo, que es un *individuo*. ¿Pero cuál es la *esencia* del yo como sér? Es la de un sér *uno*, el *mismo* y *todo*. Estos diferentes términos que expresan la esencia del yo no pueden ser definidos, sino solamente explicados. La unidad del sér no es la reunion de muchas partes, porque cada una de éstas presupone la unidad; tampoco es la unidad puramente numeraria ó formal, sino la *unidad de esencia*. La espontaneidad, ó mejor dicho, la *seidad* del yo, es aquello mediante lo cual el sér es el mismo sér, y es él mismo todo lo que él es. Un sér espontáneo es considerado *en sí, como tal*, y no en sus relaciones con los demás séres. Podría designarse la misma idea con la palabra sustancialidad (*Selbständigkeit*), haciendo abstraccion del tiempo en que el sér subsiste. Allado de la seidad encontramos en sér la *totalidad*. El sér no es sólo él mismo, sino que es tambien, de una manera indivisible, todo lo que es (1).

Consideremos ahora lo que el yo contiene *en sí mismo* (*in sich*), lo que es en su *interioridad*. Si se pregunta en qué consiste el yo, todos responden examinando nuestra propia conciencia: *yo soy espíritu y cuerpo, como hombre*. En nuestro estado

(1) System der Philosophie, p. 49 á 57.

actual nos es imposible, hacer abstraccion de estos dos aspectos de nuestra existencia; nos es imposible, comprendiéndonos como tal hombre, concebirnos simplemente como un espíritu puro ó como un cuerpo. El yo es, pues, á la vez espíritu y cuerpo, segun atestigua la conciencia comun. Sin embargo, el cuerpo pertenece principalmente á la naturaleza exterior: su nacimiento, su desarrollo y su muerte son determinados por las leyes naturales; parece que la naturaleza me ha confiado el cuerpo sólo en parte: no puedo servirme de él, sino en la medida de las fuerzas que aquella le ha comunicado; no puedo mover libremente más que una parte de sus miembros; y, si quiero destruirlo, necesito recurrir á sus propias fuerzas. Lo contrario sucede con el espíritu. Yo ejerzo sobre él una accion inmediata y enteramente libre; me pertenece por completo. *Esto nos conduce á la distincion psicologica del espíritu y del cuerpo*, en cuanto éste procede de la Naturaleza. No es la corporalidad, la extension ó la materialidad lo que constituye el carácter distintivo de la Naturaleza, porque todos tenemos en nosotros mismos, en nuestra imaginacion, un mundo extenso y corporal semejante al exterior; pero el mundo de la imaginacion lo creamos libremente, al paso que nos demuestra la conciencia que no podemos crear, en manera alguna, el mundo exterior; y si consideramos el modo cómo las cosas se presentan en nosotros y fuera de nosotros, hallamos que, en la

naturaleza exterior, nos aparecen con un *encadenamiento* necesario, en una continuidad de todas sus partes, mientras que las reacciones de la imaginación son más aisladas, más libres, más particulares: el artista crea á su antojo formas puras; las une y separa con toda libertad. La Naturaleza crea, *á la vez*, su reino vegetal, su reino animal, sus tierras y sus soles, y cada una de sus creaciones particulares está determinada y condicionada por todas las demás. El carácter distintivo de la Naturaleza y del cuerpo consiste, pues, en la totalidad y en la necesidad; el del Espíritu, en la espontaneidad, y en la libertad (1).

Considerado en la *variedad* y oposición de sus manifestaciones, en sus facultades internas, el yo está sometido al *cambio*. Piensa, quiere, siente y modifica sin cesar sus pensamientos, sus sentimientos y sus voluntades, las desarrolla en el tiempo y no puede dejar de hacerlo. El *tiempo* es la *forma* del mudar. No es un sér que exista en sí y para sí; no es más que una propiedad de los seres en cuanto se modifican; tampoco es una propiedad que designe el contenido del sér, es una propiedad *formal* que expresa el cómo de las modificaciones del sér, y particularmente la de la sucesión. El tiempo es, pues, una propiedad formal del yo, en cuanto éste se halla sometido al cambio. Pero, mientras que el yo se modifica

(1) *System der Philosophie* p. 58 á 94. —V. el *Curso de Filosofía* de M. Ahrens, lección 10.—*Sobre las relaciones del espíritu y del cuerpo*, v. la lección 3 y sig.

constantemente en sus facultades internas, en sus estados y actos, continúa siempre siendo el *mismo yo*. Permanece idéntico á sí mismo. ¿Cuál es, pues, la relacion del yo, como sér uno y todo, con el yo, como sér sometido al cambio? Es evidente, en primer lugar, que el yo se distinga perfectamente en sus estados, y que tiene conciencia de que los cambios verificados en él son una propiedad interior suya; se coloca, por consiguiente, como sér total, *sobre sí mismo*, en cuanto sér interiormente modificable; él mismo es el fundamento ó la *razon (der Grund)* de todas sus modificaciones interiores, puesto que llamamos razon á la relacion del continente á lo contenido. Pero el yo no es sólo la *razon temporal* de las determinaciones de su actividad, en cuanto se determina á pensar, sentir ó querer tal ó cuál cosa, en tal ó cuál momento del tiempo; es, además, la razon de la *propiedad*, que posee, de modificarse á sí mismo; y como esta propiedad es necesaria en el sentido de que el yo no puede dejar de modificarse, y subsiste en el yo ántes y despues de toda modificacion particular, resulta de aquí, que el mismo yo es tambien la *razon eterna* y necesaria de sus modificaciones, en otros términos, que está *sobre el tiempo*. Es necesario, pues, distinguir en el yo dos modos de existencia, uno temporal y otro eterno, y, como el yo mismo realiza en el tiempo el fondo mismo de su esencia, realizándola mediante desarrollos sucesivos, debe además ser considerado como subsistente *sobre la eternidad*

y el tiempo á la vez, como yo superior (*Ur-Ich*) (1).

En su modo de ser eterno, existe el yo como poder ó facultad (*Vermogen*), en su modo de ser temporal existe como actividad (*Thätigkeit*), y en las determinaciones de esta misma actividad, y bajo el punto de vista de la cantidad, se denomina fuerza (*Kraft*.)

Las facultades del yo son tres. Tenemos una facultad de pensar y de conocer, otra de sentir, y otra de querer. En el pensamiento, está el objeto presente al espíritu, lo recibimos en la conciencia, se nos presenta, es visible para nosotros; permanece *distinto* del yo, conserva su naturaleza propia, su seidad. El sentimiento nos muestra el objeto en sus relaciones con el espíritu, como ser uno y *todo*, es decir, en una relacion de *totalidad*. La voluntad se presenta como una actividad pura, pero el objeto de esta actividad es nuestra actividad misma; la voluntad sólo puede aplicarse al pensamiento y el sentimiento, y les imprime, como poder de causalidad, una direccion determinada, viniendo á ser, de este modo, la actividad más elevada que podemos hallar en nosotros mismos.

Consideremos ahora la *relacion* de estas facultades entre sí. En primer lugar se refieren cada cual á sí misma, elevándose, por decirlo así, á la

(1) L. c., p. 95 á 127.—*Grundwahrheiten der Wissenschaft*, vi.

segunda potencia: yo pienso mis pensamientos, siento mis sentimientos y quiero mis voliciones. En segundo lugar, cada una de ellas se refiere á las otras dos: pienso mis sentimientos y mis voluntades, siento mis voluntades y mis pensamientos, quiero mis pensamientos y mis sentimientos. Por último, cada una de ellas presupone las otras dos como una condicion de su propio desarrollo. Así, yo no puedo pensar sin desearlo, y mi pensamiento sería estéril si mi sentimiento no tomase parte en él. Así tambien, no puedo sentir sin querer, y sin tener alguna idea del objeto de mi sentimiento. Por último, no puedo querer sin querer algo determinado y conocido, y sin experimentar alguna tendencia hácia el objeto de mis deseos. De este modo, el desarrollo de cada una de nuestras facultades fundamentales exige el desarrollo armónico de las facultades opuestas. Este desarrollo armónico de todas las facultades del espíritu constituye la sabiduría del hombre; el sábio es aquel que conoce la verdad, la siente y quiere vivir conforme al sentimiento y al conocimiento de lo verdadero.

Síguese de aquí que estas tres determinaciones del yo, el pensamiento, el sentimiento y la voluntad, constituyen un organismo parcial é interno en el yo uno y todo (*ein innerer Theilorganismus des ganzen Ich*); pues llamamos orgánico á aquello cuyas partes están determinadas y unidas entre sí y con él todo: El yo, es, pues, un organismo interno, y además, un organismo *viviente*, porque

realiza en el tiempo el fondo eterno de su actividad (1).

Debemos ahora examinar más detenidamente, y de un modo más particular, cada una de las facultades fundamentales del yo. Comenzaremos por la facultad de pensar y de *conocer*.

El *conocimiento* expresa la relacion entre dos términos, en la cual se unen el sér que conoce y el objeto conocido, conservando, sin embargo, su distincion individual, su unidad. El *pensamiento* no es más que la actividad del espíritu dirigida hácia el conocimiento.

El dominio ó el objeto del conocimiento comprende el yo, el no-yo y la union de ambos. Yo me conozco á mí mismo como espíritu, como cuerpo y como hombre, en la union del espíritu y del cuerpo. Pero conociéndome como *espíritu* individual, finito ó infinitamente determinado, distingo, sin embargo, de mí mismo la idea de un espíritu finito, en general, idea que no he creado, puesto que no puedo realizar más que una parte de su esencia eterna, siendo conducido, de este modo, á concebir el pensamiento de la existencia de otros espíritus que realizan como yo, pero de una manera propia y distinta, la idea de un espíritu finito. Los sentidos me conducen al mismo resultado, representándome cuerpos organizados como el mio. Y como todo espíritu finito encierra

(1) L. c. p. 127 á 149.—V. el *Curso de filosofía*, de Ahrens, leccion 7.^a

en sí algo infinito, una esencia que un número determinado de espíritus no podían nunca realizar, presumo que existe un número infinito de espíritus finitos. Tengo, pues, la idea de un *mundo espiritual* (*Geisterreich*) infinito. Aún hay más; cuando considero que todos los espíritus finitos se subordinan á la *razon*, que invocan en todas circunstancias y lugares, concibo el pensamiento de la *razon* misma como un *sér* que contiene en sí todos los espíritus finitos. No examino aún la cuestion de si este *sér* ó estos espíritus tienen una existencia real, afirmo sólo que lo pensamos.

Además, conociéndome como un *cuerpo* infinito ó infinitamente determinado, me considero en mis relaciones con la Naturaleza. La experiencia no me muestra más que una parte de la Naturaleza: pero puedo concebirla mentalmente en él como infinita en el espacio, en el tiempo y en la fuerza: tengo la idea de un *mundo fisico* infinito, Por otra parte, hallo, en la Naturaleza, un género orgánico de cuerpos semejantes al mio, el género humano, del que considero al cuerpo como un miembro; pero, cuando he penetrado la idea de un género orgánico de cuerpos humanos, hallo tambien que puedo atribuirle mentalmente la infinitud, con la misma *razon* que concibo una infinidad de espíritus humanos ó racionales, y distribuirlo, por consiguiente, en una infinidad de cuerpos celestes de los que la tierra no es más que una pequeña parte. No examino aquí si estas

ideas tienen ó no una realidad objetiva, no pueden hacer más que confirmar su existencia en el pensamiento.

Por último, yo me conozco como *hombre* en la union de espíritu y cuerpo, y conozco al mismo tiempo, mediante la experiencia, que existe fuera de mí una sociedad de hombres esparcida por toda la tierra. Mas, cuando concibo de nuevo este pensamiento de una manera pura y completa, cuando considero que poseo la idea de un mundo espiritual y de un mundo físico infinito, hallo también en mí la idea de que el número infinito de espíritus está unido, en todo el universo, á un número infinito de cuerpos orgánicos superiores; que existe, en fin, en todo el universo una *Humanidad*, en la que viven en armonía la naturaleza y el espíritu, y que la humanidad, es, por consiguiente, el *sér de armonía* (*Vereinwesen*) del Espíritu y de la Naturaleza. Todavía no afirmo aquí la existencia real de este sér, sólo digo que su idea existe en toda conciencia algo cultivada.

¶ Pero ¿no existen otras fuera de estas tres ideas fundamentales de Espíritu, Naturaleza y Humanidad, no tenemos además idea de que existan seres fuera y sobre estas ideas primeras? La conciencia no nos afirma la existencia de seres finitos é individuales que no pertenezcan á alguno de estos seres; pero sí nos confirma la existencia de un Sér infinito, superior al mundo físico y al mundo espiritual. La idea de la razón nos conduce necesariamente al pensamiento de este sér.

Esta idea, que expresa la relacion del continente al contenido, no se aplica más que á los séres finitos, porque sólo estos tienen una razon superior de su existencia, y hemos concebido la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad, como siendo infinitos en su género; pero no son absolutamente infinitas. El Espíritu es limitado, puesto que no es la Naturaleza ni la Humanidad; la Naturaleza es limitada, puesto que no es la Humanidad ni el Espíritu; la Humanidad es tambien finita, puesto que no es el Espíritu ni la Naturaleza. Puede, pues, suscitarse la cuestion acerca de la razon de estos tres séres, y particularmente de la razon, de la union, del Espíritu y de la Naturaleza en la Humanidad, ni el Espíritu ni la Naturaleza pueden ser considerados como la razon de esta union, puesto que razon es aquello que contiene en esencia otra cosa. Debemos, pues, remontarnos á la idea de un sér que sea á la vez la razon del Espíritu y de la Naturaleza, y la razon de su union en la Humanidad, y, respecto de la cual, no pueda suscitarse la cuestion de una razon superior. No afirmo que este sér, que se llama *Dios*, exista en sí y por sí, pero aseguro que tenemos el pensamiento de un Sér infinito, absoluto, razon de todo lo que es, y que por lo mismo no procede de ninguna otra razon superior (1).

Tales son los objetos de nuestros conocimientos: el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad,

(1) *System der Philosophie*, p. 149 á 171.

concebida como sér armónico que reúne en sí, el mundo físico y el espiritual, y, por último, Dios, concebido como el Sér infinito y absoluto, razón del Espíritu, de la Naturaleza y de la Humanidad. Hemos confirmado la existencia de estos objetos en la conciencia, pero no hemos afirmado nada respecto de su realidad objetiva. Consiste esto en que no podemos resolver esta cuestión, sino después de haber examinado cuáles son los principios, las esencias universales ó las *categorias*, según las cuales conocemos todo lo que no es dado conocer, y que aplicamos indistintamente á todos los objetos de nuestros conocimientos. Ya hemos visto en la intuición del yo las categorías ó esencias fundamentales, bajo cuya razón nos conocemos á nosotros mismos; pero debemos además terminarlas en adelante y completarlas con la idea del yo, ántes de aplicarlas á la ontología, á la metafísica.

Nosotros nos conocemos, en primer lugar, como un *sér*, como algo que es, y comprendemos al mismo tiempo que la idea del sér es la más vasta y la más sustancial que podemos concebir; porque si nos elevamos sobre nosotros mismos, si nos remontamos á la idea de la Naturaleza, del Espíritu y de la Humanidad, los reconocemos como séres, y somos conducidos á la idea de un Sér infinito y absoluto que abraza todos los séres finitos. Pero la idea ó la categoría del sér, concebida en sí, no es nada determinado, ni implica en sí misma la existencia ni la vida, por más que la

esencia del sér encierre la existencia, y se ponga como vida cuando el sér es considerado como la razon de sus propias determinaciones (1). El sér se determina en su *esencia*. La categoría de la esencia se presenta á nosotros inmediatamente despues de la del sér: expresa lo que el sér es (2). La esencia del yo encierra una variedad de manifestaciones, pero ántes de manifestarse como variedad, es una: el sér no tiene más que una esencia, en otros términos, la esencia es, ante todo, una *unidad* de esencia, *Wesenheiteinheit*. Despues, se distingue como *seidad* y como *totalidad*, categorías mediante las cuales conocemos el yo como un sér propio é idéntico, como un sér uno y todo. Estas categorías son dos esencias parciales y opuestas, contenidas en la unidad del yo, y que comprendemos á la vez como coordinadas entre sí y como subordinadas una y otra á la unidad de la esencia, puesto que no podemos reconocernos como un sér sin reconocernos, al mismo tiempo, como un sér propio y todo. Pero la seidad y la totalidad deben ser de nuevo consideradas como uniéndose y armonizándose entre sí, como constituyendo en conjunto la esencia de la *armonia* (*Vereinwesenheit*) de las categorías fundamentales ó de los momentos de la unidad (3). Des-

(1) V. la determinacion de la idea de la vida en el *Syst. der Philos.*, p. 137.

(2) *Wesenheit* hist. das was ein Wesen weset und hist.

(3) *Grundwahrheiten der Wissenschaft*, x.

pues, sobre la oposicion de la seidad y de la totalidad, es necesario notar la *unidad superior* (*urkinheit*), porque, áun manifestándose en la seidad y en la totalidad, no es absorbida por las categorías la unidad de esencia, sino que permanece una y toda, y por consiguiente, distinta y superior á ella.

Las categorías ó las esencias que hemos hasta ahora reconocido determinan lo que el yo es en sí mismo como sér; pero no indican el cómo ó la *forma* (*Formheit*) del yo, en cuanto es concebido. Esta es la forma que debemos ahora indagar. La categoría de la forma no puede definirse, pero es inmediatamente concebida en la unidad de la esencia. El lenguaje comun la expresa bajo el nombre de posicion (*positio, thesis*). Si pregunto cómo es el yo, debo responder que se pone, que se halla puesto, es decir, que es positivo (*Satzheit*); la forma del yo es *una*, como su esencia; el yo posee una *unidad de forma*, una unidad numérica. En esta unidad formal, se halla de nuevo una duplicidad de manifestaciones. En cuanto se pone, se dirige primero sobre sí mismo, se refiere á sí mismo, en otros términos, es la *direccion ó relacion interna* (*Richttheit oder Bezugheit*). Hemos reconocido ya las relaciones particulares del yo, por ejemplo, cuando quiere, se refiere á sí mismo, se dirige á su actividad interna; lo mismo sucede cuando se conoce en la conciencia. Pero todas estas relaciones no son más que formas particulares de la relacion ó de la direccion, una y total, de que ahora

tratamos. Al mismo tiempo que el yo se dirige sobre sí mismo, se contiene todo, se comprende, se envuelve en la totalidad de su sér, en otros términos, es *compreheension*, continencia (*Fassheit*). Estas dos categorías fundamentales de la positividad del yo son opuestas y coordinadas entre sí, y deben reunirse de nuevo en la armonía de la forma: en efecto, yo no puedo pensar que yo me ponga, sin pensar al mismo tiempo que me dirijo sobre mí mismo, y que me contengo. Y, así como sobre la oposicion de la sociedad y de la totalidad se encuentra la unidad superior del yo, así tambien sobre la oposicion de la direccion y de la continencia, debemos admitir una *unidad superior de la forma* ó de la positividad.

Es fácil notar que las categorías de la forma convienen exactamente con las del fondo. A la seidad corresponde la direccion: porque, mientras que me conciba como un sér propio y espontáneo, me considero tambien como relacionándome á mí mismo, como siendo el centro de mi actividad ó de mis direcciones; la direccion es, pues, la forma propia de la seidad. Además, á la totalidad corresponde la continencia: cuando yo me considero como un sér uno y todo, me considero tambien como conteniéndome á mí mismo; la continencia es, pues, la forma propia de la totalidad.

Hemos reconocido hasta ahora la esencia fundamental del yo, la forma ó el cómo de la esencia y las categorías subordinadas de la esencia y

de la forma, restáanos combinar ésta con el fondo, la positividad con la esencia ó el contenido. De esta combinacion resulta la *existencia* (*Daseynheit*). Decimos que un sér existe, cuando su fondo toma una forma positiva, es decir, cuando pone su esencia. La existencia implica necesariamente un contenido, un fondo, una materia, y una forma, un cómo, en que el sér ponga y determine lo que es. Cuando decimos, pues, que el yo pone su esencia ó que la esencia del yo está puesta, decimos que el yo *existe*, cualquiera que sea, por otra parte, el modo como se conciba esta existencia. Pero hemos reconocido que el yo cambia y se determina constantemente en el tiempo; que es la razon eterna de sus determinaciones y de sus modificaciones, y que se distingue tambien, como sér uno y todo, en cuanto se modifica temporalmente y en cuanto es la razon eterna de sus propias modificaciones. De aquí la idea del yo, como sér existente sobre el tiempo y sobre la eternidad, como *yo superior* á la oposicion de la eternidad y del tiempo; de aquí, en otros términos, la categoría de la *existencia superior* del yo (*urwesentliche—Daseynheit*) (1). Esta

(1) Esta concepcion del *yo superior* es de la mayor importancia teórica y práctica. Tiempo há buscaba la filosofia en Alemania un principio que se elevase sobre toda oposicion, un principio de unidad que fuese la razon de todas las antétesis; pero se habia extraviado en esta indagacion. Schelling y Hegel concibieron el principio de la filosofia como la identidad misma de los términos opuestos, y se colocaron inmediatamente bajo el punto de vista de lo absoluto.

existencia superior del yo encierra de nuevo dos modos de existencia opuestos ó coordinados entre sí y subordinados á la unidad superior de la existencia; estos modos son: la *existencia eterna* (*ewige Deseynheit*) y la *existencia temporal* (*Zeitliche-Daseinheit*), concebidas en su oposicion. El yo sabe que existe en el tiempo, en la realidad de la vida, y que existe, además, fuera del tiempo, por ejemplo, cuando concibe el bien como un mandato eterno sin consideracion al tiempo. Pero estos dos modos de existencia se reunen y armonizan, puesto que el yo reconoce que realiza en el tiempo su esencia eterna, y que juzga todo lo temporal segun el ideal de una existencia eterna. De aquí, un cuarto modo de existencia que armoniza el tiempo y la eternidad, y por el que la vida es, en cierto modo, eterna en el tiempo y temporal en la eternidad.

Krause ha evitado este doble error. Para proceder metódicamente, ha buscado y determinado un punto de partida inmediatamente cierto en la parte analítica de la ciencia, ántes de internarse en la ontología y en la síntesis, y ha encontrado en la intuición del yo ese principio superior, que no es la identidad del yo y del no-yo, como pretendía Fichte, sino el yo mismo, concebido en su existencia superior al tiempo y á la eternidad. Este principio es de una evidencia absoluta. Es imposible desconocer que hay en el yo individual algo infinito, eterno y necesario, y algo finito, temporal y contingente, es imposible negar que el yo, que, en cuanto razon, hace pasar al tiempo el fondo eterno de su esencia, es superior á estos dos modos de existencia, superior á la oposicion de la eternidad y del tiempo y de todos los modos subordinados é incluidos en estas modalidades fundamentales.

Mediante una legitima aplicacion de este mismo principio es como ha llegado Krause á determinar todas las fases de la existen-

Hemos, pues, respondido á la primera cuestion, á saber: ¿segun qué principios ó *categorías se conoce el yo á sí mismo?* Pero la cuestion completa es esta: ¿segun qué categorías conoce el yo *todo* lo que puede conocer? Debemos, pues, buscar las categorías ó esencias fundamentales que se encuentran en todo objeto de conocimiento, en cuanto es concebido como existente fuera del yo. Pero estas categorías son absolutamente idénticas á las que hemos hallado nosotros mismos. Ya pensemos en un animal, en una planta, en una piedra, en un astro, en un sistema planetario, ó pensemos en nosotros mismos, debemos siempre conocer todos estos objetos bajo la razon del sér y de la esencia, de la forma y de la positividad, de la existencia y de todas las categorías subordinadas que hemos encontrado en la existencia, en la positividad y en el sér. Nos es imposible de-

cia humana, en la moral, en la sociedad y en la religion. Así, en la moral, se eleva el hombre, mediante su *libertad*, sobre la oposicion de la idea eterna y absoluta del bien y de la idea del tiempo en que efectúa su destino moral; no está subyugado por la idea del bien, puede dejar de realizarla; pero no es realmente libre, sino cuando armoniza el bien con su propia vida temporal, transportando á la realidad de la vida el ideal absoluto del bien que ha concebido en su inteligencia. Lo mismo sucede con la idea absoluta del derecho ó de la justicia y con la de la religion. Por una aplicacion semejante es, segun veremos más adelante, cómo Dios, el Yo absoluto é infinito, está, como *Sér y Razon suprema (Urwesen)*, sobre la oposicion de Espíritu y Naturaleza, sobre la oposicion de las leyes eternas del universo y de la contingencia ó de la finitud de las cosas, y cómo realiza libremente como sér de unidad superior, en el mundo contingente y temporal las leyes infinitas y absolutas de su propia naturaleza. (*V. Grundwahrheiten der Wissenschaft*). x.

jar de concebir un objeto como siendo alguna cosa, es decir, como un sér, como manifestándose en cierto modo, esto es, como siendo puesto, y como existiendo en la positividad del sér y de la esencia. Nos es igualmente, imposible concebir de cualquier otro modo la idea de un mundo físico ó de un mundo espiritual infinito; no podemos dejar de referir al Espíritu y á la Naturaleza las categorías que hemos reconocido en todo objeto finito y en nuestro propio yo. Pero hay esta diferencia esencial entre la aplicacion de las categorías al yo, y su aplicacion á todo lo otro que yo; que yo mismo soy el yo, es decir, que estoy inmediatamente cierto del valor real, objetivo de las categorías, en cuanto están en mí; que soy, que estoy cierto de mi sér, de mi positividad y de mi existencia, mientras que no soy el no-yo, es decir, que no puedo afirmar todavía que los objetos que están fuera y sobre mí, existen real y positivamente del modo que yo los pienso; que ignoro, en otros términos, si las categorías segun las que concibo debo y debo concebir, las cosas se realizan en el exterior, como en mí mismo; no puedo afirmar más que una cosa, á saber, que son reales en mí y son las reglas de todas mis concepciones.

Pero aún no hemos verificado su aplicacion al pensamiento del sér uno, infinito y absoluto, á la idea de Dios. Es, sin embargo, evidente que debemos concebir esta idea segun las mismas categorías que hemos aplicado á los séres finito

El que posee el pensamiento del sér, del sér uno, infinito y absoluto, posée tambien el pensamiento de la esencia, de la esencia una, infinita y absoluta, concibe el sér como siendo *en sí*, como subsistiendo por sí mismo, y como siendo el único sér que subsiste de este modo, es decir, que es absoluto; concibe tambien el sér como uno y todo, segun la totalidad, y como siendo el sólo sér que es realmente la totalidad universal, es decir, que es *infinito*; y al mismo tiempo, considera el Sér como armonizando la seidad y la totalidad, es decir, como siendo absolutamente infinito é infinitamente absoluto, y como siendo la unidad superior que se eleva sobre esta oposicion y esta armonía interna. El Sér es, además, concebido, segun el *cómo* ó la forma, como puesto ó como poniéndose, y como siendo el único ser que se pone de una manera infinita y absoluta, el único Sér que está infinita y absolutamente en relacion consigo mismo y que se comprende ó abraza en la totalidad universal de su sér, en la armonía y en la unidad superior de la positividad; y, puesto que la positividad del Sér, es concebida como la de su esencia, debemos, en fin, concebir el Sér como existente, como siendo la existencia una, infinita y absoluta, que encierra de nuevo todas las modalidades subordinadas de la existencia. El pensamiento del Sér ó de Dios debe, pues, ser concebido con arreglo á las mismas categorías fundamentales que la idea del yo y de los séres finitos, con la diferencia de que las

categorias, colocadas sobre la oposicion de lo finito y de lo infinito, son infinitas y absolutas en el sér infinito y absoluto, miéntras que son finitas y contingentes en los séres que tienen estas cualidades.

Hemos, pues, hallado el sistema orgánico de las leyes ó de las categorías primeras que presiden á todo conocimiento, sensible ó racional, y segun las cuales todos los séres, todos los objetos, cualesquiera que sean, deben ser concebidos en el organismo del conocimiento (1).

Despues de haber examinado de un modo general lo que conocemos, y segun qué leyes lo conocemos, réstanos examinar *cómo* se forma el conocimiento, es decir, de qué *fuenta* lo tomamos. Considerando el conocer bajo este punto de vista, percibimos inmediatamente una distincion fundamental. Una parte de nuestro conocimiento se refiere á objetos completamente determinados ó finitos en el tiempo y en el espacio; lo adquirimos por medio de los *sentidos*, sea por medio de los externos, ó del sentido interno ó imaginacion. La otra se refiere á objetos ó propiedades que superan la esfera de nuestros sentidos y que no podemos colocar ni en el tiempo ni en el espacio. Tal es, por ejemplo, la intuicion propia del yo. El yo no puede percibirse á sí mismo median-

(1) *System der Philosophie*, p. 171 188.—La logica de Krause encier a una exposicion más completa del sistema de las categorías, que aqui no hemos considerado más que en sus relaciones con la teoria analítica del conocimiento.

te ningun sentido interno ó externo, sino que se reconoce como un sér existente sobre el tiempo y el espacio, dotado de una esencia eterna, infinita, razon de su actividad y de sus manifestaciones en el tiempo. Tal es, además, la idea de la naturaleza infinita, la idea de la planta, del animal y del hombre, en cuanto estas ideas universales no se encierren en el dominio estrecho de la experiencia sensible. Llamamos *conocimiento sensible* al de un objeto individual, completamente determinado y finito en el tiempo, y llamamos *conocimiento no-sensible* al de todo lo universal, inmutable y eterno, ya sean estos elementos abstractos ó sacados de la experiencia sensible, ó concebidos por la *razon* en su necesidad absoluta, como superiores á toda experiencia é independientes de toda observacion sensible.

El conocimiento sensible es de dos especies, segun que se refiere al mundo exterior, percibido por los sentidos del cuerpo, ó al mundo interno percibido por el sentido del espíritu, es decir, al mundo de la imaginacion. Examinemos primeramente el *conocimiento sensible exterior*.

Tres cosas hay que distinguir en este conocimiento; los *sentidos*, la *representacion* en ellos de los objetos y la *actividad* preliminar del espíritu, que percibe en los órganos sensibles la representacion de los objetos del exterior, para formar con ellos, con ayuda de la imaginacion y de las categorías de la razon, la nocion de un objeto individual del mundo exterior.

Los sentidos del cuerpo están en armonía con los procesos generales de la naturaleza; hállanse entre sí en la misma relación y se desarrollan con el mismo orden ascendente que caracteriza la vida del mundo físico. El *tacto* que se manifiesta ó reside en toda la superficie del cuerpo se refiere á la gravedad, al calor, es decir, á las fuerzas elementales del proceso dinámico que se manifiesta en todos los cuerpos de la naturaleza. Los demás sentidos, dotados de un órgano particular, se refieren también á los procesos particulares de la vida física. El *gusto* y el *olfato*, unidos entre sí, corresponden al proceso químico. Los órganos de la vista y del oído, más elevados que los anteriores, se refieren también á procesos superiores. El *oído* corresponde al movimiento propio de los cuerpos, á la fuerza interna mediante la cual despliegan su actividad en el tiempo; y la *vista* á la luz y al calor, es decir, á la fuerza superior en que expresa y comprende la naturaleza su existencia en el espacio.

La armonía que existe entre el organismo de nuestros sentidos y el de la naturaleza, es una condición esencial para el conocimiento sensible. Una segunda condición, es la *representación de un objeto en los órganos de los sentidos*. Ya hemos hecho notar, bajo este aspecto, que el Espíritu humano no está unido, de una manera inmediata y directa, con los objetos exteriores, sino con los sentidos mismos, es decir, con las impresiones ó las modificaciones que estos experimentan con

motivo de los objetos exteriores. Estas impresiones ó modificaciones son propiamente el objeto del conocimiento exterior-sensible (1). En primer lugar, cuando el espíritu adquiere la conciencia de este hecho, cuando se apercibe de que no percibe directamente el mundo exterior, ni siquiera todo su cuerpo, sino sólo una parte determinada del sistema nervioso de este cuerpo, se aterra, cree que el mundo físico se le escapa. Tranquilízase, sin embargo, al considerar que todos los objetos exteriores forman parte de la naturaleza de que nuestro cuerpo es á su vez un organismo parcial é interno, y que, por consiguiente, los objetos y los cuerpos están unidos entre sí, y con nosotros, en la esencia de la Naturaleza, y que la existencia de uno sólo basta para establecer la de todos.

Pero si sólo percibimos indirectamente los objetos exteriores en los órganos de los sentidos, si no percibimos, de una manera inmediata, nada más que las sensaciones mismas, es evidente que no bastan los sentidos para establecer el conocimiento sensible. Los sentidos sólo nos transmiten una impresión fugitiva y momentánea; no nos enseñan nada de la naturaleza de las cosas ni

(1) No nos detendremos en este punto que ha sido mostrado por Krause con toda evidencia *System der Philosophie*, p. 32, y 193 y sig., y sobre todo en la *Logik*. y en los *Grundwahrheiten der Wissenschaft*, III, y por M. Ahrens, *Curso de Filosofía*, lec. VIII. Para todo lo concerniente á la teoría del conocimiento, nos remitimos á la primera parte de nuestra Memoria.

de su existencia en el tiempo y en el espacio. El conocimiento sensible, implica, pues, como una tercera condicion de su existencia, la actividad del espíritu que percibe los objetos exteriores representados en los órganos de los sentidos, y les aplica las formas de la imaginacion y las categorías generales de la razon.

Al mundo exterior, objeto indirecto del conocimiento exterior sensible, se opone el *mundo de la imaginacion*, objeto inmediato del *conocimiento sensible interior*. La *oposicion* de estos dos mundos de la sensibilidad se manifiesta principalmente en la facultad que poseemos de crear el uno, y en la necesidad en que estamos de aceptar el otro, tal como se nos presenta.

Observando el mundo de la imaginacion, hallamos primeramente cierta cosa *extensa*, corporal, que subsiste en el tiempo y en el espacio, y está dotada de todas las propiedades que hemos reconocido en el mundo exterior: la luz y los colores, el olor, el sabor, el sonido, la sensacion del calor y del frio, en una palabra, hallamos en nosotros, ya sea en la vigilia ó en el sueño, un mundo corporal exactamente semejante al mundo exterior; con esta diferencia, que en el mundo exterior todo está más unido, más encadenado en el organismo y en la totalidad de la vida de la naturaleza, mientras que, en el mundo de la imaginacion, que creamos libre y espontáneamente, podemos descartar el enlace, y concebir formas puras, formas geométricas desprovistas de

todo contenido. El mundo de la imaginacion no es, pues, una simple copia del mundo exterior: la imaginacion es productiva tanto como reproductiva, y sus creaciones son frecuentemente superiores á las de la naturaleza, como lo demuestran las obras de los grandes artistas. En general, es tan poco reproductiva, que no puede representarse el mundo exterior sino con ayuda de sus *propias formas*, es decir, que es ella misma una *condicion* para la percepcion de la naturaleza. Los sentidos del cuerpo no nos suministran, en efecto, ninguna nocion del *tiempo*, del *espacio* ni del *movimiento*, y sin embargo, nos es imposible colocar un objeto individual, cualquiera que este sea, fuera de estas formas generales de la sensibilidad. El tiempo, el espacio y el movimiento son, pues, la propiedad de la imaginacion; y no podemos referirlos al mundo exterior sino porque tenemos de ellos una intuicion inmediata con el mundo interior sensible.

Pero el mundo de la imaginacion no abraza sólo las formas y las intuiciones individuales de la vida física, comprende, además las intuiciones y los actos determinados de la *vida espiritual*. Tenemos, por ejemplo, una intuicion determinada de otros hombres; nos figuramos sus pensamientos, sus sentimientos, sus deseos y su carácter en general; nos representamos toda su vida espiritual cuando aún no hemos hecho más que percibir su cuerpo ú oír sus palabras. Aún hay más: nos imaginamos hombres que no han

existido jamás, y les atribuimos, en el sueño ó en la vigilia, los pensamientos, las acciones y los sentimientos que nos place. La poesía demuestra, de la manera más pura y elevada, esta creación espiritual de la imaginación. El poeta crea interiormente todo un mundo de personajes determinados, caracteriza el conjunto y los detalles de su vida espiritual y moral, sus relaciones recíprocas, el desarrollo de sus caracteres y de sus pasiones; y cuando creemos asistir á un drama real, sólo asistimos al espectáculo de una imaginación poética, y sólo sabemos que el artista es,

podría ser, en circunstancias determinadas, todo lo grande y noble que la libertad de su imaginación le ha inspirado. Es evidente que, si no poseyéramos interiormente este segundo dominio de la intuición espiritual de la imaginación, no conoceríamos el espíritu de otros hombres, á no abrirsenos otras nuevas fuentes de conocimiento; porque no podemos percibir la vida del espíritu por el intermedio del cuerpo y del lenguaje.

Por más que sean opuestos entre sí los dos mundos de la sensibilidad, están, sin embargo, en *armonía*. Se penetran mutuamente, y, mediante esta penetración, se elevan á una nueva potencia. El mundo exterior se reproduce y se idealiza en la imaginación, que lo concibe en sus formas más puras y armónicas. El mundo de la imaginación se realiza, á su vez, en la naturaleza, mediante el poder de las bellas artes, como su vida ideal pasa á la vida de la naturaleza me-

diante las ciencias que tienen por fin el perfeccionamiento del cuerpo humano y de todos los seres sensibles. La razón de esta armonía de los dos mundos opuestos de la sensibilidad debe buscarse en un mundo superior y no sensible, cuya existencia no puede confirmar la experiencia por sí sola (1).

Tales son los principios generales del conocimiento sensible, considerado en su organismo total, en la oposición y en la armonía superior de los mundos de la sensibilidad. Debemos ahora explorar, con el mismo procedimiento, el dominio del *conocimiento no-sensible*, considerado en su organismo interno, como opuesto al dominio del conocimiento sensible; después comprenderemos la unidad superior de estos dos organismos parciales de la teoría del conocimiento. El conocimiento sensible es completamente finito, determinado, individual; el conocimiento no-sensible debe ser por el contrario, infinito, eterno, mutable, necesario y universal. Pero, ¿hallamos en nosotros mismos semejantes pensamientos? Es indudable que sí; porque, en primer lugar, en la intuición fundamental de nosotros mismos, hallamos el *pensamiento yo*. Este pensamiento no es sencillamente y sin más el de un objeto completamente finito y determinado, sino el de un ser determi-

(1) *Abriss des Systemes der Logik*, p. 35.

nante; no es tampoco el pensamiento de cualquier cosa mudable y temporal, sino el de una cosa inmutable y permanente, puesto que tenemos conciencia de que, á pesar de todos los cambios, subsistimos constantemente idénticos á nosotros mismos. El pensamiento del yo es, pues, un pensamiento no-sensible; y toda la ciencia del yo, tal cual la hemos formulado hasta aquí, es un ejemplo de conocimiento no-sensible. Pero este conocimiento pasa tambien la esfera del yo. Hemos hallado en nosotros mismos ideas primeras, concebidas *á priori*, *categorías* que aplicamos indistintamente á todos los objetos del conocimiento. En el momento que percibimos un sér ó un objeto cualquiera fuera del yo bajo la razon de estas principios eternos é inmutables, y bajo la razon de su exencia eterna que se expresa en las categorías, formamos un conocimiento no-sensible. Tal es, por ejemplo, el pensamiento de un producto de la naturaleza, la piedra, la planta ó el animal, en cuanto concebimos estos objetos, no en su individualidad finita y contingente, sino en su esencia, en su forma y en su existencia eterna; tales son, además, el pensamiento de la naturaleza infinita y el del Sér infinito y absoluto. Así, pues, el dominio del conocimiento no-sensible abraza, á la vez, considerado en relacion á nosotros mismos; *la esfera del yo y la del no-yo*; en otros términos: el conocimiento no sensiblemente en *inmanente ó transcendente*. Pero estos dos términos están íntima-

mente unidos entre sí. El pensamiento de la naturaleza infinita es, sin duda, transcendente; supera la esfera del yo; pero cuando consideramos que la naturaleza se halla por el intermedio del cuerpo humano en una relacion de esencia y de mútua penetracion con el yo, debe sostenerse que el pensamiento transcendente de la Naturaleza no está desligado de todo lazo con el pensamiento inmanente del yo. Asimismo, el pensamiento de Dios supera infinita y absolutamente la esfera del yo; pero cuando consideramos que el Sér infinito y absoluto debe ser concebido como conteniendo en sí todo sér y toda esencia, y que cada yo individual halla su razon en aquél, afirmamos tambien que el pensamiento transcendente de Dios no está aislado del pensamiento inmanente del yo, y que, en este pensamiento, el yo es el que se supera á sí mismo, para volver á descender despues hasta su propia esfera.

