

Cuarto período

Los sistemas de la filosofía postkantiana de Fichte a Schopenhauer.

(1. Mitad del siglo XIX.)

CAPITULO XIV

Introducción: De Kant a Fichte.

§ 44. Kantianos y semikantianos.

a) PARTIDARIOS DE KANT.

Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie. (Historia de la filosofía Kantiana) (Tomo XII de la edición de Kant de Rosenkranz y Schubert). B. Erdmann. El criticismo de Kant en la 1 y 2 edición de la Cr. de la R. p., 1878. Una exposición breve del influjo de Kant: la introducción a mi edición de la Cr. de R. p., página XI y XX. Sobre la relación con Kant de Schiller y Goethe además del trabajo de Cohen, citado en § 42 y Kühnemann la exposición detallada de Vorländer: Kant, Schiller, Goethe, Leipzig 1907, donde se halla la bibliografía más importante acerca de este asunto. Una colección de los pensamientos filosóficos de Goethe: en M. Heynacher, Goethes Philosophie aus seinen Werken. (La filosofía de Goethe en sus obras). (Philos. Bibl. 109), 1905. Humboldts: una selección de sus obras, (ahora en la edición de la Academia en 12 tomos) con introducción: Joh. Schubert (Philos. Bibl. 123), 1910. V. también R. Haym, Humboldts, Lebensbild und Charakteristik (Biografía y característica) 1856. E. Spranger, W. y H. und die Humanitätsidee (H. y la idea de la humanidad), Berlin 1909.

1. Influjo de Kant sobre sus contemporáneos. La Crítica de

la razón pura, ha necesitado que transcurriera tiempo para que su influjo pudiera extenderse. Al principio confundió solamente. Los representantes oficiales de la filosofía en Alemania, contemporáneos de Kant, en su mayor parte eclécticos, eruditos o filósofos superficiales populares, no supieron que hacerse con aquella obra incomprensible para ellos. Los Prolegomenos mejoraron la situación. Uno de los primeros partidarios de Kant, ciertamente sin originalidad ninguna, fué el predicador de la corte, Johannes Schultz de Königsberg con sus *Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft* (*Explicaciones de la Crítica de la R. p. del profesor Kant*) (1874, editado de nuevo por Haffnerberg, Jena 1897). Más importante fué la *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*, fundada por Schütz en 1785, que cada día se hizo más el órgano de la nueva escuela, para esparcir la doctrina crítica. Del modo más intenso, sin embargo, actuaron al menos sobre el gran público, las *Briefe über die Kantische Philosophie* (*Cartas sobre la filosofía kantiana*) de Reinhold, (véase página 221). Después que en 1788 y 1790, aparecieron las dos otras obras críticas fundamentales, se esparció rápida y ampliamente en todas las universidades aún en las católicas y del sur. En su ciudad de nacimiento fué extendido el criticismo celosamente, además de Johannes Schultz, por Kraus, Pörschke y algunos elementos más jóvenes, en Berlín por Erhard, Kieseweter y Maimon (página 222 y siguientes), en Halle por Jakob, Hoffbauer y Tieftrunk, en Marburgo por Bering y Tenne- mann, en Leipzig por Born, Krug y Heydenreich, etc. Hasta en la reaccionaria Gotinga, la ciudad «de los citantes rumiantes» (*Rosenkranz*), compuso Buhle una historia en seis tomos de la filosofía, según los principios Kantianos y hasta en la alegre Viena dió Ben David, lecciones sobre la crítica de la razón pura; el lorenés Villers la hizo conocer en Francia. Ya en 1793 podían aparecer en dos tomos los *Materiales para la historia (!) de la filosofía crítica*. Pronto no se limitó el influjo de Kant a la filosofía, sino que llegó a casi todas las otras ciencias: matemáticas, ciencia natural, derecho, política, ciencia lingüística y particularmente la teología; (compárese H. Cohen, *Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur* (*El influjo de K. en la cultura alemana*), 1883). Su discípulo y apóstol más lleno de espíritu aunque también más independiente fué el poeta:

2. Federico Schiller. Habiendo sido iniciado en la filosofía de Kant por su amigo Körner en Dresde y por Reinhold en Jena, sigue su naturaleza de poeta el rigor de la filosofía crítica al principio con hostilidad, para inclinarse más y más a ella desde 1791 hasta que finalmente llega en su carta del 28 Octubre de 1794 a Goethe

amigo suyo desde hacía poco tiempo, a la confesión de su «fe kantiana» y aunque en sus últimos años de nuevo se aparta más y más de la filosofía y se dedica a la producción poética, ha permanecido siempre fiel a los principios fundamentales de la filosofía Kantiana que según testimonio de Goethe «había aceptado con alegría».

En una carta a Körner del 18 de Febrero de 1793 indica Schiller como los dos pensamientos fundamentales de la filosofía Kantiana: 1. el teórico: «la naturaleza se halla bajo leyes del entendimiento». 2. el práctico: «determinate por tí mismo». La naturaleza es para él, la ley de la necesidad, la moralidad la ley de la libertad; la hermosura naciendo del juego de ambas, expresa la libertad en los fenómenos. Sin embargo, Schiller no ha desarrollado el aspecto teórico del criticismo. Le interesaba más la ética y ante todo la estética. En lo que concierne a la primera, no es tan sencilla como parece su posición, a saber que, como se dice en las Historias de la Filosofía, el poeta «haya dulcificado estéticamente el rigorismo ético»; más bien Schiller ha entendido y reconocido, exigido expresamente el rigor ético de Kant en su necesidad metódica. Desea como Kant una rigurosa reparación de la ética y la estética; «la aspiración pura rigurosa hacia lo altamente hermoso» lleva, como escribe a Goethe todavía en 1798, «el rigorismo en lo moral consigo». Una moral estética, es decir, de sentimiento, «envenenaría en las mismas fuentes» la moralidad; todo sistema de la felicidad nace meramente de «un ideal del apetito» que procede en nosotros de la «animalidad». Pero, de acuerdo con su naturaleza poética ha desarrollado más el complemento estético que es completamente compatible con el punto de vista trascendental más riguroso (y que ya estaba en germen en Kant), más ampliamente que éste. Lo puro-moral, aparece desde el punto de vista estético como lo sublime-moral y se amplía así en lo bello-moral. No hay un «exceso del deber» ético, pero sí estético.

El interés capital del poeta se dirige como es natural a la estética. También la estética de Schiller reposa en lo fundamental, en la Kantiana; constituyese sólo su desarrollo y complemento nacido del propio modo de pensar. También para él, significa la realidad estética un mundo nuevo, además del mundo del conocimiento y de la moralidad, que nace del libre juego de los dos últimos en el ánimo. Junto al estado físico del hombre en el que sufre el poder de la Naturaleza y el moral en el que es superior a ella, coloca Schiller el estético, en el que se libra de ambos poniéndolos en libre juego. Así abarca el sentimiento estético los opuestos: Naturaleza—moralidad, pasión—actividad, estado—persona, mundo—puro espíritu, cambio—permanencia (ley), Materia—forma y los trae a ar-

monía. El impulso hacia la materia retiene al hombre en los límites de lo finito y del tiempo; el impulso hacia la forma lo eleva a lo infinito, lo eterno; el impulso hacia el juego enlaza ambos y constituye así el hombre pleno. «El hombre es totalmente hombre, cuando juega»; al destruir o más bien al informar la materia, mediante la forma es decir la unidad de nuestro ser; nace de la vida simplemente, la apariencia estética «de la figura viva». No meramente lo ético, sino también lo hermoso es «imperativo»; es decir, *para* producirlo en el hombre. Por esto es necesaria una educación estética. Esta es a la vez propedéutica para la moralidad del individuo, como de la sociedad, y completación de aquella. Pues el ideal de la humanidad sólo se completa en la belleza. Estos son los rasgos capitales de la estética de Schiller. Para los diferentes problemas en particular y conceptos (de lo hermoso, de lo sublime, de lo inocente, de lo sentimental, etc.) debemos remitir a los escritos acerca de estética del filósofo-poeta mismo y a la literatura antes citada (1).

3. Por Schiller fué llevado a la filosofía crítica, Goethe que hasta entonces había hallado su inspiración filosófica en las ideas de Spinoza y Herder. Desde su amistad con Schiller (1794) simpatiza cada día más con el sistema de Kant, al menos con la estética; en parte también con la ética. Ya en 1790 había sido altamente interesado por las ideas de la *Crítica del juicio* y las había hallado «análogas a su producción, acción y pensar hasta entonces». Ahora «intimó él, por su relación con Schiller, cada día más con ella». Aunque su naturaleza «intuitiva» de artista no se sometía, lo mismo que la de Schiller, al análisis, división y abstracción que el filósofo debe llevar necesariamente a cabo, aunque después de la muerte de Schiller, se debilitó en él la influencia especial Kantiana, ha ejercido un influjo constante hasta el fin de su vida, como él, ha atestiguado con veneración agradecida por la filosofía crítica que le «llamó la atención hacia sí mismo», que «coloca la naturaleza y el arte una junto a otra y concede a ambas el derecho de obrar según grandes principios y sin finalidad».

