

DOCTRINA.

CAPITULO DECIMO TERCIO.

SISTEMA DE SCHELLING.

Esposicion.

Todo conocimiento supone dos términos, á los que sirve de lazo el conocimiento mismo. Uno de estos términos es la representacion en la inteligencia de una cosa, que está fuera de la inteligencia. El otro es la cosa misma representada. Se llama ordinariamente subjetivo el conjunto de las cosas representadas. El conocimiento considerado bajo un punto de vista general podría definirse, el conjunto de los puntos de contacto que existen entre la inteligencia y la naturaleza, entre el yo y el mundo, entre lo subjetivo y lo objetivo. Mas aun, en el conocimiento estos dos órdenes de cosas se penetran, para confundirse en cierta manera en una comun identidad. ¿Qué es lo que se ha hecho hasta aqui para analizar el conocimiento? Se le ha descompuesto, y se le ha reducido á sus elementos integrantes; despues examinando separadamente los dos términos que concurren á formarlos, se han estudiado separadamente estos dos términos, y además se han estudiado las condiciones bajo las cuales se verifica esta union. De esta manera ha podido estudiarse la parte del conocimiento

suministrada por el yo, ó bien la otra parte del conocimiento suministrada por el no yo. Partiendo del primer término, ha sido preciso venir á parar en la naturaleza ó en el mundo exterior; y partiendo del segundo ha sido preciso, por el contrario, venir á parar en el yo ó en la inteligencia.

Esto se hace muy claro, para quien considera la tendencia y marcha que lleva la ciencia. Ved, por ejemplo, las ciencias, cuyo punto de partida es la observacion de la naturaleza, y notamos, que estas ciencias tienden á generalizar mas y mas las relaciones que existen entre las cosas y los fenómenos, haciendo abstraccion cada vez mas y mas de cosas y fenómenos, hasta el punto de no ver mas en la naturaleza que dichas relaciones generales. Bajo este punto de vista, la naturaleza queda reducida bien pronto á sus leyes las mas generales, y puestas las ciencias naturales á esta altura y haciendo un nuevo esfuerzo, se aspira á probar la identidad de estas leyes generales de la naturaleza con las leyes de la inteligencia humana, y de esta manera se consigue, por decirlo asi, espiritualizar mas y mas la naturaleza material. Por la inversa, las ciencias, cuyo punto de partida está en la inteligencia, en el yo, hacen todo lo contrario. Estas ciencias estienen de caso en caso, de analogía en analogía, las leyes de la inteligencia humana, tienden á encontrar la identidad de la inteligencia y del mundo, y materializar el yo, objetivándole en la naturaleza exterior, estendiéndole sobre el mundo entero.

Siguiendo estas dos vias opuestas, la ciencia tiende, pues, á un fin comun, que es de establecer y fijar la identidad del yo y del no yo. Las ciencias de estas dos clases parten, pues, igualmente de este principio, ó por lo menos lo admiten implícitamente, á saber, que las leyes de la naturaleza deben encontrarse inmediatamente dentro de nosotros como leyes de la conciencia, y recíprocamente que las leyes de la conciencia se encuentran como leyes de la naturaleza en el mundo exterior, en el que, por decirlo asi, se hallan objetivadas. Por consiguiente, la especula-

cion pura puede, en igual forma, ó deducir todas las cosas del yo, haciendo ver, cómo lo objetivo sale de lo subjetivo, en virtud de una actividad propia del subjetivo mismo, ó bien tomar una marcha enteramente opuesta, es decir, hacer salir lo subjetivo de lo objetivo, probando que lo subjetivo no es mas que un producto de la creacion. Lo primero ó esta primer solucion del problema constituye el idealismo ó la filosofia del espíritu, lo segundo constituye el naturalismo ó la filosofia de la naturaleza. Este es el término á que se dirigen estas dos especies de ciencias, á pesar de la oposicion que hay en su punto de partida. Pero esta obra ni una ni otra ciencia la han podido realizar. Los procedimientos del entendimiento son impotentes para probarnos, cómo el mundo exterior sale de la inteligencia. El sentido comun y la lógica rechazan enérgicamente esta conclusion. Por otra parte, tampoco podemos resolvernos á ver en nuestro ser intelectual, en el yo, el producto, la creacion del mundo exterior; y en este punto tambien el sentido comun se revoluciona, porque no puede concebirse la suposicion, de que una sustancia activa é inteligente haya de salir de otra sustancia pasiva, y que no tiene conciencia de si misma.

Pero esta doble dificultad no es quizá insoluble en si misma. Si se supone una filosofia mas elevada que el naturalismo y el idealismo, una filosofia que las dominase ambas, quizá podria darse una solucion satisfactoria. Este es el cuadro que presenta la filosofia de Schelling.

El naturalismo y el idealismo, perdiendo poco á poco su diferencia y su oposicion, llegan á confundirse en el seno de la filosofia de Schelling en una identidad comun. Por cima de la naturaleza y del yo, hay, en efecto, alguna cosa mas, hay *lo absoluto*. En el seno del absoluto se encuentran confundidos el yo y el no yo, lo subjetivo y lo objetivo, el espíritu y la materia, y por consiguiente confundidas todas las demás clases de oposiciones, que tienen su raiz en esta oposicion fundamental y radical.

En razon de un hecho primitivo, inesplicable, de una impresion primera y que se oculta á nosotros, el yo y el no yo, lo subjetivo y lo objetivo, el espíritu y la materia se desprenden del seno de lo absoluto, y uno y otro van á recorrer cada uno por su rumbo una série de trasformaciones y de evoluciones, durante las cuales, el uno nos aparece como naturaleza, y el otro como espíritu ó como inteligencia. La filosofía de la naturaleza considera el absoluto bajo esta primer forma, la filosofía de la inteligencia ó el idealismo le considerará bajo la segunda, pero las consideraciones que recaigan sobre el absoluto, estudiado en sí mismo, y que tengan por objeto la identidad oculta en el fondo de estas dos suertes de filosofía, constituirán una filosofía mas elevada que ambas á dos. Esta es la filosofía del absoluto ó el idealismo trascendental como le llama Schelling. Esta filosofía domina todo el sistema de Schelling, y forma la clave de la bóveda, ó si se quiere, es el anillo á que este filósofo ha ligado las dos cadenas de la ciencia humana, una que abraza el mundo material y otra el mundo inteligible.

Verdaderamente en la filosofía de Schelling hay tres partes distintas, que es conveniente no confundir, ó por mejor decir, hay tres filosofías diferentes. La filosofía de lo absoluto, la filosofía de la naturaleza, la filosofía de la inteligencia. En cuanto al punto de partida, en cuanto al punto de vista dominante, el conjunto del sistema se reduce á esta identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo ideal y de lo real, de la existencia y del conocimiento.

Las filosofías, nacidas de los dos órdenes de consideraciones que acabamos de consignar, tendian á confundirse en esta comun identidad, y era el fin á que se dirigian por los flancos. Pero Schelling hizo mas, marchó de frente, y tomó este fin por punto de partida.