Si consideramos ahora el conocimiento no-sensible en la variedad de su esencia ó de su naturaleza, distinguimos en él primeramente el *conocimiento abstracto ó co-sensible*. Abrazando los elementos comunes del dominio sensible, formamos nociones que son, en realidad, no-sensibles, puesto que los sentidos no perciben más que lo individual, pero no son más que la simple generalizacion de las nociones sensibles; en otros términos, formamos *nociones abstractas, comunes ó generales*, cuyo contenido no excede del dominio sensible, y que son deducidas de la experiencia

y tienen su origen en la sensación. A esta clase corresponden la mayor parte de los pensamientos no-sensibles de la conciencia ordinaria: así, las nociones de todos los objetos naturales, hasta las mismas nociones del hombre y del espíritu, tales como nos aparecen en la conciencia, ántes de toda cultura intelectual, se las denomina comunmente nociones experimentales; y en efecto, sacan su contenido de la experiencia ó de la observacion sensible, pero están formadas, como ya hemos indicado, mediante presuposiciones generales de esas categorías superiores á la observacion, que aplicamos á toda clase de conocimientos.

Es necesario distinguir de estas nociones abstractas ó co-sensibles, las *nociones universales* que comprenden alguna cosa universal, eterna y necesaria, y que, por consiguiente, se oponen á la experiencia en cuanto encierran lo contenido en la esfera de todas las experiencias posibles. Tales son, por ejemplo, las nociones de las formas geométricas. Estas nociones contienen, en efecto, la idea de algo universal, eterno y necesario; su contenido no está tomado de la experiencia como el contenido de las nociones empíricas, es inmediatamente concebido como no-sensible, y sin embargo, no se encuentra nada en las formas individuales, realizadas en la naturaleza ó en la imaginacion, que no esté ya realizado en las nociones universales. Así tambien, la nocion del yo que hemos tomado de la experiencia individual,

encierra, en su actualidad, todo lo que la experiencia puede confirmar en nosotros. Así, pues, las nociones del bien y de la justicia, que no tienen su origen en la realidad histórica, en la experiencia de la vida, se imponen á la experiencia y son, en cada momento del tiempo, realizadas en la vida. Estas nociones universales, cuyo contenido y cuya esencia eterna se manifiesta y realiza en el infinito tiempo, son comunemente denominadas *ideas* per excelencia. Podria tambien denominárselas, en oposicion á las nociones comunes ó abstractas, nociones ó *conocimientos supra-sensibles*.

Tal es, el dominio del conocimiento no-sensible que es opuesto ó *coordinado* al conocimiento sensible. Pero hallamos, además, conocimientos ó pensamientos no-sensibles que se elevan completamente sobre las nociones sensibles y las ideas eternas, pensamientos de sér y de esencia que están sobre lo universal y lo particular, y que, por consiguiente, permanecen distintos. Las ideas eternas de lo *bueno*, de lo *bello* y de lo *justo*, son realizadas en la infinitud del tiempo, pero no se realizan en sí mismas, pues, en cuanto universales, son opuestas á las nociones particulares, sensibles, determinadas en el tiempo y en el espacio. En otros términos, las ideas eternas implican un sér que las realiza en el tiempo, y que, por lo mismo, está sobre la oposicion del tiempo y de la eternidad, de las nociones sensibles y de las no-sensibles, y determina, la union y la armonía de

ambos dominios del conocimiento. Hemos encontrado ya un conocimiento semejante en la intuición del yo, puesto que tenemos conciencia de que el yo subsiste como sér ántes y sobre la oposicion de su idea y de su individualidad temporal, puesto que reconoce, al determinarse como yo superior (*Ur-Ich*), que realiza él mismo en el tiempo su idea eterna, que compara constantemente su estado y su vida real con la idea-tipo del yo humano, y que existe de este modo sobre sí mismo, sobre las determinaciones internas de lo universal y de lo particular. Presentimos además que la naturaleza debe existir sobre la oposicion de sus leyes eternas y de sus particulares determinaciones, es decir, que existe un sér físico que realiza, en la infinitud del tiempo, las leyes infinitas de su naturaleza, poseyendo, así de la naturaleza, como del yo, un conocimiento superior á la oposicion del conocimiento sensible y del no-sensible. Lo mismo sucede respecto del sér infinito y absoluto. Reconocemos que existe sobre la oposicion del tiempo y de la eternidad, de lo particular y de lo universal, de lo sensible y de lo no-sensible, y lo comprendemos como la razon de todo lo que es, y la armonía de todas las antítesis. Este nuevo género de conocimiento, superior á las nociones sensibles y á las no-sensibles, puede ser denominado *conocimiento supra-esencial*, porque determina el objeto en su esencia superior, es decir, que considera el sér, en cuanto es la razon de su esencia eterna y de

su esencia temporal, la razon de su union y de su síntesis en la realidad de la vida.

Hasta aquí hemos considerado frente á frente el organismo del conocimiento sensible, el del no-sensible, y, por último, el del organismo superior y sintético del conocimiento supra-esencial. No hemos, pues, considerado aún más que organismos parciales y particulares del conocimiento; en general, hemos considerado el conocimiento sensible y el no-sensible en su antítesis, en su *oposicion coordinada*, es decir, en su contenido propio, en su distincion individual y, por consiguiente, en su limitacion recíproca; hemos considerado el conocimiento supra-esencial en la *oposicion subordinada* que sostiene en las otras dos esferas del conocimiento, es decir, en su contenido propio, en su distincion; y, por consiguiente, en los límites que le prescriben simultáneamente el conocimiento sensible y el no-sensible. Debemos ahora considerar el conocimiento en su organismo completo y definitivo, en su plenitud superior á toda distincion, á toda oposicion coordinada ó subordinada, á toda tésis, antítesis ó síntesis, en la totalidad absoluta de su objeto. De aquí resultan las nociones ó las *ideas del sér*, las más completas y fundamentales que puede comprender la razon. La esfera de estas ideas, que abrazan un sér en la totalidad absoluta de su organismo ántes de toda distincion, constituyen el dominio del conocimiento orgánico.

Las nociones fundamentales ó las ideas de sér

no son, pues, producto de la abstracción ó de la generalización de algunos signos particulares, como las nociones comunes; son superiores al tiempo y aún á la esencia eterna del sér, y subsisten en sí mismas de una manera absoluta, independientemente de toda concepción parcial anterior que esclarezcan y completen, aceptándola en su propio organismo. Sin que procedan de la experiencia, contienen todo lo que ésta puede descubrir en la idea de un sér ó de una cosa. De este modo es como la idea orgánica del espacio es en sí misma todo lo que el celo de los géometras puede explorar en el infinito tiempo y en la inagotable fecundidad de las formas internas del espacio. Todas estas interiores determinaciones de la idea orgánica no existen aisladas, como en las nociones universales, sino que son inmediatamente concebidas en su encadenamiento con el organismo total de la idea.

Otro objeto del conocimiento orgánico ó de la idea del sér nos es dado además en la intuición del yo. Hemos, en efecto, reconocido el yo como un sér uno, propio y todo, existiendo ántes y sobre sus determinaciones internas, y sobre el organismo de estas determinaciones, como siendo en sí por sí mismo la variedad de sus funciones, de sus miembros, de sus fuerzas, de sus actividades, de su esencia eterna, de su esencia temporal y de la armonía de esta doble esencia; este conocimiento orgánico y absoluto del yo contiene en sí todos los conocimientos parciales que hemos anterior-

mente establecido, el conocimiento sobre-esencial y armónico, lo mismo que el conocimiento eterno y el sensible. De este modo es también como consideramos la Naturaleza, bajo la razón de una idea completa y absoluta, de una idea de sér, cuando la concebimos como un sér orgánico superior á todas sus determinaciones eternas, temporales y armónicas, como un sér uno y todo, como el solo individuo en su especie, que es y contiene en sí mismo, de una manera indistinta, la infinitud del espacio, del tiempo y de la fuerza, la infinidad de los sistemas celestes con sus soles y sus mundos, con sus plantas, sus animales y su humanidad. Es evidente que esta concepción total de la Naturaleza, considerada como un sér uno y todo, encierra, además, todas las concepciones parciales de la Naturaleza misma, considerada, ya en sus producciones particulares, ya en sus fuerzas ó en sus procesos eternos y universales, ya, en fin, en su existencia superior, en cuanto realiza en el tiempo el fondo eterno de su esencia.

De este mismo modo es, en fin, como hemos pensado el Espíritu, como sér total y orgánico del mundo espiritual, el pensamiento de la humanidad como sér total y orgánico que es en sí la armonía interior del mundo espiritual y del físico, y sobre todos estos pensamientos absolutos y determinados, el pensamiento del Sér uno, infinito y absoluto, que es y contiene en sí todas las ideas del Espíritu, de la Naturaleza y de la Hu-

manidad, todos los organismos particulares del conocimiento (1).

Hemos, pues, agotado toda la esfera del conocimiento no-sensible y de todos los conocimientos en general que hallamos en la conciencia. Nuestro objeto no es saber lo que podemos pensar, sino lo que conocemos de la naturaleza de las cosas: nuestro fin es la investigación de la *verdad*. ¿Cómo, pues, llegamos á atribuir *realidad* á nuestros pensamientos no-sensibles? ¿Cómo sabemos que son verdaderos?

Ya hemos resuelto esta cuestión, en cuanto se relaciona con el yo; hemos visto que estamos inmediatamente ciertos de la realidad ó de la verdad de los pensamientos que hallamos en nosotros y que se refieren á nosotros mismos. Pero hemos dejado la cuestión indecisa, con relación al conocimiento transcendente. Vamos á procurar resolverla por medio de la idea de la razón.

Hemos llegado á la cuestión más importante, á la de la certeza de la *existencia de Dios*; cuestión

(1) El esquema del conocimiento orgánico es, pues, el siguiente:

CONOCIMIENTO ORGÁNICO.

(Uno, infinito, absoluto.)

Conocimiento supra-esencial.

Conocimiento sensible.

exterior, interior.

Conocimiento no-sensible,

co-sensible, supra-sensible.
(Comun, abstracto). (Universal, necesario).

cuya solucion ha sido preparada por todo el trabajo analítico anterior. Hemos sido conducidos al pensamiento de Dios por medio del principio de la razon. Este principio ha sido, no la causa, sino la ocasion que ha hecho surgir en nuestro espíritu el pensamiento del Sér infinito y absoluto. Hemos reconocido que el principio de la razon es cierto en el dominio del yo; que, por lo demás, es constantemente aplicado por nosotros á todo lo finito, y por tanto, que es finito, bajo una ú otra relacion, al espíritu ó á la naturaleza, á los diversos géneros de ideas, lo mismo que á los diversos órdenes de la existencia. El principio de la razon, cierto en sí mismo, se muestra, pues, bajo un carácter transcendente. Ahora bien, el yo no puede ser la razon de ese principio, como tampoco la idea del yo puede ser la razon de la idea del no-yo, del mundo exterior, ó lo finito, la razon de lo infinito. Debemos, pues, buscar la fuente de la idea de la razon y de su aplicacion á todo lo finito, bajo cierto aspecto, es decir, debemos buscar la razon misma de la razon, puesto que, siendo la idea de la razon infinita y absoluta en sí misma, es, además, una idea particular, distinta de toda otra, y que guia á un principio superior, razon de la aplicacion, de la idea de la razon á las esferas del yo y del no-yo. La razon última de todas las razones particulares debe hallarse, pues, en el sér infinito y absoluto. La idea de la razon solo existe, en efecto, por sí misma, independiente de todo sér; la razon expresa una relacion, y

toda relacion presupone un sér que sea su base; la razon primera y última, es decir, la razon infinita y absoluta sólo puede existir en un Sér infinito y absoluto. A este Sér es al que denominamos *Dios*.

La existencia de Dios es, pues, tan cierta como la de la idea de la razon. Dios es la fuente, el principio de la certeza para la razon y para su aplicacion á los diversos órdenes de cosas. Sin el Sér absoluto é infinito, careceria de fundamento la idea de la razon; pero cuando se prosigue la idea de la razon, vamos á parar infaliblemente á la existencia de Dios, como razon última de todo lo que es. Reconocemos, pues, claramente que la idea de la razon y el uso constante que de ella hacemos, presuponen ya la existencia de Dios, que no es la idea de la razon, sino la razon de la idea de Dios y de su reconocimiento por el espíritu humano, y que es Dios el que, con razon de todo lo que es, es tambien la razon de la idea que de él tenemos. Mediante Dios es como llegamos á conocer á Dios; la idea de la razon no es más que un medio, por el que el espíritu se eleva sucesivamente á Dios; pero, cuando hemos llegado hasta comprender la necesidad de indagar la razon misma de la razon, muéstrase Dios como sér infinito y absoluto, en presencia del espíritu, y comprendemos entónces á Dios por una *intuicion inmediata y directa*; y comprendemos tambien que Dios no tiene extraño fundamento, que su existencia es, por consiguiente,

indemostrable en el sentido ordinario de esta palabra, puesto que no hay principios superior de donde podamos concluir la existencia de Dios, pero no estamos por esto ménos seguros de la existencia de Dios, puesto que esta es la razon de nuestro propio yo y de todas las relaciones de inteligencia y vida en que podemos hallarnos. ¿Por qué, pues, el espíritu pregunta en el estado ordinario, si la idea de Dios tiene realidad objetiva, ó si Dios existe realmente? Porque no concibe á Dios como el sér infinito y absoluto; porque sólo concibe confusamente la idea de la razon, y no comprende la necesidad de buscar el origen de toda razon en el Sér infinito y absoluto. Cuando se pregunta si una idea tiene realidad, se distingue entre su interior y su exterior, para saber si un objeto exterior corresponde á la idea interior ó subjetiva. Pero Dios está sobre esta oposicion de lo interior y de lo exterior; Dios no es más exterior que interior para el espíritu: abraza esencialmente toda la conciencia, sin ser absorbido en ella. Por lo demás, Dios es la razon de esta oposicion misma, que no existe sino para séres y objetos finitos, de los cuales el uno está fuera del otro; porque, como todo lo finito implica una razon, es necesario tambien una razon de la oposicion que se establezca entre lo interior y lo exterior, y esta razon, en último caso, está en el Sér infinito y absoluto, es decir, en Dios. Dioses, pues, la razon misma de que el espíritu finito pueda apoderarse de la realidad objetiva de sus ideas en general y

de la idea de Dios; y, por consiguiente, la cuestion de la realidad de la idea de Dios supone ya la existencia de Dios.

La existencia de Dios es la razon soberana de toda existencia, la condicion de la existencia del yo y del no-yo, la condicion de su relacion, y por consiguiente, esa relacion determinada de donde resulta el conocimiento. Dios es la razon de todo conocer. En efecto, es la razon de todo el yo, y, por consiguiente, de esa relacion que constituye el conocimiento propio del yo. Es además la razon de todo lo que no es el yo, por consiguiente, de todo conocimiento transcendente y hasta de nuestro conocimiento de Dios y de la facultad que tenemos de considerarlo como la razon del yo y de su conocimiento. Es, en fin, la razon del conocimiento que tenemos de los objetos y de los seres individuales que subsisten fuera de nosotros. Él es, en efecto, la razon del mundo físico y del mundo espiritual, la razon de su union en el seno de la humanidad, la razon de la union de todo espíritu individual con un cuerpo tambien individual, y de esa union determinada de donde resulta el conocimiento del cuerpo y de los cuerpos en general. En una palabra, Dios es el fundamento ó la razon de todo conocimiento bajo cualquier relacion que se le considere, es decir, el fundamento del contenido real de cada conocimiento, el fundamento de la actividad intelectual del espíritu, y de la relacion del espíritu que conoce con lo conocido.

Hemos reconocido á Dios como un Sér uno, infinito y absoluto, que es, y contiene en sí, todo lo que es, es decir, que es la razon primera y última de todo sér y el *principio absoluto* de todo conocimiento y de toda filosofía; y hemos alcanzado de este modo el objeto de nuestras investigaciones en el análisis de la facultad de pensar y de conocer. En Dios es donde se cumple el organismo del conocimiento, en donde éste halla á la vez su complemento, su fin y su legitimacion, su certeza y su principio, en cuanto Dios es concebido como sobre toda oposicion, sobre la antítesis de la existencia temporal y de la existencia eterna, sobre la existencia superior ó supra-esencial considerada en su oposicion á los dos modos subordinados de la existencia, y, por consiguiente, sobre la antítesis del conocimiento sensible, del no-sensible y del superior ó armónico (1).

Pero la facultad de pensar y conocer no es más que una de las facultades ó actividades fundamentales que hemos hallado en la intuicion del yo. Nuestro objeto, que es el análisis del yo, no está aún agotado, y debemos, para llegar á una síntesis completa, proseguir el desarrollo de las facultades de sentir y de querer. El análisis de estas facultades nos conducirá al mismo resultado que el de la facultad de pensar, y al mismo tiempo confirmará la existencia de Dios, que nos permitirá luégo comprender mejor su naturaleza.

(1) *System der Philosophie*, p. 160 á 228.

El *sentimiento* expresa, como el pensamiento, una relacion en que se halla el yo, ya consigo mismo, ya con un sér ó con un objeto exterior. Pero la relacion de donde resulta el sentimiento es de un género muy distinto de aquella de que resulta el conocimiento; es una relacion de totalidad en la que el sér que siente, se une en toda su esencia al objeto sentido. Así pues, en los sentimientos físicos, el objeto exterior se halla con el cuerpo en una relacion de mútua penetracion; cuando sentimos la luz, por ejemplo, el objeto que brilla está unido, de una manera completa é indivisible, con el órgano de la vision; no distinguimos, en este sentimiento, si la luz viene de nosotros ó de un objeto exterior; no experimentamos más que un sólo sentimiento, porque no existe, en efecto, más que una luz, y nosotros estamos, por el proceso de la luz, completa é indisolublemente unidos á la esencia misma de la naturaleza. Lo mismo sucede con los sentimientos espirituales; cuando amamos á una persona, participamos de sus pensamientos, de sus deseos, de sus sentimientos; confundimos en una sola dos vidas distintas; y cuando se presenta á nosotros una idea, la del bien, por ejemplo, necesita penetrar hasta en la intimidad de nuestra esencia, é identificarse con nuestro mismo sér, para que pueda inspirarnos algun sentimiento. Este expresa, pues, como decíamos, una relacion de penetracion esencial y completa de dos séres, pero esta relacion puede ser *conforme ó contraria*

á nuestra propia esencia, á nuestro propio organismo; por lo mismo que estamos sujetos á encontrarnos en una relacion de esencia y totalidad con un objeto, podemos sentirnos irresistiblemente atraídos hácia él ó rechazarlo con toda la energía de nuestra naturaleza: en el primer caso hay simpatía; en el segundo, antipatía; de aquí el sentimiento de *placer* ó de alegría, y el sentimiento de *dolor* ó de pena. Estos sentimientos existen lo mismo para el espíritu que para el cuerpo. Así pues, cuando tocamos un objeto que favorece la actividad de un órgano, que afirma y favorece su esencia propia, experimentamos una sensacion agradable, un sentimiento de *placer*; cuando, por el contrario, el objeto es perjudicial al órgano del tacto, cuando niega su organismo, interno experimentamos dolor en esta parte de nuestro sér.

Considerados en su *fuentes*, pueden dividirse los sentimientos, lo mismo que las nociones, en *sentimientos sensibles*, temporales, individuales, y en *sentimientos no-sensibles*. Los primeros se experimentan en el cuerpo, los segundos en el espíritu. Pueden armonizarse estas dos especies de sentimientos, pues podemos experimentar á la vez, y esto es lo más ordinario, un bienestar físico acompañado de un gozo ó contento espiritual; pero pueden tambien estar discordes entre sí, y podemos estar interiormente satisfechos, aún en el acto de experimentar un dolor físico, y podemos estar tristes abandonándonos á los placeres

del cuerpo, hecho que prueba principalmente el doble origen á que referimos nuestros sentimientos, así como la duplicidad de nuestra existencia. Los sentimientos no-sensibles pueden, á su vez, subdividirse, como las nociones, en sentimientos *eternos, supra-esenciales ó absolutos*. Así el sentimiento que experimentamos ante la idea de la virtud ó la belleza, es un sentimiento eterno, como su objeto. El sentimiento que experimentamos al comprendernos en nuestra esencia superior, determinándonos con libertad en el tiempo conforme á nuestra esencia eterna, á nuestro ideal, es un sentimiento superior ó supra-esencial. Por último, el sentimiento que experimentamos al comprendernos en nuestro sér uno y todo, en donde no distinguimos la esencia eterna, temporal ni superior al tiempo y á la eternidad, es un sentimiento absoluto.

Caracterízase con frecuencia la oposicion que acabamos de señalar entre los sentimientos sensibles y los no-sensibles, con las expresiones de sentimientos superiores ó sentimientos elevados, y se atribuye al yo una facultad de sentir *á priori*, y otra de sentir *á posteriori*. Estas expresiones son justas, pero debemos guardarnos de considerar los sentimientos de un órden inferior como malos y despreciables en sí, como indignos del espíritu. Todos los sentimientos son legítimos en sí mismos, con tal que la razon sepa mantenerlos en su esfera propia, estableciendo entre ellos el órden y la armonía.

Considerados en su *objeto*, se refieren los sentimientos al yo ó al no-yo: son *inmanentes* ó *transcendentes*, subjetivos ú objetivos. Estos últimos se refieren á *Dios*, al *mundo espiritual*, á la *naturaleza* ó á la *humanidad* como sér de armonía del Espíritu y de la Naturaleza. El sentimiento transcendente más elevado es, sin duda, el sentimiento de Dios, el sentimiento religioso que la ciencia esclarece y desarrolla en nosotros, y mediante el cual se une íntimamente á Dios el espíritu individual. El sentimiento del Sér ó de Dios es el sentimiento uno, infinito, absoluto, que contiene en sí, de una manera distinta, todos los sentimientos sensibles, no-sensibles y armónicos, pero que él mismo no es ninguno de estos sentimientos subordinados.

Vemos, pues, que todo el *organismo* de nuestros sentimientos se refiere inmediatamente al sentimiento religioso, como todo organismo de nuestros conocimientos está enlazado con el conocimiento de Dios. Existe, en efecto, una relación íntima ente las facultades opuestas de la inteligencia y del sentimiento. El pensamiento ilustra al sentimiento, y este templa y anima al pensamiento; la inteligencia y el sentimiento se penetran, como acabamos de ver, en todos los grados de su desarrollo y de su existencia. Pero, por lo mismo que el sentimiento coexiste con el pensamiento, cada una de estas facultades es finita en sí misma, es decir, limitada por la facultad contraria, y puede suscitarse, respecto de los actos

del sentimiento, la cuestion de la causa ó de la razon de que hemos hablado al tratar de los actos del pensamiento. El sentimiento, en general, y cada sentimiento particular, tienen su causa y su razon, y sólo mediante el conocimiento de esta razon existe el sentimiento en toda su pureza, en toda su elevacion. El que no haya reconocido préviamente el fundamento de las ideas de lo bello y de lo bueno, no experimentará ningun sentimiento hácia ellas; el que no tiene idea de Dios, no puede tener tampoco el sentimiento religioso. Si el sentimiento tiene su razon, todos los sentimientos finitos, bajo cualquier relacion que estén determinados, no son posibles sino mediante el sentimiento de lo infinito y de lo absoluto, que los contienen y que es la razon de su existencia, y este mismo sentimiento, inexplicable por la naturaleza finita del yo individual, debe tener, en cuanto sentimiento y en cuanto impresion subjetiva, su razon en el *sér infinito y absoluto*, sobre toda oposicion de lo subjetivo y de lo objetivo. La realidad del sentimiento religioso, es decir, la realidad de la existencia de Dios y de sus relaciones con nosotros, es, pues, la condicion suprema y necesaria de la realidad de todos los sentimientos particulares.

El análisis del sentimiento nos conduce, por tanto, al mismo resultado que el del pensamiento, á la certeza de la existencia de Dios, como sér uno, infinito, absoluto, superior á todos los antítesis y razon última de todo lo que es; á la

relacion de espontaneidad que sostenemos con Dios en la inteligencia, añade una relacion de esencia y de penetracion íntima. Veamos ahora si el análisis de la voluntad, nos conduce á un resultado semejante.

La *voluntad* es esa actividad del espíritu, por la que el yo, como sér total, determina su propia actividad, es decir, realiza su esencia en el tiempo. La actividad es una *causalidad* temporal; nosotros somos causa en cuanto somos séres voluntarios. El objeto de esta actividad es, á su vez, otra actividad, la de la inteligencia ó del sentimiento; somos activos en el sentimiento y en la inteligencia; pero la voluntad es la que imprime á esta actividad una direccion particular y determinada. La voluntad es, pues, una actividad elevada á una potencia superior, es decir, una actividad determinante de otra actividad. Si preguntamos ahora cuál es el sér que determina la voluntad misma á la accion, hallamos que el yo es el que se determina, como sér total y superior, á determinar su actividad á sus determinaciones internas. Esta relacion del yo, como sér total y superior, como sér activo y voluntario, constituye la *libertad*; pues decimos que el espíritu tiene una voluntad libre, determina la actividad del espíritu, porque nosotros nos determinamos por nosotros mismos á realizar en el tiempo nuestra esencia eterna, que es nuestro bien. El *bien* consiste, en efecto, por cada sér individual, en realizar en el tiempo de su esencia su natura-

leza; el espíritu se determina, pues el bien en la voluntad, es la causa libre de su bien. El objeto y el fin de la voluntad es, pues, la realización de la esencia del yo, la realización del bien; en otros términos, la ley moral, eterna como nuestra esencia, es la *la ley eterna* de la voluntad. Esta, por más que sea libre, está sometida á la ley del bien, en otros términos, la libertad no consiste en emanciparse de la ley moral ó de la propia determinación, sino en cumplirla. El yo se determina libremente á querer el bien, según la ley del bien, pone su propia ley, es *autónomo*. Mas para cumplir su propia ley debe el espíritu conocerla. El yo se determina, pues, según *ideas*; lo que quiere, lo acepta, lo reconoce como su fin, su ideal. De donde se sigue, por último, que la verdadera libertad consiste en la determinación propia que dirige todas las actividades ó las facultades del yo á una obra particular, según la ley del bien, conforme á un ideal determinado.

La libertad es la forma de la voluntad; su *objeto* es el bien, y nada más que el bien, es decir, la realización de su esencia eterna, que constituye, como hemos visto, un organismo subordinado en el organismo absoluto y total de los seres y de las cosas. Realizando libremente el bien, efectuando en el tiempo el fondo eterno de su esencia, realiza el yo libremente en el tiempo algo *absoluto* y divino, se hace, en su esfera contingente, semejante á Dios. La ley absoluta del bien puede expresarse sencillamente en estos térmi-

nos: *Quiere y haz pura y simplemente el bien, ó bien sé libremente la causa temporal del bien*, de donde se sigue que la libre voluntad del bien es independiente de las incitaciones del placer y del dolor, de la recompensa y del castigo. Porque el placer es un sentimiento que acompaña á la realizacion de nuestra esencia, es decir, de nuestro bien; y el dolor es otro sentimiento que indica la no-realizacion de nuestra esencia, el menosprecio de la ley del bien, de donde resulta el remordimiento; estos dos sentimientos no son más que la consecuencia de la realizacion ó de la no-realizacion del bien, y no pueden, como tales, influir sobre la libre voluntad del espíritu. Por otra parte, la recompensa es un bien que sólo se obtiene mediante la realizacion de otro bien ó por el deseo de esta realizacion; es, pues, algo exterior y posterior á la pura voluntad del bien; y el *castigo* es un mal que solo es consecuencia de otro mal cometido ó querido; es pues tambien algo exterior y posterior á la simple ejecucion del mal. El bien debe ser realizado en sí mismo, y por la sola consideracion del bien, es decir, de una manera absoluta é independiente de toda consideracion extraña. Pero aun descartando el placer y el dolor del cumplimiento puro y simple de la ley moral, no pretendemos, en manera alguna, que el placer y el dolor sean contrarios á nuestra esencia, á nuestra naturaleza, sino que hemos reconocido que el placer indica la realizacion de nuestra esencia, y el dolor,

su no-realización, y que es propio, por consiguiente, del ser finito el experimentar placer ó dolor. No debemos, pues, avergonzarnos de experimentar alegría, ni enorgullecernos de sufrir el dolor; la ley moral no es enemiga de un placer puro, ni amiga de un sufrimiento sin objeto; es por sí misma independiente del placer y del dolor que la acompañan, que solicitan la voluntad, pero no deben nunca determinarla. La libre voluntad del bien, es también independiente del éxito ó del fracaso del acto moral. Basta que el acto esté en sí mismo y en las circunstancias que le acompañan, conforme con el bien, para que deba arrastrar nuestra voluntad; querer el bien y emplear todas nuestras fuerzas para realizarlo, es una obligación interna, y el único hecho moral que nos pertenece, que depende de nuestra voluntad y de nuestra libertad; pero el éxito ó el fracaso, dependen del encadenamiento de las cosas que nos rodean, y pertenece á la causalidad eterna y temporal de Dios. Por último, la determinación moral es también independiente de la cuestión de *mortalidad* ó *inmortalidad* del espíritu, porque la obligación moral existe para nosotros por el sólo hecho de tener conciencia de nuestra existencia y de nuestra actividad (1).

La voluntad, considerada como la actividad del espíritu que se dirige al bien, encierra, pues, algo *absoluto*, lo mismo que el sentimiento y el

(1) *System der Philosophie* p. 229 á 246.

pensamiento. Podemos, pues, proponernos en la conciencia, realizar, de una manera absoluta, la absoluta ley del bien. Aún hay más; tenemos irresistiblemente el *deseo* de lo infinito y de lo absoluto. Por grande que pueda ser nuestra felicidad, sorprendemos en nuestra conciencia deseos que nos llevan aún más allá de lo que podemos jamás alcanzar. Estos deseos, inexplicables por la naturaleza finita del yo individual, suponen, en cuanto determinaciones internas y subjetivas de éste, una razón infinita y absoluta que contenga á la vez el sujeto y el objeto del deseo; y esta razón misma implica la existencia de un *sér infinito y absoluto* que es en sí mismo el objeto de sus deseos y de sus actos, de sus sentimientos y de sus pensamientos. Sólo en Dios alcanzan nuestros deseos y nuestros actos, lo mismo que nuestros pensamientos y nuestros sentimientos, su complemento, su término y su sensación suprema. La existencia de Dios, es la condición necesaria de la realidad de la ley moral, de la verdad: de todo lo infinito y absoluto en nosotros.

De este modo vamos á parar, mediante la unidad, la variedad y la armonía de nuestras facultades fundamentales, es decir, mediante la plenitud de nuestro sér, á la certeza de la existencia de Dios, como el Sér uno, infinito y absoluto, que contiene en sí el mundo y todos los seres finitos, y que es la razón de su existencia. Según el orden de nuestra exposición, debemos tratar ahora de la *parte sintética* del sistema de Krause,

cuyas doctrinas principales y necesarias para la inteligencia de sus consecuencias prácticas, vamos á exponer.

3. PARTE SINTÉTICA.

Cuatro partes comprende la sintética del sistema de Krause. Examina la primera lo que Dios es en sí (*an sich*), cuál es su naturaleza y cuáles son sus *atributos*. Expone la segunda lo que Dios es en su *interior* (*in sich*); contiene la doctrina del universo, considerado en sus dos órdenes, coordinados, Espíritu y Naturaleza, y en la armonía interior de estos dos órdenes, es decir, en la Humanidad. La tercera parte combina lo que Dios es en sí mismo y lo que es en su interior; expone las relaciones fundamentales que existen entre Dios y el universo. Por último, la cuarta parte desarrolla el organismo divino de toda esencia en el organismo de la ciencia humana, y echa la base de todas las ciencias particulares. Estas cuatro partes del sistema de Krause se desarrollan constantemente, la una por la otra, según el principio fundamental, que estando todo en todo, toda esencia, toda categoría debe referirse á todas las demás, y todas las combinaciones, combinadas también con todas las demás combinaciones. Este principio, comprendido en la luz superior de la certeza, dá á la doctrina de Krause una fisonomía enteramente particular, en este sentido, que, lejos de proscribir

toda investigacion ulterior, deja, en la esfera de accion del sistema definitivo de la ciencia humana, una latitud indefinida á la actividad de los espíritus: implica, en efecto, que la verdad una y absoluta es un *organismo infinito de verdades* que no será dado nunca á ningun hombre, ni á humanidad ninguna, poseer en toda su variedad, ni en toda su riqueza (1).

Expongamos primeramente la doctrina de Dios considerado en sí mismo, en su naturaleza y en sus atributos.

Dios es el *Sér*, es *El que es*, Dios y el Sér sin restriccion son términos sinónimos. Pero preguntando por lo que el Sér es, encontramos su *esencia*. La esencia divina comprende todos los *atributos*, todas las cualidades dadas inmediatamente por el Sér. Los atributos ó las esencias particulares contenidas en el Sér son, en primer lugar la *unidad*, mediante la cual Dios es uno, en todo su sér y en toda su esencia. La unidad divina es, ante todo, una unidad de esencia, cuya expresion formal es la unidad numérica. En la unidad, encontramos despues, como dos atributos del mismo órden, la absolutividad y la totalidad. En efecto, siendo Dios el Sér único, es absolutamente toda la esencia, no existe ningun

(1) Expondremos la parte sintética de un modo más libre que la parte análtica. No nos limitaremos exclusivamente á las obras de Krause, sino que tomaremos algo del *Curso de Filosofía* y de las lecciones de Metafísica dadas en la Universidad de Bruselas por M. Ahrens.

Sér ni esencia fuera de él: es toda la esencia. De donde se sigue que la esencia divina no es limitada ó condicionada por ninguna otra, que es ella misma la condicion de todos los séres y de todas las esencias, es decir, que es absoluta. Dios es en sí y por sí todo lo esencial; y no habiendo ningun sér ni esencia ninguna que le sea exterior, es *absoluto*. La absolutividad es, pues, la expresion negativa que designa el atributo de la *seidad* (*Selbkeit*). En virtud de su unidad es Dios toda la esencia, es la *totalidad* universal. La totalidad es, por tanto, el segundo atributo contenido en la unidad. Para designar esta cualidad, suelen servirse comunmente los filósofos de la expresion negativa de la infinitud, y se dice que Dios es *infinito*, porque abraza todo lo que es y está presente en todas partes. Dios es, pues, el Sér uno, infinito y absoluto. Estos dos atributos de la seidad y de la totalidad, de la absolutividad y de la infinitud, se penetran en la unidad y por ella, y deben, por consiguiente, ser referidos el uno al otro. Dios es, pues, el Sér *infinitamente absoluto* y *absolutamente infinito*. Esta verdad es de gran importancia, pues ya veremos que existen en el mundo diversos órdenes ó grados de infinitud. Pero Dios los supera á todos infinita y absolutamente. Es el poder absoluto de la infinitud.

Los dos atributos fundamentales de la seidad y de la totalidad están en la unidad: pero no la absorben, como tampoco pueden destruirla. La unidad queda superior á ellos, y como es necesario

referir á esta superioridad de esencia los dos atributos coordinados, la *unidad divina está infinita y absolutamente sobre la seidad y la totalidad*. Dios existe en la unidad superior de su esencia, infinita y absolutamente sobre todo lo relativo y contingente que puede engendrar por su absolutividad, y de todo lo finito ó individual que puede abarcar por su infinitud.

Por último, siendo la infinitud y la absolutividad coordinadas entre sí, están armonizadas por la unidad superior que las contiene. La *armonía* de la esencia divina es la cualidad que reúne en la unidad la dualidad ó las dos esencias fundamentales de lo infinito y de lo absoluto.

Tales son las esencias sustanciales y ontológicas; base de todas las demás. Todo lo que puede ser concebido en Dios, debe serlo bajo los atributos de la unidad, de la absolutividad, de la unidad superior y de la armonía (1). Y, puesto que todos estos atributos son en Dios y por la esencia divina que no reconoce ninguna esencia superior

(1) Después de haber desarrollado los atributos sustanciales de Dios, que expresan lo que éste es, en qué consiste su esencia, examina Krause el *modo* de sér, la *forma* ó el *cómo* de la esencia divina, y encuentra las cualidades modales que corresponden á las sustanciales. Además, la forma de la ciencia está combinada con la esencia sustancial, de donde resulta la *existencia* en sus diversos modos; porque llamamos existencia á la esencia que reviste una forma, que está formada, puesta, afirmada. Todos los atributos divinos, fundados sobre estas combinaciones, son una aplicación rigurosa de las categorías que hemos hallado en la parte analítica.

á ella, existen tambien *para Dios*, y deben ser referidos, en su unidad total, al sér y á la esencia Dios. Esta relacion interna de Dios, como Sér, con todos sus atributos, con todas las esencias que hay en él, constituyen la *personalidad divina*, que resume en Dios todo su sér. Sólo Dios es por sí de una manera infinita y absoluta, se refiere enteramente á sí mismo, porque no hay ningun otro sér fuera de él, al que puede referirse; toda su esencia es para él, y esta relacion es completamente interior. La personalidad divina no es, pues, limitada y condicional como la de los séres finitos, que no es más que una imperfecta de ella; y como es *una*, es falso el afirmar que Dios no llega á la conciencia de sí mismo más que en el espíritu del hombre. La conciencia personal del hombre sólo es posible por la de Dios. Pero como la conciencia de Dios abraza en unidad toda su esencia, debe extenderse sobre todos los órdenes del universo; y si se considera á la naturaleza y al espíritu como los dos órdenes principales del mundo, la conciencia de Dios debe ser, á la vez, una conciencia una é idéntica, así de la naturaleza como del espíritu. Dios es, en efecto, la razon una y absoluta, el principio de todos los grados y de todas las manifestaciones de la existencia, y la razon divina se refleja simultáneamente en el Espíritu y en cada espíritu individual, en donde produce el organismo de las ideas y de las verdades absolutas, en la Naturaleza y en cada cuerpo particular, en donde todas las partes es-

tán colocadas orgánicamente con arreglo á un orden racional. Ahora bien, la conciencia ó la personalidad divina abraza todo lo que es en Dios, todo aquello de que Dios es la razon. No es, pues, ni puramente espiritual, ni puramente natural; es, en cuanto racional, superior á la distincion de Espíritu y Naturaleza; es una, infinita y absoluta.

En esta conciencia infinita, todo está presente á Dios; la *ubicuidad* de este es, pues, en primer lugar, una presencia de todos los séres en sí y por sí; además, Dios está presente tambien por su esencia y su conciencia en todos los séres, y esta presencia esencial y conscia de Dios en nuestro espíritu es, como hemos visto, la razon primera de la idea que tenemos de Dios.

Pero la relacion de todas las cosas con Dios como con un sér que existe en sí y por sí, se verifica tambien bajo el predominio de dos atributos supremos, el de la seidad y el de la totalidad. Analizando el pensamiento y el sentimiento, hemos notado que el primero se manifiesta bajo el caracter de la seidad, y el segundo bajo el de la totalidad, porque, en el pensamiento, comprendemos espontáneamente las cosas en su distincion, en su naturaleza propia, en su seidad, mientras que, en el sentimiento, comprendemos una cosa como un todo indistinto, y nos la asimilamos en la totalidad de nuestro sér; y hemos tambien visto que, así en el pensamiento como en el sentimiento, las cosas están verdade-

tamente presentes en nosotros. Notamos aquí que la presencia de todas las cosas en Dios y por Dios, se verifica, aunque de una manera infinita, bajo los mismos caracteres de la seidad y de la totalidad. Dios es, pues, bajo la relacion de la seidad, *pensamiento* infinito y absoluto, y bajo la relacion de totalidad, *sentimiento* infinito y absoluto. Como pensamiento infinito, es la *omnisciencia*, al mismo tiempo que la *prevision* y providencia para todo lo que es finito; como sentimiento, es el *amor* infinito que se une á todos los séres, para vivir con ellos en una íntima y mútua penetracion.

Despues de haber concebido los atributos esenciales de Dios, que se resumen en la personalidad infinita y absoluta, vamos á determinar más detalladamente los *modos de existencia* de Dios designados por la *eternidad*, la vida y la *existencia superior ó supra-esencial*. A estos modos se refieren otros tantos géneros de ideas que el espíritu humano puede concebir y que se hallan realizados en su propia naturaleza.