También Guillermo von Humboldt, el célebre hombre público, y lingüista, amigo de Schiller y Goethe, se ha hallado bajo un

(1) Importan capitalmente los tratados siguientes: *Über Anmut und Würde (Sobre amenidad y dignidad)* 1793, *Über die aesthetische Erziehung des Menschen (Sobre la educación estética de la humanidad)*, en su forma primera (1793) y segunda (1794), *Vom Erhabenen (de lo Sublime)* 1793 y 1801, *Über die notwendigen Grenzen, etc. (Sobre los límites necesarios, etc.)* 1796. *Über naive und sentimentalische Dichtung (Sobre la poesía inocente y sentimental)*, 1795-96; además sus poesías filosóficas.— Nuevas ediciones de los escritos filosóficos de E. Kühnemann en la *Philos. Bibl. (Selección)*, 2.ª ed. 1910) y de O. Walzel en los tomos 11 y 12 de la edición del centenario de Schiller (16 t., Cotta 1905).

intenso influjo de los principios Kantianos, desde su escrito político de la juventud, que predica un individualismo consecuente, hasta su trabajo sobre Hermann y Dorotea de Goethe, y en sus cartas a Schiller, como en sus reglas de conducta como diplomático y ministro, de modo que puede considerársele como un discípulo de Kant, aunque su filosofía de la historia se muestra influida por Schelling.

b) SEMIKANTIANOS.

Sobre Maimon v. el libro extenso de F. Kuntze, Die Philosophie Salomon Maimons (La filosofía de S. M.), Heidelberg 1912. El ensayo de una nueva lógica de Maimon se halla ahora editado por B. C. Engel (reimpresión de la Kantgesellschaft III) Berlín 1912. Sobre Beck, véase Dilthey en el Archivo f. Gesch. de Philos. II, 592-650.

Schiller ha desarrollado en una determinada dirección, la filosofía Crítica, sin embargo, ha permanecido fiel a su método y por esto puede considerársele como un «Kantiano» independiente. Bajo el título de «Semikantianos» comprendemos una serie de pensadores de escasa importancia, que ciertamente proceden más o menos del criticismo, pero que después se apartan de él en diferentes direcciones y constituyen un tránsito apropiado para la exposición de Fichte al que ya recuerda Schiller algunas veces. A ellos pertenecen: Reinhold, Maimon, Beck.

1. Carlos, Leonardo Reinhold (1758-1823) fué educado en Austria por los jesuitas cayó después en los círculos josefinos y huyó a Alemania. Habiendo llegado a ser yerno de Wieland, publicó en el *Teutschem Merkur* de aquél, 1786-87, sus *Cartas sobre la Filosofía Kantiana* escritas de un modo popular que extendieron el criticismo, en verdad en una forma bastante superficial, en el gran público; en el mismo sentido trabajó Reinhold como profesor en Jena desde 1787. Pero pronto no satisfizo a su naturaleza movible y transformable la filosofía Kantiana a la que principalmente la habían llevado su espíritu religioso y ético. Es el primero de los numerosos discípulos de Kant que yendo más allá de la «Crítica», desea un «sistema». La crítica de la razón pura necesitaba un fundamento que quiso darle Reinhold en su *Neue Theorie des Vorstellungsvermögens (Nueva teoría de la facultad representativa)* 1789: el hecho primitivo de la conciencia. Del principio: «La representación se distingue en la conciencia de lo representado y del sujeto que se la representa» y se pone en relación con ambos, se deriva todo lo ulterior; del objeto, dado la multiplicidad de la materia, de la espontaneidad del sujeto, la unidad sintética de la forma. A esto corresponde en el dominio de la

voluntad, el impulso sensible material que se dirige al placer y el impulso formal que se dirige al cumplimiento de la ley moral. Análogas ideas existen como ya vimos en Schiller.

Sólo pocos Kantianos, admitieron esta «Filosofía elemental» de Reinhold que Kant llamó «hipercrítica». Puesto que su autor se apartó de ella pronto para pasar primero a Fichte y después a Jacobi y Bardili (v. § 52), perdió todo influjo en la evolución filosófica de ideas; Reinhold murió en 1823 casi olvidado como profesor en Kiel.

2. Salomón Maimon (1754-1800), un judío polaco-lituano que llevado por un ardiente deseo de saber, con una voluntad férrea, se elevó desde la más miserable de las situaciones sociales hasta la cumbre del pensamiento alemán, (véase su *Autobiografía* de 1792), escribió en 1790 cuando tuvo conocimiento de la Crítica de Kant sus dudas acerca de ella, en un «*Versuch über die Transzendentalphilosophie*» (*Ensayo acerca de la filosofía trascendental*) que arrancó a Kant la confesión que nadie de sus enemigos le había entendido en lo concerniente a la cuestión fundamental tan bien como él. Maimon desarrolla en este escrito y otros posteriores (entre ellos especialmente en *Versuch einer neuen Logik* (*Ensayo de una nueva Lógica*) 1794, el criticismo por una parte en un sentido idealista (por esto fué apreciado por Fichte), por otra en un sentido escéptico. No sólo las formas sino también la materia de nuestras representaciones nace de la conciencia. Una «cosa en sí» es imposible y tan imaginaria como $\sqrt{-a}$; indica sólo el límite irracional de nuestro conocimiento. Un conocimiento seguro no se halla más que en la lógica y la matemática; ni aún la ley de causalidad fundamenta ninguna necesidad absoluta, piensa él con Hume. Tampoco Maimon estaba de acuerdo con el principio moral Kantiano. Más cerca de Kant se halla su discípulo

3. J. Segismundo Beck (1761-1842, profesor en Rostock los últimos 40 años de su vida), refundidor del trabajo que circula habitualmente bajo el nombre de Kant, *Ueber Philosophie überhaupt* (*Sobre la Filosofía en general*) cuyos escritos más importantes caen ya en el siglo XIX. Su obra capital: *Unico posible punto de vista desde el que la Filosofía crítica debe ser juzgada* (*Einzig-möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss*) 1796, considera este «punto de vista único posible», como Reinhold y Maimon, el partir de la unidad de la conciencia, de «la representación original». De ella surge el objeto del que fuera de esto, nada podemos saber. Este es el punto de vista verdadero de Kant, según él, que sólo habló de «objetos externos» teniendo en cuenta el punto de vista dogmático de sus

lectores. Por el contrario, Beck a diferencia de Berkeley, no niega una afección por «fenómenos». En la Ética se halla cerca de Kant.

Como Reinhold y Maimon fué también Beck pronto obscurecido por Fichte. Los tres fueron pronto olvidados.

§ 45. **Enemigos de Kant: «Aenesidemus». La filosofía de la fe (Hamann, Herder, Jacobi).—Fries.**

G. E. Schulze: su obra capital editada ahora de nuevo por A. Liebert en las Reimpresiones de la sociedad Kantiana, t. I, 1911. Sobre la filosofía de Herder: la extensa monografía de R. Haym (2 tomos 1880-85) y especialmente la breve de E. Kühnemann (2 ed. corregida 1912). Además G. Jacoby, Herders u. Kants Aestetik (La estética de Herder y Kant), Leipzig 1907. Siegel, Herder als Philosoph (Herder como filósofo), Stuttgart 1907. Una selección de Herder en Horst Stephan, Herders Philosophie (Philos. Bibl. 112). Sobre Jacobi, v. Zirngiebl Jacobis Leben Dichten und Denken. (La vida la poesía y el pensamiento de Jacobi) 1867. F. A. Schmid F. Heintz. Jacobi, Heidelberg 1908. Las obras capitales para la lucha del panteísmo entre Jacobi y Mendelssohn con introducción histórica de H. Scholz (reimpresión de la Kantgesellschaft VI), Berlin 1916. Sobre Fries; Elsenhans, Fries und Kant, 2 tomos, 1906.

1. Teófilo Ernesto Schulze (1761-1833) profesor en Helmsedt, desde 1810 en Gotinga, donde oyó sus lecciones Schopenhauer, quiere defender en su escrito que apareció como anónimo en 1792, *Aenesidemus*, el escepticismo de Hume contra las «pretensiones de la crítica de la razón». Este escrito, dirigido en la forma contra la Filosofía elemental de Reinhold, se refiere a Kant. Excede a las fuerzas de la experiencia el investigar sus propias condiciones en ciertas «facultades» o fuerzas del conocimiento, como sensibilidad, entendimiento y razón. En particular combate el extender la validez de la ley de la causalidad, limitada según Kant mismo, a la experiencia, a la afección de los sentidos por las llamadas «cosas en sí». La necesidad lógica y matemática existe para Schulze; pero la crítica del conocimiento y la metafísica pueden llegar a sus soluciones que nunca serán definitivas por un progreso continuo e infinito. El escrito *Aenesidemus* que fué completado en 1801 por una gran obra, *Crítica de la filosofía teórica (Kritik der theoretischen Philosophie)*, ejerció un influjo importante sobre los pensadores contemporáneos en particular sobre Fichte. Su autor mismo se inclinó más tarde a la filosofía de la fe de Jacobi.

2. Esta filosofía de la fe había comenzado antes del período

crítico de Kant. Reposo en la reacción del sentimiento contra la frialdad del entendimiento. Lo mismo que en Francia Rousseau había combatido los Enciclopedistas, se había elevado en Alemania una oposición ante todo literaria, contra el iluminismo puramente intelectual que alcanza su máximo en el período de «agitación» (*Sturm und Drang*) y que predicaba entusiásticamente el culto de la naturaleza del genio, de las pasiones y del corazón. Nosotros tenemos que considerar sólo su expresión filosófica.

De un modo muy confuso, apenas puede llamarse filosofía, se halla ésta en los originales escritos del «Mago del Norte» conocidos por la Historia de la literatura, el administrador de aduanas J. G. Hamann en Königsberg, amigo de Kant y particularmente de Herder y Jacobi (1730-1783). Si sacamos de la trama fantástica y maravillosa su contenido filosófico hallaremos en resumen: el conocimiento verdadero y supremo, se da en el sentimiento personal, vivo y se expresa en la creencia, en especial en la religiosa. Hamann se declara abiertamente enemigo de toda abstracción (incluso la teológica) y de todo filosofar metódico que considera como «charlatanería escolástica, pedantería y ergotismo». Separar sensibilidad y entendimiento como lo hace Kant es ir contra la realidad viva. Sensación, revelación, tradición, lenguaje: estos son los verdaderos elementos de la razón. No es preciso probar lo que se cree, por ejemplo, la inmortalidad y un principio rigurosamente probado no necesita por esto ser creído.