Pero como Schelling se fijó desde luego en el punto de vista lógico, no buscó esta identidad que debe constituir el fondo de

toda oposicion, bajo las formas de la oposicion que acabamos de explicar, sino que la buscó en el fondo de esta otra oposicion, que se encuentra entre el conocimiento y la existencia, porque bajo su punto de vista, esta oposicion se resuelve igualmente en el seno de lo absoluto. El absoluto se sabe, porque él es, ó lo que es lo mismo, él se conoce porque él existe, él es lo que él se sabe, él se sabe lo que él es. La ciencia no es solo lo que es en los demás sistemas, es decir, un lazo pasajero entre lo subjetivo y lo objetivo, ni descansa únicamente sobre una efímera identidad, sino que descansa, por lo contrario, en una identidad radical, esencial, necesaria, identidad de que tiene conciencia el hombre necesariamente. Un acto intelectual, al que concurren implícita é inmediatamente lo subjetivo y lo objetivo, produce este resultado. Schelling espresa esta identidad absoluta por la fórmula $A=A$. En esta fórmula, se encuentra, en efecto, espresada toda identidad, considerada bajo el punto de vista lógico, y en el fondo de esta proposicion se encuentra la identidad radical, esencial y absoluta de todas las cosas. Pero por bajo de la diversidad aparente y relativa de las cosas, se encuentra tambien una identidad relativa, que será espresada por medio de esta fórmula, $A=B$. Estas dos proposiciones abrazan por sí solas todas las fases posibles de la identidad, y resumen además por sus mismas formas todos los casos posibles de oposicion.

Quede sentado, que en el centro del sistema está lo absoluto, y que este absoluto, saliendo de su primer inercia, se desenvuelve al través de una série de evoluciones diversas, revistiendo sucesivamente las formas mas variadas.

DEL CONJUNTO DEL SISTEMA.

El absoluto es la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, del yo y del no yo, de lo real y de lo ideal, del conocimiento y de la existencia, de la unidad y de la pluralidad, de la forma y de la materia, etc., etc. Al través de las innumerables trasformaciones que sufre el absoluto, no puede dejar de permanecer idéntico á sí mismo. Tal ó cual cantidad multiplicada por sí misma se eleva sucesivamente á las mas altas y mas diversas potencias pero no por eso deja de permanecer idéntica á sí misma, puesto que siempre subsiste la cantidad generadora de todas las demás cantidades, como raiz comun, y esto se verifica en las cantidades, que por su escala al parecer están mas lejanas. La lengua algebraica hace palpable esta demostracion. Dado A , el cuadrado de A será A^2 , el cubo A^3 , las potencias de mayor grado serán A^4 , A^5 , A^6 , etc. Por diferentes que sean entre sí las cantidades representadas por A^2 , A^3 , etc., siempre aparece A , como su raiz comun, y crezcan ó mengüen, siempre subsisten idénticas á esta raiz.

A , A^2 , A^3 , representan cantidades á la vez idénticas y diversas, idénticas en cuanto á la raiz, diversas en cuanto á las potencias á que han sido elevadas. Hasta cierto punto puede decirse, que hay aqui identidad de esencia y diversidad de formas.

El absoluto es el fundamento y la raiz de todas las cosas, lo mismo que A es el fundamento y la raiz de las potencias A^2 , A^3 , etc. Las diversas formas bajo las cuales nosotros le apercibimos, pueden considerarse como las potencias, á que se eleva para su desenvolvimiento progresivo. En este movimiento gira sobre sí mismo, y se multiplica por sí mismo.

Desde el origen de este movimiento, el absoluto entra inmediatamente en dos direcciones opuestas. En estas dos vias el ab-

soluto sufre innumerables trasformaciones. Idéntico á si mismo, como va dicho, reviste sucesivamente una multitud de formas opuestas. A toda trasformacion, que el absoluto sufre en una de estas vias, corresponde necesariamente otra trasformacion en la via opuesta. Es el absoluto elevado á tal ó cual potencia, sin dejar de ser el absoluto. Estas dos vias ó direcciones, en que se desplega el absoluto, son lo ideal y lo real, el conocimiento y la existencia, lo subjetivo y lo objetivo. He aqui los poderes de lo absoluto en lo ideal y en lo real, en lo real en primera línea la pesantez de la materia, en segunda la luz y el movimiento, en tercera la vida y el organismo, etc. En lo ideal, en primera línea la virtud y la ciencia, en segunda la bondad y la religion, en tercera la belleza y el arte, etc. El universo es el conjunto y la combinacion de los poderes reales del absoluto; la historia es el conjunto y la combinacion de sus poderes ideales. Las leyes del universo son un reflejo de las leyes, á que obedece el absoluto en su desenvolvimiento, en el seno de la realidad; las leyes de la historia son un reflejo de las leyes de este mismo desenvolvimiento, en el seno de lo ideal.

Las potencias de lo real, al término de su desenvolvimiento, vienen á resumirse en el hombre. La humanidad es el último complemento del mundo, es como la corona de la naturaleza. Con razon decian los antiguos, el hombre es micróscopo, el hombre es el mundo en compendio. A su vez las potencias ó poderes de lo ideal van en igual forma á parar á un último desenvolvimiento, que corresponde al primero. Este es el estado. Lo que es el hombre ó la humanidad en la esfera de lo real, lo es el estado en la esfera de lo ideal. El estado es el último limite, á que arriba el absoluto en su libre desenvolvimiento, en la esfera de lo ideal, es el resumen, es la combinacion mas sublime á que puede aspirarse sobre la tierra.

Existe una facultad, por cuyo medio nuestra inteligencia finita puede elevarse hasta el conocimiento de todas estas cosas.

Por medio de esta facultad, traspasando la doble escala de lo ideal y de lo real, la inteligencia puede remontarse hasta el conocimiento de la identidad absoluta. Esta facultad es la razon, y el último conocimiento, á que la razon nos conduce, es la filosofía, porque la filosofía no es mas que un retroceso de lo absoluto sobre sí mismo. El absoluto, en el último término de su desenvolvimiento, **hace un esfuerzo** para comprenderse á sí mismo, **para conocerse** en tanto que absoluto, en tanto que suprema identidad, y cuando tiene conciencia de este esfuerzo, entonces aparece la filosofía.

Lo que acabamos de decir, puede resumirse mas sucintamente en el siguiente cuadro.

ABSOLUTO.

SUPREMA IDENTIDAD.

Desenvolvimiento simultáneo del absoluto.



Tal es la idea fundamental de la filosofía de Schelling, idea que subsiste siempre la misma bajo las trasformaciones mas diversas. Dada una fórmula algebraica, pueden mudarse sucesivamente todas las letras; estas letras espresarán á la vez cantidades las mas diferentes, pero no por eso la fórmula deja de subsistir idéntica á sí misma, puesto que nada se ha mudado en las relaciones que ella espresa. Así tiene que suceder con la idea funda-

mental de todo sistema filosófico, si ha de ser digno de este nombre, como que es su elemento generador é integrante. Esta idea fundamental es, en estos edificios del pensamiento, lo que es la cimbra ú ogiva en los monumentos de las artes.