Dios es primeramente el *Ser eterno*; y todos los atributos que hemos expuesto llevan grabado el carácter de la eternidad. Es eterno aquello que está sobre toda mudanza; lo eterno no es el tiempo infinito, la duracion sin límites, lo eterno está sobre y fuera del tiempo y de la duracion, es la condicion misma del tiempo. Dios es eterno por su esencia infinita, absoluta, siempre la misma, idéntica é inmutable; es eterno en las propiedades fundamentales que constituyen el fondo de

su esencia. Por su eternidad, es la fuente de todas las *leyes* eternas, inmutables y necesarias que gobiernan todos los dominios de la existencia, el mundo físico y el mundo espiritual. La eternidad es la razón misma de la *necesidad*. Llamamos necesario á aquello que puede ser sólo de una manera, lo que no admite alternativa ni permite elección, lo que es inmutable. El Sér eterno é invariable es, por tanto, el Sér necesario. Dios no puede dejar de ser ó ser de otro modo que como es en su naturaleza eterna. Toda su esencia, todos sus atributos se dan necesariamente *en y por su sér*. Dios es todo lo que puede ser eterno en su naturaleza, en el organismo absoluto de su existencia, por un sólo poder inmutable y necesario: es la potencia absoluta, el Sér respecto del cual no existe presente, pasado ni futuro.

Dios es además la *vida*. La vida está constituida, por una parte, por el principio sustancial de la eternidad, y por otra, por el principio formal del cambio y de la sucesión; porque en la vida hay siempre un sér, un principio que permanece uno é idéntico, en su naturaleza última, revisitiéndose de formas diferentes y manifestándose en una variedad infinita de modos diversos. En su esencia infinita y absoluta, Dios es eterno, inmutable y está sobre el desarrollo temporal de la vida. Pero la esencia divina está representada también, como veremos, en el universo, por la naturaleza y por el espíritu; que, en el conjunto de los seres individuales están eternamente cons-

tituides por los atributos de Dios. Siendo además los seres finitos infinites por su participacion en la esencia divina, no pueden realizar esta infinitud sino de una manera sucesiva, es decir, en el *tiempo*, que es la forma de la sucesion; y como el principio del mudar está en ellos y existen además por sí mismos, en cuanto seres individuales y personales, se denominan *vivientes*. Pero estando Dios sobre el mundo, como Sér Supremo, como Providencia y como personalidad absoluta, y estando por su esencia en el mundo, que le es presente en todos los órdenes de la existencia, está tambien en relacion superior de vida con el universo, sigue el desarrollo de la vida de todos los seres finitos, está presente en toda vida, por más que la suya propia y personal no esté absorbida en la del mundo. En este orden superior en que Dios existe como Providencia, vive con una vida propia y distinta de la del universo: aún hay más, es la fuente y el principio de determinacion de toda vida.

Dios es algo más que la eternidad y la vida, es el Sér que, en su *existencia supra-esencial*, determina constantemente la eternidad á entrar en la realidad de la vida, que arregla ésta á la eternidad y hace pasar de ésta á la vida todo lo que está conforme con el plan universal del mundo, y lo que es *lo mejor* en cada momento determinado. Dios domina, pues, á la vez la eternidad y la vida; porque, lo eterno no se convierte en activo, no pasa por sí mismo á la vida, sino que presu-

pone un principio *superior* que lo determina á entrar en ella. Lo eterno no está más que en *potencia de sér* en el movimiento de la vida; pero el poder sólo entra en acción mediante un principio superior de determinación. Por doquiera que encontremos leyes eternas y necesarias, debemos admitir un sér que las determine á producir sus efectos. Sostener que el mundo está regido por estas mismas leyes, sin elevarse á su razón superior, no es reconocer que toda ley implica un legislador y un ejecutor, un agente que la aplique, es detenerse en la mitad del camino, es hipostasear las leyes, hacer de ellas Séres, é imaginar divinidades fabulosas, desconociendo el Dios único, fuente [de todas las leyes, y que gobierna mediante ellas toda la vida del universo. Dios, no es, pues, como lo concibe el panteísmo, una sustancia pura que se desarrolla pasivamente según las leyes necesarias de su naturaleza; es el Sér y el principio determinante de las leyes; es su dueño, dispone de ellas en cada momento para la ejecución del plan que prosigue en el mundo. Todas las leyes eternamente fundadas en la esencia ó en la Naturaleza divina, son después aplicadas por Dios, en el tiempo y en la vida, á todos los órdenes de la existencia. Bajo esta relación puede decirse que Dios realiza su Sér en el tiempo infinito, realizando las leyes dadas por su naturaleza. También el hombre tiene por misión el realizar en el tiempo todo lo que está contenido en el fondo eterno de su Sér; pero, mientras

que el hombre, Sér finito y contingente, encuentra constantemente obstáculos y dificultades en las circunstancias exteriores, en las condiciones de que depende el cumplimiento de la ley eterna del bien, no reconoce Dios fuera de sí ningún poder capaz de detener su acción, no está ligado por ninguna condición, posee, en el más alto grado, la facultad de realizar toda su esencia (1).

Dios es, pues, en su existencia supra-esencial, en su modo de sér superior al tiempo y á la eternidad, *infinita y absolutamente libre*. La libertad es la *forma* superior de la acción Divina, el modo de realización y de ejecución de todas las leyes eternas y necesarias en la vida; domina todo lo que es posible, real y necesario en el mundo. Mas, por lo mismo, no puede estar en oposición con la necesidad, porque pertenece á otro modo de la existencia divina. La libertad se armoniza con las leyes absolutas que resultan de la naturaleza de Dios, se ejerce sobre un fondo inmutable, eterno y necesario. Dios realiza libremente su esencia, pero nada más que ésta, porque su esencia infinita y absoluta abraza toda esencia particular; no puede obrar sino como és, ejecuta las leyes de su naturaleza; su voluntad,

(1) Haremos notar aquí la profunda analogía que existe entre la doctrina de Dios y la teoría del Espíritu humano. Los mismos modos de existencia que encontramos en la Divinidad, han sido ya reconocidos analíticamente en el *yo*. De este modo se muestra el espíritu humano, en su sér y en su existencia, como una imagen verdadera de la Divinidad.

lo mismo que su pensamiento y su amor, se refieren esencialmente á sí mismo. La libertad Divina no es, pues, la arbitrariedad, la facultad de desligarse de toda ley, sino la facultad infinita y absoluta de dar cumplimiento á todas las leyes, y de aplicarlas en cada momento del tiempo, de un modo conforme al plan eterno y temporal del mundo. Dios quiere infinita y absolutamente el bien, la justicia, la verdad, el órden y la armonía, porque estas cualidades son la expresion de su Sér mismo, pero no puede querer el mal, el error ni el desórden, que indican, en los séres finitos y contingentes, una falta de poder y de libertad, y que no pueden, por consiguiente, pertenecer á Dios.

En esta esfera de existencia superior es donde Dios vive una vida propia, libre y personal; en ella es donde realiza el plan que concibe á cada momento como el mejor, en esta esfera es donde se desplegan libremente la voluntad divina, de donde viene toda impulsión, de donde todo lo que es eterno recibe su incitacion, su principio fecundante; en esta existencia superior es donde Dios dispone los medios de intervencion y de accion en toda vida individual; aquí es donde se halla el origen de la gracia que es una relacion de libertad entre Dios y el hombre (1).

(1) Los gérmenes de la concepcion de Dios como Sér supremo se encuentran ya en muchos filósofos cristianos. San Dionisio Areopagita dice, en una obra que se le atribuye:

Hemos visto que Dios es el Sér uno, infinito y absoluto. La *unidad* es el atributo supremo mediante el cual se une á Dios toda esencia; pero los dos atributos de lo infinito y de lo absoluto constituyen un *dualismo* primitivo que se muestra en el Sér interior de Dios. Este dualismo no puede reducirse á la unidad, está dominado por ella; pero no por esto queda ménos distinto; porque lo infinito ó la totalidad y lo absoluto ó la seídad, son dos atributos primitivamente opuestos y coordinados entre sí que son inmediatamente percibidos en el Sér segun la unidad. Luego aunque Dios sea uno, hay en él una dualidad de Sér, es decir, en el Sér único de Dios están contenidos *dos séres*. Uno de los cuales representa, no de una manera exclusiva, sino sólo predominante, el atributo divino de la infinitud ó de la totalidad, y el otro el atributo divino de lo absoluto ó de la seídad. Hay, pues, en Dios un dualismo, no sólo en el mundo de las manifestaciones de su esencia, sino también en la esencia misma, y por consiguiente, en el Sér mismo de Dios. En éste no puede haber más que dos séres, porque no hay más

«Est (Deus) omnia, tanquam causa omnium, et in se omnia principia, omnes conclusiones entium omnium continens et ante obtinens, ac supra omnia est, tanquam ante omnia *superesentialiter superexistens*.» (De dis nom, cap. v.)

Scot Erigenes dice también: «Deus de nihilo (hoc est de ineffabili et incomprehensibili divina natura) faciens omnia, de sua *superesentialitate* omnes effectus producit, et de sua *super vitalitate* omnes vitas, et de sua *superintellectualitate* omnes intellectu.» (De divi. natur, t. III, p. 127.)

que dos atributos fundamentales opuestos de primer orden: toda variedad de séres debe referirse á estos dos séres principales en Dios.

Los atributos opuestos de lo infinito y de lo absoluto son precisamente los caractéres predominantes de la *Naturaleza* y del *Espiritu*, y por consiguiente, estos dos séres, expresion completa de los átributos divinos, son los que acabamos de mostrar en la unidad absoluta del sér, y vamos á verificar la observacion. Mas para mayor claridad en nuestras consideraciones, nos serviremos de las expresiones positivas de la *totalidad* y de la *seidad*, que son, como hemos visto, nociones afirmativas por las que deben reemplazarse las expresiones negativas de lo infinito y de lo absoluto.

El carácter de la totalidad ó de la infinitud se manifiesta por do quiera en la *Naturaleza*. Todo lo que en ella existe está determinado y formado á la vez en una porcion de espacio, de tiempo y de fuerzas. La naturaleza forma á un tiempo, y mediante una accion creadora, el sol lo mismo que el grano de arena, el mar y la gota de agua, en una obra total y única; lo produce todo en relacion con todo, de manera que todas las cosas están encadenadas entre sí y son rigurosamente dependientes unas de otras en el organismo universal. Además, cada sér particular está determinado tambien en todas sus partes á la vez: la *Naturaleza* desarrolla una ó muchas partes del cuerpo de una manera predominante, pero nunca de

una manera aislada; no podría formar una cabeza sin las restantes partes del organismo; determina y desarrolla siempre todo el Sér en todos los elementos que lo componen. En una sencilla hoja de árbol, hay mil detalles determinados simultáneamente en su relacion con el árbol todo. En el Espíritu no existe semejante determinacion. Puede desarrollar aisladamente cada parte de su sér, lo cual es imposible á la Naturaleza. Vemos, pues, que ésta se presenta bajo el carácter de la totalidad, que es, al mismo tiempo, el del encadenamiento, el de la continuidad y el de la determinacion de todas las partes en su conjunto.

En el *Espíritu*, por el contrario, se manifiesta todo bajo el carácter de la espontaneidad ó de la seidad. Los espíritus individuales coexisten además, en un todo superior, que es el Espíritu universal que decimos, y este Espíritu superior múestrarse igualmente en todos, pero los individuos no reciben su influencia sino en tanto que la adquieren por su propia espontaneidad. El Espíritu es siempre lo que es, mediante esfuerzos propios é individuales: no crece, como la planta, por una fuerza continua y necesaria, sino que es libre en su desarrollo; cada una de sus facultades es independiente de las restantes y puede recibir una cultura especial. En la Naturaleza no se encuentra nada separado ó aislado; cada objeto que ésta forma es un todo cuyas partes están orgánicamente enlazadas y determinadas con el todo; el Espíritu, por el contrario, puede hacerlo

todo espontáneo, separarlo ó aislarlo; puede oponer todas las partes entre sí, el pensamiento con el sentimiento, éste con la voluntad; puede concebir cada cosa separadamente, despreciando sus relaciones con todas las demás. Concibiendo las cosas aisladamente, es como puede caer en el error, que procede principalmente del exclusivismo. La Naturaleza no se engaña de este modo: dominando generalmente el conjunto á la parte, todo queda en ésta en sus justas relaciones de coordinacion y subordinacion. Pero el Espíritu puede, con ayuda de las partes que el mismo ha reposado, ejecutar las más raras combinaciones; puede imaginar seres que no podrian jamás existir en la Naturaleza; puede dejar una obra cuando quiera, trasladarse de uno á otro pensamiento y tomar una resolucion nueva, mediante su carácter de espontaneidad. La espontaneidad es, pues, la razon de su libertad; porque ésta consiste precisamente en el poder de comenzar una série de actos que no tienen su razon en los precedentes. El Espíritu no sigue nunca más que el impulso de su espontaneidad y de su libertad, mientras que la Naturaleza, cuando ha comenzado ya una obra, debe acabarla y formar un todo completo (1).

Pero los atributos de la totalidad y de la seídad que resumen la sustancia de la Naturaleza y del Espíritu, sólo existen en estos seres de una

(1) *Curso de filosofía* de M. Ahrens; t. II, Lec. 10 y 12.

manera *predominante*, sin excluir el atributo opuesto. En la Naturaleza, la espontaneidad está en la totalidad, como, en el Espíritu, la totalidad está también en la espontaneidad. De este modo es como ambos seres pueden reunirse y completarse. La Naturaleza y el Espíritu muestran eternamente una tendencia hacia la unión, porque cada uno de estos dos seres es incompleto en sí mismo y está destinado á completarse por el otro, en la unidad superior de Dios. La Naturaleza busca al Espíritu y éste á la Naturaleza. En otros términos, bajo el carácter predominante de la totalidad, se manifiesta en la Naturaleza la tendencia hacia la espontaneidad, hacia la *individualización*; y, bajo el carácter predominante de la espontaneidad y de la individualidad, se manifiesta en el Espíritu la tendencia hacia la totalidad y hacia la organización. La Naturaleza intenta representar la espontaneidad en la totalidad, y el Espíritu procura representar la totalidad en la espontaneidad. Respecto de la Naturaleza es manifiesta esta tendencia. Todo existe en ella en un mismo acto universal, y sin embargo, en la totalidad busca constantemente la Naturaleza el particularismo, la individualización, en todos sus reinos. Pero en el momento que alcanza esta forma se ve obligada á destruirla. La Naturaleza, dice Goethe, parece haberlo dispuesto todo para la individualidad, y sin embargo, no tiene para nada en cuenta á los individuos. El Espíritu, por su lado, tiende hacia la Naturaleza,

es decir, procura representar en todas sus producciones el carácter de la totalidad. En primer lugar, todos los espíritus individuales son conducidos y están destinados á reunirse en un todo superior, á asociar sus fuerzas aisladas; la sociabilidad es una tendencia comun á todos los espíritus, y en esta asociacion, el orden de la Naturaleza es hasta un modelo para el orden libre de la actividad humana. Manifiéstase, además, esta tendencia en las dos obras fundamentales del Espíritu, en la *ciencia* y en el *arte*. El Espíritu procura combinar todas las ideas, todas las concepciones en un todo sistemático, en un conjunto encadenado: la totalidad debe predominar siempre sobre las opiniones individuales en la ciencia. Pero esta totalidad está mucho más marcada en el arte. En éste debe haber una completa penetracion del todo y de la parte, mientras que en la ciencia, el todo enunciado por los principios permanece distinto de cada una de las partes subordinadas. El arte tiene, por tanto, un carácter más naturalista, la ciencia un carácter más espiritualista. Así como en la Naturaleza los principios son inmanentes y están confundidos con las cosas, así tambien en el arte sólo coexiste la idea ó el principio en su representacion, en su forma. Mediante el arte es, pues, como el Espíritu se aproxima lo más que le es posible hácia la Naturaleza. Puede decirse que el arte es y representa la Naturaleza y el Espíritu.

Dotada tambien de espontaneidad, pone la Na-

turalaleza todas las cualidades que de este atributo resultan, pero de una manera conforme á su propio carácter. Tiene una inteligencia, un espíritu, pero una inteligencia ligada y no espontánea; se conoce y se siente en su totalidad, tiene conciencia de su obra. Las ideas expresadas ó realizadas en la Naturaleza no existen sólo para el Espíritu, sino tambien para la Naturaleza. Esta tiene, como aquél, una existencia propia y un destino particular. Pero estas dos existencias tienden constantemente una hácia otra, y buscan y procuran unirse en la unidad superior de Dios. Mediante esta unidad es como ambas verifican eternamente la más elevada y la más íntima union en Dios, y de esta union resultan en las producciones de cada una de ellas, creaciones que ni la Naturaleza ni el Espíritu hubieran podido formar separadamente. El Espíritu realiza sus ideas en la Naturaleza; embellece su vida, combina y trasforma sus obras segun las leyes naturales, y eleva la Naturaleza sobre ella misma.

Dios contiene, pues, en sí el Espíritu y la Naturaleza como representantes de sus dos atributos fundamentales, lo absoluto y lo infinito. Hay en Dios una dualidad interior, una dualidad de seres, opuestos entre sí y subordinados á la unidad superior de Dios, y que hallan en ella la razon de su union y desu mútua penetracion. Dios vive lo mismo en el Espíritu que en la Naturaleza. La dualidad de la esencia divina no es, pues, una dualidad de bien y de mal, una dua-

lidad de principios, sino una dualidad de coordenacion y de igualdad en la unidad absoluta del principio ó de Dios. La Naturaleza no es el principio malo, como han sostenido algunos místicos, sino un Sér tan divino como el Espíritu, porque representa un atributo del mismo orden que aquél que el Espíritu expresa. La Naturaleza y el Espíritu corresponden, pues, al mismo orden de esencia y de existencia; la Naturaleza es la igual y la compañera del Espíritu en la vida infinita, y ambos están destinados por su esencia á penetrar en todas las relaciones y á rejuvenecer constantemente, por el cambio continuo de sus relaciones interiores, la vida del universo. Ni el Espíritu en general, ni ningun espíritu particular, podrá encontrarse nunca libre de relaciones con la Naturaleza. Aun siendo el Espíritu un mundo particular, no existe ni puede existir separado de la naturaleza; su union con ella, es la que realiza su vida completa y universal. Sin sus relaciones con la Naturaleza, sería una abstraccion más bien que un sér viviente. Pero estas relaciones del Espíritu con la Naturaleza son infinitamente várias; y como hay grados de vida en estos Séres, habrá tambien necesariamente diversos grados de combinacion en esas relaciones: sería una falta de reflexion el admitir, sin un exámen más profundo, que los espíritus no pueden entrar con la Naturaleza en relaciones más elevadas que las que conocemos en la vida presente.

La union del espíritu y de la naturaleza forma un *sér de armonía*, cuya más elevada, íntima y completa manifestacion es la Humanidad. Esta es, además, segun demuestra el análisis comparado del espíritu y del cuerpo de los hombres y de los animales, el verdadero coronamiento de la creacion y la más perfectasíntesis de todos los elementos que forman el universo. La humanidad comprende todos los Espíritus finitos que están, en número infinito, unidos á cuerpos orgánicos superiores y á Dios, como Sér supremo. Es esencialmente *una* en Dios, porque su idea es una, es decir, porque no puede existir más que una sola armonía completa del espíritu y de la naturaleza en el mundo finito y condicional; como tampoco puede existir más que una armonía superior á aquellos, concebidos en toda su infinitud, en su Sér total y no en sus combinaciones internas y subordinadas; en otros términos, la humanidad, como Sér de armonía interior, es una, porque Dios, como Sér de armonía absoluta, es tambien uno. La humanidad está, pues, hecha á imágen de Dios, en todo el rigor de la expresion. Se asimila y resume en sí todos los elementos divinos esparcidos en el mundo físico y en el espiritual; los conoce, los ama y los quiere como divinos, y, penetrada del sentimiento íntimo de su dignidad, aspira á imitar á Dios en sus actos, en su providencia, elevándose sobre el mal y el error, destruyéndolos progresivamente por medio de los atri-

butos de lo infinito y de lo absoluto, de los cuales participa por medio de la razon. La Humanidad, como Sér de armonía interior del Espíritu y de la Naturaleza, es tambien *infinita* en su género, por que, siendo estos dos séres infinitos en el tiempo y en el espacio, deben tambien combinarse y unirse de una manera infinita por doquiera que manifiesten su existencia, es decir, en lo infinito del tiempo y del espacio. Es, pues, tambien eterna ó inmortal. Intimamente unida á Dios, lleva grabado el sello de su eternidad, y tiende perpétuamente hácia él para unírsele en la plenitud de su vida, sin poder nunca realizar toda su esencia. Pero, aunque infinita en su género, permanece la Humanidad distinta del Espíritu y de la Naturaleza, no es absolutamente infinita, y está sometida á la ley de los séres finitos, á las formas del tiempo y del espacio. Desplega su vida eterna en *períodos* determinados de tiempo, que van prolongándose sin cesar, y en *esferas* determinadas del espacio, en las que la humanidad entra en condiciones externas cada vez más favorables para el cumplimiento de su total destino.

La humanidad encierra, á su vez, dos séres caracterizados por los atributos opuestos del Espíritu y de la Naturaleza, á saber, el *hombre* y la *mujer*. En el hombre predomina el carácter de la espontaneidad; en la mujer, el de la totalidad. Estos caracteres se muestran igualmente en la constitucion física y en la constitucion anímica del hombre y de la mujer. Así pues, en el hombre,

se manifiestan las formas salientes, agudas; en la mujer, las formas redondeadas y unidas. Al hombre están particularmente reservados los trabajos intelectuales, el cultivo de las ciencias y su aplicación á la vida práctica; á la mujer está reservada la vida más íntima y más dulce del sentimiento, embellecida por el cultivo de las artes. Pero estos caracteres no se excluyen, sino que se expresan sólo de una manera predominante en el doble aspecto de la vida humana y de la vida universal.

Así como el Espíritu y la Naturaleza, coordinados y paralelos en Dios, ocupan el mismo rango, así también el hombre y la mujer realizan igualmente la esencia de la humanidad. Y á la manera que el Espíritu y la Naturaleza se unen y completan mutuamente en todos los grados de la existencia, el hombre y la mujer están destinados á unirse y completarse bajo todos sus aspectos, á formar un *sér de union* subordinado en la Humanidad.

El Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad, como sér de armonía, son los séres principales del universo. Hemos visto que estos séres y el mundo todo, están en Dios. Réstanos examinar el *cómo* ó la forma de esta relación de Dios con el mundo y con los demás séres individuales.

La relación del mundo con Dios es una *relación de razón*, de continencia racional. El mundo, con todos los elementos que lo constituyen en toda la variedad de su existencia, está contenido en Dios.

porque éste es la razon de todo lo finito ó determinado, bajo ciertos aspectos, la razon de la Naturaleza, del Espíritu y de la armonía de ambos en el seno de la Humanidad. La relacion del mundo con Dios no es una simple relacion de voluntad y de inteligencia, sino una relacion más íntima de esencia y de penetracion, que no puede ser considerada de una manera puramente fisica ni puramente espiritual, sino de un modo racional y absoluto: el mundo y todos los séres individuales están racional ó absolutamente en Dios, sin sér idénticos á él. La superioridad de existencia de Dios sobre el mundo puede explicarse por una comparacion entre el sér del Espíritu y el yo individual. Así como el yo, en cuanto yo superior (*Ur-Ich*), se sabe como subsistente sobre cada una de sus manifestaciones, distinto de la variedad de las partes internas de su sér, así tambien Dios, como Sér supremo (*Ur-Wesen*) está sobre todo lo que hay en él, bajo él y por él; está sobre y es distinto del mundo y de todos los séres finitos. La distincion que existe entre el yo, con relacion á las facultades, existe asimismo en Dios, con relacion al conjunto de los séres que constituyen el mundo. Dios vive, pues, á la vez en el mundo y sobre el mundo; y, en cuanto vive sobre el mundo, está éste fuera de Dios. Como Sér supremo y razon última de toda esencia, se halla ésta infinita y absolutamente sobre y fuera de la universalidad de las cosas.

La relacion de Dios con el mundo y todos los

séres finitos, no es, pues, una relacion de identidad panteista, ni una relacion de dualismo. No hay identidad entre Dios y el mundo, no hay tampoco separacion entre el mundo y Dios. Es verdad que la dualidad se expresa en Dios, en los atributos de lo absoluto y de lo infinito, y en el mundo, en la Naturaleza y en el Espíritu, expresion de los atributos divinos, pero no existe entre Dios y el mundo; existe en la esencia divina, y, en ésta, se halla penetrada y dominada por la unidad, y se resuelve en la armonía. Esta dualidad esencial destruye por sí sola la identidad absoluta del panteismo. Hay, sin duda, unidad en el organismo absoluto de Dios y del mundo en Dios; pero esta unidad contiene en sí una oposicion primitiva y una variedad interna que no puede nunca ser absorbida ó destruida, porque existe eternamente en la esencia una y absoluta de Dios. Así pues, el primer principio de la dualidad en Dios rechaza el panteismo, y el principio de la unidad rechaza el dualismo. El dualismo y el panteismo se completan y trasforman en el sistema armónico de la ciencia. Apliquemos inmediatamente estas consideraciones á la doctrina de la creacion.

Acabamos de ver que el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad como sér de armonía, existen eternamente en Dios, porque están constituidos por los atributos eternos de lo infinito y de lo absoluto. Pero como estos séres universales forman el mundo en la infinitud de séres particulares que

encierran en sí, se sigue que el mundo existe tambien *eternamente* en Dios. Pero si el mundo existe en Dios bajo el modo de la eternidad, no es, como pretende el panteismo, un *desarrollo temporal* ó una *emanacion sucesiva* del Sér divino; tampoco es una *creacion temporal de la nada*, como pretende la doctrina dualista, sino la eterna expresion de los atributos ó de la esencia eterna de Dios.

La idea de la creacion debe ser considerada bajo dos puntos de vista diferentes: bajo el punto de vista del tiempo y bajo el de la eternidad. Hay una creacion eterna y, bajo cierto aspecto, una creacion temporal que pertenecen ambas á Dios, en cuanto éste es la eternidad de la vida, y que están igualmente subordinadas al modo de la existencia superior de Dios como Sér supremo. Hemos visto que Dios, en cuanto Sér eterno, es tambien el Sér inmutable y necesario, y que la eternidad es la region de la necesidad. La *creacion eterna* es, pues, tambien una *creacion necesaria*. Dios quiere eternamente, y nada más que su sér: Pero su sér implica en la unidad una dualidad interna y primitiva, lo infinito y lo absoluto, la totalidad y la seidad, que están unidas y armonizadas en Dios. Dios es y quiere eternamente en sí el Espíritu, la Naturaleza, la Humanidad y la infinitud de séres finitos, envueltos en su esencia y en sus diversas combinaciones. Estos séres subsisten en Dios, por Dios y bajo Dios, con una existencia eterna y necesaria; son dados por el Sér

mismo de Dios, que no puede dejar de ser lo que es. La creacion eterna no expresa, pues, una relacion voluntaria de causalidad, sino una relacion necesaria de *razon* y de *dependencia*. Como expresion de los atributos divinos, no es el mundo una degradacion de Dios, depende del sér mismo de éste, que lo contiene en sí; y esta dependencia del mundo, respecto de Dios, es eterna, absoluta, infinita, y conforme al Sér de Dios, que es absoluta é infinitamente superior al mundo. Esta dependencia ha sido comprendida, en una época en que los espíritus tenian dificultad en elevarse sobre el tiempo y lo finito, como una creacion temporal de la nada; guiábanse aquéllos por la idea, justa en sí misma, de establecer una dependencia absoluta del mundo respecto de Dios; pero en lugar de concebirla como eterna y verdaderamente absoluta, colocándola en la esencia éterna de Dios, se la consideró como temporal, arbitraria y contingente, colocándola en una pura voluntad; y como no podia comprenderse una razon de determinacion de esta voluntad, declaróse inexplicable el hecho, y fué convertido en un dogma religioso.

Pero si la idea de una *creacion temporal* es errónea con relacion á la universalidad de la existencia del mundo, encuentra una justa aplicacion en todos los dominios particulares del universo. La creacion temporal se refiere á la vida de Dios que sufre constantemente, en sus relaciones con los Séres finitos, modificaciones interio-

res determinadas por la acción libre y voluntaria de la razón suprema. Mediante la acción divina y la intervención constante de la sabiduría y de la voluntad de Dios, es como se forman principalmente todos los órdenes de la existencia, en sus recíprocas relaciones, desde el organismo más elevado de los astros hasta el gusano más ínfimo. La creación eterna es también determinada y querida racionalmente por Dios, que es en sí mismo la razón infinita y absoluta. Esta formación interna se verifica constantemente en la infinitud del tiempo; la acción creadora de Dios no reposa jamás. Dios crea conservando y conserva creando, porque la creación temporal tiene lugar sobre un fondo inmutable eternamente por la infinita naturaleza de Dios. Pero, en esta acción formadora, quiere Dios á la vez el conjunto de las cosas, y verifica, en cada momento, una combinación infinita según el plan concebido. Cada instante que transcurre presenta, en la universalidad de las combinaciones divinas, la ejecución de un tipo de perfección, de un modelo, de un ideal, que, en su sabiduría infinita, concibe Dios en relación con todos los datos contingentes, con la espontaneidad y la libertad de los seres finitos. El mundo presenta constantemente un espectáculo nuevo, siempre único, en vista del artista supremo: es siempre joven para Dios; y éste, fuente de perfecciones infinitas, no cesa de prodigarle perfecciones siempre nuevas; pero cuando se habla del mundo, es necesario dirigir la vista á un objeto más elevado.

que nuestra tierra, es necesario elevar el pensamiento á la infinitud de los cuerpos planetarios, diseminados en el espacio infinito (1). De donde se sigue que en razon á las infinitas combinaciones posibles, existe en el pensamiento divino una infinitud de modelos, de tiposideales, de los cuales realiza Dios en cada momento el que es mejor en armonía con todas las disposiciones existentes del mundo: Dios crea en cada momento el *mejor mundo posible*.

La cuestion de la creacion eterna nos conduce á la de la *individualidad*, que hemos ya encontrado en la parte analítica, pero que sólo la metafísica puede resolver de una manera completa y definitiva, fijando un *principio eterno* de individualidad para todos los seres finitos. Considerada bajo el punto de vista del tiempo, la cuestion de la individualidad ha quedado ya resuelta, porque hemos colocado en la eternidad el universo, considerado en la dualidad de su esencia divina, en el Espíritu, en la Naturaleza y en la infinitud

(1) Krause no reduce, como se ha podido notar, la existencia de seres organizados á nuestro pequeño planeta. De acuerdo con toda conciencia algo elevada, en la que surge espontáneamente del estudio de los sistemas celestes el pensamiento de una humanidad infinita, admite la distribucion en los diversos órdenes de seres organizados conforme á los diversos grados del mundo sideral. Lejos de aprisionar, con Hegel, Schelling y la mayor parte de los teólogos, la humanidad en esta tierra, que sería entónces el verdadero centro del mundo, abre todo el universo á los seres creados, y confirma, de este modo, por la filosofía, las intuiciones y presentimientos de los más célebres astrónomos contemporáneos.

de sus combinaciones internas posibles. Si el mundo está eternamente en Dios, en todos sus elementos esenciales, existe en éste tambien un principio eterno de individualidad. Los séres finitos no son, pues, ni un desarrollo temporal ó una emanacion sucesiva del sér, ni formaciones arbitrarias ó temporales de la voluntad y de la inteligencia divina están, lo mismo que el mundo, del que forman parte, eternamente incluidos en el Sér y en la esencia de Dios.

Réstanos considerar ahora la individualidad en sí misma. Hemos visto que el Espíritu y la Naturaleza son, á la vez, finitos é infinitos: infinitos, en su sér y en su esencia propia, finitos el uno con relacion al otro, y ambos en relacion con Dios. Pero, segun la identidad de la esencia divina que todo lo abraza, y segun la cual todo está en todo, lo infinito debe combinarse con lo finito en cada uno de estos séres divinos, y esta combinacion debe expresarse en un número infinito de determinaciones infinitamente finitas. El Espíritu y la Naturaleza, como séres sustanciales en su interior, son infinita y totalmente finitos y determinados. No existen sólo en la generalidad de lo infinito, existen tambien como séres en la particularidad de lo finito, en el movimiento de la vida. Ahora bien, estas *determinaciones interiores y finitas* del Sér mismo del Espíritu y de la Naturaleza, son lo que se llama *individuos* en el órden fisico y en el órden espiritual, es decir, séres determinados bajo todas las relaciones,

y en los que hasta lo finito llega á su último término, á lo infinito. El individuo es, pues, la posición de lo infinito en lo finito, es decir, lo *infinitamente finito*, cuya posición es eterna y necesaria. Pero por más que estos seres sean completamente finitos y determinados, son también infinitos, debiendo representar en su individualidad misma, y de una manera particular, la esencia infinita del Espíritu y de la Naturaleza. De esta necesidad que tienen los seres finitos de manifestar toda la esencia infinita de los seres superiores que los contienen, resulta el *tiempo*, que hace posible, mediante la *sucesión*, lo que no puede verificarse simultáneamente. El individuo es, en actualidad, completamente finito en cada momento, pero es infinito en su potencia. Vemos, pues, que la deducción de la individualidad está perfectamente conforme con la parte analítica. Hemos reconocido, en efecto, que existe en el yo individual un elemento infinito, eterno, y un elemento temporal y finito, que se armonizan entre sí inmediatamente, por medio del tiempo, por el yo mismo como ser superior (*Ur-Ich*). Pero lo que solo habíamos confirmado por esta relación en nuestro propio yo, se muestra aquí como una verdad universal y necesaria, aplicable á todos los seres finitos.

La cuestión de la individualidad resuelve la *inmortalidad del alma* y de la *vida futura*. Cada ser individual está, respecto del fondo de su esencia, ántes, sobre y fuera del tiempo; es eterno, in-

destruible y eternamente persiste en su individualidad. El hombre, no deja nunca de serlo; cualquier forma que revista y en cualquier estado ó condicion que se encuentre, es siempre el sér sintético de la creacion, el sér de armonía interior del espíritu y de la Naturaleza: esto es, conserva su individualidad personal. El animal no deja nunca, por su parte, de sér animal, es impotente para elevarse á la naturaleza superior y armónica del sér racional. Conservando en la vida futura su individualidad personal, conservará tambien el hombre los elementos con que la ha enriquecido por su desarrollo anterior, y que no pertenecen á la atmosfera terrestre de su existencia actual; proseguirá con la conciencia propia su desarrollo comenzado en esta vida, á fin de cumplir su destino eterno del que no es más que un acto pasajero su destino terrestre. El hombre estará, pues, colocado en condiciones más ó ménos á propósito para el cumplimiento de su futuro desarrollo segun el grado de perfeccion que haya alcanzado en esta vida. El porvenir le pertenece con el mismo título que el presente. Su suerte futura será necesariamente determinada por el uso que haya hecho de sus facultades intelectuales y morales. Pero las condiciones desfavorables en que el hombre pueda hallarse en la vida futura no serán más que momentáneas, como su falta misma. La clase de pena depende de la naturaleza de la falta, su duracion depende de la enmienda. Cualquiera que sea la grandeza ó la magnitud de

sus crímenes, el hombre es siempre hombre, siempre capaz de volver al camino del bien, siempre digno de la compasión y de la infinita misericordia de Dios. Por lo demás, el mal mismo tiene sus límites que el culpable no puede traspasar. Llegado al último término de su degradación, se levanta el hombre por la fuerza misma del bien, que no permite un olvido absoluto de Dios.

De este modo hemos venido á parar á la cuestión del mal, que tiene su origen en la individualidad de los seres finitos. Examinaremos primeramente el mal en sí mismo, después en sus relaciones con Dios y finalmente en las que tiene con el hombre.

El mal no existe en sí mismo, como sustancia; no hay un elemento del mal: ninguna cosa es mala considerada en sí; pero puede estar viciada en sus relaciones con las demás. El mal expresa, pues, las *falsas relaciones en que pueden estar colocadas muchas cosas, buenas en sí mismas, ya sean del orden físico, ya del orden moral*. De donde se sigue que el mal no es ni un *principio*, en el sentido del dualismo, puesto que todas las cosas son buenas en cuanto manifiestan la esencia divina del mundo, ni una simple *negación*, en el sentido del panteísmo, puesto que el mal existe efectiva y realmente en las falsas relaciones ó en las falsas combinaciones establecidas entre las cosas. Estas falsas relaciones de donde resulta el mal, denotan evidentemente un ser individual, un ser finito, que, al mismo tiempo que es sus-

ceptible de remontarse á la unidad y á la armonía absoluta, en donde las cosas se encuentran en sus verdaderas relaciones; puede tambien, en cuanto finito, abrazar las cosas en su aislamiento, en su particularidad, y establecer entre ellas relaciones contrarias al conjunto armónico de los séres. El mal tiene, pues, su *origen* en la individualidad, en la finitud de los séres que no se bastan á sí mismos y que pueden, en virtud de su espontaneidad y de su libertad, quebrantar las relaciones absolutas que existen entre las cosas. La espontaneidad y la libertad no son imperfectas en sí mismas, sino que pueden llegar á sér, por el mal uso que de ellas se haga, la causa de un número ilimitado de imperfecciones y de males. Y como la individualidad es un principio eterno é indestructible, existe una *causa eterna* del mal: el mal es y se dá en la naturaleza finita de los séres y persiste con ella, si no en realidad, al ménos en posibilidad, en todos los estados y condiciones en que pueden hallarse los séres individuales. El mal es un elemento eterno de la vida de los séres finitos y, como tal, es tambien necesario é independiente de la voluntad divina.

El mal tiene, pues, su origen en la finitud de los séres. El Sér infinito y absoluto que se basta á sí mismo, que no depende de ningun otro Sér, que posee y suministra todas las condiciones para realizar el y bien abrazar las cosas en sus justas relaciones, no es susceptible del mal ni del error. Pero como los séres individuales tienen en Dios

la razon de su existencia, el mal tiene tambien su razon última en el Sér de toda realidad. El mal existe, no en la voluntad, en la inteligencia ó en el sentimiento de Dios, sino indirectamente en Dios mismo, en cuanto es la razon suprema de todos los séres individuales que contiene en sí, y, por consiguiente, de todas las manifestaciones que implica la vida de los séres. El mal no existe en Dios como realidad, sino como *posibilidad*. La naturaleza divina dá la posibilidad del mal haciendo posibles los séres individuales y finitos; pero los séres individuales la trasforman en realidad. Lo que es posible en los séres finitos, á consecuencia de su naturaleza eterna y divina, lo convierten en real y efectivo en el tiempo, mediante su espontaneidad. Puede, pues, decirse que el mal existe en Dios, no en estado de accion, sino en estado de poder. Dios concibe y prevé el mal, pero lo prevé simplemente como posible: su *presciencia* no destruye en nada la libertad y la espontaneidad de los séres finitos, que han recibido de Dios, con la ineidad del bien y de la verdad, la facultad ó la virtualidad del mal y del error. Dios está, pues, en una relacion de voluntad con el mal, no en una relacion de afirmacion y realizacion, sino de posibilidad. Dios no quiere el mal como tal, lo admite como resultado posible de la naturaleza finita de los séres, que tiene su razon eterna en sí mismo; en otros términos, *permite* el mal. Dios está, por último, con el mal en una relacion de sentimiento; las desgracias

y los sufrimientos de los seres finitos afectan su corazon; pero, en su compasion, en su misericordia infinita, léjos de castigar con el mal á ningun sér, atrae constantemente hácia sí los seres, á fin de que estos armonicen, por el amor uno y absoluto de Dios, todas sus tendencias exclusivas que son, en su exclusion, la causa principal del mal y de la desgracia.