3. Más refinada y armónica aparece esta filosofía del sentimiento en J. G. Herder (1744-1803) cuya estimación general naturalmente no pertenece aquí. Herder era un espíritu plurilateral pero que carecía de la suficiente concentración; en la filosofía no ha pasado de fecundas iniciaciones. Le falta el vigor metódico y la profundidad; quiere también oponer a la ciencia conceptual filosófica, la «realidad viviente». Proveniente por una parte del Kant pre-crítico y Leibniz, de la otra de los filósofos ingleses en particular Shaftesbury, se entusiasmó el año 80 — con su amigo más joven Goethe — por Spinoza entonces conocido de nuevo (véase más adelante Jacobi) a lo que se añadió después la filosofía de Jacobi. Por el contrario el criticismo fué contrario a toda su naturaleza.

En oposición con la concepción antihistórica de la filosofía vulgar del Iluminismo, defiende la obra capital de Herder, las *Ideas para la Filosofía de la historia de la humanidad* (por lo demás no completa), el pensamiento fecundo del desarrollo. La Historia de la humanidad consiste en su desarrollo desde los comienzos más inferiores hasta el ideal de la Humanidad, es decir, la expansión y actuación armónica de todas las disposiciones huma-

nas. Para este fin no sólo se halla organizada la naturaleza propia del hombre tanto fisiológica como psicológica, sino que le es dada también toda la naturaleza externa cuya evolución debe ser mostrada desde sus comienzos. La historia de la humanidad es solamente la continuación de la evolución de la naturaleza. Sin embargo, la exposición de esta evolución se halla interrumpida continuamente por consideraciones teleológicas; ambas, naturaleza e Historia, son revelaciones del Dios omnisciente y omnipotente. Lo que Kant, en interés del pensar metódico había separado rigurosamente, ciencia natural y religión, necesidad natural y libertad, sensación y pensar, lo considera en interés de la «realidad viva» mezclado de un modo ametódico. Nada de particular pues tiene que aquél criticase en dos recensiones en la *Jenaer Zeitung*, estos intentos, recensiones que reconocían los méritos de Herder pero que también ponían de relieve sus lados débiles.

Los restantes escritos de Herder son casi totalmente exposiciones de este pensamiento fundamental, así las *Cartas para la elevación de la Humanidad* (*Briefe zur Beförderung der Humanität*) (1793 y siguientes) y *Dios, Diálogo acerca del sistema de Spinoza* (*Gott, Gespräche über Spinozas System*) (1787). Dios es la fuerza primera omnisciente, omnipotente y buenísima. Los escritos de Herder, la *Metacrítica* (*Metacritik*) (1799, contra la crítica de la *Razón pura de Kant*) y *Kalligona* (*Kalligone*) (1800 contra la *Crítica del Juicio*) son productos de un espíritu excitado y agriado que transforma los principios Kantianos, muy frecuentemente de un modo mal intencionado para descargar su rabia sobre su propia labor. Goethe y Schiller se colocaron en esta discusión del lado de Kant, la nueva época abandonaba al viejo Herder. La filosofía no ha vuelto en su desarrollo posterior, a él.

Más cuidadoso filosóficamente se muestra un espíritu filosófico análogo al suyo aunque no tan rico:

4. Federico Enrique Jacobi (1743-1819). No es ningún filósofo de escuela ni quiso serlo. Hijo de un comerciante de Düsseldorf, al principio también comerciante, después entregado a la filosofía viviendo en Pempelfort cerca de Düsseldorf, más tarde en Holstein obtuvo en 1804 una posición oficial como predesente de la recién fundada Academia de las ciencias de Munich, donde murió en 1819. El mismo ha considerado su Filosofía como el resultado y la expresión de su vida personal. El fuerte de su naturaleza blanda y sensible casi femenina, consistía más en la comprensión de los otros que en la producción propia; su estilo es en verdad espiritual pero también falto de método, a saltos y frecuentemente hinchado.

En el movimiento filosófico se presentó Jacobi, ya conocido anteriormente.—Historia de la Filosofía

tes en la literatura por dos novelas de tesis: *Woldemar* y *Allwill*, por su escrito *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a Moisés Mendelssohn* (*Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn*) (1785) en el que decía que Lessing en los últimos años de su vida (véase pág. 144) se había declarado partidario en una conversación íntima del ἐν καὶ πάντων espinozista. De aquí nació una discusión vivísima entre él y Mendelssohn en la que también se mezcló Herder. De la discusión en torno de Lessing surgió una discusión en torno de Spinoza mismo. Jacobi defendía la tesis de que toda filosofía conceptual llevaba necesariamente el Spinozismo. El entendimiento no llega nunca al absoluto, el saber conceptual da por resultado un sistema de ciego mecanismo natural, materialismo y ateísmo. De este peligro sólo puede salvarnos el salto mortal en la fe, es decir, el sentimiento inmediato de certidumbre que no necesita de ninguna prueba; llama a éste también: sentido, intuición, presentimiento, sensación, sumisión. A una réplica violenta de Mendelssohn, sucedió en 1786, una réplica viva de Jacobi. Después de la muerte de Mendelssohn desarrolló Jacobi su doctrina más exactamente en: *David Hume acerca de la Creencia o Idealismo y realismo* (*David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*) (1787). Aprovecho ahora para defender su punto de vista la Crítica de la razón pura de Kant; como el hecho inmortal de la última considera él la refutación victoriosa de toda metafísica dogmática; por la supresión del saber ha hecho lugar a la creencia. Esta «creencia» no significa en el dominio teórico para nuestro filósofo del sentimiento otra cosa que el *realismo cándido*. La realidad de nuestro cuerpo, de los objetos externos, del espacio y del tiempo, etc., es «inmediatamente» cierta; por su investigación científica natural no se interesa Jacobi. Completamente en su lugar propio se hallan la creencia y el sentimiento (más tarde por Jacobi también llamado razón, en oposición al entendimiento) en el dominio de las ideas prácticas de Kant: Dios, libertad, inmortalidad. La divinidad se designa expresamente como un ser sobrenatural y exterior al mundo que se revela en nuestro interior. La moralidad igualmente se fundamenta en un sentimiento natural; Jacobi preconiza el culto «de las almas bellas». En el segundo escrito se reconoce como sistema consecuente además del materialismo, el idealismo que ha sido iniciado en la primera edición de la Crítica de la Razón pura de Kant y realizado por Fichte. En un escrito *De las cosas divinas* (1811) posterior, ataca Jacobi el panteísmo de Schelling y provoca una réplica viva del último (§ 50). No ha salido durante su vida de un cierto dualismo (el mismo se considera «un pagano en la inteligencia, un cristiano en el ánimo»).

La filosofía del sentimiento de Jacobi halló muchos partidarios, a saber: aquellos para quien la filosofía de Kant parecía demasiado rigurosa y fría. De ellos el más próximo a él es Fr. Köppen (1775-1858); Salat y Weiller se aprovecharon de ella para fines iluministas, en el catolicismo de la Alemania del Sur mientras que el ministro prusiano Ancillon († 1837) cayó con ella en la reacción. También el estético de Gotinga Bouwewerk que había partido de Kant (1766-1828) en su última época se colocó del lado de Jacobi.

5. Más importante que todos ellos es J. Fr. Fries (1773 hasta 1843, educado por los *Herrnhutianos*, profesor en Heidelberg y Jena, aquí suspendido de su cargo largo tiempo por su participación en la fiesta de la Wartburg de 1817) con su ensayo de una conciliación de Jacobi y Kant en su *Nueva Crítica de la Razón pura* (*Neuen kritick der reinen Vernunft*) (1807) a la que siguió 14 años después su *Antropología psíquica* (*Psychische Anthropologie*). Se halla más cerca de la filosofía crítica que de la filosofía de la fe y puede por esto ser considerado con derecho como un semikantiano. Como Kant aspira a una Filosofía como «ciencia rigurosa» al modo de la matemática; como Kant respeta el realismo de la ciencia frente a la locura de la especulación, es más, va más lejos que él ya que quiere someter a la ley de la explicación mecánico - matemática no sólo la física, la química y la astronomía, sino también el mundo orgánico; como Kant se siente lleno de veneración por el rigor de la ley moral. Pero Kant ha padecido el «prejuicio trascendental»: «lo que afirma la razón pura debe ser sometido a una prueba». Según Fries no es la prueba el último fundamento de la verdad sino—y con esto se acerca a Jacobi—el sentimiento inmediato. Ciertamente, el sentimiento oscuro debe ser traído a la conciencia clara, por la reflexión. El filósofo crítico ha desconocido la naturaleza empírica «psicológica» del conocimiento trascendental. Fries considera pues como su tarea dar una base psicológica sólida al apriorismo de Kant. Lo a priori es un hecho que debe ser hallado por un análisis psicológico, por observación interna, por una especie de «física experimental de nuestra vida interior». El fundamento debe consistir en una antropología filosófica o psíquica que Fries desarrolla especialmente y en detalle en su segunda obra capital. El principio fundamentador de su ética (de la «razón actuante») es la creencia, que nace de nuestros sentimientos, en la realidad del bien como de algo eternamente válido, y con esto el poder de determinar los valores de las cosas; su tarea suprema el ennoblecimiento de la humanidad. Nuestro filósofo resume una vez sus concepciones con las siguientes palabras: «Nosotros conocemos los fenómenos (a saber, en la razón teórica), creemos en la verdadera

esencia de las cosas (en la razón «actuante»), presentimos a esta en aquellos (en el sentimiento estético y religioso). Véase el breve escrito: *Saber, creencia y presentimiento (Wissen, Glauben und Ahndung)*, Jena 1805, de nuevo editado por L. Nelson, Gotinga 1905; *Su Doctrina del derecho filosófica y Crítica de toda legislación positiva* (1803) se ha impreso nuevamente por la *Sociedad Fries*, Leipzig 1914.