DE LO ABSOLUTO.

El ser y el conocer son uno. Sin embargo, el ser constituye la esencia misma de las cosas, es el interior del absoluto, mientras el conocimiento no es mas que el exterior.

La identidad absoluta no existe para nosotros sino bajo la fórmula $A=A$, y solo bajo de esta haz nos es dado concebirla. Pero bajo esta forma se halla contenido lo incondicional, lo infinito, la espresion mas elevada de la identidad lógica. Asi como todo se liga con lo absoluto, y que todo tiene su raiz en lo absoluto, esta proposicion, que es su verdadera y completa espresion en el órden lógico, puede considerarse como la base y la raiz de la ciencia humana. En esta proposicion, el sujeto A y el predicado A son dados inmediatamente con la misma identidad absoluta. A no puede ser sujeto ó predicado de una manera condicional, y lo es de una manera necesaria y absoluta; tampoco puede separarse, ni uno ni otro de estos dos términos, del que le es opuesto, y, en fin, entre ellos no es posible disyuncion de ningún género, no es posible divorcio. La absoluta identidad no existe, pues, sino bajo forma de identidad absoluta, que es la forma invariable del ser absoluto. Bajo el punto de vista lógico es tambien como razon absoluta. El primer conocimiento de la absoluta identidad se deduce inmediatamente de la existencia del absoluto. Todo lo que existe, considerado en sí de una manera absoluta, es la misma absoluta identidad; todo lo que existe manifiesta la identidad absoluta, la identidad absoluta es la forma

misma de la esencia de las cosas, porque la forma de las cosas manifiesta la identidad como absoluto. Fuera de la ciencia de la identidad absoluta ó de lo absoluto no hay ciencia posible. La ciencia, considerada en lo que tiene de uno, de fundamental, de incondicional, no es mas que el absoluto considerado con relacion á su forma. La absoluta identidad se conoce en efecto á sí misma, se sabe á sí misma, como absoluta identidad, su forma es inseparable de su esencia. Por consiguiente, la ciencia de la absoluta identidad es infinita, como lo es el absoluto mismo; la forma del ser no puede dejar de ser infinita, como lo es el ser mismo.

¿Bajo qué condicion la identidad absoluta puede saberse y reconocerse infinita? Bajo la sola condicion de sentarse á sí misma infinitamente como sujeto y como objeto, dos formas diferentes, bajo las cuales persiste la identidad del ser absoluto, ó en otros términos, ella es cuantitativa no calificativa.

Lo que es concebido como existente fuera de la totalidad constituye las cosas. Las cosas no existen en sí, tan solo son apariencias y existen en razon de su cuantitativa diferencia. Su conjunto ó su totalidad forma el universo. Aun se puede decir, que son el resultado de las diferentes combinaciones de lo ideal y de lo real. En todo y por todas partes se encuentra esta fuerza evolutiva, que ha producido y que sostiene el universo, pero que se alía tan pronto á tal grado de lo real, tan pronto á cual grado de lo ideal. Pero esto es poco decir para aquel, que ha sabido elevarse hasta la contemplacion de la identidad absoluta; esta fuerza evolutiva aparece como ser incondicional, que existe porque existe, no solo como causa creadora del universo, sino como el universo mismo, porque lo que existe no es otra cosa que la misma identidad absoluta. Por consiguiente, el universo es eterno, porque es la forma de la absoluta identidad. En cada una de las porciones del universo, ésta subsiste indivisible é indestructible. Nada de cuanto existe puede ser anonadado en su esencia, pero tampoco

nada de lo que existe tiene en sí mismo la causa de su existencia. Toda cosa es producida, limitada y determinada por otra cosa.

La diferencia cuantitativa es el fundamento de lo finito, la no diferencia cuantitativa es el fundamento de lo infinito. En la misma forma que la proposición $A=A$ es la expresión general de la identidad ó de la indiferencia de lo finito y de lo infinito; la expresión general de la diferencia cuantitativa y por consiguiente el fundamento de lo finito será $A=B$. Cada cosa determinada es una forma determinada del ser absoluto, y no es el ser mismo, el cual no puede existir sino en su totalidad.

Así como la identidad absoluta se encuentra en todas partes, así se encuentra igualmente en cada ser. Sin ser el absoluto mismo, todo ser creado no es menos el absoluto; él es una totalidad.

DEL DESENVOLVIMIENTO DE LO ABSOLUTO.

Ya lo hemos dicho, las diferencias cuantitativas son el fundamento de lo finito; por ellas es por lo que existen en el universo las cosas diversas y múltiples en la unidad ó totalidad del universo. Tomando la palabra conforme á la definición que hemos dado, las diferencias cuantitativas constituyen los poderes de lo absoluto.

Cada una de las potencias finitas es el producto de dos factores opuestos, pudiendo considerarse estos dos factores, el uno como positivo y el otro como negativo, siendo esta oposición la más radical que sea posible concebir. En la proposición general $A=B$ forma general de lo finito, A es el factor limitativo ó negativo, B por el contrario será el factor positivo. Se ve que conforme á la forma misma de la proposición, B es en efecto el objeto primitivamente existente, el objeto ilimitado, pero limitable; A por el contrario se le considera como causa limitadora del ob-

jeto B. Y téngase entendido que en sí estos dos factores, considerados independientemente de sus relaciones, son igualmente uno, idénticos á sí mismos, infinitos, de suerte que en cada porcion del todo A y B se encuentran confundidos en una identidad comun. Pero ambos á dos están siempre en proporciones diferentes en cada uno de estos objetos, tan pronto hay mas tan pronto hay menos de positivo, tan pronto hay mas tan pronto hay menos de negativo, circunstancias que pueden representarse á la vista material. Imaginad una línea cuyos extremos sean A y B que son los dos polos opuestos, supóngase, en un punto cualquiera de esta línea, un objeto dado; las cantidades relativas de lo positivo del objeto podrán espresarse por las distancias diversas, en que pueda estar á la vez del punto A; y las cantidades relativas de lo negativo lo serán por el contrario por las diferentes distancias en que sucesivamente esté del punto B. Entonces el centro de la línea espresaría que este factor se encuentra á igual distancia de los dos puntos. Este sería el punto en que habria igualdad entre las influencias contrarias de las estremidades de la línea, y esta seria la espresion del ser en general, de la identidad ó de la indiferencia absoluta. Considerados con relacion á su situacion sobre la línea A y B se llaman polos, considerados respecto á su accion sobre el objeto, se les llama factores.