Considerando ahora el mal bajo el punto de vista del *hombre*, notamos que, de todos los seres de la creacion, el sér racional es el único que puede triunfar del mal, porque sólo el hombre participa del poder superior de Dios, mediante su razon. El mal tiene tambien su origen en la naturaleza humana, en cuanto finita, pero no puede ser evitado ni combatido por esa parte de la naturaleza humana que es la expresion de lo infinito y de lo absoluto, y, bajo esta relacion, se puede decir que el mal es para el hombre una ocasion de manifestar todo su poder. En el mal y en la desgracia es donde el hombre prueba que, aun siendo un sér finito y limitado, puede, como el mismo Dios, colocarse sobre todo lo finito; en la lucha con las adversidades de la vida es donde muestra de un modo más patente su superioridad moral, y donde ofrece, como dicen los estóicos, un bello espectáculo para la contemplacion de la divinidad. Así como Dios es superior á todo lo finito y contingente, así tambien el hombre puede mostrarse superior á todas las adversidades de la vida, y asegurar, en su lucha con la desgracia,

la victoria al elemento racional, que es en él la imágen de Dios. Si no hubiese mal en el mundo, el hombre no tendria ocasion de desarrollar este poder superior, le faltaria un elemento esencial; pero, triunfando del mal, es, en su especie, tan perfecto como la misma Divinidad, obedece á su precepto divino: «Sed perfecto como lo es vuestro Padre celestial.» De aqui procede el alto interés que nos inspira toda accion heróica y trágica. Toda la historia de la humanidad es un drama sublime entremezclado de episodios trágicos, en los cuales el mal y las pasiones luchan con el principio del bien. Mas, como Dios es tambien, en cierto modo, afectado por el mal y sufre tambien sobre esta tierra, los hombres superiores, los genios divinos, son siempre los que sufren más por los errores é injusticias sociales; pero Dios les da la suficiente fuerza de ánimo para soportarlos y permanecer fieles á su mision: estos elegidos de Dios participan del dolor y de la conmiseracion divina. Vemos, pues, que teniendo el mal un origen eterno, es tambien una necesidad moral para la naturaleza humana. Esto es lo que se puede llamar la justificacion ó la *teodicea del mal*.

Hemos agotado el cuadro de las cuestiones que nos proponíamos desarrollar en la parte sintética. Hemos establecido la naturaleza y los atributos de Dios, como Sér uno, infinito y absoluto; hemos reconocido que Dios es y contiene en sí el universo en sus órdenes principales de Espíritu y Naturaleza, y en la Humanidad como sér de armo-

nia; que estos séres están eternamente contenidos en Dios, como la expresion de sus atributos divinos, con la infinitud de sus determinaciones interiores, es decir, con los individuos; y, por medio de esta doctrina, hemos armonizado, en todos los órdenes de cosas, los principios supremos de la *unidad* y de la *variedad*, que es tambien la fuente de la dualidad y de la individualidad. Hemos realizado, pues, las dos condiciones del sistema orgánico de la ciencia. Los principios supremos de la unidad, de la variedad y de la dualidad, son tambien los principios del *panteismo* y del *dualismo*. Hemos, pues, reconocido, en una verdad superior y á luz de la certeza, las verdades relativas de esas dos doctrinas fundamentales, y evitado sus consecuencias aisladas y exclusivas. Nuestro sistema constituye, pues, realmente, como dijimos en un principio, el *sistema armónico* de la ciencia, una y absoluta.

Insístese aún sobre la cuestion del panteismo. Preténdese que la filosofia de Krause es una filosofia panteista, porque considera el mundo y todos los séres finitos como contenidos en Dios y como realizando eternamente su esencia una é infinita. Tenemos dos respuestas perentorias que dar á esta acusacion, histórica la una y filosófica la otra.

¿Cuáles son, en efecto, los grandes filósofos á quienes se puede con justicia denominar panteistas? Son, en la antigüedad, los Eleatas, los Es-

tóicos, y sobre todo los Neo-Platónicos, que exagerando el procedimiento sintético de Platon, llegan á absorber en Dios, concebido como la idea totaló la totalidad de las ideas, todas las particulares, todos los séres individuales; en los tiempos modernos, Espinosa, que, partiendo de la sustancia, es decir, de lo que existe no en sí, sino por sí, llega á considerar todos los séres individuales como modalidades y desarrollos particulares de la sustancia absoluta en todos los órdenes de la existencia; es, en tercer lugar, Schelling, que en la primera faz de su especulacion, partiendo de lo absoluto, llega á considerar á todos los séres individuales como poderes divinos ó momentos del desarrollo absoluto, en la doble série de lo ideal y de lo real, y formula rigurosamente la doctrina de la identidad ó de la indiferencia absoluta. De donde se sigue que el panteismo es el sistema de la unidad absoluta, concebida como destructora de la variedad ó de la individualidad sustancial de los séres, y, por consiguiente, el sistema de la identidad de todas las cosas, de la identidad de Dios con el mundo y los séres individuales. ¿Cuáles son los adversarios de estos filósofos panteistas? El adversario de la filosofía platónica es Aristóteles, en la parte práctica de su doctrina, que procediendo por vía de *analysis*, reconoció primeramente la individualidad de los séres y la dejó subsistente en todas sus consecuencias. El adversario de Espinosa es Leibnitz, que declara que

ha rechazado el panteísmo reconociendo á las criaturas una fuerza ó una energía propia como huella imborrable de la accion divina, es decir, estableciendo un *principio eterno de individualidad*. Por último, el contrincante del sistema primitivo de Schelling es Schelling mismo, en la nueva transformacion de su doctrina, que afirma á su vez que ha evitado el panteísmo reconociendo á Dios como *sér supra-esencial*, es decir, como sér que está sobre el mundo, y por consiguiente, distinto de éste y libre de sus leyes necesarias. Vemos, pues, que los elementos que hemos reconocido en la historia de la filosofía, conteniendo la negacion del panteísmo, son, por una parte, el procedimiento analítico, que establece la certeza inmediata de la existencia del yo, como sér propio y espontáneo, y por otra, el conocimiento de un principio eterno de individualidad en los séres y en el reconocimiento de Dios como Sér supremo, distinto y sobre el mundo. Krause no admite solamente uno ú otro de estos elementos, sino todos, y los desarrolla en el grado más alto á que habian llegado ántes de él. Declara que la parte analítica es parte esencial y necesaria del sistema de la ciencia; que el principio de la variedad ó de la individualidad en la unidad es una condicion primera de la ciencia orgánica, y despues de haber reconocido la individualidad como un hecho, la eleva á principio eterno, universal y necesario; mucho ántes que Schelling, habia establecido y determinado la

doctrina de Dios como Sér Supremo distinto del mundo y de la infinitud de los séres finitos, como la personalidad infinita y absoluta que está tambien infinita y absolutamente sobre y fuera del universo y es la razon de la personalidad humana.

Si se entiende por panteismo toda doctrina que sostiene que el mundo y los séres individuales viven y se desarrollan en Dios, entónces la filosofía no puede vacilar en reconocerse panteista. Pero entónces es necesario dar tambien este epíteto á los más grandes teólogos; á todos aquellos que admiten formalmente que Dios es el Sér uno, infinito y absoluto, razon de todo lo que es; á todos aquellos, en fin, que no han desesperado de la ciencia humana, como la ciencia una y absoluta. La unidad es lo mismo que la variedad, una condicion fundamental de la ciencia, y no puede existir en ésta la unidad sino á condicion de que exista, como principio, en el objeto de la ciencia, es decir, á condicion de que exista una unidad de Sér y de esencia que sea la razon de toda variedad. ¿Porqué, pues, no se quiere ver la esencia divina en el mundo y en los séres finitos? Porque no sabemos apartar nuestra inteligencia de las criaturas limitadas, en donde se pierde en la variedad, en la oposicion y á veces en el desórden; es porque no elevamos nuestro espíritu al cielo puro de la unidad de la esencia divina, que no está afectada por ninguna division, que permanece una y toda en su variedad

interior. Compréndase primero la unidad del Sér de Dios, y se comprenderá despues el modo de existencia de todos los Séres en la esencia divina. ¿No abraza Dios en su inteligencia todo lo que es? ¿Y no es esta una parte de la esencia divina? ¿No abraza Dios á todos los Séres en su amor ó en su corazon? ¿Y no es tambien el amor parte de la esencia de Dios? ¿No quiere Dios eternamente y mantiene en el tiempo, por su voluntad, todos los Séres, sus criaturas? ¿Y no es, en fin, la voluntad una parte de la esencia una y absoluta de Dios?

Concíbese que, despues del politeismo antiguo que habia rebajado lo infinito á lo finito y degradado con Dios á toda la humanidad, haya sentido el cristianismo la necesidad de establecer una distincion radical entre Dios y la humanidad, entre Dios y toda la naturaleza. Y, sin embargo, el cristianismo, al establecer esta separacion, pone la profunda concepcion del Hombre-Dios, ese símbolo eterno de la union sustancial de Dios con la humanidad. Esta verdad divina es la que, haciendo comprender al hombre su naturaleza limitada, vuelve á unirle con Dios y trae á la humanidad una nueva gloria. Glorificada la humanidad en Dios, se purifica en todo su sér y en todas sus relaciones, y comprende que tiene la mision de referir á Dios todas las criaturas. La humanidad purificada en su corazon y en su inteligencia, es la que, comprendiendo el fondo puro de todo sér, reconocerá tambien, sin

borrar la distincion infinita entre Dios y los seres finitos, la esencia divina lo mismo que la sustancia, la raíz y el principio de vida de todo lo que es. Para los hombres puros todo es puro, y en ninguna otra parte puede este proverbio alemán, recibir una aplicacion más verdadera que en la cuestion de las relaciones que existen entre lo finito y lo infinito.

En todas las religiones reveladas, se representa á Dios como el Sér luminoso. Y en efecto, Dios es la unidad pura y armónica de toda esencia; el mundo, que refleja los rayos de la esencia divina, que representa la variedad infinita de los colores procedente de la particularizacion ó de la polarizacion de esta luz, no puede nunca destruir su unidad y su armonía suprema. Hay en el mundo colores feos que resultan de combinaciones disparatadas; pero la fealdad de esos colores no perjudica en nada á la unidad, al brillo y á la belleza de la luz. Hay en el mundo mucho mal que resulta de la mala combinacion de elementos que son buenos en sí mismos; pero el mal no perjudica tampoco la pureza inalterable de la esencia divina.

¿Sobre qué versa, pues, en el fondo, la disputa suscitada por los adversarios de la doctrina que admite la esencia divina en el mundo? Sobre una cuestion de palabra. Reconocen que Dios está en el mundo y que el mundo está tambien bajo cierto aspecto, en Dios, en la inteligencia y en la voluntad divina. Pero ¿cómo puede ser esto, sino de un

modo esencial? ¿O es que Dios no toca al mundo sino por la superficie, y no está el universo sujeto á Dios sino de una manera negativa y formal? Es imposible enunciar esta doctrina bajo una forma positiva. Se dice que, si el mundo y los Séres finitos pertenecen á la esencia divina, son *partes* de Dios, están divinizados, son dioses. Pero comunicando su esencia, conserva Dios su unidad y su vida superior, que es indivisible. Los colores no son parte de la luz, porque no agotan su naturaleza ni disminuyen su esencia: la luz es siempre luz, en la infinita variedad de sus colores. Asimismo Dios es siempre Dios, siempre el Ser infinito, absoluto, en la inagotable fecundidad de su esencia: los Séres individuales no son partes de Dios, porque no absorben la esencia divina. Todo lo que es, está sujeto á Dios; éste no conoce en el mundo una segunda fuente de esencia y de vida; él es el que dispone como dueño soberano de toda vida y de toda esencia, el que es la suya propia, y estando en todas partes, reposa por cima de todo en su unidad inalterable, une todo lo que es, lo lleva todo en su corazon como lo abraza en su inteligencia; y sin embargo, su corazon queda exento de las manchas que hay en los corazones depravados, su inteligencia está libre de los errores, y su voluntad es independiente de las falsas direcciones que puede emprender la voluntad de los séres finitos.

II CONSECUENCIAS.

Las consecuencias morales, políticas y religiosas de la doctrina de Krause pertenecen á la cuarta subdivision de la parte sintética, que establece, bajo el principio uno y absoluto, los principios de todas las ciencias particulares.

I. CONSECUENCIAS RELIGIOSAS.

Unido en su esencia eterna con el Sér infinito y absoluto, experimenta el hombre la necesidad de manifestar personalmente esta union en la vida, tendiendo, con todas las facultades y potencias de su Sér, hácia un estado en que el conocimiento y el amor de Dios inspiren su voluntad para todo aquello que es bueno, bello, justo y verdadero. Esta *union personal* del hombre, en la armonía de todas sus facultades y en la intimidad de todo su sér, con Dios, concebido como la personalidad infinita y absoluta, constituye la *religion*. La religion presupone á la vez la distincion y la union personal de Dios con la humanidad. Esta union sería imposible, si Dios estuviese absorbido en el universo ó en el conjunto de los seres finitos, si fuese una pura sustancia en y para el mundo y no para sí, si fuese en fin, el *Sér Supremo* existente sobre y fuera de la universalidad de las cosas, dotado de una personalidad infinita y absoluta, y estando además en relacion

de vida, de inteligencia, de sentimiento y de voluntad con todos los seres finitos. La religion sería tambien imposible si el hombre no fuese un sér personal y libre, capaz de determinarse por sí mismo en sus relaciones con Dios, y de unirse libremente á éste en la inteligencia, en el amor y en la voluntad. La religion expresa, pues, simultáneamente la union personal de vida de la humanidad con Dios y vice-versa, union que manifiesta armonizados los más elevados poderes de la naturaleza humana y divina; en otros términos, la religion está constituida por dos elementos, divino el uno, y el otro humano, por un lado *in finito* y por otro *finito*. No se considera comunmente más que el lado finito de la union religiosa, es decir, la accion mediante la cual la humanidad eleva y determina su vida en todas sus relaciones con Dios, y se olvida el lado infinito, es decir, la accion santa mediante la cual Dios determina su vida superior en sus relaciones con la vida propia de los seres individuales. Pero ambos aspectos de la relacion religiosa son igualmente importantes y deben ser examinados cada uno en particular.

La idea fundamental de la religion contiene primeramente, para el hombre y para la humanidad, el mandato de determinar toda la vida humana en sus relaciones con Dios. La religion no se funda pues en ninguna facultad ó funcion particular de la vida; sino que abraza en armonía todas las facultades y funciones, es decir,

todo el organismo del sér humano: no es un puro sentimiento: por ejemplo, el sentimiento de la veneracion, de la dependencia ó del temor, ó el sentimiento en general, ni una pura contemplacion ó una adoracion mística de Dios, y ménos una simple práctica exterior; es más bien que una práctica, una contemplacion ó un sentimiento, es la expresion de la naturaleza una y armónica del sér finito determinado en sus relaciones con Dios. A esta determinacion armónica del hombre en la completa intimidad de su Sér referido á Dios, se la puede denominar *intimidad de Dios* (*Gattinnigkeit*). En esta intimidad fundamental, abraza el hombre necesariamente todos los órdenes de la existencia, todos los séres que están en Dios y que viven la vida divina: la intimidad religiosa se refiere simultáneamente á Dios; como Sér Supremo, á la Naturaleza y al Espíritu como expresion eterna de los atributos divinos de lo infinito y de lo absoluto; y á la Humanidad, como sér de armonía interior de Espíritu y Naturaleza. El hombre posee en la intimidad divina una intimidad para los séres subordinados de la creacion, conforme á su esencia propia y á sus relaciones de vida con la humanidad y con Dios; procura intimarse todos los séres, segun el grado en que en ellos se manifiesta la vida divina.

Peró el hombre es un organismo viviente de poderes y de actividades: su actividad total es en sí misma actividad del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad. El hombre debe, pues,

unirse á Dios en la voluntad, en la inteligencia y en el sentimiento; debe procurar conocer á Dios amarle, desearle y quererle, á fin de vivir de un modo divino y presentar en su existencia finita una perfecta imagen de la vida infinita de Dios. En el *pensamiento* adquiere el hombre la intimidad religiosa, elevándose al conocimiento de Dios, y reconociendo á éste como el Sér uno, infinito y absoluto, plenitud de toda vida, razon primera y última de toda existencia, principio de toda verdad, de todo amor y de todo acto, y que desarrolla en la idea de Dios el organismo absoluto de la ciencia humana. La actividad dirigida hácia la ciencia y concebida con un fin religioso, es una parte esencial de la intimidad de Dios. El deseo de poseer la verdad es un deseo piadoso; construir el edificio de la ciencia es un acto religioso, porque expresa una direccion fundamental de espíritu hácia la posesion íntima de Dios, y porque el conocimiento de éste es en sí mismo la salvaguardia de la moralidad y de la fé. Sin el conocimiento de Dios, no hay certeza absoluta para el hombre, ni conviccion legítima é inquebrantable: la accion no tiene punto de apoyo, y el sentimiento se disipa en una profunda inquietud, si es que no se pierde en los desórdenes y en las tinieblas que nos rodean. La ciencia religiosa es la única que puede dar al hombre la conviccion de la existencia de Dios como ordenador de toda vida sobre la tierra, y en todo el universo, como dispensador de toda justicia, é inspirarle al mis-

mo tiempo confianza, esperanza y sumision á la voluntad santa de Dios, y á los justos decretos de su providencia.

La intimidad religiosa es tambien una intimidad del corazon, del *sentimiento*; es el sentimiento absoluto, el amor de Dios, es decir, la determinacion armónica del sentimiento en todas sus relaciones con Dios: Y como los séres finitos viven en Dios, el hombre que está penetrado del amor divino, ama tambien á todos los séres de la creacion, segun su grado de participacion en la vida divina: ama á todos sus semejantes como sus hermanos en Dios, alivia sus penas y sus desgracias, es solidario de las faltas y procura atraerlos al bien y educarlos en identidad religiosa; se estima y se respeta á sí mismo; procura entrar en una intimidad con todos los séres finitos que penetran en la esfera de su vida, y unirse con ellos en la religion. Todo amor particular, concebido en su pureza, es una parte del amor, uno é infinito de Dios. El amor divino abraza todos los séres, todos los órdenes y todos los grados de la existencia, el mundo espiritual y el mundo físico, el espíritu y el cuerpo. El hombre religioso no sacrifica el espíritu al cuerpo, ni éste al espíritu. Convencido de que el espíritu y la naturaleza son la expresion de los atributos de Dios, les considera como igualmente dignos de su amor en todas sus manifestaciones particulares; rehabilita en su conciencia y en su corazon su naturaleza tan frecuente y tan des-

graciadamente desconocida y despreciada. Considera el cuerpo del hombre como un templo levantado en honor de Dios, en donde todo debese ser puro, á fin de que Dios pueda habitar dignamente en él. Si rehabilita la naturaleza y la saca de la abyeccion y del insensato menosprecio de algunos hombres, no es para entregarse á la satisfaccion de sus apetitos y deseos, sino para inspirar al hombre más respeto hácia una obra de Dios, y para enseñarle á purificar sus relaciones con ella, á moralizar todos sus actos físicos; comprende la gravedad del mal y del desórden, verificados en la naturaleza por las desenfrenadas pasiones, y comprende tambien la causa: excluyendo á Dios de la naturaleza, es como se introduce el sensualismo en la vida práctica del hombre. El sensualismo cae con todo su peso sobre la falsa doctrina que hace atea á la naturaleza, y que ha desencadenado las pasiones humanas contra un sér que, privado de toda dignidad moral, parecia no era digno de ninguna consideracion.

El hombre debe adquirir la identidad de Dios en la práctica de la vida. Despues de haberle reconocido en el pensamiento, y haberle tributado su amor, debe determinar su voluntad y sus acciones en todas sus relaciones con Dios. La *voluntad* se dirige al bien, á lo que es divino en la vida; porque Dios es el bien absoluto (Gotistdas Gut), y todo lo que de él procede es bueno; toda su esencia, toda cosa considerada en sí misma es buena, porque es una manifestacion de la esen-

cia una y absoluta de Dios; el mal sólo existe en las falsas relaciones que se establecen entre las cosas por los seres individuales. Hacer el bien, es dirigir la voluntad á Dios, en cuanto éste vive en nosotros y en el mundo. El hombre religioso se esfuerza por imitar á Dios, y, en cierto modo, por vivirlo en su existencia infinita. Pero querer á Dios, es tambien querer todo lo que hay en él y existe por él; es querer el bien en todas sus relaciones con el Espíritu, con la Naturaleza, ó con la Humanidad y con los seres inferiores de la creacion; es querer el órden absoluto y la armonía universal de todas las cosas en el mundo; es tomar una firme resolucion de conformar toda su conducta á esta armonía, á este órden absoluto en que se muestra la voluntad divina, y que exige muchas veces el sacrificio voluntario de nuestra personalidad. Querer la intimidad religiosa es, pues, querer todo lo que es divino en el mundo; es subordinar su propio interés al interés de todos para el mayor bien del plan de la divinidad; se desarrollarse en su interior y en todas sus relaciones conforme al órden absoluto, y reprimir en esa armonía interna todas las pasiones exclusivas, estableciendo entre ellas un justo equilibrio.

El hombre debe, pues, procurar unirse á Dios, en *todo su sér*, en la plenitud de sus potencias y facultades; es necesario que sea y permanezca íntimo con Dios y progrese en esta intimidad, así en el conocer como en el sentir, en el querer y en la acción. Es verdad que las leyes de la vida de

la humanidad en la esfera terrestre no permiten al hombre permanecer completamente fiel á su destino religioso, es decir, permanecer sin interrupcion en la intimidad de Dios, con una conciencia constante; pero el deber del hombre, áun sobre la tierra, es buscar y adquirir hasta donde le sea posible la intimidad divina; consagrar á Dios, con este fin, periodos determinados, conforme á las épocas generales de la vida de la Naturaleza y á las circunstancias características de su propia existencia, y practicar de este modo el precepto de la sabiduría divina en las primitivas edades de la humanidad: *Ten á Dios delante de tus ojos y de tu corazon; marcha á su presencia y sé piadoso.*

Hemos observado hasta aquí el lado finito y humano de la religion; ahora debemos examinar el lado infinito y divino. Dios, como Sér Supremo, se encuentra en una union de vida con todos los Séres individuales, que viven en él y por él, conforme á la capacidad y á la receptividad propias de estos séres; se manifiesta á ellos, en el amor y en la voluntad, por una revelacion eterna é infinita. Dios está presente en todos nosotros, en toda nuestra esencia, que es divina, y particularmente en esa esencia superior y armónica expresada en la razon. Así como Dios, en cuanto sér infinito y absoluto, es la causa de la razon suprema del Espíritu y de la Naturaleza, así tambien la razon del hombre se muestra simultáneamente en el Espíritu, en donde todas las verda-

des están enlazadas en un organismo infinito y absoluto, y en el cuerpo, en donde todas las partes están distribuidas y encadenadas según un orden racional. Dios se abre y se revela, de una manera permanente, á la razón humana; es él mismo la razón última del conocimiento, del amor y del deseo de Dios que hay en nosotros. Manifiéstase también en la humanidad terrestre y en cada ser individual. Convencido de esta verdad, busca el hombre religioso hacerse digno de la revelación particular de Dios y de una unión más íntima de la vida divina con la suya propia. Sabe de una manera absoluta que Dios vive en unión con la humanidad de esta tierra, que se revela á las almas puras, y puede mostrarse también á los espíritus humanos destinados á conducir la humanidad hácia él, despertando en el espíritu de sus semejantes el conocimiento y el amor de Dios. Pero todavía obra con una modesta circunspección, con cierto temor religioso, á fin de poder reconocer y vencer en la historia de la humanidad todo lo que es santo y venerable; no olvida que la unión histórica de la humanidad con Dios no es más que una parte de la unión superior y eterna de Dios con la humanidad; considera todas las religiones que han aparecido sobre la tierra como manifestaciones parciales, cada vez más completas, del sentimiento uno y absoluto de la religión y de la necesidad de Dios que existe eternamente en la humanidad.

Los dos aspectos religiosos que acabamos de

examinar se resumen en dos actos superiores, uno de los cuales pertenece al hombre y el otro á Dios. La elevación del hombre hácia Dios en la intimidad de su sér y en el conjunto de sus facultades se manifiesta esencialmente por la *oracion*, y la direccion personal de Dios hácia el hombre ó la determinacion mediante la cual interviene Dios en la vida individual, constituye la *gracia*. Estos dos modos de la accion están eternamente fundados en la naturaleza divina y humana; son los dos puntos en que se tocan los mundos opuestos de lo infinito y de lo finito; pero deben ser comprendidos en toda su pureza, y fuera de toda nocion antropomórfica. La oracion sólo puede dirigirse á Dios, y la gracia sólo puede ser concedida por él. La gracia y la oracion son las más altas manifestaciones de la union personal de Dios con la humanidad, y no admiten ningun intermediario entre el hombre y Dios. El hombre que obra en el pensamiento y en el amor de Dios, ora; y bajo esta relacion, todo trabajo realizado con una completa conciencia religiosa, es una oracion, un homenaje tributado á la divinidad. Pero el hombre experimenta, además, la necesidad de concentrar todo su sér, todas sus potencias, en determinados intervalos, y elevarlos á Dios, ya para darle gracias y bendecirle, ya para implorar su asistencia y su apoyo en circunstancias críticas. El hombre que se aproxima de este modo á Dios con un corazon puro, puede estar seguro de encontrar la accion superior de la gracia divina, que está siempre

dispuesta á descender sobre la humanidad, y que armoniza en cada momento el órden absoluto de las cosas con la libertad individual, teniendo en cuenta las acciones, mediante las que el hombre aspira á su perfeccionamiento por el camino del bien.

Sobre el hombre individual, están llamadas á desarrollarse, en union de vida con Dios, cada sociedad particular humana y toda la humanidad. Toda sociedad fundamental, toda comunidad de esposos ó de amigos, toda raza, todo pueblo, toda federacion de pueblos y toda humanidad parcial contenida en la Humanidad total que habita los infinitos mundos que pueblan el espacio, debe realizar, como un sólo hombre, el destino religioso con fuerzas progresivas, con una plenitud de vida más y más abundante cada vez; y cada una de estas sociedades particulares debe ayudar al hombre á elevarse, como ser individual, á la union superior, á fin de que pueda desarrollarse en sus relaciones con toda la humanidad. El deber religioso del hombre se transforma así en deber social para cada asociacion humana y para cada esfera social que tiene por mision desarrollar la ciencia ó el arte, el derecho ó la moral, ó, en una palabra, alguna parte esencial del destino humano (1).

La religion es, pues, una funcion de armonía.

(1) *Grundwahrheiten der Wissenschaft*, xx. *Urbild der Menschheit*, p. 305.

superior en el hombre y en la humanidad. Todas las facultades del espíritu se armonizan entre sí por el pensamiento y el amor divino. Todos los hombres y todos los pueblos de la tierra son hermanos en Dios; todas las instituciones sociales están penetradas de un mismo fin religioso, y funcionan, en unidad, bajo la inspiración de un pensamiento y de una necesidad comunes; todas las asociaciones humanas, reunidas en los espacios infinitos de la Naturaleza, comprendiendo la humanidad entera, están enlazadas por el mismo vínculo religioso, y son solidarias en el amor de Dios; y, con la humanidad, eleva constantemente sus oraciones al cielo el mundo todo del Espíritu y de la Naturaleza. El mundo y la humanidad se acercan incesantemente á Dios, y en cada momento de esta aproximación eterna, borra la misericordia divina un número infinito de males en toda la extensión del universo. La religión se asocia á todo lo que es humano; no es indiferente á ninguna manifestación de la actividad individual ó social, al arte, á la industria, al derecho, á la moral, á la ciencia ni á la educación; está sobre todas las instituciones, y considerándolas bajo su aspecto más elevado, en sus relaciones con Dios, y dejándolas su libre movimiento y sus caracteres propios, las eleva á una esfera más augusta, y las penetra del sentimiento absoluto é infinito. Es además, en todos los grados de la existencia humana, tanto en la vida individual como en la social y en la de toda la humanidad,

la mediadora entre el hombre y Dios y el lazo de la armonía universal.

Consideremos ahora la religion en sus relaciones con la vida individual del hombre.

La religion denota, á la vez, un estado de dependencia y de sumision del hombre para con Dios, y un estado de elevacion. El hombre religioso siente la necesidad de Dios en su existencia finita y condicional; sabe que no puede nada sin la accion y sin la existencia divina; sabe que la fuente de todo lo bueno, bello, verdadero y justo no está en la naturaleza individual y contingente, sino en el Sér infinito y absoluto; sabe, en fin, que su mérito principal consiste en perfeccionarse en su interior y en todas sus relaciones, á fin de hacerse cada vez más digno de ser un órgano, un instrumento, en la grande obra que prosigue Dios en la humanidad. Cuando posee el sentimiento de su debilidad y de su impotencia, marcha con Dios, obra en vista de la Providencia, y se relaciona, para el éxito de su obra, con el plan eterno de la Divinidad. No es á sí mismo á quien atribuye el mérito de sus acciones, ni le corresponde tampoco juzgar sus resultados. Toda su mision consiste en cumplir, de una manera absoluta, los deberes que le están impuestos por su naturaleza, de aceptarlos libremente, de someterse á ellos con resignacion y con bondad, é implorar el apoyo de Dios en las circunstancias criticas en que puede encontrarse. Pero al mismo tiempo que la religion trae al hombre al sen-

timiento de su debilidad, lo eleva sobre sí mismo, sobre la esfera estrecha de su individualidad y lo transporta con todas sus facultades, á esa region suprema en donde comprende todos los órdenes de existencia como manifestaciones de la esencia, de la inteligencia y de la voluntad divinas. Cuando la inteligencia del hombre está ilustrada con la idea de Dios y confortado su corazon con el amor religioso, se reconoce y reconoce tambien la humanidad y todos los séres como órganos de vida y como obras amadas de Dios, entra en una relacion superior de amor y de vida con Dios, recibe la consagracion religiosa. La religion acaba: cumple todos los deberes del hombre, les dá la sancion soberana y absoluta de la voluntad divina, inspira la ciencia, hace el amor santo y armónico, preside á todo el destino humano, y perfecciona al hombre, colocándole en la intimidad de Dios.

Elevando al hombre hasta Dios, le comunica tambien la religion esa calma y esa serenidad, que son la expresion de la armonía verificada en todas sus facultades internas, y que procura esparcir, en seguida, en el mundo que le rodea. Establece un justo equilibrio entre todas las facultades humanas dirigidas hácia Dios, y ahoga todas las malas pasiones, resultado del imperio predominante y exclusivo de una facultad, de una funcion particular; y esta coordinacion produce la tranquilidad del alma, la dicha del sábio, que tiene la conciencia de cumplir su destino huma-

no y de conformar su voluntad con la voluntad divina, manifestada en el órden absoluto de las cosas; de aquí tambien esa inalterable confianza del alma que se funda en Dios, y refiere á él todo lo feliz ó adverso que le sucede, persuadido de que Dios sabe mejor que nosotros lo que nos conviene. La religion es, pues, para el hombre individual, como para toda la sociedad humana, un estado de órden y de armonía, un estado de paz y de pacificacion que limpia todas las manchas del hombre, y engendra la salud, la bienaventuranza. Pero no está exento de los sentimientos y de los pensamientos tristes que acompañan á la imperfeccion, al mal y á la desgracia. La religion, es, pues, un cambio perpétuo de pensamientos y de sentimientos entre el hombre y la divinidad. Todos los sentimientos que Dios experimenta, los experimenta el hombre en Dios. Si participa de la íntima alegría de Dios, que vé á los seres individuales elevarse espontáneamente hácia él, á la humanidad alborozarse sólo á su nombre, y al universo todo cantar sus alabanzas en el concierto de la vida universal, participa tambien del dolor que Dios debe sentir, en vista del mal producido por los seres libres. Esta tristeza se transforma en una santa aspiracion del alma hácia una pátria más elevada, en donde las circunstancias y las condiciones exteriores permitirán una union más íntima y continua del hombre con Dios. Sin embargo, no es un estado de reposo y apatía, sino un motivo de accion y de sacrificio. El hom-

bre religioso participa de la compasion divina hácia todos los males y hácia todos los desgraciados; inspirado por el sentimiento de sus deberes, y por el amor de Dios, procura, en la medida de sus fuerzas, curar los males, mitigar los infortunios y llevar á los corazones enfermos los consuelos que sólo la religion puede proporcionar. No se encierra en el egoismo de su alegría ó de su tristeza, los comunica á sus semejantes, se regocija y llora con toda la sociedad, es amigo de todos los séres, porque lo es de Dios.

La religion no es, pues, un estado de indiferencia y de pasividad, sino un estado de vida y de accion; no es una cosa concentrada y separada del mundo, una muda y estéril contemplacion de Dios ó un puro sentimiento que fomenta en el interior y se disipa en su abstraccion, sino un estado de expansion de todas las facultades humanas con Dios, y, por consiguiente, con todos los órdenes de la existencia; es una comunicacion de vida, una inclinacion de todo el hombre hácia Dios, hácia la Naturaleza y hácia todos los séres en Dios; es una asimilacion y una aspiracion íntima de todo lo divino en el mundo. La religion no es, en una palabra, una falsa piedad concentrada en sí misma, un misticismo flojo y lánguido, sino la expresion de la espontaneidad ó de la actividad total del hombre, vivificada en la fuente de toda accion, la armonía del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad del hombre referidos á Dios. Sin el conocimiento de

éste, no existiría para nosotros más que un vago deseo; sin el sentimiento divino, sólo estaríamos inundados de una luz fría; sin una acción ó una manifestación externa del pensamiento y del sentimiento religioso, no poseeríamos más que un fuego interior que se devoraría á sí mismo. Así como en la Naturaleza va la luz acompañada de calor y se extingue el fuego cuando no tiene objetos que lo alimenten, así también, en el orden espiritual, el pensamiento de Dios ilumina el sentimiento religioso, y uno y otro abrasan al hombre, si no refiere el sentimiento y el pensamiento de Dios á todos los seres de la creación. Todo hombre, en todo su ser espiritual y físico y en todas sus facultades, debe dirigirse armónicamente hácia Dios, para que puedan brotar en él todos los gérmenes del bien. En esta unión es donde el hombre tiene abiertos el corazón y la inteligencia á todas las aspiraciones de lo bueno, de lo bello, de lo verdadero y de lo justo, y encuentra su verdadero punto de apoyo interior. La intimidad de Dios, es la condición esencial de todo perfeccionamiento interno y la fuente vivificadora en donde el espíritu toma sin cesar nuevas fuerzas para el cumplimiento de sus deberes. Es la corona de nuestro desarrollo, afirma y consolida toda nuestra interioridad, uniéndonos á la razón divina y absoluta, que es la verdadera raíz de nuestra existencia y de nuestra propia razón. El hombre se siente más seguro sobre la tierra, luego que ha adquirido la convicción de que está

eternamente unido á Dios, que vive la vida divina, y que puede, en su condicion finita, imitar á Dios y penetrar cada vez más profundamente en su pensamiento y en su corazon. La religion reviste todos sus actos de un carácter absoluto y sagrado; le dá firmeza en su conducta, constancia en sus resoluciones, fidelidad en sus promesas y en el cumplimiento de todo lo bueno, bello, verdadero y justo.

La religion eleva todo el destino humano; esparce la alegria, el amor y la energía sobre nuestra vida: es una fuerza continua que penetra y embellece todo la existencia. El hombre religioso es, además, un artista; pero que ejerce su arte, ante todo, en la educacion propia y en la armonizacion de sus facultades internas. Mas el hombre es finito ó limitado en sus pensamientos, en sus sentimientos y en sus deseos, y por esta razon le es imposible entregarse constantemente á la religion, con la misma fuerza y pureza de conciencia. La religion, sin embargo, permanece siendo el alma superior de su vida. Conságrale periódicamente, cuantas veces lo invitan á ello su espíritu y su corazon, esos bellos y sagrados momentos en que desligado de todo pensamiento y de toda tendencia exclusiva, eleva todo su sér hácia Dios para abrazarle en su pensamiento y su amor, para juzgar su propia vida, en la armonía universal de la vida divina, y para ordenar su conducta segun la disposicion del órden absoluto y del plan eterno de la divinidad. Estos mo-

mentos del culto interior, de la oracion y de la devocion, se convierten en una fuente de inspiracion para los pensamientos, las acciones nobles y generosas, mediante las cuales es conducida la vida humana á su destino armónico. Pero el culto debe recibir una expresion más alta: los hombres están destinados á unirse por la religion, á fin de fortificarse mutuamente, de penetrarse todos del amor superior, de ejercer la religion como arte social. La familia y la amistad, son los santuarios primitivos de la sociabilidad religiosa. De estas dos fuentes se extiende, en seguida, á los diversos grados de la personalidad humana, á los pueblos y á toda la humanidad. Todos los hombres deben considerarse como miembros de una sola ciudad religiosa sobre la tierra, como súbditos del reino eterno de Dios.

En la sociedad religiosa, lo mismo que en la política, conserva el hombre su individualidad. La intimidad de Dios debe adquirirse por una aspiracion libre, por esfuerzos espontáneos, y por una voluntad enérgica y refleja. La idea de la religion reposa sobre una union de sér á sér y de personalidad á personalidad, que puede y debe prepararse por la educacion y ser despues aceptada voluntariamente, comprendida en el pensamiento, cultivada en el sentimiento y formada en el arte. Dios rechazaría todo sacrificio que no fuera voluntario, y el hombre, á su vez, entraria sólo de una manera imperfecta en la intimidad de Dios, si no se elevase á él espontáneamente.

Las convicciones religiosas deben adquirirse por la instruccion y por la propia razon del hombre, y no impuestas en nombre de una autoridad extraña: toda coaccion les hace perder su valor moral. Las ideas y las opiniones debidas á los propios esfuerzos de la inteligencia, son las que forman una verdadera conviccion y las más estables, porque están ménos expuestas á ser destruidas por el escepticismo. El hombre que ha adquirido sus opiniones, mediante sus propios esfuerzos, sabe defenderlas mejor, y está al mismo tiempo más decidido á arreglar su conducta á sus convicciones, que le son muy queridas por el trabajo intelectual que le ha costado adquirirlas.

2. CONSECUENCIAS MORALES.

Hemos reconocido á Dios como el *Sér vivo* que realiza en el tiempo, por su accion y por su voluntad superior, la infinitud de su esencia eterna, y hemos establecido que todos los séres participan, en diversos grados, de la realizacion de esta esencia en la vida divina. El hombre, sér armónico de la creacion, imágen perfecta de la Divinidad, está tambien llamado á realizar, en union con Dios, todo lo contenido en su naturaleza racional. Todo lo que se efectúa en la vida conforme á la naturaleza de un sér es su bien. Y puesto que Dios abraza en su Sér toda esencia y toda existencia, el bien es, ante todo, el bien de Dios. La Etica, ó la ciencia de la vida humana de-

terminada por la voluntad, no es, pues, más que una rama subordinada de la ciencia de la vida una y absoluta de Dios, determinada por la voluntad divina. Cada bien particular, efectuado por los seres finitos, es una parte interna del bien de Dios: en otros términos, Dios es para todos los seres el bien uno, el *bien supremo*.

Existe, pues, un *ideal* para la actividad moral del hombre, un ideal del bien, que debe ser el único contenido de su existencia, el sólo objeto de sus aspiraciones, y el término de apreciación de toda su conducta, es decir, el criterio á que debe ajustar todos sus actos, á fin de conformarlos con su ideal supremo. Dios es el ideal de todo bien, y el hombre tiene por misión arreglar su vida divina. Este es el fin de su actividad voluntaria y moral, y puesto que el fin debe ser cumplido, es un *deber* para el hombre el realizar en el tiempo su esencia eterna, que es su bien, y realizarla como tal, porque la *moralidad* constituye propiamente ese estado en que la voluntad es dirigida con conciencia hácia su bien, es decir, en que el bien es querido y efectuado por el bien mismo, independientemente de toda consideración personal. Este estado, transformado en hábito por una voluntad perseverante, es denominado *virtud*. El hombre virtuoso es aquel que se somete habitualmente á la ley moral, á la ley del bien.

La *ley moral* puede ser expresada con esta fórmula: *Haz el bien como bien*, fórmula que contiene

ne á la vez el fondo y la forma de la ley moral. Exprésase el fondo por estas palabras: Haz el bien, es decir, nada más que el bien, todo el bien; y la forma, por estas otras: Haz tú mismo el bien, es decir, haz el bien de una manera libre y pura, con libertad y desinterés.