El pensamiento noble y sobrio de Fries se atrajo numerosos partidarios entre los enemigos de la especulación metafísica, así los teólogos liberales de Wette, Henke y Karl Hase, además el famoso fundador de la teoría celular de las plantas Matías Schleiden y ante todo Ernesto Federico Apelt (1812-59) muerto en la juventud cuyas *Teoría de la inducción (Theorie der Induktion)* (1854), *Épocas de la Historia de la Humanidad (Epochen der Geschichte der Menschheit)* (1845-46) y *La Reforma de la Astronomía (Reformation der Sternkunde)* (1857) aún poseen hoy valor científico especialmente para la fundamentación de la ciencia físico-matemática. Hasta en nuestra época se ha formado una «escuela de Fries» (L. Nelson, G. Hessenberg y otros, en Gotinga) que desde 1904 edita sus *Tratados de la escuela de Fries (Abhandlungen der Friesschen Schule)* en «nueva serie». Hasta 1914 salieron 4 tomos. El asunto de la crítica trascendental es para estas Friesianos, el conocimiento a priori, el contenido la psicología empírica. Véase en particular L. Nelson. *Sobre el llamado problema del conocimiento (Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem)* Gotinga 1908.

Véase además Apelt. *Metafísica* (1857) de nuevo editada en 1911 por el teólogo R. Otto que quiere aplicar a la teología la Filosofía de la religión de *Kant-Fries* (Tubinga 1909.)

CAPITULO XV

Fichte.

§ 46. Vida, escritos, carácter.

Kuno Fischer, Historia de la Filosofía (Tomo VI) Descripción de su vida y publicación de sus cartas da su hijo I. H. Fichte, 2 ed. 1862. La mayor parte de las obras que provocó su centenario (1862), se hallan citadas en Ueberweg, de ellas: las más importantes J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes, Stuttgart 1862. Recientemente se aumenta la bibliografía de Fichte. Citamos: X. León, La philosophie de Fichte. 1902. Medicus, J. G. Fichte, 13 lecciones. Berlin 1905. E. Bergmann, Fichte als Erzieher zum Deutschtum (Fichte educador para la alemanidad), Leipzig 1915. Sobre su desarrollo filosófico véase W. Kabitz, Studien z. Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre (Estudios para la evolución de la doctrina de la ciencia de F.) 1902; también E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker. La evolución de tres pensadores (Fichte, Schelling, Schleiermacher) Tüb. 1904. Edición de las obras completas por I. H. Fichte, 8 ts. Berlin 1845; además antes editados por el mismo las obras póstumas. Bonn 1834. Una edición con lo más importante: Las obras de Fichte en selección en 6 tomos con biografía, por Medicus. Leipzig 1908-12. Los manuscritos póstumos se hallan en la Biblioteca de Berlín. V. también S. Berger, Eine unveröffentliche Wissenschaftlehere, J. G. Fichtes (una doctrina de la ciencia inédita de Fichte), Marburgo 1918. Nuevas cartas interesantes publicadas por Hans Schulz en De la vida de Fichte. Berlin (suplemento de los Kantsstudien N.º 44) 1918.

Juan Teófilo Fichte, hijo de un tejedor de cintas, nació el 19 de Mayo de 1762 en Rammenau en el Oberlausitz sajón. Ayudó a su padre en el telar y guardó gansos. Un noble de las cercanías que notó por casualidad el talento, especialmente para predicar, del niño, le facilitó la entrada en la escuela del convento de Pforta (1774-1780). En Jena y Leipzig, donde estudió Fichte de joven, al principio teología, sintió despertarse en sí la vocación cada vez más fuerte de ser defensor de la ciencia libre. Salvado de su posición económica miserable, por un puesto de preceptor en Zurich, conoció aquí a Lavater, Pestalozzi y la que fué después su mujer y que tan bién le comprendió, una sobrina de Klopstock. En Leipzig (1790) sufre su pensamiento una revolución total por la filosofía de Kant que «tanto eleva el corazón como perturba el cerebro» al que visitó al año siguiente en Königsberg. Le presentó el manuscrito de su trabajo escrito en cinco semanas, *Ensayo de una*

Critica de toda revelación (Versuch einer Kritik aller Offenbarung) (1), y se ganó por esto su estima. Por este escrito se hizo inmediatamente famoso, pues la obra habiendo aparecido como anónima por una omisión (o especulación) del editor, se consideró como una obra de Kant, cuya filosofía de la religión se esperaba entonces (1792) con expectación. En Zurich, donde en este tiempo se creó un hogar, escribió en los años siguientes su discurso muy influido por las ideas de la revolución francesa y que apareció como anónimo en «Heliopolis, en el último año de las antiguas tinieblas (1793)»: *Petición de la libertad de pensar a los príncipes de Europa* y la *Contribución para la rectificación del juicio popular acerca de la Revolución francesa* (también anónimo). En 1794 llamado a Jena como sucesor de Reinhold, desarrolló allí una brillante actividad como maestro y escritor, pero pronto se puso en pugna por su carácter enérgico y vivo, con sus colegas especialmente con los teólogos (a causa de las lecciones populares en domingo) y con parte de los estudiantes cuya vida ruda y bárbara, intentó reformar. La «discusión acerca del ateísmo» trajo consigo su expulsión de la Universidad. Fué acusado de ateísmo por el gobierno de Sajonia-Weimar, a causa de un trabajo de Forberg publicado en el «Philosophische Journal» que editaba juntamente con Niethammer, *Entwicklung des Begriffs der Religion* (Desarrollo del concepto de Religión) y al que él había puesto como introducción, un tratado, *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (Sobre el fundamento de nuestra creencia en una providencia divina) en el cual identificaba la divinidad con el orden moral. Defendió su punto de vista con el acostumbrado ardor en dos escritos, en *Appellation an das Publikum* (Apelación al público) y en *Gerichtlichen Verantwortungsschreiben* (Defensa jurídica) (1799) y amenazó en caso de no ser oído con irse de Jena. Con esto consiguió ser suspendido en su cargo de profesor a lo que Goethe dió también su aprobación. Marchó entonces a Berlín donde no sólo halló tolerancia, sino también buena acogida, numerosos oyentes y en los románticos (Schleiermacher, Tieck, los dos Schlegel) un círculo de amigos espirituales e inspiradores. En el verano de 1805 fué interinamente profesor en la ciudad, entonces prusiana Erlangen, en Königsberg breve tiempo de 1806-07 en donde estudió a Pestalozzi. En el invierno de 1807-1808 entre el redoble de los tambores de la guardia francesa, pronunció en la Academia de Berlín sus famosos *Discursos a la nación alemana* en los que defendía con fogoso entusiasmo el renacimiento de la nación alemana por una

(1) En la *Philos. Bibl.* (alemana), t. 30.

educación totalmente nueva. En 1810, fué nombrado profesor y en 1811 el primer rector elegido de la nueva Universidad de Berlín. En 1813 quiso ir con el ejército como orador religioso, pero no llegó a hacerlo. Fué, sin embargo, una víctima de la guerra, pues murió el 27 de Enero de 1814 de una fiebre contagiosa que su mujer había contraído cuidando a los heridos en los lazaretos y que le transmitió. Diez años después de su muerte se prohibió la reimpresión de sus *Discursos a la nación alemana*.

Los escritos fundamentales para la filosofía de Fichte son los compuestos en la época de Jena (1794-1799): 1. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Fundamento de la doctrina de la ciencia*) 1794, con dos introducciones para ello, compuestas en 1797. Una nueva exposición apareció en el año 1801. 2. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der W. L.* (*Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*) 1796. 3. *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der W. L.* (*El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la D. C.*) 1798. En el año 1800 aparece la exposición popular de su sistema en *Die Bestimmung des Menschen* (*El destino del hombre*) y su escrito político *Der geschlossene Handelsstaat* (*El estado comercial cerrado*). Una cierta transformación de su doctrina originaria la contienen los escritos posteriores: *Ueber das Wesen des Gelehrten* (*Sobre la esencia del sabio*) 1805, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Rasgos de la presente época*) 1806, *Die Tatsachen des Bewusstseins* (*El hecho de la conciencia*) 1810; y más aún las obras que dejó inéditas y que él no hizo imprimir. Tenemos, ante todo, que ocuparnos de la primera forma del sistema de Fichte en la que influyó sobre los contemporáneos.

Fichte aparece como hombre más grande que como filósofo. Su cualidad fundamental es su energía de la voluntad que degeneró a veces en terquedad y rigidez. Se expresa también en su doctrina, correspondiendo a las palabras: La clase de filosofía que se elige depende de que clase de hombre se es. Su sistema filosófico nace de lo más íntimo de su ser. «A la filosofía pertenece la independencia y ésta puede sólo dársele uno a sí mismo». La «doctrina de la ciencia» debe «agotar todo el hombre», por esto sólo puede ser comprendida con «la totalidad de toda su facultad», y sólo entenderse según el espíritu y no según «la letra» como él dice con un aire despectivo para la creencia «literal» de los kantianos. Fichte no es un hombre del pensar contemplativo. «No tengo habilidad ninguna para un sabio de oficio; yo no sólo quiero pensar sino también hacer». Su lección era «clara, excelente, precisa, yo me hallaba arrebatado por el asunto y debo confesar que no he oído lección semejante» (Steffens).