Considerad en igual forma toda potencia de lo absoluto, como el producto de estos dos factores, el uno positivo y el otro negativo. Suprimid el factor negativo y desapareció toda limitacion, suprimid el factor positivo, ya no habrá mas que una negacion, es decir, la nada. Si forman equilibrio, habrá á la vez positividad y negatividad, habrá sintesis de lo positivo y de lo negativo, que es el punto en que se tocan ó se confunden los dos factores opuestos. Es el medio de la línea marchando de un polo al otro. Por estas consideraciones y las precedentes la identidad absoluta podrá representarse bajo la fórmula siguiente:

$$+A=B-A=B+$$

La indiferencia absoluta ó la identidad completa se encuentra en medio de la línea trazada de esta manera. Pero es preciso representarse además este punto de identidad, como moviéndose en cierta manera á lo largo de la línea, tan pronto aproximándose á A, tan pronto aproximándose á B, porque hay identidad relativa, donde quiera que tiene lugar una fusión una síntesis determinada de la subjetividad y de la objetividad.

Esta fórmula es el verbo filosófico, por cuyo medio Schelling crea su sistema, es la palabra omnipotente, es el *fiat* maravilloso de donde salen el mundo real y el mundo ideal. Escuchémosla en el momento en que resuena por la primera vez.

DE LO REAL.

Antes de la creación el éter llenaba el espacio como un océano sin riberas, la pesantez, la materia, la luz, el movimiento, el organismo, la vida, el sistema del mundo, el hombre en fin, el hombre, representando y resumiendo el mundo, el hombre microscópico, nada existía, sino que todo estaba en potencia de ser. Entonces fué cuando resonó la palabra divina.

Al sonido omnipotente de la palabra creadora, las moléculas materiales debieron moverse en todos sentidos y en todas direcciones. Obedecieron por lo pronto á una fuerza de expansión, pero no podían obedecer indefinidamente á esta fuerza única. Si así hubiera sucedido, no hubiera tenido lugar la cohesión, la continuidad de partes, las moléculas materiales se hubieran perdido en la inmensidad sin límites sin que la materia existiese. Pero apareciendo una segunda fuerza entra en oposición con la primera, puesto que esta era una fuerza de contracción. Cada una de las moléculas materiales, sometidas desde entonces á la acción de estas dos fuerzas debió detenerse en el punto del espacio

;

enque ambas á dos se encontraban en equilibrio. De aqui resultó que las moléculas concluyeron por llenar tales ó cuales lugares determinados del espacio, teniendo asi lugar el lazo y la cohesion, y de esta manera la materia apareció. Sin embargo, como no se estableció el equilibrio entre estas fuerzas opuestas sino bajo condiciones diferentes, resultó de aqui que la cohesion, la continuidad de partes, no existió sino bajo condiciones diversas, y de esta manera la materia revistió diferentes formas y manifestó propiedades diversas.

A todo movimiento en línea curva (y el movimiento en línea recta puede reducirse á este por medio de la consideracion del infinito) concurren dos fuerzas, la una aleja el cuerpo de un centro dado, la otra le aproxima á este centro. Al mismo tiempo que un cuerpo tiende á alejarse de tal ó cual punto del espacio, sucede, que esta tendencia se ve sin cesar anulada; apenas comienza á recorrer una línea recta, cuando esta línea se ve incesantemente rota. Aqui se descubren ya la fuerza de impulso y la fuerza de atraccion, y su combinacion forma la persistencia, la duracion, la armonía del mundo. Suspended por el pensamiento la fuerza de atraccion, los planetas, por ejemplo, escapándose por la tangente de su órbita, van á perderse en el seno del infinito. Suspended la fuerza de proyeccion, todos se precipitarán hácia un centro comun para irse á romper y disolverse en un inmenso caos.

La materia persiste en su estado y es preciso concluir de aqui que subsiste el equilibrio entre las fuerzas que la constituyen. Pero este equilibrio se ve incesantemente turbado. Este es el fenómeno, entre otros, que nos presentan las combinaciones químicas. Dos materias, dotadas de afinidades químicas, se encuentran en contacto, nuevas propiedades que no existian en el momento que ha precedido á este contacto, y que no existirán en el que le siga, nuevas propiedades, digo, se desenvuelven simultáneamente en una y otra de estas materias. ¿Y qué son estas propiedades? Son manifestaciones exteriores de los esfuerzos ocultos, de las va-

cilaciones invisibles, por cuyo medio las fuerzas opuestas hacen esfuerzo á ponerse en equilibrio, bajo otras condiciones que aquellas en que antes se encontraban. Llega un momento en efecto, en que encontrado este equilibrio, el reposo sucede al conflicto que hemos indicado. Pero en este conflicto, las fuerzas opuestas, en sus esfuerzos mútuos por combatirse, no han traspasado menos los límites, dentro de los cuales ellas estaban primitivamente encerradas, ellas se han visto aprisionadas en nuevos límites. En otros términos, de las dos materias puestas en contacto ha resultado una materia nueva, materia revestida de formas, dotada de propiedades diferentes de las formas y de las propiedades de las dos materias de que ha sido engendrada. Toda combinacion química, manifiesta, pues, sobre un teatro infinitamente pequeño, lo que se pasa en grande sobre gigantescas proporciones en el gran teatro de la creacion.

Las fuerzas primitivas de la naturaleza, en número de cuatro, son los flúidos eléctrico, magnético, calórico y lumínico. El flúido eléctrico, como nadie lo ignora, se descompone en otros dos flúidos, el uno positivo, el otro negativo, ambos á dos se despiertan, se llaman y desaparecen de una manera simultánea, sin que ni el uno ni el otro puedan existir aisladamente. El mismo fenómeno aparece tambien en el flúido magnético. La filosofía de la naturaleza admite además que los mismos fenómenos se advierten en los otros dos flúidos calórico y lumínico, y los admite compuestos ambos á dos de dos elementos integrantes, no solo distintos sino opuestos, el calórico de un calórico positivo y un calórico negativo, el luminoso de un flúido luminoso positivo y de un flúido luminoso negativo. La consecuencia que debe deducirse inmediatamente de la hipótesis de esta similitud de composicion entre estos dos últimos flúidos y los dos primeros es, que precisamente deben tener los mismos modos de manifestaciones exteriores y producir los mismos fenómenos. Los fenómenos producidos por el calórico y el lumínico aparecen como el resul-

tado de una accion y reaccion entre principios contrarios, en la misma forma que los de electricidad y magnetismo de los cuerpos.

El calórico exterior hace esfuerzos para penetrar en un cuerpo, el calórico ya desprendido en la constitucion de este cuerpo se despierta por decirlo asi, y entra en lucha con el calórico exterior. Un conflicto análogo produce la transparencia de los cuerpos, asi como la claridad que en ellos brilla, y los colores variados con que se revisten. En este último caso hay lucha entre el fluido luminoso exterior y el fluido interior desprendido en la composicion misma de los cuerpos, lucha y conflicto siempre y por todas partes el mismo, pero que tiene lugar en el seno de circunstancias diferentes, lo que da origen á las variaciones de colores en los cuerpos, á los diferentes grados de transparencia, y, en fin, á todos los fenómenos que produce la luz. De esta manera estos dos grandes fenómenos del calor y de la luz serán producto de un procedimiento de la naturaleza, absolutamente inverso á aquel á que se les atribuye ordinariamente. Bajo este punto de vista, los cuerpos se calientan, no en razon de la cantidad de calórico que reciben de fuera, sino, por el contrario, en razon de la cantidad de calórico que ellos rechazan. En la misma forma los cuerpos se iluminan, no en razon de la cantidad de luz que reciben de fuera, sino en razon de la cantidad de luz que ellos rechazan. En una palabra, los cuerpos se calientan, se iluminan y tienen color por medio de una suerte de resorte interior, que se desenvuelve dentro de ellos, bajo una presion exterior. En fin, la filosofia de la naturaleza llega en definitiva á reconocer la identidad de estos cuatro fluidos, y los considera como otras tantas manifestaciones diversas de una sola y misma materia.