Definida de este modo, exige primeramente la ley moral, como condicion de su existencia, la *libertad* moral ó el libre albedrío en el hombre. La libertad moral consiste en que el bien sea querido y practicado pura y simplemente por que es bien; por la sola fuerza de la voluntad; no reside, pues, en la absoluta independendencia de ésta, sino al contrario, en su confirmidad á la ley moral; no es la facultad arbitraria de elegir entre el bien y el mal, sólo existe en la esfera del bien, es la facultad de determinarse á hacer un bien con preferencia á otro, de elegir entre dos bienes el *mejor*. La libertad implica, pues, la racionalidad: el hombre sólo es verdaderamente libre por la *razon*. En efecto, si estuviese limitado en su inteligencia, al instinto del animal, á la pura percepcion de hechos individuales y sensibles del mundo exterior, su voluntad sería arrollada por la corriente de los fenómenos físicos. Si sólo se moviese por las sensaciones, debería el hombre seguir el curso de éstas y las obedecería como esclavo. Privado de la facultad superior de la razon, sería incapaz para recogerse en sí mismo y dominar por las fuerzas internas lo exterior y las afecciones sensibles, y, por consi-

guiente, para sustraerse al imperio de los sentidos. Porque posee la razon, facultad de los principios que no están tomados del mundo sensible, es por lo que puede determinarse segun las inspiraciones de esta facultad, obrar con arreglo á los principios del bien, de lo verdadero y de lo justo. Determinándose con arreglo á los principios de la razon, es como puede el hombre hallar en sí mismo los motivos de sus actos y librarse de la dependencia del mundo exterior. Entónces entra en el goce de toda su espontaneidad: es completamente libre, puede comenzar en todo instante una nueva série de actos que no tienen su causa en los precedentes, y hasta una vida nueva; es, en una palabra, dueño de su destino. La ley moral supone, en segundo lugar, el *desinterés*. El hombre, en efecto, debe obrar, de una manera absoluta, y hacer el bien, como tal. Obrar de una manera absoluta, es no obrar por motivo alguno individual, no ceder á la inspiracion de ningun sentimiento particular, por ejemplo, de un sentimiento de placer ó de dolor, de esperanza ó de temor, rechazar todos los móviles egoistas é interesados que puedan solicitar la voluntad; es, en una palabra, hacer el bien sin consideracion alguna extraña, en interés del bien y por el solo motivo de este; es, en otros términos, obrar con desinterés. El desinterés es la manifestacion de lo *absoluto* en la esfera de la actividad moral del hombre. Este no debe determinarse tampoco al bien para evitar un castigo ú ob-

tener una recompensa, es decir, con la intención de asegurar la felicidad presente ó futura, porque la felicidad es un motivo individual, contingente, y es desconocer la ley moral, en cuanto ley racional y absoluta, el fundarla sobre un motivo sensible. Tampoco debe hacer el bien porque lo quiere, sino que debe quererlo y hacerlo porque es bien; en otros términos, no es la voluntad individual, sino el bien mismo, en cuanto idea absoluta, el que es el criterio y el principio del bien. El bien como tal está sobre y es independiente de todas las voluntades particulares que deben aceptarlo como el fin eterno de su actividad moral y arreglar á él, cada vez más, su vida en la infinitud del tiempo. La ley moral es igual é idéntica para todos, y debemos obrar moralmente para con los demás, como los demás deben obrar moralmente para con nosotros; en otros términos, la ley moral es universal y absoluta, y, bajo esta relacion, puede expresarse tambien por esta fórmula: Obra de tal modo que puedas considerar la ley determinante de tu voluntad como la ley universal.

Haciendo el bien por el bien de una manera absoluta, conforma el hombre su vida con la vida del Sér absoluto, imita á Dios en el mundo finito, en donde ejerce su actividad; y, encerrándose en la esfera racional que le es propia en el orden ó en el organismo absoluto del universal, cumple tambien su *destino moral*, el destino del sér racional, que es el de vivir y obrar conforme con el orden

absoluto de las cosas y con la naturaleza de los seres ó de los objetos á que se dirige la accion.

Los animales, dominados por la sensibilidad que constituye su naturaleza, sólo pueden obrar por un motivo sensible, es decir, individual; pero el hombre, dotado de la facultad superior de la razon, debe tambien obrar de una manera racional, es decir, absoluta; como sér de armonía de la creacion, puede y debe mantener la armonía que existe entre los diversos órdenes de cosas: debe, pues, obrar por sí mismo de una manera absoluta y racional, á fin de cumplir su propio destino, y debe, además, tratar á los demás seres de una manera absoluta y racional, conforme á su naturaleza particular, á fin de conservar el orden absoluto establecido por la Providencia: el hombre debe, pues, tratar á los animales como seres sensibles, y á los hombres como seres racionales, es decir, como seres que pueden oír la voz de la razon, sea cualquiera el estado de degradacion en que hayan caído, como hermanos, á quienes debe sostener y llamar á la conciencia de sus deberes. Elevándose al dominio de la moral absoluta, es como goza el hombre de una libertad completa, porque realiza la mision que le ha sido asignada en el organismo universal, mision cuyo libre desenvolvimiento no pueden estorbar los seres ó las circunstancias exteriores. Así pues, la libertad que es necesaria para el cumplimiento de la ley moral, recibe su complemento y su perfeccion de este cumpli-

miento mismo. Consiste esto en que todo está sujeto al organismo moral, y en que cada accion efectuada con moralidad eleva á un nuevo poder las condiciones que exige, y facilita al hombre los medios de perseverar en el camino que ha emprendido. Lo mismo sucede con *la dicha*. No se la encuentra siempre que se la busca por sí misma, pero se la halla, sin buscarla, cuando cumplimos nuestro destino moral, como una recompensa y una ayuda. En efecto, el placer y la felicidad van unidos, en cada sér. á la realizacion de su naturaleza propia ó de su bien particular; y el dolor atestigua la no realizacion de esta naturaleza ó de este bien. Así es como el animal goza ó sufre, segun que ha satisfecho ó no á su naturaleza sensible. Así es como el hombre, además de los dolores y de los placeres físicos, experimenta, en su conciencia íntima, alegrías más puras y dolores más vivos y punzantes, segun que ha realizado ó no su naturaleza racional. El remordimiento de la conciencia ó la serenidad del alma, revelan inmediatamente en cada hombre la violacion ó el respeto de la ley moral. La felicidad es, pues, para el hombre, no un fin en sí mismo, sino una *consecuencia legitima* y necesaria del cumplimiento de su destino moral. Haciendo el bien por el bien, de una manera absoluta, tiene el hombre la certeza de obrar conforme á la voluntad divina, manifestada por el orden absoluto de las cosas, y esta conviccion que la hace penetrar cada vez más en la intimidad de

Dios, le colma de una alegría santa é inalterable que no pueden turbar las circunstancias exteriores.

La obligacion de cumplir la ley moral no existe sólo para los individuos, sino tambien para cada *sociedad* humana; porque cada sociedad es una *persona moral*, que debe procurar realizar por esfuerzos y medios comunes el bien propio que constituye el fin de la asociacion. Por lo demás, siendo el bien infinito en sí y debiendo ser realizado por el hombre y por la humanidad tan completamente como sea posible, exige, lo mismo que todos los fines fundados en la naturaleza humana, una asociacion de voluntades individuales, por medio de la cual pueda realizarse en una esfera más extensa. Es, pues, necesario que la moralidad y la virtud sean socialmente efectuadas, que todos los individuos y todas las sociedades particulares formen una alianza, con el fin de cumplir y desarrollar indefinidamente los preceptos de la moral.

El hombre virtuoso imita á Dios en su vida; su voluntad está conforme con la voluntad santa y absoluta de Dios; puede considerarse como co-operador en la obra finita de la vida divina. El hombre verdaderamente moral penetra cada vez más en la intimidad de Dios por sus propios esfuerzos, y se une libremente á él en pensamiento, en sentimiento y en voluntad ó en accion. Si, pues, la intimidad y la union de vida con Dios, principio de la religion, es el funda-

mento ó la razon superior y divina de la moralidad, ésta, á su vez, es la razon ascendente y humana de la intimidad y de la union de vida con Dios; el sábio en su aspiracion hácia el bien, adquiere la conciencia de que Dios es en sí mismo el bien uno é infinito, y Dios en su amor al sábio se muestra á él como su semejante en el bien. De este modo existe una relacion íntima entre la moral y la religion. Una de estas ciencias no puede pasar sin el auxilio de la otra. Su doble problema puede resumirse en una sola fórmula: *Unete á Dios en la conciencia, é imítale en la vida*. Pero esta relacion no constituye la confusion y la identidad. La religion es tambien distinta de la moral. Es la ciencia general que expone las relaciones de intimidad y de vida del hombre considerado en la plenitud y en la armonía de sus facultades con el Sér infinito, y, en éste, con todos los seres finitos de la creacion. Tratando, por el contrario, la moral de la vida humana, en sus relaciones absolutas con todos los órdenes de cosas, la considera en su *accion*, es decir, en cuanto es libremente determinada por la voluntad. La religion eleva á todo el hombre en su relacion personal de vida con Dios; la moral hace realizar la esencia eterna de Dios como el bien absoluto. La religion presupone siempre en el hombre la conciencia de Dios; el bien puede ser realizado por el hombre, sin saber que este bien es una parte del bien absoluto de Dios. La moralidad puede, pues, existir sin la religion; pero carece entónces de

su base superior. En la vida armónica del hombre debe haber una estrecha alianza entre la moral y la religion.

La humanidad debe, lo mismo que los seres individuales, realizar el bien con libertad y desinterés en la luz superior de la conciencia y de la razon. Pero como el bien es un organismo infinito que no pueden agotar, ni la vida de todos los hombres de esta tierra, ni la de toda la humanidad, el bien, como ideal, debe ser sucesivamente realizado en la vida. Se pueden, bajo este aspecto, distinguir en la vida de la humanidad *tres periodos* para la realizacion del bien: un período de *unidad*, en el que la humanidad, íntimamente unida con Dios y con todos los órdenes de cosas, realizaba la ley moral por una especie de instinto racional análogo el instinto físico de los animales, sin cometer el mal, sin quererlo, sin conocerlo siquiera; despues, un período de *oposicion* y de *variedad* en que, perdiendo el hombre de vista las relaciones orgánicas que sostiene con la Naturaleza, con sus semejantes, y con la Divinidad, y sintiendo la necesidad de existir en sí mismo, en su individualidad contingente y finita, desconoció las leyes absolutas que le dominaban y que le contenian, sin saberlo, en la esfera de la moralidad, de la justicia y de la religion; obligado desde entónces á buscar por sus propios esfuerzos sus obligaciones y sus leyes, arrastrado además por las apremiantes necesidades de una vida aislada y personal, olvidó

las verdaderas relaciones que existen entre todos los órdenes de cosas, y cayó en el error, en la injusticia y en la impiedad, en una palabra, en el *mal* (1). En este período hay las más veces oposicion ó desacuerdo entre las diversas direcciones de la vida humana, entre la moral, la religion, la justicia, la ciencia y el arte. Hasta se presta una falsa ciencia á justificar este desacuerdo, enseñando, por ejemplo, que la moral está, por su naturaleza, en oposicion con el derecho. Tampoco podrá haber acuerdo entre el bien moral y la felicidad, porque el estado social no está armónicamente organizado en vista del bien; pero este desacuerdo, léjos de ser una necesidad natural, muestra, de un modo muy elocuente, que la vida humana no ha alcanzado su verdadero fin ó su ideal, en donde el bien debe entrañar necesariamente la felicidad. Con esta conviccion debe el hombre esforzarse en reconquistar insensiblemente la condicion de su estado primitivo, en reconstituir, en un período de *armonia*, la intimidad y la union de vida con Dios, y, mediante éste, con sus semejantes y con la Naturaleza, y en realizar de este modo el bien, no por un puro instinto ó por ignorancia del mal, sino como en la plena conciencia de su libertad y de sus deberes, como el cumplimiento voluntario y reli-

(1) El origen histórico del mal se encuentra, pues, en una perfecta armonía con su origen metafísico, de que hemos hablado anteriormente. (V. el Curso de filosofía de M. Ahrens, lec. xii.)

gioso de las obligaciones absolutas, [que ha reconocido como leyes de su naturaleza; en este período el mal será vencido por el bien, el error por la verdad, el hombre volverá voluntariamente á los principios de la moral, de la justicia y de la religion, y recobrará, por lo mismo, la felicidad que caracterizó la edad primitiva de la humanidad (1).

3. CONSECUENCIAS POLÍTICAS.

La palabra *derecho* (*Recht*), expresa una direccion invariable, idéntica; una relacion entre dos cosas, dispuestas de tal modo, que la una conduzca directamente á la otra. Esta acepcion etimológica de la palabra *derecho*, nos revela tambien el punto esencial de su acepcion filosófica; porque la idea filosófica del derecho expresa, en general, una relacion que une al hombre con sus semejantes y con las cosas, de tal suerte, que pueda alcanzar directamente su fin individual y social. Así, mi derecho es todo aquello que debe concedérseme por los demás hombres, á fin de que pueda cumplir mi destino como hombre y como miembro de la sociedad humana; en otros términos, mi derecho consiste en el conjunto de *condiciones* de mi existencia, de mi individualidad humana, ó mejor dicho, mi derecho comprende *el conjunto de condiciones internas y externas, depen-*

(1) *Grundwahrheiten der Wissenschaft*, XXI

dientes de la libertad humana y necesarias para el cumplimiento de mi destino racional. Pero este derecho sólo me pertenece con la condicion de que yo lo reconozca, por mi parte, á los demás hombres, y que les garantice, á mi vez, los medios de existencia y de desenvolvimiento que estén en mi poder, y que dependan de mi voluntad. Vemos, pues, que el derecho es una noción universal que se refiere á la vida de todos los séres racionales, á la prosecucion y á la realizacion de su destino en el tiempo, y que implica, como una condicion de su existencia, que todos los séres racionales vivan entre sí de tal suerte, que cada uno de ellos encuentre medios de realizar su destino particular.

Pero, como cada sér individual es, en sí mismo, un organismo viviente del que cada miembro existe á la vez para sí mismo y para los demás en una relacion de condicionalidad recíproca, cada sér está tambien constituido en su interior, segun la idea fundamental del derecho; todas sus funciones internas se sostienen mutuamente y cumplen las condiciones vitales que son necesarias para todas ellas, para que todo el sér realice el fin de la vida, es decir, su ideal; y este conjunto de condiciones internas, dependientes de su propia libertad, y necesarias para el cumplimiento de su destino racional, constituye el *derecho interno* de cada hombre. Esta noción del derecho interno es aplicable, no sólo á cada hombre individual, sino á cada sociedad humana

como persona moral. Todo sér racional está, pues, organizado anteriormente segun la idea del derecho y de la justicia, y para la realizacion de esta idea; por este motivo puede y debe el individuo ser justo para consigo mismo, en cuanto es concebido en su personalidad, como sujeto y como objeto del derecho. De este modo es como debe mantener el equilibrio, la armonía y la proporcionalidad que existen en sus funciones corporales, en sus facultades espirituales, y en todo el organismo de su Espíritu y de su cuerpo. Al derecho interno se opone el *derecho externo*, que comprende las condiciones exteriores de la existencia y del desarrollo de un sér. La humanidad, por ejemplo, tiene su derecho interno y su derecho externo. Primero, exige que todas las sociedades y todos los hombres, estén ligados y determinados entre sí, de tal suerte, que todos los miembros de la humanidad puedan alcanzar su destino propio y vivir conforme á su ideal. El derecho externo de la humanidad, consiste en el conjunto de condiciones voluntarias suministradas por la Naturaleza, por el Espíritu y por el Sér Supremo, á fin de que la humanidad, ligada á la vida de estos séres, pueda cumplir su destino en el organismo universal.

La idea fundamental del derecho de la humanidad nos eleva de este modo al dominio de las ideas eternas, que no pueden ser agotadas en el círculo de nuestra vida terrestre. Concebida en su plenitud, es la idea del derecho ó de la justicia un

atributo esencial del Sér ó de Dios; porque Dios es tambien la vida una y absoluta, en sus relaciones con el Espíritu, con la naturaleza, con la humanidad y con todas las determinaciones internas de estos séres; es decir, con los individuos. El derecho ó la justicia es ese atributo de Dios, segun el cual es continuada y determinada la vida divina en el encadenamiento condicional de todas sus partes interiores. Siendo Dios en sí mismo todos los séres finitos, debe tambien suministrar el conjunto orgánico de todas las condiciones temporales y voluntarias que son necesarias para que viva en la vida de los séres finitos, y para que el organismo universal pueda mantenerse en relaciones de medida, de proporcion y de condicionalidad recíprocas. Vemos, pues, que el derecho ó la justicia es una propiedad interna y orgánica de Dios, es decir, que el derecho, concebido en su unidad, es el derecho interno de Dios mismo. El organismo interno del derecho absoluto ó del derecho de Dios debe contener las esferas particulares del derecho de todos los séres que subsisten en Dios, los cuales sólo poseen un derecho externo por razon de su finitud, porque existen otros séres que se hallan con ellos en relaciones de coordinacion ó de subordinacion y deben cumplir su destino, relizar su ideal, mediante un mútuo apoyo y condiciones recíprocas que los enlazan orgánicamente con todos los séres, y en último término, con el Sér supremo.

El derecho constituye, pues, el organismo de todas las condiciones libres y voluntarias de la vida interna y propia de Dios, y de la vida individual y armónica de todos los seres que subsisten en Dios. En la idea del derecho una y absoluta está contenida la idea parcial del derecho humano, como el conjunto orgánico de todas las condiciones internas y externas que la humanidad debe dar y recibir, á fin de poder efectuar en sí misma y en sus relaciones con todos los seres y con Dios, su esencia propia, alcanzar su destino en el tiempo ó realizar su ideal. En la idea fundamental del derecho de la humanidad está contenida la idea del derecho individual de cada hombre, como siendo el conjunto orgánico de todas las condiciones internas y externas necesarias para el desenvolvimiento armónico de su vida individual.

Vemos, pues, que la idea del derecho está fundada en la esencia y en la naturaleza misma de los seres que subsisten en Dios. De donde se sigue, en primer lugar, que el derecho está sobre la voluntad arbitraria de los individuos. La justicia no se funda en la voluntad ni necesita ser sancionada por un convenio ó por un *contrato social*. Es anterior y superior á la voluntad ó á sus manifestaciones, existe por lo mismo que existe el hombre; esta fundada en la naturaleza humana, y procede de Dios á quien manifiesta en el organismo de la vida universal, en donde todas las cosas se encuentran en una relacion de

dependencia y de condicionalidad recíprocas. La idea del derecho ó de la justicia es, pues, una idea *infinita absoluta y eterna*; puesto que la voluntad humana no la ha creado ni puede destruirla, debe aceptarla en todos los tiempos y lugares como una ley de su actividad. La idea del derecho es, pues, superior á la humanidad; tiene su fuente primitiva y última en Dios, de donde toma su carácter universal, permanente y necesario.

Universal en sí misma, es también la idea del derecho de una *aplicacion universal* en la vida del hombre y de la humanidad. Extiéndese á toda la vida humana, en todas sus relaciones físicas é intelectuales, sobre todos los fines racionales, individuales ó sociales, comprendiendo las condiciones necesarias para alcanzarlos. El derecho se refiere, pues, á los fines religiosos, científicos, artísticos, morales, comerciales é industriales del hombre y de la sociedad; sin embargo, no los toca más que por un lado, por el lado condicional. Esta verdad es sumamente importante para determinar la relaciones del Estado, que es la institucion social del derecho, con las otras ramas de la actividad humana. Veremos que el Estado debe limitarse á suministrar á todas las esferas sociales las condiciones de su existencia y de su desarrollo, sin poder, sin embargo, intervenir en su organizacion interior.

La idea del bien posee, asimismo, todos los caracteres que acabamos de reconocer en la idea

del derecho de la justicia; la moral está fundada tambien en la naturaleza humana, y procede de Dios. Esta analogía nos obliga á apreciar la *distincion y las relaciones entre el derecho y la moral*, cuya confusion entrañaría el desorden en la sociedad. La moral y el derecho, se refieren ambos á la vida humana, determinada por la voluntad; pero la una abraza el lado *subjetivo é interno* de de la vida y de la voluntad, y el otro, el lado *objetivo ó externo*; la primera, tiene en cuenta la *invencion* que inspira los actos; el segundo, las *condiciones* que los favorecen. Asi pues, mientras que la moral se encierra en el sujeto, en la conciencia, y sólo considera accidentalmente los efectos exteriores de los actos libremente realizados bajo la ley del *deber*, el derecho, por el contrario, se ciñe á los efectos exteriores y visibles, y se limita á suministrar las condiciones necesarias para el desarrollo individual y social del hombre.

El derecho tiene, pues, un carácter más exterior, mas condicional, variable que la moral, y por lo mismo que se dirige á las condiciones de la existencia y del desarrollo del hombre, es tambien ménos libre, puede ser exigido por la vía de *apremio*; no procede solamente de la conciencia, se hace obligatorio mediante las leyes, y es sancionado por *penas*. Es verdad que la moral reconoce tambien leyes y penas, pero son penas íntimas, individuales y secretas, leyes libres que pueden violarse fácilmente, mientras que las leyes y las penas jurídicas son más generales, más

necesarias en su aplicacion y en su ejecucion, y mejor encadenadas en el organismo total de la sociedad. Hasta la especialidad de las dos esferas que poseen sus leyes y su sancion propias, demuestra la distincion real de las dos ciencias á que corresponden. Aún hay más: en la esfera del derecho, caracterizada por la idea de la condicionalidad, todo está más ligado, más encadenado y es más necesario, porque todas las partes se presentan en él como condiciones para la existencia de las demás, y por esta razon necesita el derecho traducirse en un organismo ó en un sistema exterior de elementos, de formas y de poderes, análogo el organismo del sér humano. En la esfera de la moral, caracterizada, por el contrario, por la idea de la intencion subjetiva, todo es más espontáneo, más individual y más libre; los actos ejecutados por la conciencia no están encadenados entre sí, no se desprenden necesariamente unos de otros. Pero la distincion no excluye la union. El derecho y la moral se penetran y sostienen mutuamente. El derecho abraza, bajo cierto aspecto, la moral, y ésta abraza, bajo otras relaciones, el derecho. Proporcionando las condiciones del desarrollo de todas las ramas de la actividad humana, se refiere tambien el derecho al lado condicional de la moral, y revistiendo ésta con su carácter absoluto todas las fases de la existencia, proclame tambien el derecho y la justicia, como un deber sagrado. El derecho es, pues, un bien que, como tal, forma parte de la moral, y

ésta es un fin de la actividad humana que, como tal, entra en la organizacion de la sociedad. La sociedad prosigue un destino moral, y realizando la moral el desarrollo individual, contribuye, por su lado, á la realizacion del fin comun de la sociedad (1)

Vemos, en fin; que el derecho es *afirmativo* y *positivo*, puesto que exige que la sociedad proporcione á cada hombre las condiciones de su existencia y de su desenvolvimiento, y que es, al mismo tiempo, *limitativo* ó *negativo*, puesto que exige que se orillen los obstáculos exteriores y voluntarios que se oponen á la realizacion del destino humano. En otros términos, el derecho es, á la vez, *material* y *formal*; es formal, como pretendia Kant, en el sentido de que debe tomar las medidas exteriores necesarias al mantenimiento de la libertad y del desarrollo individual, mientras este desenvolvimiento se verifica bajo el imperio de las leyes sociales; pero es más que formal, posee un contenido, una materia, en el sentido de que no debe solamente remover los obstáculos, sino dar á su vez las condiciones del libre desenvolvimiento de cada hombre. Bajo este doble punto de vista, consagra tambien el derecho la *igualdad* y la *libertad*.

Pero la *igualdad* que implica la nocion del de-

(1) La cuestion de la distincion y de las relaciones del derecho y de la moral ha sido tratada á fondo en la segunda edicion del *Derecho natural* de Mr. Ahrens, p. 90 y sig.

recho no es esa igualdad puramente formal y exterior que se denomina *igualdad ante la ley*; tampoco es esa igualdad radical que se traduce por la nivelacion de todas las capacidades y de todas las distinciones individuales en el sistema de la comunidad absoluta; la *igualdad racional*, al mismo tiempo que se fija en la ley é impone á la sociedad la obligacion de suministrar á todos sus miembros las condiciones necesarias para su existencia y su desarrollo, respeta, sin embargo, el principio individual y libre, en virtud del cual cada sér humano existe en sí y para sí mismo, y manifiesta esa individualidad por disposiciones particulares y por una vocacion especial. El derecho que se refiere á la igualdad, versa sobre tres puntos principales: 1.º La igualdad fundamental de disposiciones y de facultades; 2.º la desigualdad de desarrollo y de aplicacion; 3.º la igualdad de dignidad de todas las ramas de la actividad social. Así pues, hay ante todo un derecho para la *igualdad fundamental* de los hombres. Todos ellos pueden exigir las condiciones necesarias para el desarrollo de sus facultades esenciales: tienen derecho á la educacion y á la instruccion en lo tocante al Espiritu, y á los medios físicos necesarios para su vida material. Pero como, por un lado, la aplicacion de las facultades humanas es diferente segun los diversos fines, el derecho *varia* tambien segun aquellos con los cuales se relaciona. El hombre que se desarrolla, por ejemplo, en las ciencias,

exige diferentes condiciones que aquel que ejerce una industria. Bajo este aspecto, se ha dicho con razon, que la verdadera igualdad consiste en tratar desigualmente á seres desiguales. Pero no debe olvidarse que las desigualdades no destruyen la igualdad primitiva. Así pues, hay un derecho para la *dignidad igual* de todas las esferas de la actividad humana. No deben darse prerrogativas ni privilegios facticios á ninguna profesion social, ni debe haber arbitrarias distinciones que eleven á una de ellas sobre otra. Objétase contra esta igualdad la necesidad de una jerarquía en las funciones sociales. En efecto, una direccion social exige que haya, bajo cierta relacion, sumision de una funcion á otra. Debe empero notarse que en el fondo hay entre todas las funciones una dependencia recíproca. Sucede en la vida social, lo mismo que en la vida física, en donde todas las funciones están orgánicamente enlazadas entre sí y conservan, en este encadenamiento orgánico, su valor propio, su importancia individual. Así es, por ejemplo, cómo los tres poderes del sistema representativo están encadenados entre sí, de tal suerte, que cada cual conserva su espontaneidad ó su independencia relativa.

La nocion del derecho implica, en segundo lugar, la *libertad*, porque, suministrando á cada hombre condiciones de existencia y de desenvolvimiento conformes con su vocacion ó con su destino particular, é impidiendo que se opongan

obstáculos exteriores al cumplimiento de este destino, crea el derecho á cada individuo una *esfera de accion* que le pertenece propiamente, y en donde es libre de desarrollar su actividad. El derecho exige, además, que cada cual trabaje, en la medida de sus fuerzas, de una manera positiva ó negativa, en cumplimiento del organismo del derecho de todos los séres, y este trabajo individual no puede efectuarse sino por la libertad social. Pero es evidente que no es la libertad el único objeto del derecho, puesto que este objeto es la realizacion del destino individual y social del hombre; la libertad no es en sí misma el *fin*, no es más que una *facultad* ó un *medio* destinado al cumplimiento de otro fin. Tampoco es puramente limitativa ó negativa, sino que es también, y ante todo, positiva; en otros términos, considerado como persona de derecho que vive en relaciones jurídicas, debe, en primer lugar, todo hombre obtener el dominio legal de su libertad interna y externa, y sólo por la determinacion de esta esfera individual es como la libertad de cada uno limita la libertad de todos. El derecho que se refiere á la libertad, consiste en las condiciones necesarias para la conservacion del desarrollo de esta facultad. La libertad se muestra bajo dos aspectos principales, como *libertad interior* ó de *conciencia*, y como *libertad exterior* ó de *accion*. El derecho debe garantizar ambas especies. La libertad interior consiste para el hombre principalmente en la libertad de ma-

nifestar sus ideas y sus opiniones sobre todos los objetos, sin distincion. Esta libertad se muestra particularmente en la facultad de elegir y de profesar la opinion religiosa, cientifica, etc., que imponga á cada cual su conciencia y su razon. Pero como la expresion pública de las opiniones entra en la categoría de las acciones que pueden perjudicar á un tercero, atentando, por ejemplo, contra el honor, cada cual debe ser responsable de sus errores ó de los hechos que realiza en este sentido. La libertad de accion puede llevar consigo el abuso. Pero como los actos de un hombre sólo entran en la esfera de la apreciacion pública cuando ya se han verificado, y como es necesario suponer probos á los hombres hasta que no han cometido actos contrarios á la probidad, debe atenderse á ellos para reprimir los abusos de la libertad de accion, y no es permitido tomar medidas preventivas especiales. Sólo pueden adoptarse medidas generales de prevencion, como son la intuicion y la educacion. La libertad de accion debe facilitar la realizacion del fin general del hombre; y como este fin se subdivide en muchos fines particulares, hay tantas especies de libertad como fines particulares á los cuales se refiere. Hay, pues, una libertad *religiosa*, una libertad *moral*, una libertad para la *ciencia* y la *enseñanza*, una libertad para las *bellas artes* y las *artes mecánicas*, para la *industria* y el *comercio*, y, por último, una libertad *jurídica* y *política*. Asociándose de este modo la libertad, como fa-

cultad de realizacion, á todos los fines principales del hombre y de la sociedad, tiene un carácter eminentemente orgánico y armónico. Se enlaza con todo el destino individual y social (1).

La libertad y la igualdad son los derechos primitivos y opuestos de la personalidad humana; pertenecen á cada persona como sujeto de derecho y son imprescriptibles é inalienables. La libertad expresa, en la esfera del derecho individual, el poder de accion y de expansion, la espontaneidad del hombre, miéntras que la igualdad manifiesta el poder de asimilacion y de concentracion, la totalidad: la primera es un principio de individualizacion y de diferencia; la segunda, un principio de unidad y de comunidad. Pero estos dos principios opuestos deben armonizarse en uno superior que los comprenda. Este principio superior es la *asociacion*, que supone, en efecto, la union libre é igual de los esfuerzos individuales hechos para realizar un fin comun. El derecho que se refiere á esta nueva facultad de la naturaleza humana debe suministrar las condiciones necesarias para su ejercicio y para su desarrollo. Hay dos especies principales de asociaciones, segun que abarcan *toda* la vida de las personas asociadas ó que conciernan sólo á fines *particulares*, sin que la personalidad éntre en ellas de por vida. Estas dos

(1) Sobre el carácter orgánico y el desarrollo histórico de la libertad, v. la 2.ª edicion del *Derecho Natural*, de Ahrens.

especies de asociaciones forman dos series que corresponden á la division general del derecho, establecida en lo tocante á los diferentes fines de la vida humana, ó á las diferentes personalidades encargadas de realizarlas. En esta última especie corresponden: la asociacion *matrimonial, comunal, nacional, la confederacion de muchos pueblos* y, por último, la asociacion de toda la *humanidad*. En la primera especie pueden entrar: la asociacion *religiosa* ó la institucion de iglesias, la asociacion *científica*, que comprende todas las instituciones para la ciencia y la enseñanza, la asociacion *moral*, la asociacion *artística*, la asociacion *industrial y comercial*, la asociacion para el *derecho* ó la asociacion *civil y política* llamada *Estado*.

Al número de los derechos primitivos, hay que agregar aún la *propiedad*. La propiedad ha sido siempre considerada como un derecho real. Todo derecho es, ante todo, personal, en cuanto compete á una persona, sujeto de derecho; pero tambien es verdad que la propiedad, concebida en su más vasta acepcion, expresa la *realizacion del derecho propio de cada uno*. Entiéndese, en efecto, por propiedad, en el lenguaje ordinario, las cosas propias para satisfacer las necesidades de la naturaleza humana, y que le permiten cumplir su destino; distínguese, empero, esta nocion de la propiedad, de la nocion del derecho mismo, que consiste en las condiciones necesarias para el desarrollo racional del hombre, porque se considera

que el derecho, como tal, no se ha realizado aún en el exterior, mientras que la propiedad, la actual y presente, expresa precisamente la realización del derecho por una persona particular. Sin la propiedad, el derecho quedaria como una noción abstracta y subjetiva; pero como el derecho es una idea racional que, como tal, debe hallar su expresión y su complemento en el exterior, y ser realizado de una manera absoluta, no queda en un estado de abstracción, sino que la realiza en el exterior, cuya realización constituye la propiedad. De aquí se sigue, que esta participa de todos los caracteres del derecho, tiene el mismo fundamento y el mismo fin. La propiedad está, pues, fundada en la naturaleza del hombre, en sus necesidades físicas é intelectuales, y su fin es el de procurar á cada cual todo lo que le es necesario para satisfacer sus necesidades. No hay otra razón, ni tiene otro objeto la existencia de la propiedad. Y como esta razón es común á todos los hombres, debe existir una propiedad para todos indistintamente. Hay, pues, una *propiedad individual* para cada hombre. Abolir la propiedad en su principio, es destruir un elemento esencial de la personalidad, y absorber al hombre en una especie de panteísmo social.

Pero, á fin de que la sociedad pueda suministrar las condiciones, y garantizar á cada uno los medios exteriores de su existencia y de su desarrollo, es necesario que pueda disponer de un *fondo social* ó de una *propiedad común*, cuya or-

ganizacion y empleo deben ser determinados por la economía política. El título de propiedad lo constituyen para cada cual sus necesidades; cuando éstas han sido satisfechas, aquel título se extingue en derecho natural. Pero como la propiedad se refiere á las necesidades ya físicas ya intelectuales, que resultan del desarrollo de la naturaleza humana, la propiedad debe ser considerada como un derecho primitivo y absoluto, y no como un derecho condicional é hipotético. Fúndase inmediatamente en la naturaleza del hombre. No son, pues, los actos particulares, tales como la ocupacion, el convenio ó la especificacion, los que constituyen el título e propiedad; basta ser hombre para tener derecho á ella.

Tales son los principales derechos primitivos pertenecientes al individuo. Pero éste no se basta á sí mismo; su instinto le impele á asociarse con sus semejantes, y su razon le dice que en la sociedad es sólo donde puede realizar su destino. La primera sociedad humana, es la *familia*; la ley determinante de familia, es el *amor*, el cual tiene su razon en el carácter opuesto de la constitucion intelectual y física del hombre y de la mujer, constituciones que, por su misma oposicion, están destinadas á unirse y completarse mutuamente. Para no hablar más que de la indiferencia intelectual, es más propio de la naturaleza del hombre dirigir sus pensamientos y sus sentimientos hácia el exterior, en las relaciones que le unen con el mundo, mientras que

la mujer concentra más sus afecciones en la intimidad de la vida. En el hombre, predomina la facultad de la inteligencia; en la mujer, la del sentimiento. Síguese de aquí que, comprendiendo el hombre mejor el mundo exterior, representa naturalmente la familia en sus relaciones exteriores, y que la mujer debe dedicarse particularmente á la gestion de los asuntos interiores. El principio de la igualdad del hombre y de la mujer, concebido de modo que todas las funciones privadas y sociales, debieran ser igualmente distribuidas entre ambos, se funda en una confusión completa de la naturaleza de los dos sexos, y no puede nunca aplicarse á la vida social. Hay, sin duda, igualdad entre el hombre y la mujer, pero una igualdad racional, que respeta la desigualdad ó la diferencia que entre ellos establece la naturaleza. Estas desigualdades ú oposiciones naturales se armonizan en el *matrimonio*. El matrimonio, que consagra la union del hombre y la mujer, tiene por fin establecer un cambio continuo de pensamientos, de sentimientos y de deseos, y proveer á la satisfaccion de todos los afectos físicos y morales; en otros términos, tiene por fin establecer una comunidad de vida moral y física, de dos personas de diferente sexo. El matrimonio es, pues, en su naturaleza y en su fin, tan variado como la vida misma del hombre; es el hogar íntimo en donde se refleja todo lo que es humano. Toda familia es una sociedad que debe cultivar en su seno la religion, la mo-

ral, la ciencia, la educacion, el arte, la industria y el derecho ó la justicia; es, en una palabra, un resúmen vivo de la gran sociedad humana. Haríase mal, por consiguiente, en considerarla como de una naturaleza puramente jurídica; es una institucion religiosa, moral, etc., tanto como una institucion de derecho. Este no puede intervenir en la organizacion interior de la familia, y debe limitarse á suministrar las condiciones necesarias para la formacion, la conservacion y el cumplimiento de los fines de la sociedad matrimonial.

Cierto número de familias forman una *comunidad* ó municipio, cierto número de éstos constituyen una *provincia*, cierto número de provincias componen una *nacion*. La comunidad y la provincia deben estar organizadas á semejanza de las familias; deben gozar de una existencia independiente, individual, como centro y fin propio, y encadenarse al mismo tiempo con la unidad orgánica de la nacion. El Estado debe, pues, respetar su individualidad, abstenerse de intervenir en su organizacion interior, miéntras se halle conforme con los principios generales del derecho ó la justicia; y contentarse con proporcionarle medios y condiciones exteriores para su desenvolvimiento. Nunca, en los diferentes grados de asociaciones, deben las individualidades inferiores desaparecer ante las superiores. El hombre individual no desaparece en la familia; ésta queda intacta en el municipio; el municipio debe

conservar su individualidad en la vida nacional, y los pueblos en la vida federativa. La individualidad, es siempre la raíz y el origen de donde proceden el movimiento y la vida; la libertad es la condicion del progreso. Cuando las individualidades desaparecen ó son oprimidas, como se verifica en los sistemas centralizadores ó de unidad exclusiva y mecánica que colocan el poder en un solo punto y desconocen la espontaneidad de accion de los grados inferiores, cesa en un pueblo todo progreso verdadero. Puede, sí, producirse, de una manera facticia, una especie de movimiento ó de progreso; pero este progreso no es general ni sólido, porque la voluntad arbitraria que lo ha impuesto puede hacerlo desaparecer. Los pueblos, lo mismo que los individuos, no hacen progresos reales y durables, sino cuando los obtienen por su espontaneidad de accion, á costa de esfuerzos y de ensayos, hechos mediante el empleo de su inteligencia y de su libertad.

Toda la *vida social* debe estar organizada bajo el tipo de la provincia, del municipio, de la familia y de la individualidad. La sociedad existe para el hombre, que debe hallar en ella los medios de cumplir su destino, y debe, por consiguiente, formularse sobre el modelo de la naturaleza humana. El bien y la mision del hombre consisten en desarrollar toda su naturaleza espiritual, física y racional, en todas sus partes y relaciones. Dividiendo este fin general, debe el

hombre desarrollar su espíritu en la unidad y en la armonía de sus facultades, en sus relaciones con Dios: la *religion* es el primero y más elevado de sus fines. Pero si la religion manifiesta la armonía superior del hombre, en su union de vida con Dios, la moralidad expresa la armonía interior de esta union, que debe efectuarse por la voluntad de una manera conforme á la ley del bien: la moralidad es, pues, el segundo fin de la actividad humana. El hombre debe, pues, desarrollar su espíritu en la oposicion de sus dos facultades fundamentales, es decir, en la inteligencia y en el sentimiento: de aquí, las ciencias y las artes, que son, con la educacion y la instruccion, los dos fines opuestos de la actividad espiritual. Las artes se dividen despues en bellas artes y artes útiles, segun que se refieren á la belleza ó á la utilidad; las artes útiles ó la *industria*, que se dirigen especialmente á las necesidades físicas de la vida y deben emancipar al hombre del trabajo puramente mecánico, constituyen tambien un fin importante de la actividad humana. Pero el hombre individual no puede producir por sí solo todo lo que necesita para satisfacer las necesidades de su naturaleza; de aquí, la necesidad que tienen los hombres de comunicarse sus producciones por un cambio recíproco, en que se funda el *comercio*. Por último, el derecho es en sí mismo un fin racional de la vida humana, que debe desarrollarse en el total encadenamiento y en la condicionalidad de todas las funciones de su or-

ganismo; el derecho y la justicia, entran en el derecho del *Estado* y constituyen el *orden político* propiamente dicho.

Todos estos fines de la actividad humana son los elementos ó la materia de que debe componerse el organismo social, á fin de que la sociedad responda á su ideal y pueda alcanzar su destino. Pero teniendo el hombre el deber de desarrollarse en la plenitud de su naturaleza racional, debe concurrir, en cuanto sea posible, al desarrollo de todos los fines principales fundados en su naturaleza. Es necesario, pues, que la sociedad le facilite los medios para ello; y al efecto, es indispensable organizar el trabajo en comun, asociar los esfuerzos individuales, es decir, constituir todos los fines racionales de la naturaleza humana sobre la base de la igualdad, mediante la libertad y la asociacion. Sólo la asociacion puede permitir al hombre desarrollar toda su naturaleza, todas sus facultades, todas sus relaciones; sólo ella puede procurar el bienestar de todos, dirigiendo las voluntades individuales, no hácia la ruina y la destruccion, sino hácia el acuerdo y la armonía de todas las fuerzas sociales, es decir, hácia la realizacion del fin comun de la sociedad humana. Es, pues, necesario que la religion, las ciencias, la educacion, las artes, la moralidad, el derecho, la industria y el comercio, reciban, mediante la asociacion, una *organizacion* particular, conforme á su naturaleza, que se desarrollen en una esfera propia, en un orden

especial, y que formen, en cierto modo, otros tantos estados en el organismo completo de la sociedad. El cuerpo social se compone, pues, de una sociedad religiosa, de una sociedad moral, de una sociedad científica, de una sociedad artística, de una sociedad industrial y comercial, y, dirigiéndose libremente cada una de estas sociedades hácia un fin particular, con arreglo al cual está organizada, concurre libremente á la realizacion del fin comun de la sociedad, que abraza todos los fines especiales. Estas diversas sociedades particulares son las *funciones orgánicas del cuerpo social*. Considerada bajo este punto de vista, la sociedad, instituida para el desarrollo completo y racional de la naturaleza humana, presenta realmente, como queria Platon, el aspecto de un solo hombre que se desarrolla en la plenitud de sus funciones ó de sus facultades.