El predica su filosofía, exige convicción, muchas veces de un modo tiránico y violento. Uno de sus escritos, *La noticia clara como el sol* (1) *sobre la nueva filosofía* (1801), lo designa ya como un «ensayo de obligar al lector a entender». El ser que se revelaba en su marcha altiva, en sus ojos de mirada dura, — dice una vez: «el temor es despreciable y no corresponde jamás a un hombre como es debido», — se expresa también en sus escritos. Cuando se le lee después de haber leído a Kant, se debe uno primeramente habituar a la manera completamente distinta que tiene Fichte de escribir, cuyos escritos sistemáticos recuerdan a la escolástica o a Spinoza con su método puramente deductivo que partiendo de un «principio primero» va sacando a través de una cadena de razonamientos, nuevos principios, repeticiones aclaratorias y recapitulaciones; a saber: un sistema entero. En sus escritos populares se halla en cambio, enlazado con un magnífico, pero comprensivo lenguaje, un arrebatador entusiasmo; así sucede en los «Discursos» o en la «Determinación del hombre». La altura, pureza y potente fuerza de su personalidad, no podrá menos de impresionar hoy como en su tiempo, aún a aquel que crea insostenible el sistema de Fichte.

Para una primera introducción en el pensamiento de Fichte, sirve principalmente, «*El destino del hombre*» (como los más de los restantes escritos populares publicados por *Reclam*) y para una introducción en su sistema, el *Sistema de las costumbres*. Elegimos en lo que sigue la marcha sistemática.

§ 47. Fundamentos. Doctrina de la ciencia teórica.

1. *Posición con respecto a Kant.* Fichte se apoya primeramente en Kant, al que aún más tarde, — prescindiendo de momentos pasajeros de malhumor — coloca sobre todos los filósofos. También su doctrina quiere ser criticismo, pero criticismo «genuino, realizado». Kant permaneció en el hecho de la conciencia sin penetrar hasta el último fundamento de este: en el yo puro. Por esto quiere Fichte buscar los principios que «se hallan claramente a la base», pero que en él sólo se hallan indicados, y así elevar la ciencia, a la ciencia de la ciencia (doctrina de la ciencia). Desea realizar el sistema de metafísica para que aquél, según sus palabras, quiso sólo construir la propedéutica. En vez de la modesta palabra «crítica» aparece en la cubierta de los libros, desde Fichte, la más pretenciosa de sistema. El sistema consiste para él en la derivación de todo lo existente de un principio totalmente incondicionado (absoluto), la autoconciencia. Kant, según Fichte, no desarrolló consecuentemente su principio idealista de que las cosas se debían conducir conforme

a nuestro entendimiento; y aun menos que él lo hacían sus partidarios faltos de independencia filosófica. Fichte quiere completar el idealismo. Kant alcanzó sus formas de la intuición y sus conceptos teniendo en cuenta la «experiencia»; Fichte quiere derivarlos de la esencia de la inteligencia y en verdad de un modo tan completo que no quede ningún factor que no pueda indicarse como arraigando en la autoconciencia. Kant parte, así lo expresa el final del tratado *Bosquejo de lo característico de la doctrina de la ciencia*, (1795, 2.º ed. 1802) de la diferencia del «ser dado» de lo diverso en la intuición, en el tiempo y el espacio, de su «existencia» en el yo y para el yo; Fichte los «deduce» «a priori» y «así se hallan existiendo en el yo».

Así se realiza el paso del idealismo crítico al idealismo absoluto, de la filosofía crítica científica que se basa en el contenido real de la ciencia y emprende solamente la tarea de descubrir, ordenar y examinar, sus supuestos y condiciones, a una filosofía que a pesar de su título, *Doctrina de la ciencia*, quiere producir de la mera autoconciencia, sin relación con la ciencia positiva, la experiencia entera. Sin embargo, sabe también Fichte que «nada existe en el ánimo antes de la experiencia» pero «la doctrina de la ciencia como ciencia no se preocupa de la experiencia sino que produce todo partiendo del yo puro». No podía por menos de suceder que la contradicción interna de ambos puntos de vista se pusiese también externamente de relieve. Kant consideró en una declaración pública (7 de Agosto de 1799) la doctrina de la ciencia como un sistema del todo equivocado, que no tiene ningún derecho a apoyarse en él y Fichte le llamó por esto una «cabeza de tres cuartos» («*Dreiviertelskopf*»).

2. *Fundamento de la doctrina de la ciencia de Fichte.* El mundo entendido como un sistema de la razón, esto es, la experiencia entera, debe ser derivada de un principio único, primero y absoluto. Este principio es un *poner* en el sentido literal, no es una afirmación sino una exigencia, no un hecho, sino una acción y esta acción dice: pon (piensa) tú yo! La relación lógica necesaria, que consiste en el principio $A = A$, entre él si A, es A, existe en el yo. A es, en tanto que se la supone en el yo; con otras palabras: Todo objeto es solamente porque, se produce en la conciencia. (Con esto se designa exactamente lo fundamental de todo idealismo). Por consiguiente el primer «principio» de la doctrina de la ciencia dice: «el yo pone originaria y simplemente su propio ser». Este yo, originario y simple, puede ser solamente puesto, en tanto que se le diferencia del no yo. Tan cierto como — $A \text{ no es } = A$, le parece a Fichte el segundo principio: Al yo se le opone un No yo. De los principios,

de la tesis y de la antítesis, se sigue por enlace de ambos necesariamente el tercero (su síntesis): «Yo opongo en el yo, al divisible yo un divisible no yo. En esta síntesis primera o fundamental se hallan contenidas todas las síntesis imaginables ulteriores. «Más allá de este conocimiento no va ninguna filosofía; pero a él debe volver toda filosofía fundamental; y haciendo esto se convierte en doctrina de la ciencia. Todo lo que puede hallarse, desde ahora en el sistema del espíritu humano, debe poderse deducir de lo expuesto».

Es evidente que Fichte entiende por su Yo, no el yo personal de éste o aquél individuo, sino el yo puro o absoluto, la «Yoidad», la razón universal que es hallada por la intuición intelectual que se contempla a sí misma. Así se ponen en relación enseguida los tres grandes principios con las leyes y conceptos lógicos. Del primero se sigue el principio de identidad y la categoría de la realidad; del segundo el principio de contradicción y la categoría de la negación; del tercero el principio del fundamento (de la razón suficiente), y la categoría de la limitación (determinación).

Del tercer principio se sigue que el Yo y el no Yo se limitan y se determinan recíprocamente:

I. El Yo se pone a sí mismo como determinado por el No Yo (El fundamento de toda la filosofía teórica).

II. El Yo se pone como determinante frente al No Yo. (El fundamento de toda la filosofía práctica).

3. *La doctrina de la ciencia teórica.* (D. C.). El procedimiento ulterior de la doctrina de la ciencia consiste en el procedimiento «dialéctico» ya indicado en la deducción de los tres «principios». De la tesis surge cada vez la antítesis; de ambas juntas la síntesis.

La doctrina teórica de la ciencia nace, como hemos visto antes, del principio de que el Yo se pone como determinado por el No Yo. En este principio (sintético) existen ya otros dos opuestos a saber: 1. El Yo es determinado, es decir, pasivo y dependiente de las cosas. Así piensa el Realismo y el Empirismo. De aquí se sigue la categoría de causalidad. 2. El Yo se pone a sí mismo como determinante. Así piensa el idealismo. Aquí se halla la categoría de la substancialidad. Fichte quiere unir los dos puntos de vista en un—Ideal-Realismo o en un—Real-Idealismo, en tanto que el Yo mediante la imaginación productiva en un comienzo no consciente, se limita a sí mismo, se restringe y limita su actividad en sí ilimitada. Así surgen las «representaciones» de los «objetos», propiamente sólo nada más que «refracciones» (por esto «reflexiones») del Yo activo, en el choque con un límite inconcebible. (Aquí se anuncia la «cosa en sí» de Kant tan combatida por otra parte, de Fichte). El filósofo desarrolla aún más ulteriormente los grados del «espíritu teórico».

Por la primera limitación, aun de «la actividad libre e infinita» del Yo surge: 1. La sensación, que «el halla en sí», pero que le parece producida desde fuera. Al reflexionar sobre ella el Yo, oponiéndosela como algo fuera de él nace: 2. La intuición y ulteriormente mediante la imaginación reproductiva: 3. Una imagen de lo intuido en el espacio y en el tiempo que, sin embargo, sólo se hace estable por: 4. El entendimiento que fija en conceptos inmutables las imágenes lábiles y las representaciones de modo que con las categorías surge el objeto. La reflexión del entendimiento unida al objeto está por su parte condicionada por el: 5. Juicio (*Urteilkraft*), es decir la facultad de la libre reflexión o abstracción, el poder de considerar un determinado contenido o de no tenerlo en cuenta. Indica finalmente este como su última condición y su fuente la: 6. razón o la autoconciencia, lo único, de lo que jamás podemos hacer abstracción, el fundamento de todo nuestro saber. Sólo en este supremo grado se conoce el Yo a sí mismo, se comprende como determinando al No Yo y pasa así de la filosofía teórica a la filosofía práctica.

Con las anteriores razones piensa Fichte haber explicado por primera vez rectamente la apercepción trascendental de Kant. Esta es su «filosofía teórica» que él coloca en lugar de la crítica de la razón pura. Ciertamente ha de estimarse la profundidad y la capacidad de abstracción con que Fichte penetra hasta el último fundamento del pensar; pero por esto es su procedimiento, como ya notó Hegel, «idealismo psicológico» y su a priori un a priori metafísico, que no se preocupa de las condiciones de la experiencia científica sino de la pretendida raíz del espíritu.

§ 48. La doctrina práctica de la ciencia.