La química moderna ha descompuesto el aire atmosférico en dos gases, el oxígeno y el ázoe, dotados de propiedades opuestas, por ejemplo, el oxígeno alimenta y entretiene la vida animal, y el ázoe la destruye y la mata. Pero á esta oposicion se siguen

muchas otras. Y así es, que en esta especie de oposición prolongada del oxígeno y del ázoe, es donde debe buscarse esta lucha de fuerzas opuestas, que la filosofía de la naturaleza ha descubierto en todo el resto del universo. Un conflicto permanente existe entre estos dos gases, pero las condiciones de este conflicto varían de un instante á otro.

Estas variaciones en la condición del conflicto son el producto de variaciones sobrevenidas en las proporciones de los dos gases, en el uno respecto del otro. De aquí resultan las variaciones en la pesantez del aire atmosférico, y de aquí también los diversos fenómenos de que la atmósfera es el teatro. El gran cuidado de la naturaleza es mantener el equilibrio entre estos gases. Para la vegetación, por ejemplo, la naturaleza aumenta incesantemente la cantidad de ázoe existente; para la respiración, aumenta por el contrario la cantidad de oxígeno; medios que por otra parte son los más ordinarios para conseguir el fin apetecido. La lluvia, el viento, las borrascas son otros medios más eficaces, por los que la naturaleza tiende á este equilibrio. Cuando se aproximan las borrascas, el desasosiego y malestar de todos los seres que respiran, parece indicar los desórdenes sobrevenidos, ó que habrán de sobrevenir en la atmósfera. El bienestar que experimentan pocos instantes después, es la prueba de que ya estos desórdenes no existen. Por lo demás, la atmósfera es en cierta manera el diseño, ó hablando filosóficamente, el esquema de toda creación. En los cuatro fluidos que hemos citado, el conflicto de los principios opuestos no se manifiesta, sino por medio de ciertos fenómenos; en la atmósfera aparece por primera vez bajo una forma visible y palpable. Bacon expresaba su deseo de ver á los exploradores de la naturaleza ocuparse, con preferencia á todos los demás fenómenos, en los fenómenos atmosféricos.

El ser animado, el animal desde que vive por el hecho mismo de su existencia, desenvuelve en sí una cierta cantidad de materia flogística, al mismo tiempo se asimila por la respiración una

cierta cantidad del aire atmosférico, que él respira. La planta, todo lo contrario, por el hecho mismo de su vitalidad, desenvuelve en sí una cierta cantidad antiflogística, al mismo tiempo que se asimila por la respiracion una cierta cantidad de ázoe. En ambos casos siempre aparece el mismo mecanismo, siempre el mismo movimiento de va y viene, siempre las dos mismas materias pesando en el mismo instante á las dos estremidades de una misma palanca, solo que estas dos materias mudan de lugar, alternan de lado, segun la palanca se engrana en el organismo animal ó en el organismo vegetal. Sus oscilaciones son regulares, cuando la cantidad de materia desenvuelta dentro de la planta ó del animal es igual á la que uno y otro se asimilan. En el caso contrario, estas oscilaciones se hacen irregulares, y el animal no desenvolviendo una cantidad de flogístico igual al oxígeno que respira, el equilibrio tiende á destruirse, y se destruiria, si el animal, bajo el aguijon del hambre, no suministrase alimentos á un nuevo desenvolvimiento de flogístico. El agua y las bebidas refrigerantes son por lo contrario antiflogísticas. El hambre y la sed son igualmente los medios, por los que la naturaleza restablece el equilibrio entre los elementos que concurren á la constitucion del animal.

El organismo ó la organizacion no es solo el teatro del mecanismo que acabamos de describir, sino que es tambien el producto y resultado. Los principios opuestos no entran ni se ponen en equilibrio en todos rumbos bajo las mismas condiciones, sino que se combinan de diversas maneras, y estas combinaciones variadas dan origen á los diferentes órganos, cuyo conjunto constituye la organizacion. Los órganos son otras tantas esferas inscritas á otra esfera de radios mas considerables. Se encuentran los unos respecto de los otros en estado de oposicion simétrica. Todas estas diversas partes, todos estos elementos integrantes de una organizacion completa se hacen necesariamente oposicion, es decir, tiene lugar la antítesis. Además, la gran ley del dualis-

mo no se manifiesta solo dentro de los límites de un mismo organismo, ni está encerrada en las solas oposiciones de este organismo, sino que esta gran ley quiere tambien, que todo lo que existe tenga su opuesto, quiere que á todo organismo corresponda necesariamente otro organismo, que sea la repetición, la oposición simétrica del primero. La diferencia de sexos, por ejemplo, es la expresión mas completa de esta ley. En virtud de esta ley es por lo que se ve toda la naturaleza organizada escindida en dos, de una parte la organización animal, de otra la organización vegetal. La oposición que ya aparece entre la planta y el animal no es mas que una especie de germen, de donde salen gran número de otras oposiciones análogas, la planta no tiene órgano que no sea lo opuesto á tal ó cual órgano del animal, y reciprocamente. Hallero habia dicho ya, la planta tiene su estómago en las raíces, y el animal tiene sus raíces en su estómago.

Ya hace rato que hablamos de organización, y, sin embargo, no hemos pronunciado la palabra *vida*, y esto consiste, en que si la filosofía materialista mira en general la vida, como el producto de la organización, toda filosofía espiritualista debe, por el contrario, mirar la organización como un producto de la vida. Las pocas palabras siguientes de Jacobi son un resumen fiel de todo espiritualismo sobre este punto.—Yo no concibo, dice, mayor absurdo, que considerar la vida como producto de las cosas, cuando mas bien son las cosas producto de la vida, las cuales en definitiva no son mas que expresiones ó manifestaciones variadas.