¿Cuáles son, pues, las relaciones de estas esferas particulares entre sí y con la esfera del Estado? Como están todas fundadas en la naturaleza humana, debemos asimilarlas entre sí, es decir, tratarlas bajo un pié de igualdad racional, y engranarlas del mismo modo que las funciones ó las facultades humanas á las cuales corresponden. Ahora bien, las diversas funciones humanas están entre sí en una relacion, no de subordinacion sino de *coordinacion*, y de la unidad de la vida resulta ese encadenamiento orgánico en que se mantienen y condicionan mutuamente las partes. Ninguna de las esferas sociales debe adqui-

rir sobre las demás una supremacía absoluta; es necesario garantizar su independencia recíproca: todas las esferas sociales deben estar coordinadas entre sí, de tal suerte que se encadenen unas á otras y que sean la mútua condicion de su desarrollo progresivo. Cada órden particular posee en el organismo social, una importancia propia, una esfera libre de accion y de movimiento, en una palabra, una existencia individual, al mismo tiempo que concurre, en la medida de su importancia respectiva, al cumplimiento de la unidad del destino social. Pero de que los diversos órdenes sociales deban ser coordinados ente sí, resulta que el órden social particular, encargado de la aplicacion y del desarrollo del derecho ó de la justicia, y que se denomina Estado, no debe tampoco, como se cree comunmente, dominar sobre las demás esferas sociales. El Estado ó el órden político no es toda la sociedad, sino un órden particular coordinado á los demás órdenes sociales. El Estado es la institucion del derecho, y, por consiguiente, sus relaciones con las demás instituciones sociales deben ser relaciones de derecho ó de justicia, es decir, relaciones de condicionalidad. Como institucion del derecho no puede, pues, el Estado absorber las demás esferas de la actividad social, las instituciones religiosas, morales, científicas, artísticas, industriales y comerciales; debe dejar á cada una de ellas su valor individual y respectivo, su esfera de accion propia; debe contentarse con suminis-

trarle las condiciones exteriores de desarrollo, asegurar su equilibrio y su armonía, sin intervenir en su organización interna ni en su administración particular. El Estado, como tal, no puede tener religión, ni escuela determinada en las artes ó en las ciencias, partido político ni sistema comercial; debe favorecer todas las religiones, como manifestaciones del mismo sentimiento religioso, y esperar de la libertad misma de este sentimiento, que alcance la unidad de forma ó de culto que le es necesaria; debe proteger asimismo todas las ciencias, las artes, las manifestaciones de las necesidades industriales y morales, dejarles toda la espontaneidad de su movimiento, mientras estén conformes con los principios generales de la justicia, y garantizarles solamente los medios de su desarrollo. El Estado es el *mediador* del destino humano.

La sociedad presenta una variedad de esferas coordinadas entre sí y funcionando en unidad, para el cumplimiento de su destino individual y de su destino comun, que es tambien el destino individual y comun del hombre. Cada una de ellas, libre en su organización y en su administración interior, es asimilada á las demás, y tratada bajo el pié de la *igualdad* racional. La relación de la libertad á la igualdad constituye la *asociación*; la relación de la individualidad á la comunidad, de la variedad á la unidad, constituye la *armonía* ó el *organismo*. La sociedad nos ofrece, pues, como asociación general de todas

las asociaciones particulares, fundadas en la naturaleza humana, una armonía viviente, un organismo análogo al del cuerpo humano en el que todas las funciones vitales se contienen, se encadenan y se equilibran mutuamente para concurrir á la unidad del destino humano.

Este organismo ó esta armonía social, está muy léjos de ser realizada, pero es evidente que la sociedad marcha insensiblemente á su realización. La sociedad sigue, en sus evoluciones, las mismas fases que el cuerpo humano. Así como en este se desarrollan primero, de una manera predominante, sistemas particulares, así también, en la vida de la humanidad, se han constituido primero los órganos principales é indispensables; y así como las diversas funciones del cuerpo humano no dejan nunca, según su desarrollo vário y sucesivo, de ir á parar á una armonía, que señala la edad de la virilidad ó de la madurez, así también deben las diversas funciones sociales, alcanzar la unidad y la armonía de su desarrollo, en la tercera edad de la vida de la humanidad, que se muestra ya en las tendencias de la sociedad, y sobre todo de la filosofía moderna. De este modo encontramos en los tiempos primitivos, los poderes morales, la religion unida con la ciencia, dominando sobre todos los demás. En Oriente, invade la religion todas las esferas de la ciencia y de la vida. En Grecia, y sobre todo en Roma, se desarrolla despues la idea del Estado ó del poder político. El cristianismo, distinguiendo al hom-

bre del ciudadano, separó el Estado de la Iglesia, el poder temporal del poder espiritual. Después que cesaron las especulaciones y las disputas religiosas, han dado las preocupaciones materiales un desarrollo cada vez más preponderante á la industria y al comercio; de modo que este nuevo poder, sin estar completamente constituido, hace que se incline ya la balanza hácia su lado, y decide, casi como soberano, las principales cuestiones sociales. Para que este poder se mantenga, como los demás, en sus justos límites, es necesario que se organicen á su vez, los poderes intelectuales y morales. La inteligencia es, mediante la ciencia, la palanca que debe hacer marchar la vida social en armonía con la religion, la justicia, el arte y la industria, por el camino comun de la moralidad. Sólo cuando la moralidad y la ciencia estén socialmente constituidas, habrá adquirido la humanidad el goce de todas sus funciones, de todos sus órganos principales; entónces es tambien, cuando la vida social podrá desarrollarse ordenada y armónicamente, poseyendo, en cada órgano, un contrapeso necesario, propio para contrarrestar la accion de los demás. La situacion presente y el órden de desarrollo de las funciones sociales, conducen tambien á la constitucion de poderes intelectuales y morales que debe, por su accion y por el hecho de su existencia, establecer la unidad y la armonía entre las diversas funciones sociales.

Para que se establezca este órden, es necesari-

rio que el Estado suministre las condiciones de desarrollo á todas las esferas sociales, que ayude principalmente á las atrasadas, que ejerza la tutela, mientras lo exige el estado de minoría de un orden particular, que mantenga las condiciones de coexistencia entre todas las instituciones, que aplique en toda su extensión el principio del derecho ó de la justicia. Mas, para llenar esta misión, debe también el Estado poseer medios de velar por la conservación del orden. Estos medios constituyen los *poderes políticos*. Estos poderes son tres: el *legislativo*, el *ejecutivo* y el *judicial*. El poder legislativo es el encargado de la confección de las leyes. Libremente elegido entre los más capaces por todos aquellos que presentan garantías de moralidad y de capacidad, debe componerse este cuerpo de los representantes de todos los intereses sociales, de todas las esferas que se distribuyen la actividad social. El poder ejecutivo es el encargado de hacer que se ejecuten las leyes y de proporcionar á todos los cuerpos sociales condiciones á propósito para que se ejerciten y desarrollen. El poder judicial debe, en fin, aplicar las leyes, en caso de cuestión, á las circunstancias particulares. Estos tres poderes deben estar constituidos de tal suerte, que estén ligados entre sí y sean independientes en la esfera de acción. Deben, además, extenderse á todos los grados de la asociación, á la familia, al municipio y á la provincia, de modo que todos los cuerpos parti-

culares participen del ejercicio de los poderes políticos y sean soberanos, así en la legislación como en la administración, para todo aquello que concierna á su organización particular interior. Pero estos diversos poderes podrían abusar de los medios ó de las fuerzas de que disponen y romper el equilibrio social. Es, pues, necesario que haya garantías contra ellos. Conviene colocar sobre todos los poderes políticos, un poder de otro género, poder *puramente inspector*, encargado de vigilar para que todos los demás permanezcan en los límites de sus atribuciones, no se mezclen los unos en las de los otros y que los funcionarios de todos los órdenes de la administración cumplan con sus deberes. Este poder inspector debe, según Fichte, ejercer sólo una *acción negativa* ó prohibitiva, vigilando la acción de los demás poderes.

El modo como los poderes políticos se ejercen en la sociedad constituye la *forma de gobierno*, que varia, por una parte, según que los diversos poderes están más ó menos confundidos ó separados, y por otra, según que el poder soberano, el poder legislativo, se ejerce por uno, por muchos ó por todos los miembros activos del Estado. Cuando todos los poderes se ejercen por un solo hombre ó por un solo cuerpo, se denomina *despotismo*; cuando están completamente separados unos de otros, hay *anarquía*; estos dos estados políticos no son, en realidad, formas de gobierno, sino falta de verdadero go-

bierno. Las diferentes formas de gobierno, resultan principalmente de los diversos modos como está constituido y se ejerce el poder legislativo. Bajo esta relacion, la forma de gobierno es: ó *monárquica*, cuando una personalidad es sólo el árbitro en la legislacion; ó *aristocrática*, cuando un cuerpo ó una clase de ciudadanos, privilegiada bajo cualquier aspecto, ejerce el poder soberano; ó *democrática* cuando todo el pueblo es llamado á confeccionar la ley. Estas formas, sin embargo, es raro que se realicen de una manera pura y sin mezcla. La historia política nos muestra generalmente una combinacion en la que predomina una de estas formas; sólo en los tiempos modernos es cuando se ha intentado fijar en el sistema constitucional los principios como deberian combinarse estas formas para el bien general de la sociedad. Pero en esta combinacion no debe proseguirse un fin quimérico, el de establecer un perfecto equilibrio entre la monarquía, la aristocracia y la democracia. Estos elementos no representan intereses sociales diferentes, y sólo se refieren á las diversas épocas de la cultura política de los pueblos. Para ser justa, debe la combinacion permitir un desarrollo progresivo al elemento democrático, á medida que la civilizacion se extienda por la masa de la nacion (1).

Vemos, pues, que la teoría social de Krause no

(1) *Curso de Derecho natural y público* de M. Ahrens.

desprecia ningun elemento esencial de la naturaleza humana. Subordinando las cuestiones de puras formas políticas á la cuestion más viva y fundamental de la organizacion social, examina profundamente la naturaleza humana, modelo vivo de la sociedad, y establece sobre esta base la verdadera doctrina de la armonía social conforme á la doctrina metafísica de la humanidad como ser de armonía de la creacion. Armoniza el destino humano con el medio social en que debe realizarse. Acoge y se asimila todas las tendencias que se han producido en la historia con arreglo á las leyes del desarrollo de la vida; acepta simultáneamente la religion, la moral, la ciencia, el arte, el derecho, la industria y el comercio, y armoniza entre sí todos estos elementos en la unidad social, no por un puro procedimiento ecléctico, sino despues de haber hallado su origen en la naturaleza humana y divina, despues de haber desarrollado sus principios fundamentales. De este modo responde á todas las necesidades de la naturaleza humana que se han manifestado ya en la realidad de la vida, á todas las direcciones contenidas en la esencia eterna del hombre y de la humanidad.

Todos estos elementos de la naturaleza humana se forman sucesivamente en el desarrollo de la sociedad como un organismo especial, tendiendo á constituirse socialmente. En la época de formacion que precede á la de la armonía, se desarrollan estos organismos en proporciones dife-

rentes. Los unos predominan sobre los otros, los atraen á su esfera de accion, y absorben todas las fuerzas sociales. Pero poco á poco van formándose todos los órganos, bajo el predominio y la tutela de los ya constituidos, y procuran, en seguida adquirir su independendia. Esta evolucion sucesiva de los diversos elementos del cuerpo social, conduce á una época, en que, constituidos algunos de estos elementos en poderes soberanos, luchan entre sí y aspiran á la supremacia sobre todas las instituciones sociales, hasta que se proclama la separacion absoluta de todas las ramas de la actividad humana. Pero el principio de la separacion completa no es ménos erróneo que el de la absorcion ó la supremacia. Todos los elementos fundamentales de la naturaleza humana tienen la misma fuente en el hombre y en Dios, y deben, por consiguiente, estar armonizados en la sociedad, como lo están en el hombre; todos son igualmente importantes, y tienen la misma dignidad. El Estado ó la sociedad política no debe dominar la Iglesia ó la sociedad religiosa, ni la Iglesia al Estado; ni el Estado ni la Iglesia tienen derecho á absorber la funcion de la enseñanza ó de la educacion, ni á constituirse en autoridad industrial ó comercial. El fin especial del Estado es el de vigilar, porque las instituciones establecidas para la religion, para la moral, para la educacion ó la instruccion, para las ciencias y las artes, y para la industria y el comercio, se mantengan en justas relaciones, y encuentren las

condiciones de existencia y desarrollo interno (1).

Cada una de estas instituciones sociales comprende al hombre bajo un aspecto especial, pero ninguna le absorbe, por completo. Según el ideal del verdadero perfeccionamiento de la naturaleza humana, cada individuo debe cultivar todas las fases de su sér físico y espiritual, no de un modo igual, sino proporcionalmente, colocando el centro de su actividad en el cultivo de aquel ramo, á que le destine su vocacion particular. El hombre es entónces, bajo diversos títulos, miembro de] todas las iustituciones, de todas las esferas principales de la sociedad.

Hallándose entre sí todas las esferas sociales en relaciones de correlacion é independenciam, pueden aspirar tambien á ser regidas por una autoridad especial que regule todo lo que les corresponda, pero que proceda tambien de una autoridad superior en todo lo concerniente á sus relaciones con las demás esferas. De este modo es como la industria debe estar organizada y ser regida según principios que le son propios; pero esta organizacion debe estar, al mismo tiempo, conforme con el principio de la justicia social, y debe estar de acuerdo con los preceptos religiosos, con las leyes de la moral y de la educacion, tan

(1) Véase sobre las relaciones más profundas del Estado con las diversas instituciones sociales, la segunda edicion del *Derecho natural*, de Ahrens, p. 149 y sig., en donde se encuentran contestadas las objeciones que podrian hacerse contra semejante organizacion social.

frecuentemente desconocidas en las relaciones de los fabricantes y de los trabajadores jóvenes ó adultos. De este modo es como se organizarán todas las instituciones en el organismo social; y como todas se refieren á un aspecto importante de la vida humana, todas están llamadas, en la época de la madurez y de la armonía, á constituir una unidad superior, una esfera ó una autoridad central, á la que estén unidas todas las esferas particulares por una representación basada á la vez sobre el principio de la especialidad, respecto de los elegidos, y sobre el principio de universalidad, con relación á los miembros sociales que concurren á la decisión. Pero sólo existirá el estado de equilibrio cuando todas las partes hayan encontrado su organización proporcionada. En este estado de armonía, último término del desarrollo social, aparecerá la humanidad como una gran personalidad; habrá reunido á todos los hombres en círculos sociales cada vez más extensos; y la vida humana se mostrará como un sistema de asociaciones, en las que participarán todos los miembros, conforme á su vocación particular, de todas las funciones que constituyen el conjunto de la vida social.

III. JUICIO COMPARADO.

Echemos una última ojeada sobre el sistema de Krause, comparándole con los sistemas en medio de los cuales se ha desarrollado.

Comprendiendo el yo en la unidad total de su sér, en la variedad de sus facultades ó de sus manifestaciones y en la armonía de su direccion hácia lo absoluto; ha sido Krause el primero que ha determinado de una manera completa y absoluta la naturaleza del *sér humano*, considerado en su organismo total y en las facultades subordinadas de la voluntad, del sentimiento y del pensamiento ó del conocer. Ha establecido la psicología como la *ciencia orgánica* y armónica del yo. La idea del organismo, es la idea de un todo, de un sér uno y total, dotado de una variedad de facultades ó de potencias que son, á la vez, independientes cada una en su esfera, y están ligadas entre sí en la vida total del Sér. Esta concepcion nueva y superior, propia del sistema de Krause, es de una verdad absoluta y de una evidente necesidad histórica. Los sistemas anteriores no habian determinado más que las facultades particulares, las funciones aisladas de la vida espiritual. El espíritu humano habia sido reconocido como un sér pensante, como un sér voluntario y como un sér sensible por la filosofía y la religion; pero nunca habian comprendido el verdadero encadenamiento orgánico de estas facultades, su independenciamiento y su esencia propia, su coordinacion recíproca y simultánea, y su subordinacion al sér ó al organismo del espíritu. Así tambien, en el organismo del conocimiento, no se habia determinado nunca el conocer total y orgánico del sér, como encerrando en sí todos

los conocimientos subordinados, por más que hayan establecido la oposicion del conocimiento sensible y del no-sensible y que se haya intentado, en estos últimos tiempos, comprender el conocimiento supra-esencial ó absoluto. Era, pues, necesario elevarse á ese punto de vista nuevo, y sancionar todo el desarrollo intelectual anterior, completándole con un principio superior, más vasto y más conforme á la realidad. Pero esta idea del organismo, que domina toda la parte analítica del sistema de Krause y que hemos desarrollado particularmente en la teoría del conocer, se muestra, en un grado aún más elevado, en la parte sintética, y se reproduce, como *principio organizador* para la vida humana, en todas las consecuencias de su doctrina. Y como estas dos partes, están á su vez, orgánicamente enlazadas entre sí, presenta realmente el sistema de Krause, bajo este punto de vista, el organismo absoluto de la ciencia ó de la filosofía.

Volvemos, pues, á hallar la idea del organismo en la ciencia religiosa, en la moral y en la política. Dios mismo, considerado como objeto de la idea de sér, es decir, considerado en su unidad total é indivisible, el organismo absoluto de la universalidad de las cosas, es y contiene en sí todo lo que es, es El que es, el Sér. Así, la idea absoluta del bien, considerada como idea orgánica del mundo moral, es y encierra en sí misma todos los bienes particulares, efectuados por la infinita variedad de los séres, todos los actos de-

terminados mediante los cuales ponen los seres y realizan su esencia en el infinito tiempo. El organismo del bien absoluto encierra los sistemas de bienes particularmente apropiados á las diversas especies de seres, entre los cuales es el más elevado el organismo moral humano, porque es efectuado con libertad y con conciencia en la luz de la razón. Esta unidad orgánica del mundo moral no entraña la identidad de todas las acciones bajo el punto de vista de lo absoluto; no confunde ni absorbe nada y deja á todas las acciones particulares su mérito é importancia individual. Así pues, la idea absoluta del derecho ó de la justicia, considerada como idea orgánica del mundo social es y contiene en sí, todas las posibles formas de la sociedad apropiadas á las costumbres, á las razas, á los climas diferentes bajo que pueden vivir los hombres en sociedad en el infinito tiempo, todos los actos individuales que realizan eternamente la idea de la justicia en las relaciones de los hombres entre sí. Este organismo social absoluto encierra, á su vez, una variedad de organismos particulares destinados á realizar los diversos fines de la naturaleza humana, y cada uno de estos organismos especiales del cuerpo social goza también de una existencia propia é individual, y se encadena con todo el organismo de la sociedad. Pero estos dos organismos del mundo moral y del mundo social, independientes en sí mismos, están, sin embargo, subordinados á la totalidad del organismo

infinitamente absoluto, del organismo divino. Este último, no absorbe los organismos particulares que contiene en sí, sino que les deja la espontaneidad de sus movimientos, y á todos los seres una esfera de acción, en la que desarrollan libremente sus fuerzas y las actividades de su naturaleza individual.

Sin embargo, concebida en su plenitud la idea del organismo, que corresponde á la idea del sér, encierra en sí, considerada en sus relaciones con la categoría de la existencia, tres términos subordinados. El Sér existe, en efecto, á la vez, en el tiempo y en la eternidad y está sobre ambos en cuanto realiza, en el tiempo, como Sér superior, el fondo eterno de su esencia. Todo sér existe fuera del tiempo, es eterno en su naturaleza, en sus facultades y en su esencia que procede de Dios; existe también en el tiempo, es temporal en los actos individuales mediante los cuales realiza su esencia y llama sus facultades al acto; existe, en fin, sobre la eternidad y sobre el tiempo, es armónico, es decir, eterno en el tiempo, temporal en la eternidad, porque realiza, mediante su actividad temporal, el ideal eterno de su naturaleza. El sistema de Krause es el primero que ha determinado exactamente estas tres modalidades fundamentales de la existencia, las relaciones del tiempo y de la eternidad, ó de lo finito y de lo infinito, de lo contingente y de lo absoluto, y ha puesto al mismo tiempo el termino superior que los armoniza. Ahora bien:

estas categorías deducidas rigurosamente de la idea ó de la intuición del yo, aplicadas despues á la teoría del conocimiento cuyas nociones sensibles, eternas, supra-esenciales y armónicas constituyen, estas categorías, repetimos, se hallan en todas las aplicaciones del sistema.

Así pues, Dios existe á la vez en la eternidad, en el tiempo y en la unidad superior de ambos, como Sér supremo (*Urwesen*). Existe en el tiempo y en la infinitud del tiempo, como la vida infinita, porque se halla, en cada momento de la duracion, en una relacion de penetracion con todas sus criaturas. Existe en la eternidad, fuera del tiempo, porque contiene en sí mismo las esencias eternas, las ideas, las leyes ó las categorías que son el tipo de la existencia eterna de los séres y de las cosas. Existe, en fin, sobre el tiempo y la eternidad; armoniza como causa y razon absoluta todas las oposiciones y todas las antítesis del mundo, y hace que transcurra la eternidad en el tiempo infinito. Por una aplicacion del mismo principio es como Dios es tambien concebido por Krause como el Sér superior al mundo físico y al mundo espiritual, es la razon de su existencia y de su armonía, y, como tal, existe tambien fuera del universo y de los séres finitos. Por su supra-esencialidad, Dios es el Sér infinitamente personal y libre que realiza constantemente en la infinitud del tiempo las leyes eternas é inmutables de su naturaleza; no está, pues, encadenado á estas leyes, sino que las aplica él mismo conforme á su

naturaleza, es decir, conforme á su razon absoluta, en la realidad contingente y finita, y está por consiguiente, en una relacion libre y personal con todos los Séres del universo que guia, mediante su providencia, hácia el cumplimiento de su destino. Asimismo las ideas del bien y de la justicia, por más que sean eternas en sí mismas, son, sin embargo, infinitamente realizadas en el tiempo, y no pueden dejar de serlo. Pero el tiempo y la eternidad no subsisten por sí mismos, suponen un sér que sea su razon y que, por consiguiente, sea á la vez temporal y eterno. El sér que, en el mundo moral, efectúa el bien, es decir, que realiza en el tiempo su esencia eterna, está, pues, sobre la oposicion de la eternidad y del tiempo, puesto que aplica él mismo la idea absoluta del bien á las cosas particulares que se presentan en la realidad de la vida; es, pues, tambien individual libre y verdaderamente moral, si, como sér racional, aplica la ley del bien con conciencia y con vista del bien mismo. Así debe ser tambien concebida la sociedad humana, en su modo de existencia superior, porque, como Sér moral, aplica en circunstancias dadas, las leyes eternas del derecho y de la justicia que presiden á su organismo; es, además, verdaderamente libre y moral cuando realiza estas leyes con conciencia, con una plena inteligencia de sus deberes y de sus derechos, porque entónces responde fielmente á su mision, favoreciendo el cumplimiento del destino del hombre y de la humanidad.

Bajo otra relacion, las ideas de la religion, de la moralidad y del derecho, son ideas eternas, tipos absolutos que exigen ser realizados en el tiempo, y que no existen, ni áun como eternos y absolutos, sino bajo la condicion de esta realizacion temporal. De aquí, la concepcion de un *ideal* para la vida moral, política y religiosa del hombre. Siendo eterna, posee tambien la naturaleza de los séres un tipo eterno que éstos deben realizar para cumplir su mision, y que sólo el hombre entre los séres finitos puede y debe cumplirla con inteligencia y libertad. La teoría se traduce en adelante en práctica, la libertad humana tiene un fin seguro, una mision absoluta y divina: el hombre debe trabajar en la aplicacion de los principios absolutos que ha tomado de la naturaleza divina, y debe entregarse á esta obra de una manera absoluta, sin consideracion á las ventajas é inconvenientes que puedan resultarle de ello, sin consideracion á la posibilidad mayor ó menor de una realizacion próxima; debe, en una palabra, realizar en toda su vida el ideal de la religion, de la moralidad y de la justicia, y uniéndose de este modo en sentimiento, pensamiento y voluntad al Sér supremo, proseguir con firmeza y confianza la realizacion social de estos principios. La doctrina de Krause, áun elevándose á una altura especulativa hasta ahora desconocida, vuelve á emprender la obra de Platon; pero segun el espíritu del cristianismo; arroja de nuevo al mundo ese espíritu de movimiento y de vida, ese

gênio práctico, mediante el cual se esparce á lo léjos la verdad, y que, ilustrando á los hombres, debe llamarlos á la conciencia de su estado y de su destino, y colocar, de este modo, las instituciones sociales, mediante el poder de la razon, en un camino de transformacion progresiva; y este espíritu de vida debe manifestarse, en el movimiento de la filosofía de Krause, con una energía tanto mayor, cuanto que se dirige, en la luz de la conciencia hácia un fin preciso, que, determinado *a priori* como orgánico, es decir, como definitivo y completo, aparece tambien perfectamente conforme con la experiencia y en armonía con las tendencias y las necesidades de la humanidad.

Exponiendo principios organizadores para toda la vida humana, presenta el sistema de Krause, bajo un punto de vista superior, la armonía de la teoría y de la práctica. Este carácter armónico y orgánico es el que vamos á aplicar á la historia de la filosofía posterior á Kant, mostrando cómo el sistema de Krause contiene, desarrolla y completa todas las verdades reconocidas ó entrevistas por los sistemas anteriores.

Como toda grande época en la historia de la filosofía, fué tambien señalada la época abierta por Krause, por una vuelta del espíritu sobre sí mismo. Krause vuelve á emprender toda la obra de Kant, la crítica completa del espíritu humano, fundándola sobre una base nueva, sobre la base de las categorías reales, de las categorías

del Sér, halladas inmediatamente en la intuición del yo y aplicadas despues á todos los objetos transcendentales del conocimiento. Cumple las promesas que habia hecho Kant, de proceder con un método severo y no aceptar ningun principio que no fuese reconocido como cierto, promesas que Kant habia violado desde el primer paso que dió en el camino de la verdad. Siguiendo esta marcha metódica es como encuentra Krause todos los puntos principales percibidos sucesivamente, no sólo por Kant, sino por Fichte, Schelling y Hegel, y que no habiendo sido comprendidos en su órden y en su encadenamiento orgánico y sistemático, "habian quedado como puras hipótesis. Lo que en estos filósofos aparece como relámpagos del genio, se ve en Krause á la luz de la certidumbre.

Así pues, en cuanto al sistema de Kant, despojado el método de Krause de toda suposición, es realmente lo que Kant queria realizar; su doctrina es la doctrina orgánica, completa, que Kant se proponía fundar sobre la idea del yo. Pero, mientras que Kant, al fin de sus investigaciones, encuentra el escepticismo bajo una forma especulativa y racionalista, Krause, siempre de acuerdo con la conciencia vulgar, comprende con plena certeza las verdades transcendentales de la metafísica. La duda especulativa de Kant procede de las tres fuentes de conocimiento que ha reconocido, de las formas de la sensibilidad; del entendimiento y de la razón pura. Krause

demuestra que, en efecto, el *tiempo* y el *espacio* son formas y no séres; pero, en vez de considerarlos únicamente como formas subjetivas de la sensibilidad, establece en la metafísica, que son también formas reales y objetivas, que son las formas de sucesion y de coexistencia de todo sér finito sometido á las leyes generales del desarrollo, guardándose, de este modo, de abrir el camino al idealismo escéptico; demuestra, además, que el yo, que, como sér finito, vive en el tiempo y en el espacio, existe también en su principio eterno *sobre el espacio y el tiempo*, verdad que se habia entrevisto despues de Kant, pero que nadie habia determinado su realidad y su modo. Preciando despues, de una manera rigurosa, la parte del yo en la formacion de todo conocimiento, llega Krause á la concepcion de las *categorías*, que no son para él nociones personales, subjetivas, inherentes á la reflexion, formas del entendimiento, sin aplicacion real al exterior, sino ideas eternas, inmutables, necesarias, impersonales, principios y leyes de la razon y de toda realidad; no comete la falta de derivar las categorías de los juicios, en vez de basar estos en las categorías. Llega, en fin, con Kant, á la concepcion de Dios, como ideal absoluto de la razon; pero léjos de rechazar la posibilidad de establecer racionalmente la certeza de la existencia de Dios, lo concibe, por la aplicacion rigurosa de la categoría de la razon y de la causalidad, como el Sér de toda realidad, como la sustancia misma de la razon,

como el sér necesario, cuya existencia está ya mostrada en la misma cuestion de su existencia.

En cuanto al sistema de Fichte, tambien Krause toma en el yo su punto de partida, pero sin sostener que el yo sea todo el dominio y el principio mismo, el principio absoluto de la filosofia. Observa el yo en la conciencia, pero no construye ésta por una oposicion del yo y del no-yo, prueba, por el contrario, que la existencia del yo como tal, es la condicion preliminar indispensable para la percepcion del no-yo, que la intuicion propia del yo es inmediata y absoluta en el sentido de que no exige ninguna condicion exterior. No considera el mundo exterior como una condicion de la conciencia propia del yo; lo desarrolla sucesivamente como una vida real fuera del yo, independiente de éste, y, por consiguiente, distinta del sér espiritual. Fichte habia reconocido tambien la existencia del yo en una region superior al tiempo y á la actividad, y habia llegado, mediante esta concepcion, á la idea de un yo superior y absoluto que confundió despues con Dios. Aun admitiendo Krause esta existencia superior del yo, no la identifica con la existencia divina; demuestra que aparece en el yo individual independientemente del conocimiento que posee de Dios, y, sin negar que la Divinidad sea la razon absoluta de todas las modalidades determinadas de la existencia, prueba que el yo individual se reconoce tambien, existiendo como personalidad sobre el tiempo y la actividad.

Pero el sistema de Krause no se detiene, como los de Kant y Fichte, en la parte crítica, analítica ó subjetiva de la filosofía, sino que se eleva también, con Schelling y Hegel, á la concepcion de Dios ó de lo absoluto en la parte sintética, armoniza estas dos partes entre sí, y construye el armonismo ó el organismo absoluto de la filosofía. Pero mientras que Schelling y Hegel comprenden el principio absoluto de una manera imprevista, sin preparacion analítica, fundando así toda la ciencia sobre una hipótesis, Krause no se eleva á la noción de Dios sino de una manera sucesiva, despues de un largo trabajo preparatorio; reconoce que Dios, por lo mismo que es el principio y la razon de toda demostracion, no puede ser comprendido por la forma demostrativa, es decir, que debe serlo por una vista inmediata, por una intuicion directa que no permita ningun intermediario entre el espíritu y Dios; pero quiere al mismo tiempo que esta intuicion directa sea preparada por todo el trabajo analítico de la ciencia; que el espíritu sea metódicamente conducido hasta un punto en que le sea imposible no comprender á Dios en la plenitud infinita y absoluta de su Sér; quiere, en una palabra, ayudar al espíritu, salvar con seguridad el abismo que separa á Dios, como Sér supremo, de la razon de las cosas, esto es, á preparar el espíritu, á concebir á Dios inmediatamente como estando sobre toda razon, porque su sér mismo es la razon de la razon. La argumentacion de

Krause para establecer la existencia de Dios es, pues, tambien demostrativa, si se tiene en cuenta la preparacion analitica y la certeza absoluta que entraña, é hipotética, si se considera esta verdad indudable, que es imposible establecer la existencia de Dios por una demostracion lógica, y que es necesario, por consiguiente, comprenderla por una intuicion inmediata y absoluta; en otros términos, la argumentacion de Krause armoniza las dos especies de pruebas que hasta el dia se han empleado para demostrar la existencia de Dios (1).

¶ Sin embargo, en cuanto á la doctrina misma de Dios, admite Krause, con Schelling, que Dios es tambien espíritu y naturaleza, que estos dos séres coexisten paralelamente entre sí, y se manifiestan, en potencias diversas, en los diversos órdenes de séres; pero, por una parte, no absorbe el sér de Dios en el universo, en el mundo físico y en el espiritual; establece la existencia de Dios como Sér Supremo, es decir, como estando sobre y, por consiguiente, fuera del universo, como siendo la razon una y absoluta de la existencia y de la armonía de las dos esferas paralelas que constituyen el mundo; y, por otra, determina especialmente el lugar que ocupa la humanidad en la escala de los séres; la considera como constitu-

(1) Véase el *Curso de filosofia* de M. Ahrens, l. 11; M. Bouchitté *Historia de las pruebas de la existencia de Dios*, memoria inserta en los anales de la Academia de Ciencias morales y políticas.

yendo, en el órden infinito de las cosas, la union más íntima y la armonía más perfecta del Espíritu y de la Naturaleza; por consiguiente, como hecha á imágen de Dios, y destinada á unirse á él en la plenitud de su sér, en la armonía de sus facultades. En la última transformacion de su sistema, se aparta el mismo Schelling de la doctrina de la identidad absoluta de Dios y del universo, y procura concebir á Dios como sobre éste y sobre todo sér y esencia; pero esta nueva concepcion no fué determinada con vigor y exactitud. Cuanto más habia unido Schelling la existencia divina con la existencia universal, tanto más procura ahora separar á Dios de toda razon de sér, de toda ley absoluta, de todo principio inmutable, eterno y necesario. Krause habia tiempo há demostrado que Dios, áun siendo libre y el único, verdadera y absolutamente libre, por lo mismo que es el Sér Supremo que realiza en cada momento del tiempo las leyes eternas de su naturaleza, está asimismo sobre lo arbitrario; que obra segun es, segun su razon inmutable y absoluta; y que su libertad, léjos de consistir en un ciego capricho, está eternamente de acuerdo con la necesidad de la manifestacion de su esencia infinita. Tambien bajo esta relacion presenta la doctrina de Krause la armonía de esas dos concepciones opuestas, establecidas por el mismo Schelling sobre la naturaleza divina: establece, por una parte, que Dios no está sometido á las leyes del mundo, porque él mismo es la razon y el principio

determinante de estas leyes, y por otra parte, Dios no obra de una manera ciega y arbitraria, porque quiere su Sér, que está necesariamente conforme con las leyes absolutas é inmutables de lo bueno, de lo bello, de lo justo y de lo verdadero.

Como Hegel, y áun antes que él, sintió Krause la necesidad de reformar el método y la lógica y considerarlos, no bajo un punto de vista puramente subjetivo, sino bajo un aspecto ontológico y absoluto, á fin de que puedan legítimamente salir de la esfera del yo y reconocer con certeza los diversos órdenes del universo y el Sér mismo que preside á la vida universal. Pero Hegel habia realizado sólo en parte este proyecto: por un lado habia dejado subsistir todo el aparato de una terminología que, creada para otras concepciones, no podia hacer más que embarazar los espíritus en las nuevas regiones en que iban á entrar, y por otro, habia faltado á su propósito desde el primer paso, fundando su sistema sobre una idea que necesita desarrollarse y completarse, y que no es en sí más que una pura abstraccion de la inteligencia. Krause, por el contrario, llena su cometido en toda su plenitud: reforma el lenguaje filosófico y lo pone en armonía con las nuevas ideas que debia expresar, fundando en seguida todo el sistema de las ideas y de las categorías que elevan el espíritu á la concepcion de los séres y de las realidades transcendentales sobre la realidad más inmediata, más universal y absoluta, sobre

la idea del Sér perfecto en sí mismo (*Wesen*), subsistiendo en su unidad absoluta en sí y por sí. Es verdad que la categoría del Sér no es, como tal, idéntica á la categoría de la existencia, pero es su esencia ó su fondo que, combinándose con una forma, es decir, poniéndose de algun modo, alcanza la existencia y la realidad. Las tres categorías fundamentales del sér ó de la esencia, del cómo ó de la positividad y de la existencia, forman un organismo indestructible, cada uno de cuyos términos implica los otros dos y que es necesario comprender en su unidad total para comprenderla en su verdad. No es bajo este carácter orgánico y superior como se presentan las ideas absolutas ó las categorías de Hegel. Este concibe el Sér ó Dios, como existiendo primeramente en sí, de una manera abstracta, despues como manifestándose fuera de sí, en la Naturaleza, y como volviendo á sí, existiendo para sí, en el Espíritu. De donde se sigue que Dios se desarrolla en el universo y que necesita desarrollarse para llegar á la conciencia de sí mismo, puesto que los términos de estos desarrollos de Dios son la Naturaleza y el Espíritu, concebidos bajo la categoría de la exterioridad y de la interioridad, bajo una forma de sucesion y no de paralelismo, y que el Espíritu, por último, nace ó procede de la Naturaleza. No es necesario decir que Hegel no se detiene á justificar esta fórmula, en que se funda toda su filosofía, ni á mostrar cómo el espíritu procede de la na-

turalaleza. Krause, por el contrario, mantiene la distincion y el paralelismo establecidos por Schelling entre la naturaleza y el espíritu, y concibe esta distincion bajo la razon de las categorías de la totalidad ó de lo infinito y de la seidad ó de lo absoluto, bajo las leyes de la necesidad y de la libertad. La concepcion de Krause es la del organismo absoluto del Sér ó de Dios, en el que son, viven y se mueven todos los séres individuales que pueblan el universo en la infinitud del tiempo y del espacio, organismo absoluto cuyas partes todas están penetradas de la misma esencia divina, cuyos miembros vivos están encadenados entre sí por lazos indestructibles, de tal suerte que todos son en Dios y Dios está en todos, y en donde todas las cosas son distintas y viven una vida propia é individual. Por esta concepcion de las relaciones que existen entre Dios y el universo ó los séres finitos, es como Krause armoniza las doctrinas opuestas del dualismo y del panteismo y se eleva á la armonía absoluta de la unidad y de la variedad de las cosas, es decir, á la armonía de los principios en que se fundan ambas doctrinas. En efecto, sin caer con Hegel y los más eminentes filósofos anteriores, en los errores del panteismo, mantiene la unidad absoluta del Sér ó de Dios, la desarrolla y la completa; pero, al mismo tiempo, hace brotar del seno de esta unidad el principio absoluto de la variedad ó de la oposicion, porque Dios se pone y manifiesta

eternamente bajo la razon de las categorías opuestas de la seidad y de la totalidad, en el Espíritu y en la Naturaleza, y por consiguiente, en la infinita variedad de los séres finitos que pueblan el universo.

Pero la doctrina de Krause no presenta solamente la armonía del desarrollo filosófico anterior, sino que presenta, además, bajo un punto de vista más elevado, la armonía de la filosofía y de la religion, de la inteligencia y del sentimiento, de la ciencia y de la vida. No es una pura especulacion, como las filosofías precedentes; es, ante todo, una nueva fuente de vida para la humanidad, un nuevo ingerto en la existencia humana. No se dirige solamente á la inteligencia, sino al hombre todo, en la armonía de sus facultades. Pero al mismo tiempo que es una nueva fuente de vida, y que contiene nuevos principios organizadores para toda la vida del hombre y de la humanidad, es tambien una ciencia, un organismo de verdades, y el organismo más vasto y completo que jamás se ha conocido. Armoniza, en una palabra, la ciencia y la vida, esos dos poderes que habian sido especialmente desarrollados por la filosofía y la religion, y que ni una y otra habian podido unir y armonizar de una manera completa y durable.

Por esta razon, es tambien por lo que la doctrina de Krause está destinada á sér universalmente adoptada, prestándose como se presta al genio propio é individual de cada pueblo. No es

inspirada, como los sistemas anteriores, por el carácter nacional, sino que se eleva sobre todo espíritu de individualismo y conviene á todas las nociones. Cuando se compara bajo esta relacion la filosofía de Krause con la de Schelling ó la de Hegel, quedamos sorprendidos de ver que éstas, áun siendo conocidas en sus contornos generales, no han sido adoptadas todavía fuera de Alemania, y parecen destinadas á morir en su cuna, mientras que la de Krause, que ha venido despues, cuenta ya numerosos partidarios sólo en Alemania, sino tambien en Bélgica, en Francia, en Holanda, en Suiza, en Italia, en España y en América (1).