El tránsito de la doctrina de la ciencia teórica a la práctica, sucede por un sistema de impulsos que aquí no podemos detallar. El Yo aspira al infinito y se siente sin embargo, limitado; es al mismo tiempo impulso y sentimiento, impulso de reflexión y de producción. El último o el impulso (el deseo) de realidad, se exterioriza más concretamente como impulso hacia la determinación, y aun como impulso hacia el cambio, impulso hacia la satisfacción, armonía, entre impulso y acción que sólo se satisface en el impulso ético o sea absoluto o Yo práctico. La parte práctica del sistema de Fichte funda y determina, según afirma su autor (*Fundamentos de la Doctrina teórica de la ciencia*, pág. 48), la parte teórica; así completa toda la filosofía y la reconcilia con la inteligencia humana común, con la que el sistema teorético la había puesto en

pugna. Es el dominio propio del espíritu de Fichte que se determina a sí mismo y que por esto se expresa de un modo particularmente claro en el *Sistema de la doctrina de las costumbres*. Dejamos en cuanto, es posible hablar en lo que sigue al filósofo.

I. FUNDAMENTO.

- a) Deducción del principio de la moralidad.
- b) Deducción de la realidad y aplicabilidad de este principio.

a) La fundamentación consiste aquí de nuevo en la «deducción», es decir, en la derivación de la «pura forma de la conciencia en general». ¿Cómo sucede? Yo me hallo a mi mismo como queriendo. Pero el querer mismo es sólo pensable sobre el supuesto de algo que se quiera, así pues de algo diferente del Yo. Esto extraño al querer, debe ser eliminado para llegar a mi puro ser. Este hecho de la conciencia, no explicable, es decir, que hay que admitir como verdadero, no exige ningún arte teórico del conocimiento sino una decisión «y así precisamente sobre ésta se halla construída toda nuestra filosofía» Yo quiero ser independiente, por esto me tengo por tal. «Así parte nuestra filosofía, de la fe y es consciente de ello». No se debe querer «mostrar» a los hombres desde fuera, lo que ellos mismos deben producir. Así se supone el Yo con necesidad «originaria y realmente», como absoluto, activo, y fundamento de sí mismo, es decir, libre. «Yo soy realmente libre» es el primer artículo de fe que nos abre el paso a un mundo inteligible y que nos ofrece en él, un terreno sólido, de lo que se sigue «la firme decisión» de reconocer el primado de la razón práctica. No se ha de derivar el hacer, del ser, la vida, de la muerte, el Yo del no-yo sinó al contrario. O, como se dice en el *Destino del hombre*: «Para la acción existes tu, tu acción y sólo tu acción determina lo que tu vales».

Sólo ahora se ocupa Fichte de la «denominación» Kantiana de los pensamientos derivados por él (Fichte) como son: ley, deber, imperativo categórico, autonomía, ley moral práctica, en los que «se halla muy bien expresada la inteligencia vulgar». Sin la autonomía absoluta de la razón se hunde toda filosofía. El supuesto de que la razón puede ser determinada por algo externo a ella es contrario a la razón. El principio de la moralidad es por consiguiente, así concluye la «deducción» del mismo, «el pensamiento necesario de la inteligencia de que ella debe determinar su libertad según el concepto de la independencia, simplemente, sin supuesto alguno». Una idea y no un sentimiento, dice el expresamente, y en verdad un pensamiento puro, necesario, que trae la libertad bajo una ley válida sin excepción alguna.

b) ¿Cómo es posible la realidad y la aplicación del principio de la moralidad así definida? El ser racional no puede admitir ninguna aplicación de su libertad y de su querer, mientras que atribuye una causalidad al mundo sensible exterior a él. Nuestra existencia en el mundo inteligible es la ley moral, nuestra existencia en el mundo sensible, el hecho «real» y el punto de unión de ambos es la libertad como facultad absoluta de determinar el mundo sensible por el inteligible. Pero el yo no puede atribuirse ninguna eficacia, sin suponer una cierta eficacia de los «objetos», por la que tiene lugar la limitación de su propia actividad. Así se despierta un sentimiento de dependencia, no pudiendo hacer abstracción del objeto de mi representación. Yo soy, a pesar de lo absoluto de mi razón en cierto respecto «naturaleza», a saber, impulso. Que este impulso existe es lo mismo, que la existencia del puro ser, un hecho de la conciencia. Ahora bien, este impulso natural es el término intermedio entre la libertad (independencia) y mecanismo natural (necesidad). Yo mismo soy un producto de la naturaleza y como tal determinado totalmente, un miembro en la cadena de la rigurosa necesidad natural. El impulso no depende con esto solamente de mi; pero, lo que actúa en mi conciencia depende de mi mismo. Mi impulso como ser natural (cuyo último fin es el placer) y mi tendencia como espíritu puro, son dos aspectos diferentes de un único impulso originario que constituye mi ser. También siento yo un impulso hacia la libertad frente al que el impulso natural es fortuito y pasivo. El impulso natural se exterioriza como deseo, el puro como exigencia absoluta: «una decisión — y me hallo elevado sobre la naturaleza». De aquí se sigue además el concepto de la estimación de sí mismo y de la dignidad; sin la conciencia de la libertad y la moralidad no será posible un ser racional. Pero solamente por una síntesis de los dos impulsos se obtiene una doctrina de la ciencia real; sin aquella, una metafísica «formal y vacía». El impulso «moral» es un impulso compuesto que recibe su materia del impulso natural y la forma del impulso puro. Sólo el último es determinante y la forma en que nuestra ética expresa su imperativo categórico es «más formal» aun que la de Kant. Esta dice: «obra siempre según la mejor convicción de tu deber» o brevemente: «Obra según tu conciencia». La conciencia no puede nunca equivocarse; decide en última instancia. El que obra según la autoridad obra sin conciencia. El que quiere ser educado en la virtud, debe ser educado para la autonomía.

El deber es el único y último fundamento de todo mi conocimiento. Fichte rechaza tan enérgicamente como Kant todos los principios materiales éticos. La ley moral es producida, según él, también por nosotros. Y su último fundamento le parece incom-

previsible pues comprender quiere decir: enlazar un pensar con otro.

II. APLICACIONES.

1. *La ley moral* (en sentido estricto). «Tenemos ahora que indicar totalmente las condiciones de la Yoidad y relacionarlas con el impulso hacia la independenciam... y, con esto, hemos agotado el contenido de la ley moral». Para exponer esto con detalle falta lugar aquí. Sólo podemos poner de relieve algunas ideas características. Mi último fin es: Yo debo ser libre; o generalizado: la realización de la razón en una comunidad de seres libres, en la verdadera «comunidad de los santos». Los deberes se dividen — siempre «derivándolos» de la «Yoidad» — en relativos al cuerpo y a la inteligencia, condicionados e incondicionados, en deberes generales de los hombres y particulares de las diferentes situaciones sociales, por ejemplo, de los esposos, de los niños, de los hijos, de los padres, del sabio, del predicador o educador moral del pueblo, del gobernante, de las clases inferiores de la sociedad, etc. Con Kant acepta Fichte un mal radical en la naturaleza humana. Todo hombre tiene un lado malo; de aquí surgen los tres pecados capitales de la pereza, la cobardía y la falsedad y de los tres juntos la mentira. Fichte rechaza aún más rigurosamente que Kant, si esto es posible, la necesidad de la mentira. El que carece de propiedad tiene un derecho a la propiedad, y el pobre tiene el derecho de ser mantenido por el Estado; no deben existir ni mendigos ni limosna. Todos deben ser libres; la ley suprema no es el bien del pueblo sino la justicia. La misión del sabio — de la que se ocupa con predilección (en sus lecciones de Jena 1794, de Erlangen 1805, Berlín 1811; compárese el escrito de 1805) — consiste en ser maestro de la humanidad y sacerdote de la verdad.

El párrafo «sobre los deberes del artista estético», es interesante porque Fichte ha hablado en otros lugares muy poco sobre estética (1). El arte bello no educa solamente el entendimiento o el corazón sino al hombre entero. Hace «vulgar el punto de vista trascendental», es decir, produce de nuevo el mundo partiendo del interior del hombre y por otra parte conduce al hombre a sí mismo para habituarle a vivir dentro de su propia persona. Nadie llega a ser artista sin genio y todo artista sólo siente entusiasmo por el ideal.

Expuesta separadamente de la moral se halla especialmente en el *Sistema del derecho natural*, la:

2. *Doctrina del derecho* que a diferencia de aquélla, sólo tiene que ocuparse de las relaciones jurídicas o externas de los hombres.

(1) Véase además el trabajo: *Espiritu y letra en la Filosofía* (1794).

También se deduce de la autoconciencia. Un ser finito racional no puede suponerse a sí mismo, sin atribuirse una actividad libre en el mundo sensible y, por lo tanto, sin aceptar otros seres racionales de la misma especie. El reconocimiento recíproco conduce a la comunidad jurídica que ordena: Limita tu libertad de modo que los otros puedan ser libres como tú. Los derechos primordiales del individuo que le garantizan su libertad o personalidad moral y que sólo hallan su límite en los derechos primordiales de los demás son: 1. El derecho de la libre disposición sobre el cuerpo como instrumento de voluntad. 2. El derecho de propiedad, es decir, subordinación exclusiva de determinados objetos bajo mis fines. 3. El derecho a la propia conservación. En el momento que los otros no respetan estos derechos míos, interviene la coacción de la ley del estado. El derecho penal asegura la realización de ésta mediante la expiación o la eliminación relativa y absoluta; la seguridad y orden público se hallan garantizadas por la ley de la policía. En un apéndice al derecho natural se trata también del derecho familiar y matrimonial. Fichte aprecia extraordinariamente el matrimonio; es más, exige con una insistencia casi exagerada, en que la vida de la mujer debe subordinarse totalmente a la de su marido y éste debe hacerse digno de su amor por la grandeza de su alma. Fichte quiere que las mujeres solteras ejerzan todas las profesiones excepto los cargos políticos responsables; sin embargo, considera, por ejemplo, la profesión de escritora para la mujer, como una «de las profesiones más desgraciadas». De la

3. *Teoría del Estado* hemos indicado ya algunos rasgos en la ciencia de las costumbres. En el derecho natural exige Fichte, de acuerdo con las tendencias del tiempo (los derechos primordiales recuerdan a los derechos del hombre de la revolución francesa), la realización del estado jurídico que debe presentarnos el derecho natural en la realidad misma. El contrato social traduce la voluntad general, en la ley, la que se realiza por el poder ejecutivo, judicial y penal. Como Rousseau y Kant, exige Fichte la soberanía popular y el régimen representativo y además la responsabilidad del jefe de Estado ante los «Eforos».