La vida, el mas maravilloso de todos los fenómenos que brillan sobre la superficie del globo, la vida, que es como la corona y la diadema de la naturaleza, manifiesta igualmente el dualismo de que acabamos de hablar. Ella es igualmente el resultado de una acción y reacción entre principios contrarios, es la combinación variable de estos principios siempre los mismos, nace de su contacto y se exhala, por decirlo así, de resultas de su cho-

que. La vida, en su esencia, en su principio, en lo que la constituye, necesariamente es una, idéntica á sí misma en todos los seres animados, si bien en cada uno se muestra, sin embargo, bajo una forma diferente. De los dos principios que concurren á formarla, el uno es uno, idéntico á sí mismo, el otro diverso, múltiple, en todo y por todas partes diferente á sí mismo, en otros términos, el uno es positivo, el otro negativo, porque si una cosa no tiene mas que una manera de ser, tiene esta cosa mil maneras de dejar de ser. La diversidad de las condiciones orgánicas, en medio de las cuales se manifiesta la vida, representa la multiplicidad del principio negativo, el principio negativo se encuentra en el organismo mismo, es el organismo mismo. El principio positivo está, por el contrario, en la vida, ó por mejor decir, es la vida misma. Bien que se manifieste en las cosas, la vida no las pertenece, porque no es su propiedad exclusiva. La vida llena el espacio, se desparrama en todos sentidos, irradia en todas direcciones, aunque no nos sea dado poseerla en la pureza y sublimidad de su esencia. En el seno de la atmósfera que ella llena, el rocío de la mañana se oculta á nuestros ojos, pero se nos hace visible en el fondo del cáliz de las flores, que le han recogido. Asi es como la vida tiene necesidad de ser recogida y limitada por el organismo, en términos que el organismo solo nos da la forma, que nos la hace visible y palpable.

Un capricho raro de la naturaleza ha reunido en una simple piedra, la *turmalina*, la mayor parte de las oposiciones que acabamos de indicar. La turmalina es como un símbolo completo del dualismo de la naturaleza. Si la magnetizais calentándola, el fluido magnético escindiéndose en otros dos flúidos, el uno positivo y el otro negativo, se fija en los dos puntos extremos de la piedra. Si la electrizais lo mismo sucede al flúido eléctrico. La electricidad positiva ocupa entonces el mismo polo que el magnetismo negativo, el magnetismo positivo el mismo que la electricidad negativa. El uno y el otro de los puntos extremos descubren,

pues, una oposicion análoga á la manifestada por la piedra entera. Que en seguida la turmalina se enfrie, los polos mudan sucesivamente de lugar, el polo positivo del magnetismo se hace negativo, y lo mismo sucede con la electricidad. A su mayor grado de enfriamiento los polos recobran sus primeros puestos, que en seguida cambiarán mas tarde. Durante este tiempo, los flúidos diferentes no continuarán menos en hacer conocer entre sí su oposicion y antagonismo en cada uno de los polos que ellos ocupan. Si rompeis la turmalina en dos, en tres, en cuatro pedazos, cada uno de estos presentará los mismos fenómenos de polaridad que la piedra entera. Si se la redujese á un polvo impalpable lo mismo sucederia con cada una de las particulas de este polvo. El espejo roto refleja igualmente, hasta en sus menores fragmentos, la misma imágen que reflejaba en su integridad.

La causa de estos singulares fenómenos consiste, segun toda probabilidad, en una suerte de heterogeneidad primitiva, que descubre la turmalina. En razon de esta heterogeneidad el calor, no obrando de una manera uniforme en toda la piedra, despierta aqui la electricidad positiva y alli la negativa, aqui el magnetismo positivo y alli el magnetismo negativo. Nada impide el que se ponga la turmalina separada en dos con relacion á esta heterogeneidad, ni tampoco que se sustituyan por el pensamiento otros dos cuerpos á estas dos turmalinas de especie nueva, considerando estas como dotadas de las mismas propiedades, y mas aun, que reemplace cada uno de estos dos cuerpos por dos, por tres, por un número de cuerpos cualquiera. Ninguna variacion resultará con relacion á estos fenómenos. El uno de estos sistemas de cuerpos representa lo que se pasa en uno de los polos de la turmalina, y el otro representa lo que se pasa en el polo opuesto. Pero de tal manera se puede multiplicar por el pensamiento el número de cuerpos que entran en cada uno de estos sistemas de cuerpos, que ambos á dos concluyen por abrazar los del mundo entero. Los mismos fenómenos continuarán manifestándose. Por otra

parte, estos dos flúidos no hacen masque partir con todas las demás fuerzas de la naturaleza el modo de manifestacion que acabamos de describir. La turmalina puede representarse como un compendio del universo, del que es verdaderamente el simbolo. Agrandadla por el pensamiento hasta el punto de ocupar el espacio, y ahí teneis el universo; por el contrario, minorad el universo por el pensamiento hasta el punto de reducirle á los estrechos limites de esta piedra, os encontrareis con la turmalina.

La pesantez y la luz son los dos principios que manifiestan mas generalmente esta oposicion radical. La pesantez es la base y fundamento de las cosas, ella las recoge, las sostiene y las organiza, es como el principio hembra de la naturaleza, tiende á constituir las en unidad, á convergírlas á un mismo centro. La luz, por el contrario, por todas partes derramada, irradiando en todos sentidos, llena el espacio, sin fijarse en ninguna parte, sin converger en torno de ningun centro.

De las combinaciones de las diversas fuerzas de la naturaleza resultan muchos modos de existencia para las cosas. Tan pronto no existen sino en el espacio, y son las cosas inertes é inanimadas; tan pronto solo existen en el tiempo, lo que se verifica desde el acto que hay movimiento, porque el movimiento es la medida del tiempo. Este movimiento, desde el acto que se verifica en la planta, puede consistir en un simple desenvolvimiento, sin salir de un punto. Hay, en fin, un tercer modo de existencia mas alto, mas elevado que los dos precedentes, y es la vida en el espacio y en el tiempo, con la conciencia de sí mismo, es la vida del hombre dotada de una conciencia. Schelling ha dicho: la imaginacion de la naturaleza duerme en la piedra, sueña en el animal y llega en el hombre á un verdadero conocimiento de sí mismo. Por consiguiente el hombre es con razon un verdadero micróscopo vivo. Conforme á la definicion dada ya de los poderes de lo real y de lo ideal, pueden representarse estos tres grados de vida bajo las formas siguientes, la diversidad y difusion pue-

de ser representada por el espacio, la unidad lo será por el contrario por un punto central, un punto en torno del cual se agruparán un cierto número de cosas. Podemos representarnos bajo la fórmula general A las cosas existentes en el espacio; la unidad, habiendo desaparecido casi enteramente de este modo de existencia, entonces predomina la falta de conciencia, predomina la simple objetividad. La unidad, reapareciendo en seguida en el infinito, se forma una especie de concentracion, por cuyo medio nace la vida interior, es decir, la subjetividad. Ella predomina sobre las cosas puramente objetivas. La vida subjetiva se añade de esta manera á la vida objetiva, A se convierte en A². Sobreviene, en fin, la conciencia de esta combinacion, que es un grado de vida mas elevado, donde la subjetividad y objetividad se confunden, A³ espresa esta nueva vida, último escalon de la gradacion de las cosas, cima de la pirámide.

A este punto vienen á confundirse los dos mundos, el uno ideal, el otro real, el uno subjetivo, el otro objetivo, el uno vivo, el otro animado.