Ese carácter universal y cosmopolita de la doctrina de Krause y la facilidad de su propagacion, son una prueba de que responde á una necesidad real del hombre y de la humanidad. Ha comprendido la naturaleza humana en la plenitud de su actividad espiritual y fisica; está destinada á transformar todo el interior del hombre, conforme al ideal de su naturaleza, y de esta

(1) Las personas extrañas al movimiento filosófico creerian difícilmente en una propagacion tan rápida y tan universal, si no citásemos algunos hechos en apoyo de lo que aseguramos. Sabemos que la doctrina de Krause se profesa en muchas Universidades de los países ántes citados, y, lo que es notable, el *Derecho natural y público* de M. Ahrens, es decir, la rama en que se manifiesta más particularmente el carácter organizador y el espíritu de movimiento y de vida que caracteriza á toda la filosofía de Krause, ha sido traducido, desde su aparicion, en italiano y en español, y se han agotado instantáneamente las primeras ediciones.

transformacion íntima y moral, es de donde espera la salvacion de la sociedad. No debe esperarse la salvacion del estado actual, dice un discípulo de Krause (1), únicamente ni ante todo, de los medios exteriores ó de las direcciones aisladas que emprenden en la actualidad, la mayor parte de los espíritus, movidos por las ideas y el deseo de progreso. Los unos lo esperan todo del establecimiento ó del perfeccionamiento de las instituciones liberales de los pueblos; los otros de una mejor organizacion del derecho de propiedad y de una más justa relacion entre la propiedad individual y la comun ó social. Estos ponen todas las condiciones de progreso en el mejoramiento material de la vida, en la industria y en el comercio, mientras que aquellos no lo esperan más que de los medios empleados para encaminar el espíritu religioso y particularmente para restaurar el cristianismo. Otros tienden tambien á fijar las relaciones entre la Iglesia y el Estado; y otros, en fin, dirigen sus esfuerzos á la enseñanza y á la educacion, y sobre todo, á la instruccion popular. Mas por importantes y saludables que sean estos diversos medios para el mejoramiento de la vida humana, trátase, ante todo, de comprender *todo el hombre*, bajo todos sus aspectos y en todas las potencias de su sér, y despertar en la conciencia, la idea y el *ideal de la humanidad*, es decir, de un

(1) Leonardi, pref. á la *Filos. de la historia*, obra póstuma de Krause, p. 24.

todo orgánico en el que todos los hombres particulares, todas las asociaciones y todos los pueblos estén reunidos como un solo hombre; tratáse, ante todo, de reformar el interior del hombre, de hablar á su inteligencia, á su corazon y á su voluntad, de inspirarle una firme conviccion, enseñándole su naturaleza, sus relaciones con sus semejantes, con Dios y con todos los órdenes de cosas, su destino sobre la tierra, y haciéndole comprender que su primer deber, es el de conformar su vida con el ideal de la humanidad y trabajar en la realizacion de su destino individual y social.

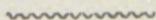
Toda reforma durable y eficaz, debe echar sus raíces en la naturaleza humana; léjos de ser una pura destruccion, debe dar un fondo positivo de verdades teóricas. Y como el verdadero reformador no viene á abolir la ley, sino á cumplirla y á perfeccionarla, el sistema de Krause mantiene, animándolas con un espíritu nuevo, todas las grandes instituciones que han sido las columnas de la sociedad. Es el coronamiento de todo el desarrollo social de la humanidad. No será él seguramente el que ataque la sociedad y la familia; sabe que este dominio de la vida íntima, es el santuario en que se conciben y desarrollan, en su primera aplicacion, los pensamientos y los sentimientos de asistencia, de simpatía y de amor recíproco. No será él quien predique una emancipacion de la materia ó de la carne, como han entendido los que se imaginan oponer al espiritualismo cristiano el materialismo gentil. Si le-

vanta la naturaleza de la decadencia á que la ha condenado un falso espiritualismo, es para mandar al hombre amarla y respetarla, regocijarse con la belleza que brilla en todos sus órdenes, reconocer en ella la esencia y la inteligencia organizadora de Dios, y, por consiguiente, purificar todas sus relaciones con ella, considerándola como un templo en el que la divinidad desea ser venerada. Si hay en ella una emancipacion de la carne que deba proseguir nuestra época, es la de librar el cuerpo de los modernos esclavos de la industria, de los penosos trabajos en que hallan la pérdida de su salud, sin poder salir siquiera de la miseria, fuente del embrutecimiento y de todos los desórdenes. No será, por último, Krause, el que considere la religion como cosa perteneciente á un aspecto inferior de la cultura del espíritu y como debiendo eclipsarse á la luz de la filosofía: ha concebido con demasiada profundidad las íntimas relaciones que existen entre Dios y el hombre para negar á la humanidad un porvenir religioso, y sabe que las grandes promesas del Cristo esperan todavía su cumplimiento.

Pero el sistema de Krause insiste sobre la necesidad de aunar todos los esfuerzos individuales, todas las tendencias y todas las direcciones particulares en la idea comun de la humanidad, formar asociaciones con objeto de perfeccionar al hombre en la plenitud de su sér, en sus relaciones religiosas, morales, científicas, artísticas, industriales y políticas, organizar todas las esfe-

ras sociales unas en vista de otras, de tal suerte, que puedan desarrollarse en armonía y servirse mutuamente de contrapeso y de condicion de progreso. Para que una vida nueva penetre en la sociedad humana, es necesario que no se presente bajo aspectos exclusivos, sino que se la conciba y practique en toda su plenitud; es necesario que los hombres salgan de su aislamiento y se asocien para toda su vida, que se afirmen en los principios de regeneracion en el seno de la amistad y de la familia, y procuren esparcirlos despues en círculos cada vez más extensos de la vida social. La fórmula de la teoría social de Kraase es la de organizar todos los elementos, todos los aspectos y todas las funciones del hombre y de la sociedad, con arreglo al principio de la armonía, que asegura á cada parte su independencia relativa en la unidad superior, y esta fórmula resume todo el destino social del hombre y de la humanidad. El que lo haya comprendido en su razon y sancionado en su conciencia, debe sacrificarse á su realizacion, á fin de que la teoría se transforme en práctica y que el ideal sea un hecho. Quedan aún muchos obstáculos por vencer, muchos progresos por realizar, pero el hombre religioso hallará fuerza en la conviccion de que marcha con Dios y de que la humanidad, guiada por la Providencia, sabrá cumplir todas las leyes de su destino.

BIOGRAFÍA DE KRAUSE.



BIBLIOTHECA DE KUNSTEN.

BIOGRAFÍA DE KRAUSE (1).

Cárls Cristian Federico Krause, nació en 6 de Marzo de 1781, en Nobitz, pueblo pequeño de Sajonia. Tuvo una infancia débil y enfermiza, tanto que se temió no verle llegar á mayor edad. Las crisis de la infancia fueron para Krause enfermedades peligrosas, y hasta los once años puede decirse que no salió de su cuarto ni de los brazos de sus padres.

A pesar de su naturaleza delicada mostró en poco tiempo un talento precoz: teniendo sólo cinco años hablaba sobre asuntos religiosos y

(1) Para esta biografía nos hemos servido de la obra que con el título de *Vida y sistema de C. Chr. F. Krause (a)*; publicó en Munich el profesor Lindeman, recogiendo para ello algunos apuntes hallados entre los papeles del autor; de noticias que nos comunicó verbalmente el Dr. H. Leonhardi.

(a) Nos ha parecido oportuno insertar á continuación de la exposición del sistema científico de Krause, la biografía de este ilustre filósofo, creyendo que esta noticia histórica puede ser útil para juzgar del espíritu y tendencias de su doctrina.

políticos con una sorprendente claridad de ideas. Anunció también muy luego genio feliz para la música y el canto. Habiendo comenzado á los siete años este estudio, bajo la dirección de su padre, se aplicó tanto á él, que éste temió por su salud; y como se negaba á comprarle algunas composiciones, pasaba Krause noches enteras copiando sonatas de Haydn y Mozart, sus autores favoritos. Fué notable que, durante esta época, desde los cinco ó seis años oía á veces, según afirma él mismo, una voz interior: «Piensa en la muerte.» Igual voz pretende Krause haber oído en varias ocasiones hasta sus últimos años.

Una de las cualidades manifestadas en él fué un amor entusiasta hacia los niños; y de la belleza de la naturaleza estaba tan prendado, que alguna vez se postraba en tierra y la besaba.

En 1792 fué llevado á comenzar sus estudios en la escuela claustral de Dondorf. El rigor con que eran tratados allí los educandos favoreció en parte la salud de Krause, que cobró nuevas fuerzas y mayor agilidad, y comenzó á crecer y desarrollarse; pero un dolor tenaz de cabeza que le molestaba desde los primeros años, no desapareció á pesar de esto. En Dondorf continuó sus estudios de música bajo la dirección del célebre profesor Schichs; y en general los progresos de su espíritu en esta época fueron tan rápidos, y juntamente tan sólidos, que á los trece años conocía el griego, el latín y el francés; había tra-

ducido para su estudio la *Odisea*, y se ejercitaba con perfeccion en el piano y el órgano; todo, es verdad, á costa de esfuerzos dañosos á su salud.

Vuelto al lado de sus padres en 1794, los dejó en el siguiente de 1795 para entrar en la escuela de Altemburgo, donde permaneció hasta el otoño de 1797. Sin embargo de la aplicacion extraordinaria y de frecuentes vigiliias, su constitucion continuaba robusteciéndose; pero acometido de pesadillas desde los catorce años, acompañadas á veces de congojas mortales, hubo de buscar un alivio en la sangría, repetida primero anualmente, y despues cada medio año, hasta edad avanzada. No por estos accidentes se detuvo su desarrollo intelectual, que crecia en generalidad y profundidad con admiracion de sus maestros y de cuantos le trataban. Bien pronto se despertó en su espíritu esta idea: «que el principal interés del siglo presente en el individuo y en la sociedad para elevarse al bien y al bello-ideal, es el conocimiento de nuestra naturaleza en forma de una ciencia sistemática.» Esta idea vivamente concebida por Krause, decidió su vocacion de consagrarse á la indagacion filosófica.

Desde 1797 á 1800 estudió en Jena la teología, segun el deseo de su padre; pero su inclinacion lo llevaba á la filosofía y á las matemáticas; esta predileccion, que le era innata, se fortificó despues oyendo las lecciones J. G. Fichte y de A. Schelling, profesores entónces de filosofía en aquella universidad. En 1801 recibió el grado de

doctor en filosofía y matemáticas; fué admitido, bajo el debido exámen, como candidato pastoral en Altemburgo, y se habilitó en Jena en calidad de *Privat-docens*, despues de defender públicamente su disertacion de *Philosophiae et Matheos notione et earum intima conjuntione*. Observaba una vida regular y retirada; pero por confesion propia la aplicacion y vigiliass en los años de 1797 á 1801, debilitaron tanto sus fuerzas, que los médicos sospecharon que estaba tísico. Aconsejado de ellos, guardó en adelante la costumbre de acostarse á las diez, levantándose á las cuatro, y seguir un régimen igual de vida.

Con aplauso creciente dió en Jena, desde 1802 á 1804, lecciones sobre las matemáticas puras, la lógica, el derecho natural, la filosofía natural, y sobre el sistema de la filosofía: junto con esto, escribia manuales para sus lecciones. No por estas ocupaciones olvidaba su educacion musical, y se señaló por su maestría en varios conciertos, ejecutando algunas obras de los mejores compositores. En 1804, los sucesos de la guerra alejaron á los estudiantes de Jena, cuya irrupcion aprovechó Krause para comprobar en el estudio de las obras maestras en pintura, escultura y música, la teoría de las bellas artes que estaba trabajando. Al efecto se encaminó á Dresde, como lugar acomodado para cumplir su deseo. Mas ántes, y para prepararse á este estudio, se detuvo un año en Rudolstadt, disfrutando por el favor de aquel príncipe su escogida biblioteca y

museo. Fijado en Dresde hasta 1813, tratando con los maestros de la célebre capital de esta ciudad, y estudiando la música católica y la antigua italiana, completó su educación artística. Fuera de esto, le ofrecía la biblioteca abundantes medios para continuar el asunto principal de su vida; desenvolver en unidad y sistemáticamente la ciencia humana. Este asunto le era tan querido y empeñaba tanto su atención, que por muchos años rehusó varias invitaciones que se le hicieran para enseñar.

Meditando una vez sobre las ideas del Estado y del derecho, al revisar un libro trabajado en 1804 (la segunda parte del Derecho natural), se despertó en él el conocimiento de esta verdad: «que nuestra humanidad terrena es una parte interna de un superior mundo y sociedad humana, que viviendo en relación con toda la naturaleza en los grandes cuerpos planetarios, y siendo á su vez parte interna y viviente de un más alto reino natural y humano en otros y otros sistemas solares, corresponde con una humanidad universal en el mundo todo. Que por tanto nuestra humanidad terrena es parte viva y subordinada de la humanidad universal, y que el más alto fin del hombre está en vivir en la tierra, como parte y miembro interior de esta humanidad. Que el destino del hombre y de la humanidad es en la esencia uno, viviendo el hombre en su humanidad como el miembro en el cuerpo para realizar en su parte la unidad y finalidad de todo. Que el hombre y la

humanidad sólo llenan su destino, en cuanto viven el uno *en el otro y por el otro* en espíritu, y obra y en correspondencia omnilateral de vida y funciones, siendo el destino del individuo una parte esencial no indiferente del destino del todo. Que siendo la humanidad siempre anterior y superior al hombre, é interesándose en cada individuo la salud y el bien de toda la humanidad, es la más alta de las obligaciones y la primera cuestión de la vida en esta tierra: «educarse el hombre como un todo orgánico humano, uniformemente en todas sus partes, facultades y fuerzas, realizándose de todos lados y en todas relaciones como sér y vida armónica. Que la educacion de la humanidad como una sociedad homogénea y concertada en todas sus personas, hombres, pueblos y pueblo humano, y la educacion consiguiente del hombre todo en toda su naturaleza y en todas sus relaciones, no ha sido hasta hoy objeto de interés directo, ni de una institucion propia para ello; puesto que la institucion del Estado, de la Iglesia y las demás particulares, toman al hombre y lo educan cada una de un lado y para un fin, esencial sin duda, pero no total, humano, ni armónico, con plan comprensivo y arte de relacion. Que este fin superior pide una institucion propia, que se ocupe del hombre y de los intereses comunes puramente como humanos; sobre todo carácter y tendencia particular: institucion que, abrazando en asociacion orgánica todos los hombres y todas las sociedades fundamentales,

desenvuelva uniformemente en él todas las fuerzas, fines y personas particulares. Que lo hasta hoy realizado de verdadero, bueno y bello en las instituciones sociales, debe ser utilizado y reunido por esta superior institucion, despojándolo de lo opositivo y exclusivo que hasta hoy ha impedido á aquellas dar todos sus buenos frutos, y lo aplique bajo una idea más elevada para la realizacion del destino total humano en la tierra. Que para semejante institucion está hoy preparada la humanidad; porque las instituciones particulares, el Estado, la Iglesia, la ciencia, el arte y la vida doméstica, obran con más libertad, con más conocimiento de su fin particular, y con más relacion de unas con otras.» Vivaamente penetrado Krause de esta alta idea, poseido de amor y sentido humano, y convencido que en la historia nada sucede sin preparacion, esperaba encontrar alguna esfera activa que trabajára ya en el sentido de aquella idea, y presumió que algunos principios semejantes á este se profesaban en la sociedad llamada de los *Hermanos masones*. Confirmándole en esta opinion un su amigo J. A. Schneider, fué presentado por éste, como pretendiente, en la sociedad titulada *Arquemides*, en Rudolstadt. Krause llevaba, pues, á la sociedad formados sus ideas y su sistema científico. Al entrar en ella, su pensamiento era buscar sin prevencion, ni favorable ni adversa, y sin perdonar medio, los gérmenes de la idea é institucion humana, que él presumia hallar en aquella sociedad. Aun-

que ni el ritual, ni el estado de las pocas sociedades que conoció le dejaron satisfecho, se decidió á estudiar á fondo la historia de esta institucion ántes de dar un juicio definitivo sobre ella.

Sus primeros trabajos para ello le salieron tan bien, que un sócio distinguido, R. Fischer, declaró que Krause habia hecho doble y triple de lo que jamás aplicacion humana habia alcanzado hasta allí en la investigacion de los monumentos de la sociedad masónica. Con esto pudo cinco años despues, en el de 1810, publicar una obra, «Los tres primitivos momentos de la sociedad de los hermanos masones,» en que se dilucida todo lo relativo á esta institucion y su idea bajo la de una sociedad orgánica humana para el destino de la humanidad en la tierra.

Krause demostró en esta obra que la ley del secreto contradecia á los dos más antiguos monumentos de la sociedad: que la idea esencial de ésta no consistia, ni sola, ni principalmente, en su liturgia, ni en sus símbolos, los cuales debian subordinarse á la idea interna de la sociedad, idea que encerraba en sí un sentimiento vago de la declarada arriba. Que la sociedad no debia estacionarse en este camino ni retrogradar, sino volver francamente á su principio y á sus fines legítimos.

Que él se proponia en la citada obra excitar á la sociedad á entrar en este camino y á abolir enteramente el secreto como ilegítimo en sí y

contrario al derecho comun humano y sospechoso para los Estados; que todo lo que mira á intereses comunes humanos es público por su naturaleza, y no puede sin injusticia, sin desamor y sin corrupcion, tratarse en secreto. «El disimulado y encubierto obrar, dice en un pasaje, es el triunfo del mal: al contrario, la llana y abierta publicidad en las cosas humanas es un camino de Dios y firme escollo en el que se estrella todo lo anti-humano.»

La conducta de Krause ántes de esta obra y en ella fué legal respecto á la sociedad masónica: ningun sócio le acusó de haber traspasado los límites del estricto derecho. Krause preveía sin embargo, el premio que le esperaba: así terminaba el proemio á la *primera edicion* con el siguiente pasaje, que muestra la dignidad de su carácter y la nobleza de su corazón: «He escrito lo que he creído verdadero y bueno; he obrado como el deber conocido manda. Con viva consideracion en Dios, he comenzado y acabado este libro. Ahora lo que quiera que me venga de parte de la sociedad, me hallará bien dispuesto. El testimonio de la conciencia vale más que el favor de los hombres; y el honor delante de Dios, más que la gloria de la tierra.»

No podia, en vista del libro de Krause, desconocerse cuál era la primitiva ley de la sociedad masónica: pero al mismo tiempo resaltaban las aberraciones y los abusos que han degradado la historia del masonismo. Así, apenas anunciada

la obra, y ántes de ser examinada, fué condenada por las lógias de Bautzen, Górlitz y Hamburgo, y los tres grandes maestros de Berlín propusieron la expulsion de Krause. En las conferencias tenidas sobre esto defendieron á Krause con toda la energía de la justa causa varios sócios, y señaladamente el predicador Riquet y el doctor Buckarlt, pero en vano: la mayoría voto la exclusion. Algunos sócios dejaron espontáneamente la sociedad con este motivo.

Desde entónces fué Krause perseguido con tenaz encono por varias lógias y sócios de esta poderosa hermandad, que disponia en muchos Estados alemanes de todos los destinos y los honores.

El esfuerzo de aplicacion á una obra de tan prolijas investigaciones como la anterior, teniendo además diariamente varias horas de enseñanza y trabajando en su *Sistema de la ciencia*, dañó gravemente su salud: por segunda vez fué atacado de pesadillas, acompañadas de convulsiones epilépticas. En 1810 publicó uno de sus principales escritos, con el título de *Ideal de la humanidad*, donde se desenvuelve la doctrina de la sociedad fundamental humana, en sus funciones orgánicas, sociedad científica, artística, sociedad moral, sociedad religiosa, etc. y juntamente en las personas humanas, desde el individuo á la familia, el pueblo, la total humanidad terrena. Además escribió su *Sistema de la Moral*, y publicó en los cuatro primeros meses de 1811

periódicamente *El Diario de la vida de la humanidad*.

Obligado, en 1813, por la guerra á abandonar á Dresde, partió para Tharand, y de aquí al medio año para Berlin, donde esperaba, no obstante los sucesos políticos, seguir tranquilamente sus trabajos científicos y atender á la educacion de sus hijos: tambien deseaba obtener un puesto en aquella universidad, habiéndose habilitado previamente en 1814, mediante su *Oratio de Scientia humana*, disertacion de que dice el profesor Kern en el *Manual de la metagnóstica*; que es el trabajo más profundamente meditado y más científico de todos los contemporáneos sobre la filosofía transcendental. En el mismo año fundó, en union de Jabn Zenne y otros, la *Sociedad berlínesa para la lengua alemana*, presidiéndola durante un año, y cuyas constituciones, publicadas en 1817, fueron escritas por Krause. Más no habiendo obtenido, á causa principalmente de la oposicion masónica, una plaza de profesor que por fallecimiento de J. G. Fichte vacó en la universidad, regresó, restablecida la paz y á consecuencia de una invitacion del ministro conde de Einsiedeln, á Dresde, para continuar allí sus estudios filosóficos y matemáticos, y publicar la obra principal de su vida, en que trabajaba hacía muchos años: el *Sistema de la ciencia*. Tambien en Dresde supieron sus enemigos prevenir desfavorablemente al ministro de cuyo favor se vió improvisamente privado.

Ya en Berlin y entre los trabajos de la *Sociedad para la lengua alemana* habia concebido el plan de un *Diccionario matriz de la lengua alemana*. Krause estaba convencido de que todo nuevo progreso en la cultura humana pedia un correspondiente progreso en la lengua, y que la imperfeccion de la lengua alemana, como lengua científica, era causa principal del estacionamiento de la ciencia. Mas esta obra de gran extension, no fué continuada á falta de medios pecuniarios, sino hasta la mitad y trabajos preparatorios hasta la conclusion: todo lo cual forma parte de las *Obras póstumas*, cuya publicacion se está haciendo.

Seguidamente se ocupó en Dresde hasta 1821, en revisar y completar la segunda edicion de la obra citada *Los tres primitivos monumentos de la sociedad masónica*.

Con el deseo de restablecer su salud, aprovechó en 1817 la invitacion de un amigo, para hacer un viaje artístico á Alemania, Italia, y Francia. Aquí estudió las obras maestras del arte, asunto al que ya desde 1803 en Dresde y desde 1813 á 1815 en Berlin, habia dedicado mucho tiempo, utilizando los ricos museos y colecciones de estas dos ciudades. Ocupado en este trabajo concibió la idea, realizada más adelante, de tratar la Estética como parte del *sistema de la ciencia*, apoyándose en la historia del arte y en el estudio de los modelos. En Roma estudió, bajo la direccion de Zingareli, el *Tesoro musical de la*

capilla Sixtina; en Nápoles los *Nuevos maestros de la Opera*; en París, el *Método del Conservatorio*, y en general, durante todo el viaje la pintura y la plástica. Pero vuelto á Dresde, tuvo necesidad de acabar en breve tiempo un trabajo literario, durante el cual, no salió de casa en cuatro meses, acometiéndole de resultas, frecuentes vértigos y calambres.

Los trabajos preparatorios para la publicacion de su *Sistema científico*, que debia comprender en relacion orgánica la filosofía y la matemática, quedaron concluidos, á pesar de sus enfermedades, en 1822.

En los tres primeros meses de 1823, explicó en Dresde, ante una sociedad ilustrada, y mediante invitacion especial, una série de lecciones sobre las *verdades fundamentales de la ciencia*, que fueron publicadas en 1829.

Krause miró entónces como su deber inmediato publicar su *Sistema científico*, y convencido de que despues de veinticinco años de indagaciones, podia hacer en esto algun servicio real á la ciencia, y tratar la filosofía con certidumbre matemática, concibió el deseo de explicar, como *profesor ordinario*, en una universidad su sistema y en general los resultados de sus estudios, para lo cual se habia preparado desde 1797, y que habia desempeñado desde 1802 á 1804, en Jena y en 1804 en Berlin, con éxito brillante. Desgraciadamente sus estudios y la vida retirada á que le obligaban le habian alejado de las relaciones para

obtener un puesto de profesor ordinario, y por otra parte, la enemiga de muchos masones influyentes, contrariaba sus esfuerzos é inutilizó las relaciones que se procuró despues. No le quedaba, pues, otro medio de seguir su vocacion que habilitarse en una universidad para la enseñanza libre. Eligió la de Gothinga, á donde partió en el verano de 1823, y en la que, despues de sostener al estilo académico sus veinticinco tesis filosóficas, recibió la autorizacion de enseñar.

En e primer semestre dió pocas lecciones, impedido por sus dolencias; pero desde el segundo semestre, hasta el año de 1830, enseñó sin interrupcion: á las veces daba cinco lecciones diarias asistidas de numeroso concurso; teniendo además conferencias privadas. Las lecciones versaban en totalidad sobre ciencias filosóficas, á saber: introduccion á la filosofía, lógica, derecho natural, psicología, estética, historia de los sistemas filosóficos, filosofía de la historia y teoría de la música; además dirigia semanalmente una *conferencia sobre filosofía*, y, en lecciones privadas, trató ante un público mixto la teoría y la historia de la música. Ocupaba el tiempo restante en preparar para la imprenta varios tratados doctrinales.

En medio de esta extraordinaria laboriosidad en que estaba Krause empeñado por su vocacion y sus deberes domésticos, tuvo que luchar con la oposicion de sus enemigos, acarreada por un hecho que ante la ciencia y la humanidad, era uno

de los mayores méritos de este profundo pensador y virtuoso hombre; el haber presentado el primero en su virtud los orígenes y la historia de la sociedad masónica. Estas oposiciones fueron tales, de tal modo se concertaron para privar á Krause del favor de personas elevadas, para alejarle discípulos y hacerle enojosa la estancia en Gothinga, que se decidió á abandonar esta universidad; aunque para ello era no pequeño obstáculo su aplicacion y sus tareas literarias. En tres universidades principales estaba autorizado para la enseñanza pública mediante pruebas honrosas; pero con escaso resultado para su situacion económica.

No pudo obtener el *curatorio* de la universidad; posteriormente en 1820, fué postergado en la provision de una cátedra de filosofía, con lo cual perdió la esperanza de una colocacion digna. ¡Qué extraño que, contrariado por tantas circunstancias, cayese su naturaleza en una consuncion que lo llevó pronto al sepulcro! Movidó por estas causas resolvió en 1829 trasladarse á una ciudad meridional. Habiendo emprendido, al efecto, y además para restablecer su salud, un viaje á Munich, se halló en Francfort tan postrado, que tuvo que volverse á Gothinga. Aun aquí, si hubiera gozado algun reposo, habria quizá vencido el mal; pero tenía una obra urgente en prensa; además, su estado económico, entónces muy apurado, le obligaba á dar cuatro horas de leccion pública y dos privadas, y trabajar para la impre-

sion dos tratados á costa de extraordinarios esfuerzos y entre alternativas de postracion y res-
tablecimiento. Con esto, no pudo realizar el viaje
proyectado, cuanto más, necesitando para ello
medios pecuniarios, que no tuvo hasta 1831, por
herencia de un pariente en Eisemberg. El estado
de su salud le impidió tambien continuar las
lecciones desde el verano de 1830.

En la primavera de 1831, ya algo recobrado,
decidió su partida á Munich, ciudad abundante
en medios para el cultivo de la ciencia y el arte,
y donde esperaba vivir tranquilo bajo la protec-
cion de un rey justo, y al abrigo de persecucio-
nes, y acaso obtener algun puesto en aquella
universidad. Aquí se proponia dar la última ma-
no á sus obras principales, y presentar á la Aca-
demia de ciencias algunas memorias matemáticas
con nuevas investigaciones en la geometría, ál-
gebra y el análisis superior. Pero tambien en Mu-
nich hallaron sus enemigos medio de perseguirle
y calumniarle ante el gobierno, alcanzando con-
tra Krause, en 17 de Marzo de 1832, una órden
del director de policia para que dejase la ciudad
en el término de catorce dias. No habiéndosele
admitido el recurso legal que interpuso, se pre-
sentó al ministro, príncipe Wallenstein; le expu-
so en breve la historia de su vida, de sus traba-
jos literarios y el espíritu de su doctrina; le hizo
ver que nunca habia atacado la calumnia á hom-
bre más inocente que él lo estaba de las acusa-
ciones de sus contrarios. Le declaró que estaba

pronto á justificar toda su conducta en juicio contradictorio regular y público; pero que contra acusaciones fraguadas en la oscuridad no tenía medios que oponer. Finalmente, ante la justificación del rey y del ministro, y bajo la garantía de algunos hombres respetables, en particular del filósofo F. Baader, que respondió personalmente por él, se estrellaron por entónces los planes de sus enemigos, y se le permitió quedar en Munich. Pero desgraciadamente no recobró su salud, y él mismo preveía su fin cercano en la primavera de este año, aunque no perdió por esto la igualdad de ánimo, ni interrumpió sus tareas hasta la última hora. Acompañado de una hija y un amigo, visitó por cuatro meses los baños de Partenkirchen en los Alpes, con lo que pareció mejorarse, pero á los ocho dias de su vuelta murió de un ataque apoplético, el 27 de Setiembre á las nueve y media de la noche, habiendo trabajado hasta las ocho y media, y pasando la última hora en conversacion con su familia. Acabó con estas palabras: «Se me oprime el corazon; quedad con Dios, hijos míos.» El cuerpo quedó sereno y sin notable mudanza el rostro. Hecha la autopsia, se le encontraron osificaciones en el corazon.

SU CARÁCTER Y MÁXIMAS.

Pensamos de un filósofo, que será tal como filósofo cual fuese como hombre, que su doctrina científica será según fuere su vida; de suerte que conociendo el hombre conocemos aproximadamente el sistema. Fundados en esto, nos resta completar la noticia histórica de Krause, añadiendo algunas de las máximas prácticas nacidas de su doctrina y á las que él mismo ajusta su conducta. Esta parte de la ciencia de Krause, puede conducir á juzgar del espíritu y tendencias de su sistema científico.

En el preámbulo á un breve tratado, *Mandamientos de la humanidad* (Gebote der Menschheit); declara Krause algunos de estos mandamientos y entre otros el de la religion y el amor al bien en estos términos:

El amor de Dios es el principio de toda ciencia y de toda vida. Así las leyes de la vida humana principian con Dios, con la elevacion del hombre á Dios, y á los seres fundamentales en Dios: el Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad. Sólo el hombre que se conoce como parte esencial y viva en Dios, y bajo esto, como parte y miembro del Espíritu, de la Naturaleza y la Humanidad, puede estimar su dignidad, y en ella sentir un santo respeto hácia sí propio, y obrar en recta relacion consigo, porque el hombre es para sí la inmediata pero no la suprema dignidad.

La ley de vivir el hombre como uno y todo consigo, mira á la unidad indivisible humana en conocer, en sentir y obrar, y, bajo esta unidad, á la armonía interior de sus partes, facultades y fuerzas, en cuyo concierto se muestra el hombre como una armonía del mundo particular, pero semejante á Dios. El hombre, pues, debe, en su pensar y obrar, estar presente á sí como uno é indivisible, y en esta forma debe ordenar y cumplir todas sus obras; y en toda cosa que haga ó relacion que le toque, debe estar sobre sí en espíritu y ánimo, educándose como una armonía activa entre los séres, sin que por ninguna inclinacion particular, áun en sí buena y bella, olvide la relacion de todas.

Debemos hacer el bien, no ciertamente sin esperanza, ni tampoco sin temor, pero temiendo sobre todo la propia culpa; podemos, mediante una vida moral, librarnos del temor y confiar de nuestra salud en Dios. Entendemos por esperanza una prevision con presentimiento de lo venidero; luego la verdadera, la firme y última esperanza, nace de Dios, y nos lleva á Dios; es hija del claro conocimiento y del recto obrar. La esperanza es necesaria á nuestra naturaleza, que hace su vida dentro del tiempo entre el momento presente y el venidero; sin esperanza, no cabe ningun plan racional de vida. Pero la esperanza no debe ser el motivo último de la buena resolucion, porque

el bien es eterno sin la oposicion del pasado ó venidero, y el sujeto moral está obligado al bien por motivo de bueno, esto es, absolutamente (a).

Veamos algunas *Reglas del arte de la vida* que se leen en el *Diario de la vida de la humanidad*, 13 de Enero de 1811:

I. ¡Cuánta diligencia pone el pintor en expresar en el lienzo el ideal de cada figura, y sobre todo, del personaje principal! En cada hombre que tienes delante, dejas pintada tu propia imágen y una parte de tu historia. Esta imágen tuya queda en muchos viva y durable, y se renueva cuantas veces piensa en tí, y á veces influye en ellos como ejemplar de su vida, y acaso trasciende más allá. Expresa, pues, é imprime cuidadosamente tu imágen en la fantasía de los otros hombres, pero con fidelidad al original. Procura manifestarte ante tus consocios tan bello como eres en tí; nada dejes aparecer inhumano, ó indigno ó feo en estas mil imágenes que dejas de tí en el comercio con otros hombres: que

(a) Continúa el *biógrafo* haciendo una sucinta exposicion de los *Mandamientos de la Humanidad*, que nosotros omitimos por haberse publicado ya, vertido al español, un extenso y precioso estudio hecho sobre este trabajo por el infatigable propagandista de la doctrina de Krause, Mr. Tiberghien, á cuya obrita remitimos á nuestros lectores.

puedan todos renovar en sí tu imágen con respeto y amor!

Aun tú mismo reproduces en tí el traslado indeleble cada vez, tu último hecho y estado histórico. La ciencia, conforme con la experiencia, enseña que en las enfermedades ó en las crisis de la vida se representa al hombre con extraña lucidez su vida pasada desde la infancia. Ten presente que puede volverse hácia tí tu imágen propia, inquietándote ó tranquilizándote en los momentos lúcidos de la muerte á la entrada de la nueva vida, y que esta imágen puedes hoy trazarla libremente y envilecerla.

II. Estima el amor de Dios sobre todo amor. Descansa confiadamente en Dios, como el hijo en el seno de su padre. Si te ves desconocido ó contrariado por los hombres, piensa que el Padre comun conoce igualmente á tí y á ellos, y nos abraza á todos con igual amor. Si te sientes desalentado para el bien, piensa en Dios y en el órden divino del mundo, y recobrarás el amor y la fuerza para el bien general, como sér y parte del mundo en Dios.

III. Si deseas influir sobre tus amigos, sobre tus amados ó el pueblo en que has nacido, ó sobre la historia contemporánea, comienza por el hombre más cercano: *Tú mismo*. Si quieres vivir segun el hombre mayor en la tierra, comienza por formar en tí con idea y carácter el hombre menor: *Tú mismo*, como hombre individual y social.

IV. Toda buena y bella obra, cumplida por otro hombre, debe serte tan grata como si tú la hicieras y cumplieras. Todos somos igualmente miembros de la humanidad: el bien que toca á cada uno, toca inmediatamente á los demás. Si á tu hermano se le logra algun fin mejor que á tí, congratúlate de ello como hombre; porque de lo bueno hay infinito y nuevo que hacer; todos dejan á todos, y á tí, harto que trabajar y merecer. ¿La rosa que crece al lado de otra más bella, es ménos bella por esto? O ¿pueden otras innumerables rosas quitarles su particular belleza? Si á tu hermano le sonrie la fortuna cuando no sufres, cuando tus esfuerzos son contrariados, gózate todavía en el bien del otro, y reune con él en la comun humanidad. La contemplacion de la propia desgracia ante la fortuna ó la elevacion inmerecida ajena, engendra pasion en las almas débiles; en las nobles, al contrario, engendra ánimo constante, esfuerzo perversamente y simpátia humana hácia el bien de todos.

V. Cuando te sientas túbio para el bien en general, acuérdate del anciano abandonado, del enfermo, de la desamparada viuda y del huérfano, del esclavo corporal, del sensual grosero, del injusto triunfante, del inocente oprimido, de las penas corporales que degradan todavía á la humanidad, los suplicios, del salvaje que mata á su hermano para devorarlo.... y piensa que pecas contra la humanidad, si no trabajas para desterrar de la tierra, por medios legítimos, todo lo inhumano y

enfermo, procurando con obra y doctrina hacer conocida y amada de los hombres la ley de la humanidad.

Los escritos de K. Chr. F. Krause se dividen en cuatro secciones:

- 1.^a Escritos filosóficos. {A. Filosofía analítica.
B. Filosofía sintética.
- 2.^a Escritos matemáticos.
- 3.^a Escritos filológicos.
- 4.^a Escritos históricos.

1.^a *Escritos Filosóficos.—A. Filosofía analítica.*

1. Disertatio philosophico-mathematica, de philosophiae et mathessos notione et earum intima conjunctione. Jena, 1802.

2. Compendio manual de la lógica histórica, para servir á las lecciones orales, con láminas para la exposicion prospectivo-combinatoria, de la forma de los conceptos y los juicios. Jena, 1803; 304 fols., 4.^o

3. Plan del sistema de la filosofía. Primera parte, comprensiva de la filosofía fundamental, con una introduccion á la filosofía de la naturaleza. Jena y Leipsik, 1804.

4. Oratio de sciencia humana, et de via ad eam perveniendi; habita Berolini, 1814.

5. Compendio del sistema de la filosofía. Primera parte: filosofía analítica. Gotinga, 1825.

6. Lecciones sobre la lógica analítica, y sobre

la enciclopedia de la filosofía. 1826; 517 fols.

7. Lecciones sobre la antropología psíquica ó psicología. Gotinga, 1828 y 1848; 401 fols.

8. Una série de lecciones, tratados y aforismos, sobre el concepto de la filosofía y sobre el carácter del método científico, como consideraciones sobre el desenvolvimiento futuro de la ciencia. Gotinga, 1828.

9. Lecciones sobre el estudio académico y plan para una asociación científica-humana. (Mss.)

B. Filosofía Sintética.

10. Filosofía de la ciencia (doctrina de la ciencia), ú órgano sintético en aforismos. En este tratado se incluyen lecciones sobre la lógica sintética, y trabajos preparatorios para un manual completo de la lógica. (Mss.)

11. Thesis philosophicae, 25, Gotinga, 1825.

12. Lección sobre el sistema de la filosofía. *Idem*, 1828: analítica 400 fols; sintética 208 fols.

13. Lecciones sobre las verdades fundamentales de la ciencia en su relación con la vida: acompaña una breve exposición y juicio de los sistemas de la filosofía, en particular los de Kant, Fichte, Schelling, Hegel y la doctrina de Jacobi. Gotinga, 1829, 586 fols.

14. Compendio del sistema de la lógica: segunda edición aumentada con el principio y construcción metafísica de la lógica y una lámina. Gotinga, 1828: 162 fols.

15. Filosofía de lo bello y del arte ó Estética: compendio, lecciones ó aforismos. Se comprenden lecciones sobre la teoría de la acústica y la estética de la música. Gotinga, 1828.
16. Teología especulativa, fragmento. (Mss).
17. Filosofía absoluta de la religion, Gotinga.

}	T. I: 1824; 520 fols.
	T. II: 1834; 390 id.
	T. III: 1834; 303 id.
18. Construcción filosófica del espíritu (Ed. anunc.)
19. Construcción filosófica de la naturaleza. (Mss.)
20. Teoría científica del hombre y de la humanidad ó theantropología. (Ed. anunc.)
21. Filosofía moral: compendio y aforismos.
22. Sistema de la moral. Primer tomo; fundamento científico de la doctrina moral. Leipsik, 1810; 454 fols.
23. Erótica ó filosofía del amor: aforismos. (Ed. anunc.)
24. Principios de la teoría de la música, según los principios de la filosofía real. Gotinga, 1828; 176 fols.
25. Fundamento del derecho natural, ó tratado filosófico sobre el ideal del derecho. Jena, 1803; 176 fols.
26. Compendio del sistema de la filosofía del derecho. Gotinga, 1828, 220 fols.
27. Ideal de la humanidad. Derecho, 1811; 552 fols.
28. Diario de la vida de la humanidad; primer cuatrimestre. Dresde, 1812.

2. *Escritos matemáticos.*

29. Tratados y disertaciones sobre la idea de la matemática y su relacion con la filosofía. (Mss.)

30. Fundamentos para una filosofía de la matemática. Primera parte: Tratado sobre la noción y la division de la matemática y de la aritmética. Jena y Leipsik, 1804.

31. Organo de la matemática (Ed. anunc).

32. *Novae theoriae linearum curvarum originariae et vere scientificae specimina quinque.* Munich, 1835; 102 fols.

33. *Novae theoriae curvarum specimina secunda.* Munich, 1832.

34. *Theoriae curvarum, originarium secundi ordinis.* (Mss.)

35. *De lineis rectis earumque poligonismis.* (Mss.)