En el *Estado Comercial Cerrado* (1800), sin embargo, va más allá del nuevo estado jurídico y exige un estado racional y en nombre de éste, la organización política del trabajo para que cada uno pueda vivir del trabajo propio. Pues todo hombre tiene un derecho inalienable al trabajo (actividad según fin) y a una existencia verdaderamente humana. «El hombre debe trabajar, no como un animal de carga... debe trabajar sin miedo, con placer y alegría y teniendo tiempo libre para elevar su espíritu y sus ojos, hacia el cie-

los; para este fin debe tener el estado en su propia mano la importación y la exportación, es decir, debe ser un estado comercial cerrado. Ha de regular también la producción y la distribución de los bienes y el precio. Introduce una moneda nacional inimitable; la propiedad privada, sin embargo, no debe ser excluida. Las profesiones liberales y las tres clases cerradas de productores, fabricantes y comerciantes, se hallan tan rigurosamente separadas entre sí como los diferentes estados; el cuidar de las relaciones internacionales queda reservado a la ciencia. De este modo expone en el escrito dedicado al ministro de hacienda prusiano, Struensee y admitido por este con benevolencia, un estado ideal socialista, pero totalmente reaccionario y muchas veces semejante al de Federico de Prusia; no ha ejercido pues, el menor influjo sobre el desarrollo de la teoría y de la práctica socialista. Véase: *Marianne Weber, Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin (El socialismo de Fichte y su relación con la doctrina de Marx, Tubinga, 1900* y sobre su doctrina moral también *Maria Raich, Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus (Fichte, su Etica y su posición con respecto al problema del individualismo), Tubinga 1905*.

§ 49. La doctrina de Fichte en su forma última (Filosofía de la religión y de la historia, educación nacional).

Influjo de su doctrina.

Fichte no conservó su punto de vista. El sentimiento titánico de fuerza con que había opuesto el deber ser al ser, se debilita paulatinamente. Hacia el comienzo del siglo — quizá influido por los escritos de Schelling, aunque él no quiere reconocerlo — empieza a estudiar el mundo del Ser, entre otras cosas historia natural y a dulcificar su idealismo radical con modificaciones realistas. A esto se añade el haber pasado de Jena al medio berlinés donde su trato con los románticos y la vida más intensa del presente, despertaron en su tempestuosa individualidad, nuevas emociones, concepciones y sentimientos. Los escritos de este decenio (1801 a 1810) que comienzan con *El Destino del hombre* (1801) no tienen carácter sistemático, sino que se dirigen al gran público y están escritos por consiguiente, de un modo popular. Recuerda a Schelling en que distingue cada vez más entre el Yo individual y el Yo infinito o absoluto que es a la vez sujeto y objeto. Su filosofía adquiere un tinte religioso. Consideramos por esto ahora:

1. Su *Filosofía de la religión*. En la época de Jena, eran para él idénticos Dios y el orden moral y piedad y acción moral. Recha-

zaba toda otra concepción, aún la teísta misma, como antropomórfica y en particular el eudemonismo como una religión del placer en cuyo lugar debía presentarse la animosa religión de la vida virtuosa. El ateísmo que se le reprochaba, era que «prefería conservar su entendimiento» y no quería rebajar a Dios «a un dispensador de felicidad» esto es, a un «ídolo». Sus acusadores que enseñaban esto y que, por lo tanto, querían fundar la religión sobre nuestro ser sensible, serían los verdaderos ateos. Consideraba, como Kant, la esencia de la iglesia: la asociación ética para lograr el último fin, que necesitaba en un comienzo de un símbolo, es decir, de la formulación de una convicción común como: «hay un algo suprasensible». El protestante parte del símbolo, el «papista» lo considera como último fin.

Esta religión puramente moral, no fué suficiente en el último período para sus impulsos metafísicos y su lucha por la armonía interior. Tras el Yo que antes había expuesto como principio único, surge un nuevo absoluto, la divinidad, ante el que la personalidad particular desaparece. Este absoluto se revela en el orden moral del mundo como en la «realidad objetiva»; pero su propia esencia no es ya actividad sino el puro ser. El consagrarse espiritualmente a Dios es el fin supremo del hombre, pues la religión no es acción sino sentimiento, vida, amor, felicidad. Esta nueva doctrina de la religión alcanza su expresión más clara en la *Guía para una vida feliz* 1806. El enemigo capital no es ya la ortodoxia sino la ilustración vulgar. La verdadera vida feliz consiste en el amor, es decir, en el Ser penetrado de la nostalgia de lo eterno (Dios). Toda otra vida es mera apariencia que se deshace en la aspiración de lo percedero (el mundo) y, por esto, jamás se halla satisfecha ni feliz. Lo mismo que los piadosos Victorinos de la edad media, distingue cinco consideraciones distintas del mundo: 1. la más inferior, la concepción sensible de la filosofía corriente, 2. la moral pura del imperativo categórico, 3. la superior o la verdadera moralidad que aspira a hacer del hombre una imagen de la esencia íntima de Dios (rastros de ésta se hallan en los poetas, Platón y Jacobi). 4. la creencia religiosa: Dios existe y nada hay fuera de El, nosotros mismos somos su vida inmediata; tú le ves en la vida del que se ha consagrado a El. «Sólo a causa de tener en cuenta la totalidad del sistema» se añade: 5. el punto de vista de la ciencia: a saber un punto de vista absoluto y completo en sí (el de Fichte) que deriva todo genéticamente de una unidad primera y que convierte la creencia religiosa en intuición filosófica. Desde este punto de vista religioso que según Fichte, coincide con el Cristianismo del evangelista Juan, intentó exponer en su último período, toda la doctrina de la ciencia,

obra que interrumpió la muerte. Véanse los proyectos para esto (1801-1804-1810) en sus obras póstumas. Además afirma Fichte, precisamente porque quiere enlazar la religión con su filosofía que, la vida verdaderamente religiosa ha de mostrarse en una conducta moral, que «el imperativo categórico nace del amor».

2. Con el nuevo giro de su filosofía se enlaza una filosofía de la historia de matiz religioso y original y una teoría de la educación de las cuales la primera se halla expuesta capitalmente en los *Rasgos capitales de la época actual* (1806, como lecciones en 1804-05), y en la *Doctrina del Estado* (verano de 1813). Fichte distingue cinco estadios de evolución en la humanidad: 1. el estado de la inocencia o instinto racional, 2. la época del «comienzo del pecado» y de la coacción de la autoridad, 3. la época del «pleno pecado» arbitrio y egoísmo, 4. la época del comienzo del dominio de la razón o de la ciencia racional, finalmente 5. la de «la completa justificación y santificación» bajo el libre dominio de la razón (arte racional). Nosotros, es decir, la época de Fichte, estamos en el tránsito de la tercera a la cuarta época. Nos hallamos en la época presente todavía en el «estado de fuerza» del Iluminismo, (cuyo prototipo, Nicolai, había fustigado en una sátira algunos años antes) con su endemonismo vulgar, su intelectualismo frío y falta de ideas y su manía disparatada de escribir, imprimir y leer, frente al cual sólo se halla un falso entusiasmo y una falsa especulación (alusión a Schelling). Pero algo bueno ha tenido el rechazar toda autoridad a saber: la capacidad de pensar por sí mismo. Con esto se ha abierto el camino a la época de la racionalidad que comienza y que nos conducirá finalmente al estado racional; pues «el fin de la vida terrenal de la humanidad es que en la misma, organice sus relaciones sociales con libertad y según la razón». Indicar el camino para ella es la tarea del maestro, del sabio, del artista y, por último, del sacerdote y del vidente.

Un sacerdote, un predicador y un profeta fué Fichte mismo dos años más tarde en el tiempo de la más profunda humillación de Prusia bajo el poder del conquistador corso. En los *Discursos a la nación alemana*, desarrolla el «Plan para una nueva universidad en Berlín» que había expuesto en su escrito de 1807, dándole ahora la forma de una renovación total de la educación nacional (1). No los proyectos diversos que recuerdan a Rousseau y en particular a Pestalozzi, constituyen su característica, sino el espíritu del conjunto. Este es el viejo espíritu de Fichte, de la libre actividad — el

(1) La idea de la misma está ya en tres diálogos escritos de 1806 a 1807 pero publicados solo en las obras póstumas (III, 221 a 274): *Sobre el patriotismo y su opuesto*. Esta idea es: educación nacional a base de la doctrina de Pestalozzi.

único que el discípulo abrazará con amor — la educación para la verdadera moralidad y, por consiguiente, para la verdadera religión. La última no debe intervenir en el dominio de la moral «sino que ha de hacer al hombre familiar consigo mismo, responder a las más altas cuestiones que él puede ponerse y resolver la última contradicción y traer así para el individuo humano, una unidad y una claridad con respecto a su inteligencia». Solamente que ahora aparece en lugar del anterior cosmopolitismo un fuerte orgullo nacional, un culto del «germanismo» que, por su naturaleza fogosa, se expresa de un modo exagerado y que coincide para él con la «originalidad», un rasgo que era explicable, aunque no del todo justificable, frente al anterior extrangerismo y depresión nacional.