El mundo es el lugar donde las cosas eternas, es decir, las ideas llegan á la existencia. Pero esta existencia no es el producto de una accion que sea propia á la materia, lejos de esto, es el resultado de una tendencia de lo absoluto á manifestar exteriormente su subjetividad, á producir en los espacios de lo finito el infinito que oculta en su seno. De esta tendencia resulta un movimiento evolutivo, por cuyo medio la unidad se produce en la diversidad, único medio de que se nos haga visible en la naturaleza. De aqui resulta, que las cosas solo nos son conocidas por sus formas, porque la forma de las cosas es la manifestacion exterior de este movimiento. La corporalidad es la forma mas general que puede revestir y constituye el último término de este movimiento de objetivacion del infinito en el finito, de lo absoluto en lo relativo. En tanto que las ideas aparecen en este movimiento de objetivacion, tienen un lado material corporal; el universo mis-

mo no es en definitiva mas que el mundo ideal hecho visible y palpable.

En todas las ideas se encuentra un fondo comun, porque todas se ligan al absoluto y se ligan á un mismo tiempo y dependen las unas de las otras por razon de que espresan los diversos grados de movimiento de objetivacion del absoluto. Aqui está la razon del enlace y subordinacion de las cosas entre sí, fenómenos que nos sorprenden á la primer mirada que echamos sobre el mundo material. De esta manera vemos el universo material, que partiendo de la identidad y de la mas elevada unidad, se divide y subdivide mas y mas en unidades de un orden mas secundario. En las ideas tiene lugar constantemente un movimiento de objetivacion, de diferenciacion, y despues un movimiento de retroceso hácia la identidad, hácia la subjetividad. La espresion incompleta de estos dos movimientos ó su símbolo se encuentra en las fuerzas de atraccion y de repulsion, que son como el fundamento del sistema fisico de la naturaleza.

DE LO IDEAL.

Los poderes ideales de lo absoluto, ó por mejor decir, los poderes de lo absoluto en lo ideal son la ley moral, la beatitud, la verdad, la ciencia, la religion, el arte, el Estado.

El teatro de su desenvolvimiento es la historia. Pero desde el momento que nos trasladamos á este nuevo teatro, notamos la diferencia que le separa del que acabamos de abandonar, es decir, del mundo exterior, en que se desenvuelven los poderes de lo absoluto en lo real. ¿Qué cosa mas desemejante á nuestra primer mirada que la naturaleza y la historia? En la naturaleza ningun fenómeno aparece que no esté sometido á leyes fijas y regulares, ninguna perturbacion tiene lugar en el orden establecido

entre las cosas, ninguna variación en su sucesión. Las hojas de los árboles jamás han dejado de aparecer en la primavera y de caer en el otoño; los seres animados jamás han dejado de crecer y desenvolverse, después de pasar por los mismos periodos de la infancia, de la juventud y de la ancianidad, que los que les habían engendrado. Se puede predecir sin temor de verse burlado á qué hora nacerá el sol y á qué hora se habrá de poner. En la historia, es decir, en esta multitud infinita de actos diversos por los que el hombre manifiesta su tránsito sobre la tierra, en la historia sucede todo lo contrario, puesto que ninguna regularidad se deja apercibir en el curso de los sucesos, ninguna relación estable aparece entre ellos, mostrándose aquí y allá sin orden ni trabazón y como obra de la casualidad, llevados en el océano de las edades por el viento caprichoso de la voluntad humana. La historia se nos presenta como un teatro donde se despliega la libertad más ilimitada, así como la naturaleza representa todo lo contrario, donde todo está sometido á la más ciega necesidad. Sin embargo, lo mismo que la naturaleza revela por todas partes la lucha de los dos principios y no el reinado absoluto de uno solo, la historia nos mostrará una lucha análoga en otro orden de cosas y de ideas. El punto más esencial consistirá en descubrir los lazos misteriosos por los que una mano oculta encadena, hasta en sus arranques más caprichosos, la libertad al yugo de hierro de una inflexible necesidad.

Por otra parte, en este elemento las leyes generales campean más en un círculo de arbitrariedad aparente. El ser dotado de razón y de voluntad no puede someterse á la ley moral tan absolutamente como los cuerpos materiales se someten á la pesantez. La observancia voluntaria de esta ley debe hacer su felicidad, pero conserva la libertad de sustraerse de ella, y en esta libertad es en la que descansa la dignidad de la naturaleza humana. Las ideas tienen una existencia absoluta al mismo tiempo que una existencia relativa; cada una tiene, por decirlo así, un centro que

la es propio, al mismo tiempo que está coordinado á un centro comun á todas, centro comun que es el absoluto, que es Dios. En el reino de lo ideal debe existir una tendencia general de todas las cosas hácia el absoluto, hácia Dios. Lo mismo que en la naturaleza el infinito irradia en el finito, así en la historia el finito tiende á concentrarse en el infinito. Así es, que á pesar de toda apariencia contraria, el pensamiento del hombre no cesa, ni un solo instante, de tender hácia lo absoluto, de hacer un esfuerzo por unirse á él, y en último término y como en el apogeo de este movimiento, está el soberano bien, está la beatitud.

El Estado es la realización de la vida pública con relación á la moralidad, á la religión, á la ciencia y al arte. El Estado es la imágen viva, animada, exterior de la razón, es un organismo vivo donde vienen á manifestarse en una armonía y visible identidad, la libertad y la necesidad, dos principios que presiden al desenvolvimiento terrestre de la humanidad. El Estado, en tanto que organismo, por el solo hecho de ser orgánico, no existe solo para tal ó cual fin, sino que existe por sí mismo, por su propia virtud. El Estado no le constituye una multitud de hombres reunidos y aglomerados por casualidad y como por un accidente fortuito, por más que en ella pueda tener lugar una vida personal é individual. Un Estado bien organizado debe por el contrario unir estas dos cosas, la vida pública y la vida individual. Por esta razón el despotismo de uno solo y el despotismo de todos ó la anarquía deben desaparecer de todo Estado bien organizado, de todo Estado que merezca verdaderamente este nombre. En cualquier punto donde reina habitualmente la voluntad de uno solo ó la de un gran número, es evidente que la libertad individual se ve oprimida. El Estado no es una convención hecha en tal ó cual día, ni ha nacido de la voluntad de uno solo ó de muchos, sino que es un resultado natural de los instintos de todos. Así, pues, como todo organismo natural, el Estado crece y agranda incesantemente desde las formas más imperfectas hasta las menos le-

janas posibles de la perfeccion y hasta que toca el punto, que no la es dado traspasar. El Estado es la obra de la razon, que tiende á manifestarse fuera, á medida que se despierta en las masas populares.