36. Elementos de geomètría. Primer curso para la enseñanza de las escuelas. Lecciones explicadas en la universidad.

37. Aritmética: nueva edicion aumentada, primera y segunda parte. Jena y Leipsik, 1804; 384 fols.

38. Tratado de las combinaciones y de la aritmética, para la enseñanza de las escuelas y para el estudio privado, con una nueva teoría del infinito; y una demostracion elemental del

teorema binómico y polonímico. Fischer y Krause). Dresde, 1812, 388 fols.

39. Varias disertaciones y aforismos sobre puntos de la aritmética y del análisis; particiones y cálculo diferencial é integral, y de las variaciones (Ed. anunc.)

40. Investigaciones sobre las ecuaciones algebraicas (Ed. anunc.)

41. Tabla de factores y números primarios, calculada y ordenada desde 1 hasta 100.000, con una instruccion para su uso y un tratado teórico. Jena y Leipsik, 1804.

3. *Escritos sobre la gramática.*

42. Filosofía del lenguaje, con un ensayo para una lengua real universal. Pasilalia y Pasi-grafía.

43. De la dignidad excelencia de la lengua alemana, y de la cultura de la misma en general y como lengua científica. Dresde, 1810.

44. Prospecto para un diccionario matriz de la lengua alemana, ó tesoro de la lengua alemana. Dresde, 1816.

45. Diccionario completo ó tesoro de la lengua alemana. (Ed. adnunc.)

4. *Escritos histórico-filosóficos y sobre asuntos
vários.*

46. Espírita de la historia de la humanidad, ólecciones y aforismos sobre la filosofía de la historia. Primera parte: Gotinga, 1837; 563 fols.

47. Filosofía aplicada de la historia. Lecciones y aforismos; segunda parte. (Ed. anunc.)

48. Fragmentos sobre la historia de la humanidad, con investigaciones históricas de los caldeos. (Mss.)

49. Aforismos para una geografía histórico-científica (Mss).

60. Trabajos preparatorios para reconocer en la historia la forma fundamental de la humanidad en la tierra, con proyecto para una confederacion político-europea. (Continuacion de artículos publicados en los núms. 142, 45, 47, 51 y 52 del periódico las Hojas alemanas.)

51. Discursos á la humanidad para edificar el reino de la humanidad religiosa en la tierra.

52. Trabajos preparatorios sobre la filosofía del arte de la vida, y en particular sobre la filosofía de la educacion.

53. Ensayo de un plan general de instruccion junto con ensayos sobre la instruccion en las escuelas primarias.

54. Lecciones sobre la historia de la filosofía. (Ed. anunc.)

55. Exposicion histórico-crítica de los nue-

vos sistemas filosóficos alemanes desde Kant.

56. Los tres primitivos monumentos de la sociedad masónica en cuatro partes. Dresde, 1810, 13, 19, 21: 324 y 483 fóllos.

57. Consideraciones sobre el estudio de la música, con estudios para la teoría de la misma. Gotinga, 1827.

58. Tratados y juicios críticos sobre asuntos varios.

JULIAN SANZ DEL RIO.

APÉNDICE.

APÉNDICE

La precipitacion con que se ha publicado la presente obra, ha impedido que vaya anotada y detenidamente comentada en sus distintas partes cual hubiéramos deseado para proporcionar al lector algun esclarecimiento y mayores detalles sobre la exposicion y crítica de los sistemas filosóficos que, aunque examinados magistralmente por Mr. Tiberghien, hubieran merecido algun mayor desarrollo en sus obligados precedentes y en sus naturales consecuencias.

Suplir aquí tal omision, sería entrar ya en un trabajo por demás prolijo; creemos más útil y fecundo completar la obra de Mr. Tiberghien con algunas consideraciones, siquiera sean sucintas y breves, sobre el *carácter general de la filosofía contemporánea*, que lleva sin duda latente en su fondo, y como en febril ebullicion, los más vitales problemas de toda la ciencia. No solicitan, en ver-

dad, la atencion, ni parecen capaces de causar estado en el pensamiento contemporáneo, ninguna de las grandes construcciones de la filosofía moderna. Absorbe al presente por completo la atencion de todos los pensadores una direccion nueva, cuyo nombre no es fácil dar por la complejidad de su formacion y cuyos elementos hasta ahora dispersos, reducidos ántes á meras disputas lógicas ó metodológicas, van elaborándose y depurándose merced á una rigurosa sistematizacion.

Las consecuencias finales de toda la Enciclopedia, ó sea la discrecion del sentido comun batallando contra los rigorismos escolásticos; los razonamientos inductivos de las escuelas economistas, protestando contra las utópicas teorías del socialismo; el recrudescimiento crítico (iniciado por Kant y llevado á un último extremo por Vacherot, Renouvier y Pilon), contrario á lo dogmático y transcendental; el pensamiento positivo de A. Comte y sus discípulos, aspirando á limitar la esfera de lo inteligible á la fenomenología; la poderosa falanje, que desprendida de los últimos límites de la izquierda hegeliana, eleva á principio primero de la realidad el *devenir*; las copiosísimas y delicadas observaciones de los modernos discípulos de Hume, queriendo constituir la escuela psicológica inglesa, á partir del hecho irreductible de la sensacion y de sus consiguientes relaciones de semejanza y diferenciacion; la renovacion, con tendencia cada vez más práctica, del kantianismo, patrocinada por Fischer y otros en Alemania y, más que nada,

el imperio siempre creciente del conocimiento de lo concreto en las experiencias sensibles de las ciencias naturales, junto con cierto injustificado abandono de la reflexion filosófica, constituyen, como en verdadero aluvion, la moderna ciencia, orgullosa con sus nuevos triunfos y dotada de un espíritu de proselitismo que la hace degenerar en lo que más odia, en el dogmatismo, inherente á toda fórmula escolástica.

Con un génesis tan complejo, y con elementos tan distintos, si bien convergentes todos ellos á cierta comunidad de sentido, muestra la ciencia contemporánea cierta variedad de matices en sus direcciones, que parecen síntomas de vitalidad en el pensamiento y que son pruebas concluyentes de la parcialidad de su criterio, cambiabile segun los casos y circunstancias en grave menoscabo de la lógica y áun de los intereses eternos de la verdad. ¿Cómo se pueden compaginar el culto idolátrico de los científicos á la libertad del pensamiento, justamente ensalzada, con su pretension de borrar la libertad en el mundo moral y sustituirla por la fuerza ciega del determinismo?

No es pequeña la dificultad que se ofrece al pensamiento, cuando se aspira á hallar caracteres comunes entre las distintas direcciones del espíritu que se reparten por igual los favores de la opinion. A poco que se medite, sin embargo, se hallará que los términos comunes á todas ellas, los gérmenes constitutivos, primarios de la ciencia contemporánea, son precisamente dos principios fundamenta-

les de la filosofía, que tanto se esfuerza aquella en desdeñar.

La ley de la evolucion (tomada del *devenir* de la filosofía hegeliana), como principio general que rige todos los fenómenos de la vida y la *relatividad del conocimiento* (cuya afirmacion recuerda la genealogía kantiana de las modernas escuelas): hé ahí los ejes principales, al rededor de los que giran todas las teorías positivistas modernas. Como éstas aceptan en el fondo la infundada division del problema científico, separando el sér del saber, parece referirse el primer término á la cuestion real, y pertenece el segundo á la formal ó lógica, correspondiendo, no obstante, los momentos evolutivos del desarrollo de las cosas con el orden serial de las percepciones de la inteligencia.

I.

Es la primera y más fundamental afirmacion de toda la ciencia contemporánea la que naturalmente se infiere del *dinamismo*, atribuido á todas las fuerzas físicas, elevando así á principio comprobado en la experiencia, la idea especulativa del *devenir* hegeliano. Cuantos términos simples é irreductibles encuentra la experiencia como *principios pensados* son para las nuevas escuelas otros tantos puntos de arranque para este movimiento continuo, siempre progresivo, que se considera como ley su-

perior de la realidad y de la vida toda en lo conocido con el nombre de *evolucion*. Aquí pretenden los apóstoles de la nueva ciencia hallar la fórmula general, que despeja todas las incógnitas. ¿De-seáis saber cómo la célula, elemento irreductible para la observacion fisiológica, llega á constituirse y formarse, apareciendo el sér orgánico y vivo, y á modo de grado superior el sujeto con fenómenos psíquicos? Teneis que sujetar la célula á una indefinida evolucion, á un continuo movimiento y á un proceso sin fin de seleccion y diferenciacion en sus diversos elementos. Y cuanto se dice de la célula vale para el átomo químico, ó para la molécula y el éter y sus vibraciones.

Con semejante tendencia fácil es colegir el *spiritus intus* de las nuevas doctrinas, que sujetan su concepcion general de la vida á un *processus*, en su fondo absoluto, pues es ley universal y omnicomprendensiva, siquiera en sus manifestaciones y comprobaciones se revista siempre modestamente de razonamientos tomados de la experiencia. Pero que es concepcion absoluta, que es idea que abarca todo lo cognoscible lo muestra Spencer en sus *Primeros principios*, Bagehot en sus *Leyes sociales* del desenvolvimiento de las naciones, Waitz en sus Estudios sobre el lenguaje, los darwinistas con sus teorías transformistas, Clemence Royer, Hœckel, y otros, con sus opiniones sobre el determinismo y por último, el carácter general, que resalta en los escritos de todos los modernos pensadores.

No sorprenderá tal unanimidad de opinion á los

que entiendan que la mayor parte de los partidarios de las nuevas teorías vienen por igual imbuidos (quizá no exageramos al decir preocupados), de una prevención universalmente extendida, anti-filosófica y principalmente anti-metafísica, estimando como sueños imaginarios cuanto se piensa respecto á la esencia de las cosas y todo lo que se aparta, siquiera sea momentáneamente, en el pensamiento del sujeto, de este inmenso escenario, de este insondable laboratorio del mundo de las experiencias, que ofrece el libro siempre abierto de la naturaleza en sus fenómenos. Tal prevención justificada en verdad ante las abstractas concepciones de la sustancia, pero nunca ante el racional pensamiento de la íntima compenetración de lo concreto y determinado con lo determinable, llevó aparentemente á negar la cuestión de la sustancia ó esencia de las cosas; pero en el fondo trasladada la dificultad del problema á esta (que para los nuevos pensadores es casi ley incontrovertible) condición de toda vida y fenómeno, que se llama evolución.

Ahora bien los enemigos acérrimos del ontologismo, los que no se desdeñan de traer todos los fenómenos á una subordinación completa, viendo en el orden serial de su aparición y enlace una constante evolución, ofrecen al pensamiento un nuevo aspecto del problema ontológico y metafísico. Ya lo ha reconocido así uno de los más fieles discípulos de las nuevas escuelas Mr. Ribot, que, al observar cómo las obras de sus maestros van

gradualmente elevando su punto de mira, las considera como indicios y anuncios de la nueva filosofía, como ensayos de la Metafísica positivista.

No hemos de examinar aquí, ni aún enumerar cuántas dificultades se han de ofrecer á la consideracion del problema fundamental del sér y del saber, implícito en las nuevas teorías bajo el aspecto del órden serial de los fenómenos, sujeto á la ley general de la evolucion, como el principio que explica la concepcion general de la ciencia y de la vida. Pero si se toma la cuestion en los mismos términos en que viene puesta y resuelta por los modernos naturalistas, ocurren, desde luego, dos objeciones muy dignas de tenerse en cuenta. Si la célula fisiológica ó el átomo físico son únicamente principios pensados, que no realidades virtuales, obligado es confesar que las cualidades que se conocen en la célula convertida en sér organizado y vivo, que los fenómenos que se observan en el átomo físico, son debidos al lapso de tiempo que supone el proceso de la evolucion. Y en tal caso, el problema de la realidad de las cosas parece quedar resuelto, atribuyendo á la mera forma de la evolucion poder suficiente para engendrar por sí la cualidad de las cosas y los caracteres, ya semejantes, ya distintos de los fenómenos. Además, como la evolucion es, más que ley real de los fenómenos, percepcion general de éstos por la inteligencia, vendremos á parar, de consecuencia en consecuencia, á resultados de todo punto inaceptables, pues implican un *idealismo subjetivo*,

merced al cual concibe la inteligencia un molde general para todos los fenómenos, y dá (en el sentido de engendrar) un principio, del cual salen todas las cualidades inherentes á las cosas. Pero si se pretendiera atribuir el origen de la evolucion á los fenómenos mismos, declinaría el pensamiento en absurdos igualmente inconcebibles, y tendríamos que negar hasta el pensamiento de lo absoluto, aunque á condicion de disolverlo en un *processus*, semejante al ideado por Proudhon en su antinomias.

Quizás aspiren algunos de los partidarios de las nuevas teorías á explicar la evolucion sin darla la transcendencia, de que acabamos de hacer mencion, mas en tal caso será obligado pensar que las cualidades que conocemos en los distintos desarrollos de la célula y los caracteres que percibimos en los fenómenos se hallan contenidos como en germen virtual ó en posible desarrollo (*in potentia* que dirian los escolásticos,) ya en la célula fisiológica, ya en el átomo, ya en el éter. De ser así, todavia Wundt, Fechner, Gerland y otros podrian esperar algun éxito en sus propósitos de aunar y concertar los descubrimientos del Naturalismo con la Filosofía, pues ésta no se halla en disposicion de disputar por nombres y con tal de que á las teorías naturalistas presida un orden y principio general, pueden solicitar fundadamente una legítima intervencion en la solucion del problema general de la vida.

No se nos oculta la repugnancia que habrán de

oponer las nuevas teorías á aceptar este extremo, á que la lógica conduce; que por algo están todas ellas penetradas de cierto virus positivista; mas aún así, también late en el fondo de todas estas escuelas una genealogía kantiana, á cuya sombra debieran aceptar aquella obligada conclusión, al ménos, como un *postulado de realidad*, postulado que, si es supuesto necesario y punto de arranque de la ley de la evolución, condiciona favorablemente para concebir todo el contenido de la evolución misma [sin estos ciegos impulsos y desarrollos inconscientes del determinismo.

Aunque se reproduzca de nuevo respecto á tales postulados la objeción de Kant, considerándolos como noumenos incognoscibles, aunque se oponga á la realidad de los postulados el pensamiento de lo inconsciente de Hartmann, resta pensar fundadamente si estos postulados, en cuanto son realidades virtuales y cualidades susceptibles de desarrollo, son por completo *inmanentes* en la evolución más que trascendentales; y en tal sentido, si es posible que el sujeto vaya gradualmente formando conciencia de ellos, tomando, sin duda, como causa ocasional la experiencia, mas capacitándose á la vez para elevarse por momentos á la concepción general de la realidad y de la vida.

Premeditadamente oponemos todas estas reflexiones que nos ocurren contra la teoría evolucionista, tomando la cuestión en los mismos términos en que está formulada, y prefiriendo mostrar desde la consideración de la doctrina las imperfecciones

de semejante teoría á corregirla mediante el criterio de una fórmula concebida, pues entónces haríamos declinar el pensamiento del carácter que ha de revestir en el conocimiento de los objetos, á que principalmente consagran su actividad los naturalistas.

Iguales objeciones, fundadas en análogos razonamientos, pueden hacerse á las consecuencias principales que los naturalistas infieren de la teoría de la evolucion. A la sombra de ésta va decayendo el pensamiento en su concepcion general de la realidad, sin que logren detener este movimiento de descenso los estimables esfuerzos que en contra hacen algunos de los más ilustres representantes de la Psicología inglesa contemporánea, y entre ellos, principalmente, Spencer, cuya vasta inteligencia no ha dejado de entrever algunas de las objeciones que dejamos indicadas contra la teoría de la evolucion. A igual tendencia obedece seguramente J. Stuart Mill, que abandonó en los últimos años de su vida aquella aparente y sublime seguridad en sus opiniones para permitirse presumir que el fondo latente de todas las teorías modernas conducia, por ley inherente á su constitucion, á un escepticismo inevitable.

Así se observa cuánto decae, por ejemplo, la última teoría moral de las nuevas escuelas comparada con la ya relativamente antigua de la Moral independiente, revestida al ménos de cierta pureza y bondad de intencion á la vez que de un sentimiento semi-heróico y sublime de la dignidad hu-

mana. Para los modernos naturalistas, la vida moral se rige mediante una regularidad uniforme, y se guía por una fuerza determinista, siempre inflexible, rígida en todo momento y nunca susceptible, en último término, ni de mérito ni de demérito. Así, dice Darwin, que es el sentido moral en el hombre el grado más elevado de lo que es el instinto social en el animal, siendo la idea de la justicia explicable en su complejidad, mediante la fuerza siempre activa de las transformaciones graduales, la herencia, el hábito, etc. Las consecuencias naturales del principio de la evolución, ó sean el hábito y la herencia, á los que se concede gratuitamente poder bastante para explicar los términos más complejos de la vida, son pensamientos, que no pueden tener su base en la experiencia, que requieren ser explicados en algún fundamento que exceda de la observación, y, por último, que llevan indeclinablemente el espíritu á pensar en las objeciones que ya dejamos indicadas relativamente á la evolución. De otro lado, tanto la una como el otro, suponen por lo ménos la *identidad* del sujeto que recoge la herencia y adquiere el hábito á la vez que un *principio* de enlace y continuidad de las cosas heredadas y de los actos habituales.

Bastan á nuestro fin estas sumarias indicaciones: entendemos que, aún imperfectamente expuestas, son suficientes y capacitan para presumir el *vicio de origen*, que lleva consigo la teoría de la evolución, cuyas consecuencias, una vez elevadas á principio general, son por cierto tan infundadas como

irracionales. Y si seduce la aparente claridad del principio de la evolucion con cierta fácil sencillez y una especie de aplicacion universal, bueno será pensar que todas estas condiciones pierden mucho de su valor cuando se las examina en su génesis primario. Con testimonio, que es irrecusable, puede comprobarse tal afirmacion, pues no faltan decididos partidarios de la teoría de la evolucion que declaran que es ésta concebible como un hilo indefinido, que si muestra en su centro gran claridad, se halla completamente oscuro en sus extremos, á los cuales no llega, sin duda, la irradiacion de la luz central. Y en lo que es posible, autorizado está el espíritu humano para afirmar que no llegará ciertamente aquella luz, que se presume tan clara, á iluminar los puntos extremos, que quedan relegados al mundo de las tinieblas. No puede acontecer de otra suerte, ni es de esperar que el principio de la evolucion logre el alcance que pretenden concederle sus más decididos defensores; pues serán vanos los esfuerzos empleados para dar valor absoluto á una teoría, cuyo vicio originario consiste en ser un *principio inductivo*, que se mueve por necesidad, tanto lógica como real, dentro de supuestos, que préviamente se declaran incognoscibles, sin prever cómo se cierran de esta suerte anticipadamente todas las soluciones racionales al problema planteado.

II.

La segunda afirmacion en que se apoyan todas las direcciones del pensamiento contemporáneo, consiste en declarar que el conocimiento es *relativo*.

La mayor parte de los naturalistas distinguen en el problema del conocimiento tres momentos capitales: *la sensacion, la inteligencia y la conciencia*. Por muchos esfuerzos que se hagan, no es fácil convencer á nadie de que las modernas teorías del conocimiento no proceden de un pensamiento ya preconcebido, en el cual se limita arbitrariamente la esfera de lo cognoscible, y se falta á las más comunes exigencias de la lógica. Que no conocemos más que fenómenos, afirmaba el positivismo, y para aceptar tal aserto, confiesan los naturalistas en el problema del conocimiento como único término irreductible la sensacion. Que no es la ciencia más que el enlace del conocimiento de los fenómenos aseguraba el positivismo, y, fiel á este sentido, aseveran los naturalistas que la ciencia, *como extension de las percepciones por medio del raciocinio*, se ocupa sólo de las causas segundas (nunca de las primeras) de la existencia de los fenómenos.

Fuera ocioso repetir aquí cuántos argumentos irrefutables se han hecho contra la primera afirmacion del positivismo. ¿Acaso el fenómeno, como lo determinado, no supone algo determinable, en

cuya virtud el fenómeno se concreta? ¿Se pretenderá tal vez conocer el fenómeno por mera virtud y poder del fenómeno mismo, sin necesidad de enlazar, ordenar y clasificar los fenómenos, mediante elementos que exceden de la experimentacion?

Admítase, en buen hora, el conocimiento de lo llamado *causas segundas*, que es de presumir son ya un elemento ideal, concebido por el sujeto en la contemplacion de algo que no es el fenómeno; pero nunca nos parecerá justificada esta limitacion, que se quiere imponer á la inteligencia. ¿Por qué ha de detenerse el proceso lógico en el conocimiento de las causas segundas? ¿Se hace tal afirmacion y se excluyen de la ciencia las *causas primeras* por el prurito de ser consecuentes con la doctrina positivista, queriendo declararlas incognoscibles? Pues en tal caso, conviene recordar que hay sin duda algun principio para distinguir lo cognoscible de lo incognoscible, que existe alguna base para clasificar las causas de los fenómenos en segundas y primeras; todo lo cual supone ciertamente algun conocimiento de las causas primeras previamente declaradas incognoscibles.

No son menores las contradicciones que ocurren al espíritu, cuando se piensa en la manera especial que tienen los naturalistas de explicar el génesis temporal del conocimiento, génesis que, por otra parte, presumimos que toman muchos como real, tocando así con los últimos límites de todas las doctrinas sensualistas. Afirmar que procede el conocimiento de la percepcion de sensaciones, in-

teriormente clasificadas en diferentes ó semejantes, limitar toda la obra intelectual ya á la diferenciacion de sensaciones distintas, ya á la asociacion de las semejantes, aparte de que supone implícitamente la preexistencia de principios clasificadores de diferencia y semejanza, es evitar ó huir la dificultad del problema científico, más que procurar resolverlo. La sensacion es siempre afeccion y modificacion subjetiva, no es nunca por sí elemento intelectual susceptible de engendrar la complicadísima operacion de las percepciones, siendo de otro lado inconcebible toda percepcion sensible, sin la suposicion implícita ó explícita de objeto sentido, de algo que nos modifica.

Partir del hecho de la sensacion, aceptándole como el génesis obligado de todo conocimiento, equivale á cerrar todo camino á la inteligencia que no sea el procedimiento inductivo, como lo muestra cuanto dejamos indicado respecto al principio de la evolucion. Pero el procedimiento inductivo tiene que caminar siempre en medio de supuestos, ha de admitir préviamente y sin ulterior análisis por lo ménos cierta uniformidad sérial en la aprension subjetiva de los fenómenos. Se cumple quizá esta última condicion en los fenómenos naturales, gracias á su solidariedad con las leyes que los rigen y merced á una regularidad nunca interrumpida en relacion á los principios á que obedecen, pero aparte de que aquellas leyes y estos principios deben preceder á la produccion de los fenómenos cuya precedencia, ó es supuesta ó des-

conocida por la induccion, los obstáculos crecen en igual grado que aumentan las pretensiones del positivismo, cuando aspira, negando la Filosofía, á invadir su terreno y universalizar la induccion, aplicándola al conocimiento de los fenómenos del mundo moral. En esta esfera de lo cognoscible la regularidad uniforme no se muestra en los fenómenos, su órden serial se trunca á lo mejor y el enlace más aparentemente riguroso queda roto ante el hecho de la *libertad moral*. Ya distinguía perfectamente Goethe esta distinta naturaleza del mundo material y moral, cuando afirmaba que es el hombre sér que tiene el singular privilegio de mostrarse en su vida y en sus hechos *inconsecuente* y cuando declaraba, dominado por cierta desconfianza de sí mismo y disgusto del mundo, que es la consecuencia virtud reservada á los héroes de novela ó á los caracteres del drama, virtud contra la cual pecan setenta y siete veces al dia las humanas flaquezas.

Si los fenómenos de la vida moral, tanto en el individuo como en la sociedad, son en la mayor parte de las veces inconsecuentes, de tal modo que no revelan en su órden serial el principio á que obedecen: ¿cómo ha de ser posible constituir *inductivamente* las ciencias morales, cómo ha de ser asequible el propósito de Maudsley, que pretende conocer empírica é inductivamente la misteriosa gestacion del crimen y la locura en el fondo del alma humana y, cómo, por último, ha de justificarse la aspiracion de Bagehot, que desea aplicar



la induccion al conocimiento de las leyes del desenvolvimiento social de las naciones y hasta echar las bases de una filosofía de la historia? ¿Pues no es sabido que el conocimiento meramente empírico é inductivo de la historia da á ésta una constitución imperfecta y hace que de ella se saquen los argumentos más contradictorios, apareciendo, segun se dice vulgarmente, como arsenal, que ofrece toda clase de armas?

Tan graves ó más son las objeciones que pueden hacerse al Naturalismo, por demás orgulloso de la certeza de sus procedimientos cuando pasa de la induccion á la deducccion. El cambio de procedimiento no está indicado de seguro en ningun momento del órden serial de los fenómenos, ni es concebible tampoco que pueda indicarse momento en el desarrollo y manifestacion de la inteligencia que marque el punto, en el cual se ha de cambiar la direccion inductiva en deductiva. Es inexcusable, suponiendo igual legitimidad en ambos procedimientos, admitir un cierto *principio de unidad* en las múltiples manifestaciones de la inteligencia, y entónces no queda bien parada la consecuencia de las nuevas escuelas. ¿Es tal principio producto de la inteligencia del sujeto que piensa? Caemos desde luégo en un idealismo, contradictorio de todo el carácter realista, que se atribuyen las teorías novísimas. ¿Reside quizá tal principio en el nexo y relacion comun, que une por igual todos los fenómenos? Declina necesariamente el espíritu en un obligado conocimiento de la *esencia de las cosas*, palabra que

expresa el conjunto de todos los ódios, que dan bandera comun á las nuevas escuelas contra la Metafísica.

Y ante tales obstáculos, que se repiten incesantemente, que no se salvan con argucias ingeniosas y que nacen de la posición tomada por los positivistas, se comprende desde luégo, que su idea del conocimiento es una idea parcial, que su teoría (en aquellos, en quienes llega á ser tal) de la inteligencia, formada sin atender más que á lo relativo, oscila, segun dice Spencer, entre dos rios ó corrientes: el *objetivo* (cuyo noumenos es declarado previamente incognoscible), y el *subjetivo* (al cual se niega anticipadamente valor real). De esta suerte acontece que, si de un lado lo objetivo no es cognoscible y lo subjetivo no es real, de otro queda siempre el nexo y punto de enlace de ambos, más que como verdadera incógnita, como término, sobre el cual ni cuestion cabe en la posición abstracta, en que se halla colocado el problema de la inteligencia.

Parece á la verdad, cuando se tienen presentes estas advertencias, justificado el natural deseo de los pensadores de oponer algun dique á estas pretensiones avasalladoras del moderno Naturalismo, que aparenta traer resueltos la mayor parte de los problemas, cuando en el crítico, en el del conocimiento se limita á establecer una division abstracta, sin dignarse siquiera tomar en cuenta las distintas posiciones del problema. Y en último termino y á vuelta de tanto menosprecio, ¿para qué? Para mostrar irreflexivamente separados en el conoci-

miento lo objetivo, que no es cognoscible, de lo subjetivo, que no es real, y para dejar en medio de ambos elementos una exigencia, un supuesto, que viene á ser en el fondo lo *inconsciente* de Hartmann.

Preveía seguramente estas conclusiones implícitas en la teoría J. Stuart Mill al declarar, al término de su brillante carrera científica, que se hallaba dominado su espíritu de un escepticismo tanto más grave, cuanto que viene á referirse casi siempre á los términos más importantes de la ciencia y á los elementos más complejos de la vida. Semejante virus escéptico domina también á la mayor parte de los discípulos de las nuevas teorías, que se estimarian, sin excepcion ninguna, indignos del sério título de científicos, si no oyeran siempre con una desconfianza invencible cuando la inteligencia humana se permita afirmar, sin tomar como punto de partida, la observacion de los fenómenos y las inferencias que se hacen desde esta observacion como un verdadero cálculo de probabilidades.

No son suficientes los mayores esfuerzos de que sea capaz el ingénio humano para salvar la dificultad de que nos venimos haciendo cargo. De ella es una prueba la insoluble dualidad que se establece necesariamente entre las ciencias inductivas y las constituidas mediante la deduccion. Parece favorecer á aquellas el continuado progreso que adquieren en sus datos y nuevas teorías; miéntras estas otras ofrecen como título de superior valía el rigor de su construccion y la exacti-

tud de sus resultados. De este modo se observa la relativa enemiga que entre sí mantienen, de un lado las ciencias matemáticas y algunas otras ciencias naturales, construidas deductivamente, contra las restantes ciencias inductivas, no concibiéndose nada más antitético que el rigor lógico de las unas frente al cálculo de probabilidades de las otras, concepciones todas ellas parciales y antitesis sin duda pasajeras, pero por demás justificadas ante la abstracta consideración, aceptada por todas las nuevas escuelas del problema del conocimiento y de la ciencia, como exclusivamente relativo y originario sólo de las relaciones de diferenciación y semejanza. Ante tales dificultades se comprende la nueva tendencia manifestada por algunos naturalistas, y principalmente por casi todos los discípulos del criticismo kantiano, que se atreven á ceder algo en sus exageradas pretensiones anti-filosóficas, y que buscan en la filosofía un concepto más ámplio del conocimiento, á cuya sombra sea posible determinar una síntesis relativa de las múltiples direcciones que ofrece la fecundidad del pensamiento moderno. De los más fieles representantes de esta tendencia es Wundt, el cual no llega todavía á reconocer la sustantividad de la filosofía; pero llega á concebirla como un *alma-mater* de la ciencia.

Una vez admitida esta aplicación general de la filosofía, señaladamente de la lógica á la organización de las ciencias particulares, hay necesidad de olvidar ya como armas enmohecidas é inútiles

aquellas sarcásticas diatribas de los científicos contra los filósofos, y es obligado dejar de tomar por dogma aquella distincion orgullosamente establecida entre el científico y el filósofo, reducida, en último término, á negar á las especulaciones de este valor y trascendencia científicos. Y puestos ya en este camino, exige la lógica y requiere la racionalidad del pensamiento hacer cesar esta contradicción inexplicable entre la inducción y la deducción, que no adquieren legitimidad con la pretension infundada de hacer exclusivamente relativo el conocimiento, sin formar siquiera cuestion sobre el principio de su relacion.

Supuesto de un modo implícito y presente al pensamiento, por lo ménos, como *postulado de realidad*, usando el lenguaje de Kant, se ofrece á la atencion el *principio*, bajo el cual es posible determinar la interna composicion de las direcciones inductiva y deductiva, y con ellas el natural y obligado término de esta lucha infecunda entre las fuerzas igualmente nativas del espíritu humano. Cuantas apariencias fenomenales pretenda recoger la diligente observacion de los naturalistas, se muestran por igual dadas como pertinentes á un supuesto objeto, que desde su *unidad* hace tan legítimo el conocimiento, que infiere desde la percepcion particular lo total, como el que desde la percepcion de lo total deduce la necesaria existencia de lo particular. Es en tal sentido la inducción necesaria en igual grado que la deducción, pues si la primera por sí sola ofrece siempre un cono-

cimiento, que, moviéndose entre supuestos incognoscibles, nunca llega más que á probabilidades relativamente solicitadas por instancias ya favorables, ya contrarias; no logra de otro lado la deducción más que conocimientos necesarios (juicios apodicticos), cuya más alta expresion es un *debido de sér y realidad*, segun decia Hegel. En el ínterin la verdadera realidad del conocimiento, es decir, la cualidad del conocimiento formado segun exige, segun es en sí el objeto, queda siempre como algo inasequible, flotando vaga é indecisamente los más preciados esfuerzos de la actividad del sujeto de término á término, siempre relativos y parciales, nunca comprensivos de todo lo que es y contiene la realidad del objeto. A la vez, conviene reparar que el sujeto que conoce, haciendo inferencias é inducciones, es el mismo que verifica deducciones, y por tanto, es indispensable afirmar la unidad de la propiedad de conocer en el que conoce.

De esta doble exigencia, concertada en el principio que debe explicar la composicion del conocimiento y justificar su realidad, tiene que originarse necesariamente un concepto superior al que late en el fondo de todas las doctrinas positivistas, que, por no tomar el problema de la verdad más que en los términos exclusivamente relativos que dejamos indicados, se ven todas ellas dominadas por un gérmen de escepticismo, evitado sólo por aquellos que, áun á riesgo de ser infieles á sus principios, invaden la esfera de la especulacion con

tendencias dogmáticas y construcciones filosóficas.

En medio de esta imperfecta teoría del conocimiento, representan las nuevas escuelas un progreso relativo, que fuera injusto desconocer. La justa representación que se atribuyen como reacción contra el idealismo, y los copiosísimos datos que atesoran mediante la observación, son seguramente condiciones atendibles para estimar las últimas manifestaciones del positivismo contemporáneo como otras tantas evoluciones del espíritu, destinadas sin duda en el desarrollo ulterior del pensamiento á un concierto superior al que sus más decididos partidarios imaginan. Pero deberían no olvidar los positivistas que concurren á esta obra racional, merced á leyes y principios, muy opuestos á los propósitos que alientan en sus intransigencias de escuela. Al fin y al cabo, la teoría positivista no tiene constituida y formada una doctrina completa del conocimiento, según lo declaran algunos de sus más leales discípulos: escuela formada de aluvion, recoge á la verdad algunas de las resultantes principales de los más profundos análisis, hechos del conocimiento hasta hoy: y ántes que dejarse avasallar por un escepticismo inútil, prefiere tomar y usar las facultades intelectuales, tal cual las ofrece en su aplicación el recto sentido comun, merced á lo cual acapara, como en arsenal inmenso, la riqueza de datos que la observación le proporciona. Impera soberanamente en el campo de la

experiencia el positivismo, pero dá tantas caídas como pasos, y comete tantos errores como concepciones idea, desde el momento en que aspira á constituir construcciones totales con la idea fragmentaria y relativa que tiene del conocimiento y de la ciencia. Que no basta la lógica natural que el sentido comun, piedra de toque contra toda abstraccion exclusiva y escolástica, es insuficiente para formar conocimiento científico, son resultados que deben tocar de cerca más que nadie los mismos partidarios del positivismo. Y en tal caso, les está claramente marcada su mision, si aspiran á hacer fecundos sus esfuerzos: que abandonen exclusivismos escolásticos, y que sigan la senda en parte iniciada por Wundt y otros, inquirendo un concierto racional entre la ciencia empírica y la filosófica.

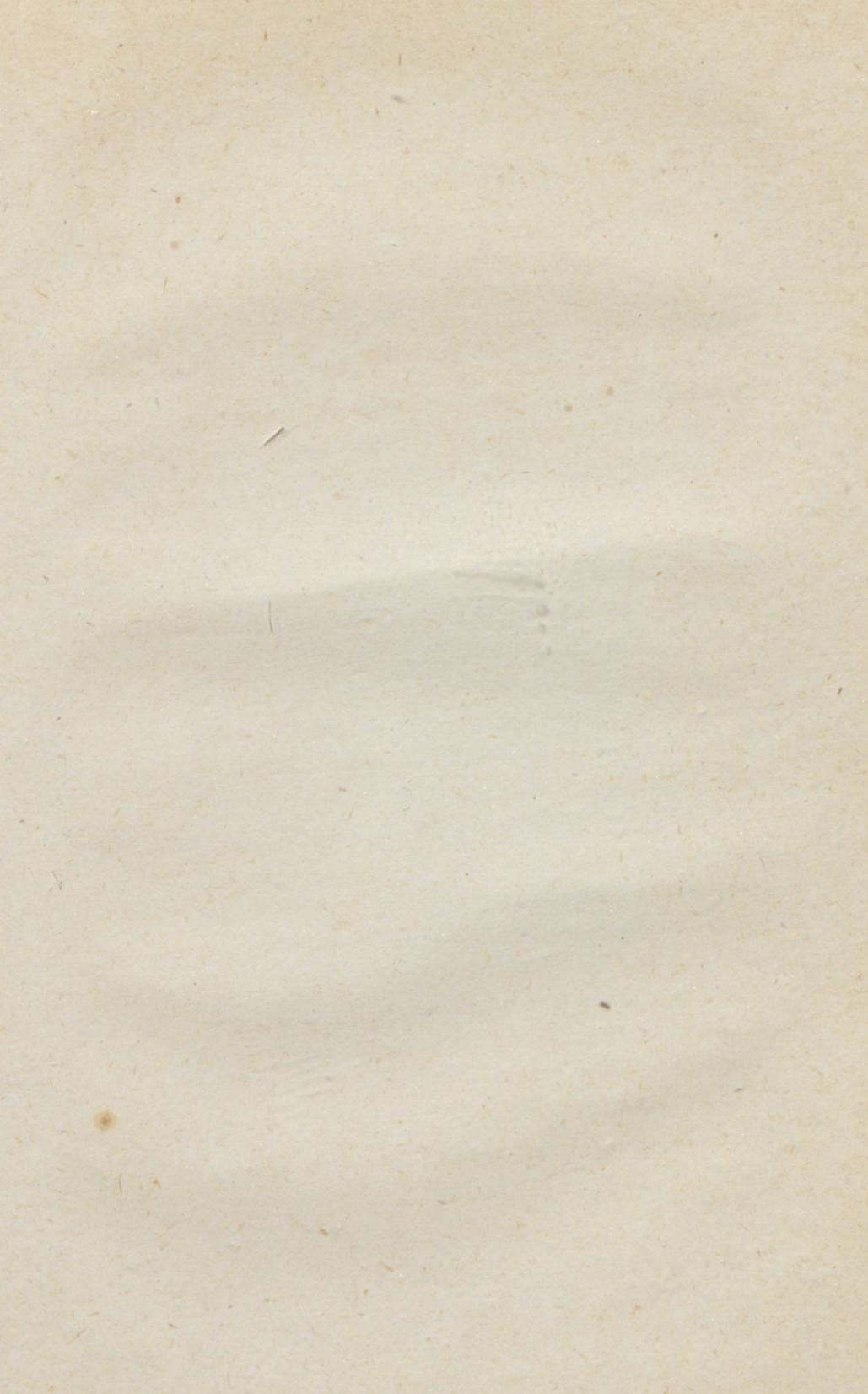
N. SALMERON.

U. GONZALEZ SERRANO.

INDICE

	<u>Págs.</u>
Continuacion de la filosofía moderna.—A.	
Escuela Racionalista.	5
A. Desenvolvimiento analítico.—Kant.	8
I. Teoría de los conocimientos.	9
A. Conocimiento sensible, ó estética transcendental.	10
B. Conocimiento de la razon pura ó ana- lítica transcendental.	13
C. Conocimiento de la razon, ó dialéc- tica transcendental.	16
II. Consecuencias.	26
III. Juicio crítico.	33
Fichte.	49
2. Desenvolvimiento sintético.	61
Hegel.	81
Exposicion de su sistema.	Id.
Cap. III. Filosofía de Krause.—Introduccion histórica.	102
I. Teoría de los conocimientos.—Refle- xiones preliminares.	119
2. Parte analítica.	130

	<u>Págs.</u>
3. Parte sintética.	188
II. Consecuencias.—1. Consecuencias religiosas.	232
2. Consecuencias morales.	251
3. Consecuencias políticas.	262
III. Juicio comparado.	295
Biografía de Krause.	321
Breve reseña crítica de las tenden- cias del pensamiento científico moderno.	353



Esta obra, y las demás anunciadas, se venden en las principales librerías de Madrid y provincias. Los pedidos á Francisco Góngora, Corredera baja de San Pablo, n.º 7, librería.

Historia de Roma, por Teodoro Mommsen, profesor de Derecho romano en la Universidad de Berlin, traduccion de A. García Moreno, doctor en filosofía, con un prólogo y comentarios en la parte relativa á España, por D. Francisco Fernandez y Gonzalez, académico de la Historia, electo de la de Nobles Artes de San Fernando, y catedrático de la Universidad central, etc. Están á la venta los tomos primero y segundo, y en prensa el tercero á 20 rs. en Madrid y 22 en provincias cada uno.

Elementos de Lógica por Urbano Gonzalez Serrano. Un tomo en 8.º, 18 y 20 rs.

Elementos de Etica ó Filosofia moral, por Urbano Gonzalez Serrano, y Manuel de la Revilla. Un tomo en 8.º, 12 y 14 rs.

La Osa de Andara, estudio psicológico, por don Joaquin Juste y Garcés. Un tomo en 8.º, 4 y 5 rs.

Los Mandamientos de la Humanidad, segun Krause, por G. Tiberghien, traduccion de A. García Moreno. Un tomo en 8.º, 10 y 12 rs.

Estudios sobre filosofia, por G. Tiberghien, traduccion de A. García Moreno. Un tomo en 8., 8 y 10 rs.