Su *Teoría del Estado* o «Doctrina de la relación del estado originario con el reino de la razón» (1813), ha resumido una vez más su punto de vista. Sólo Dios existe y fuera de Él su apariencia. Pero en el fenómeno es lo único real, porque es creadora, la libertad. Esta debe crear partiendo de un estado basado en la fuerza, meramente jurídico, un estado racional, un «reino de Dios sobre la tierra». La historia del mundo, es decir, de la libertad, consiste en la progresiva educación del género humano.

3. *Influjo de la filosofía de Fichte*. La doctrina de la ciencia con su pretensión de plena certidumbre, de exponer la única verdad filosófica posible, provocó, como es natural, vigorosas réplicas. Prescindiendo de los numerosos pensadores que se fijaron en los detalles y tomaron a broma los términos como Yo y no Yo usados con tanta frecuencia, se opusieron a ella, no solamente los iluministas (en particular Nicolai), sino también Kant (véase § 47-1) y los kantianos. Menor oposición partió de los semikantianos y de los partidarios de la filosofía de la creencia que, como es natural, estaban de acuerdo con el último punto de vista de Fichte. Además de numerosos enemigos halló Fichte entusiastas partidarios. Así no sólo se adhirió a su filosofía el discípulo de Reinhold, Forbeg, cuyo escrito mencionado en la página 230, dió lugar a la discusión sobre el ateísmo, sino también Reinhold mismo, aunque éste durante poco tiempo (V. pág. 221); Niethammer fundó con él el *Philosophisches Journal*; uno de sus más fieles partidarios fué un fraile que, como Reinhold, había abandonado el claustro: J. B. Schad que, es cierto, más tarde se inclinó hacia Schelling. También el entonces joven Federico Schlegel, fué partidario suyo por algún tiempo; éste consideraba la doctrina de la ciencia de Fichte, el *Guillermo Meister* de Goethe y la revolución francesa, como las tres grandes tendencias del siglo e intentó hacer una síntesis de Goethe y de Fichte con lo cual transformó la doctrina del Yo de Fichte en un culto de la ge-

nialidad; hablaremos aún de él más adelante. Un medio siglo más tarde Max Stirner (V. § 75-1), trasformó con una orientación original, la doctrina del Yo de Fichte en un individualismo extremo (anarquismo) que constituye la más grande oposición con la doctrina ética Fichtiana. El entusiasmo tempestuoso del Fichte ético, influyó en Fernando Lassalle poderosamente, que era un caracter opuesto al de Stirner.

De los nuevos pensadores los más cercanos a Fichte son: R. Eucken (en Jena, nacido en 1846), penetrante autor de muchas obras de carácter filosófico general muy leídas (V. § 76) y Julio Bergmann (en Marburgo, 1840-1904, su escrito capital es el *Sistema del idealismo objetivo*, 1903). También se hallan influidos por él Lipps, Münsterberg, Rickert y Windelband. Bajo el influjo de la declaración de la guerra, se fundó en 1914 una «sociedad de Fichte».

El influjo hondo de Fichte consiste, sin embargo, en haber iniciado el período especulativo que viene tras él y en haberle dado, en cierto modo, el programa. A este período pertenece el filósofo importante que le sigue: F. W. J. Schelling.

CAPITULO XVI

Schelling.

§ 50. Vida de Schelling, carácter y escritos.

Dos hijos de Schelling han editado de 1856 a 1861 todas sus obras, incluyendo las póstumas, en 14 tomos. Todo lo esencial se halla en una selección en seis tomos con una introducción sobre la vida y doctrina de Schelling, editada por Otto Weiss, Leipzig 1907 con un prólogo de A. Drewes (en total más de 2500 páginas). Otras fuentes: Plitt, De la vida de Schelling. En cartas; tres tomos, Leipzig y siguientes. Una breve selección de cartas en O. Braun, Schelling como personalidad. Leipzig 1908. De las exposiciones más conocidas son: entre las antiguas la de Rosenkranz (Lecciones sobre Schelling, 1843) y entre las modernas la de Kuno Fischer (Historia de la Filosofía moderna, tomo VII). En la segunda edición de la obra citada últimamente, se tiene en cuenta el último período de Schelling antes no considerado; pero, sin embargo, adolece la exposición de excesiva amplitud (975 páginas) a saber en particular, en cuanto a lo referente a lo biográfico y literario. También Ed. von Hartmann en particular en su última época (El sistema filosófico de Schelling, Leipzig 1897) y su discípulo

Drews. Die deutsche Spekulation seit Kant (La especulación alemana desde Kant) 1892, han indicado a Schelling como el filósofo del porvenir; el último ha editado las Lecciones de la historia de la filosofía moderna, dadas en Munich por Schelling (Biblioteca filosófica, Leipzig 1902). La mística «Filosofía positiva» de Schelling, ha sido además expuesta por su discípulo Frantz, en una obra de 3 tomos (Cöthen 1879). En los últimos tiempos se ha publicado en el 9 tomo de la colección alemana «El educador alemán» (Erzieher zu deutscher Bildung) (E. Diederichs) una selección buena de las obras de Schelling con el título Schelling, Acción creadora (Sch. Schöpferisches Handeln), con una introducción de Emil Fuchs, Jena 1907. Véase también el escrito de éste mencionado en el § 46. Sobre la escuela romántica, véase la excelente obra que lleva este nombre de R. Haym, 1870; además la actual de M. Joachimi, Die Weltanschauung der deutschen Romantiker (La concepción de los románticos alemanes) Jena 1906; O. Ewald, Romantik und Gegenwart (Romanticismo y época presente) 1904.

1. *La juventud en Jena.* Federico Guillermo José Schelling, hijo de un párroco, nació el 27 de Enero de 1775 en Leonberg (Wurtemberg). Ya a los diez y seis años estudiante de teología en Tubinga, lo mismo que Hegel (que le llevaba cinco años) y Hölderlin, obtuvo el grado de magister por una disertación acerca del pecado original (pues bajo el influjo de Herder, se interesaba por la explicación de los mitos); estudió después Kant, Spinoza y Fichte y fué primeramente un partidario entusiasta del último (1). De 1796-1797 fué, para salir de la «tierra, de los curas y los escritores», como preceptor de dos jóvenes nobles a Leipzig y se dedicó allí al estudio de la ciencia natural y publicó sus *Ideas para una filosofía de la naturaleza (Ideen zu einer Philosophie der Natur)* 1797, que consideró en un comienzo como la prolongación del sistema filosófico de Fichte. En 1798 aparece el escrito *Del alma del mundo (Von der Weltseele)* que consideró como una *Hipótesis de la física superior para una explicación del organismo general*. En el mismo año fué nombrado profesor en la Universidad de Jena por la iniciativa de Fichte y de Goethe. Aquí se formó con el trato de un grupo de hombres de talento en el que (como escribe una dama de dicho círculo) «se encontraban abigarradamente mezclados el genio y la filosofía, las conversaciones sobre arte y la crítica social», aquella «República de despotas» que se suele designar como la escuela romántica: los dos Schlegel con sus mujeres, Novalis (Hardenberg,

(1) Escribió en este sentido las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* en el *Philos. Journal* de Niethammer (1796). Nueva ed. por O. Brann, Leip. 1914.

Tieck, Steffens entre otros y como filósofo que daba el tono e joven Schelling. Este se apartó cada día más de Fichte. En su primer proyecto de un sistema de filosofía natural (1799), y en el Sistema del idealismo trascendental (1800), no es ya la doctrina de la ciencia más que una parte coordinada de la filosofía natural. Como Fichte, el Schelling joven, expone el sistema de la identidad que acaba de hallar, en ensayos que no son más que proyectos. A estos pertenecen varios trabajos publicados en la *Revista para física es peculativa* que él fundó por aquél tiempo (1800-1801) entre los que contamos la *Exposición de un sistema de filosofía* (1801) porque el mismo lo consideró el más auténtico y designó el año 1801 como aquél en «que había visto claro en la filosofía». Publicó con Hegel, que entonces profesaba la misma filosofía, un segundo periódico (1802-1803): *Revista crítica de filosofía*. El diálogo *Bruno o del principio natural y divino de las cosas* (1802) se apoya en Giordano Bruno y en el Timeo de Platón. Exponen en una forma popular los rasgos capitales de su filosofía en aquel tiempo, las *Lecciones sobre el método del estudio académico*, dadas el año 1802 y publicadas en 1803.

2. *Wurzburg y Munich*. Con el año 1803 en el que fué como profesor a Wurzburg, aparece un momento de calma en su incesante producción como escritor, en el que su pensamiento toma una nueva dirección. En su retiro de Jena, su filosofía se preocupaba casi exclusivamente de la naturaleza. «Desde entonces» escribe, en el comienzo de 1806, a su amigo Windischmann «he aprendido que la religión, la creencia positiva, la vida en el estado, constituye el punto en torno del que todo se mueve». Los primeros restos de abandono de su primitiva posición filosófica, nos los muestra el escrito *Filosofía y Religión* (1804). En 1806 aparece un agrio escrito polémico contra Fichte. En este año fué nombrado Schelling, que consideraba el arte como la suprema creación de lo terreno, secretario general de la academia de artes plásticas de Munich a cuya situación debemos su espiritual discurso *Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza* (1807); al mismo tiempo fué miembro de la academia de ciencias de la misma ciudad (hasta 1820). En sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (Landshut 1809), se acusa claramente ya el elemento irracional y teosófico de su filosofía. No llegó a escribir la exposición detallada de la filosofía del espíritu sobre el fundamento de su pensamiento actual que tantas veces había prometido, a pesar de tentativas para ello y de aparatosos anuncios. Solamente caen aún dentro de la segunda parte de este período de los escritos de Schelling, una viva réplica contra Jacobi (1812) quien le había acusado de un espino-