El arte es la creacion libre y espontánea por cuyo medio el espiritu humano realiza esteriormente las intenciones de la eterna razon. El arte es igualmente la manifestacion de este movimiento evolutivo de lo absoluto, de que hemos hablado y que no es mas que una continua revelacion de Dios en el espiritu humano. La libertad y la naturaleza concurren igualmente á la produccion del arte. El genio en que se encuentra el gérmen de sus creaciones inmortales, es un don de la naturaleza, que bajo esta forma no tiene conciencia de sí misma, pero el talento, que desenvuelve y fecunda este gérmen es un ejercicio razonado de la libertad del artista. Asi es que el talento es susceptible de enseñanza, mientras que por el contrario las inspiraciones del genio no pueden donarse ni trasmitirse. El genio es una magnífica corona colocada por la naturaleza sobre la cabeza de algunos seres privilegiados, pero estos seres de derecho divino no pueden abdicarla en provecho de nadie. Pero ¿qué de cosas son necesarias á la perfeccion de un producto del arte! Dar á conocer en un símbolo sensible á los sentidos, el infinito de una idea, unir el reposo, la grandeza á toda la animacion de la vida, hablar á los sentidos al mismo tiempo que á la inteligencia y á la razon, y apoderarse del hombre entero, lo mismo por lo que tiene de material que por lo que tiene de divino, hé aqui el producto del arte.

La historia existe de toda necesidad, existe porque la realizacion exterior de la noción del derecho, innata al hombre, es una tarea que le ha sido impuesta y de la que no puede sustraerse. Todos los esfuerzos de los seres dotados de razon deben converger hácia este objeto. La historia es una especie de realizacion, de objetivacion de una noción preexistente en la inteligencia humana. Por consiguiente las artes y las ciencias no pertenecen á la historia sino

de una manera indirecta, las narraciones de su progreso no son mas que accesorios á la historia propiamente dicha, pues solo la pertenecen en cuanto ayudan á la humanidad á conseguir el objeto antes indicado. Pero lo que va necesariamente embebido en la noción de historia, lo que la historia implica necesariamente, es la idea de un progreso indefinido, y por consiguiente la de la perfectibilidad.

Sin embargo, muchos niegan esta perfectibilidad, pero si estos quieren ser consecuentes consigo mismos, deberian tambien negar la historia misma. Si el hombre estuviese desprovisto de esta facultad de perfectibilidad, ¿para qué necesitaba una historia? ¿Por qué ha de tener una historia mas bien que el animal? Pero el hombre tiene una historia precisamente, porque se acrece á si mismo perfeccionándose. No está atado á la rueda de Ixion, no se ve condenado á moverse en un círculo siempre el mismo, sino que se mueve sobre una línea, en la que cada paso que da, se agrega á los que tiene dados ya, para aproximarse al objeto. La medida del progreso es en verdad difícil de identificar, unos quieren medirla por el grado de perfeccionamiento de las artes y de las ciencias, y otros por el perfeccionamiento moral del hombre. Estos dos métodos no carecen de inconvenientes. Hay otra medida que al parecer es mas racional. Si el objeto de la historia es verdaderamente la realizacion sucesiva de la noción del derecho, parece natural, graduar los progresos de la humanidad, por el camino que haya recorrido hácia este objeto final. Si estamos aun muy distantes de este objeto, la esperiencia y la teoría no están menos de acuerdo para enseñarnos, que marchamos realmente á él.

La realizacion sucesiva de la noción de derecho es la condicion de la libertad; fuera de esta condicion la libertad no existiria en virtud del orden mismo de las cosas, ni seria mas que una estrangera sin patria sobre la tierra, una especie de planta parásita, un accidente en el orden social. Pero la libertad es inheren-

te á la humanidad, y la humanidad tiene fé en ella, en los frutos que debe dar, y en el objeto que debe conseguir. Si viviéramos privados de esta creencia, no sabríamos que hacer, para que nuestras acciones fuesen conformes á nuestra mision sobre la tierra, ninguno tendria valor para ejecutar lo que le ordena la ley del deber, ninguno encontraria en sí mismo el heroismo del sacrificio. No hay ninguno, que no advierta la necesidad de creer que su sacrificio no será perdido para la humanidad, puesto que el sacrificio mismo no es posible sino á este precio. Esta conviccion, que encontramos en el fondo de nuestro corazon, supone, que creemos en alguna otra cosa mas que la libertad del hombre; supone, que creemos en un poder, que sabe poner en obra todos los actos de la libertad humana, y hacerlos concurrir á un fin, que á nosotros mismos se nos escapa. Si el hombre es libre con relacion á los actos que ejecuta, no lo es en manera alguna con relacion á los resultados de estos actos, pues desde el acto que salen de sus manos, quedan sometidos á la imperiosa ley de la necesidad. Soy libre en dejar escapar la piedra que tengo en la mano, pero apenas la he despedido, no hay poder humano que pueda impedir, que la piedra obedezca á las leyes de la pesantéz.

Cada ser, dotado de razon, practica su libertad, pone en juego su libre albedrío, como si fuese solo en el mundo, como si no existiesen otros séres semejantes á él. Todos estos actos, muchas veces opuestos, todos estos esfuerzos, en apariencia divergentes, no dejan de concurrir menos á un resultado comun, todos tienden hácia un mismo fin. Bajo las apariencias las mas contradictorias existe una secreta armonía. Bien que para obrar los hombres no consulten mas que su libre albedrío, no por eso dejan de producir, en razon de una necesidad oculta, un órden de cosas determinado de antemano. Las mas veces invisible este órden de cosas, solo aparece en momentos dados, y entonces se pone en claro con tanta mas evidencia, cuanto que era mas inesperado, y que eran mas libres los actos que los han producido,

y mas lejanos en apariencia de ser dirigidos á un objeto final. Una síntesis, un lazo secretamente establecido entre todos los actos realizados por las voluntades individuales, es la razon de este fenómeno, y lo que constituye el desenvolvimiento histórico todo entero. Por medio de esta síntesis absoluta, todas las cosas están de antemano sentadas, colocadas y calculadas, y se esplican y concilian las oposiciones en apariencia mas formales y las mas manifiestas contradicciones. Solo en el seno del absoluto puede verificarse todo esto.

Bajo este punto de vista, fuerza nos es admitir en la naturaleza una especie de mecanismo, por cuyo medio están asegurados de antemano ciertos resultados á cada uno de nuestros actos. Esta es la razon por que la actividad de la humanidad entera concurre necesariamente al fin sublime, que nos está asignado. Las leyes de la naturaleza y de la intuicion se encuentran absolutamente idénticas en el fondo de todas las inteligencias, y por esta razon la identidad se encuentra igualmente en el objetivo universal de todas las inteligencias, identidad que hace posible la predeterminacion de toda la historia, por medio de una síntesis absoluta. Los desenvolvimientos de esta síntesis, al través de ciertas séries de circunstancias, son los que constituyen la historia misma. Esta armonía entre el fin que se intenta conseguir, y el móvil que debe obrar, esto es, entre lo objetivo y la conciencia ó la actividad humana, esta armonía, decimos, no puede existir sino en razon de una nueva suposicion, que es la de una tercera cosa, de un órden mas elevado que las otras dos, y superior á ambas, que sea el origen, de que la una y la otra se desprenden. Esta cosa, ya se ha dicho lo que es, el absoluto. Solo él contiene la razon de la identidad, que hemos establecido, y solo constituye la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo. El solo, además, contiene la razon de la identidad del individuo con la especie, los liga á un mismo fondo, y los encadena por mil lazos el uno al otro.

A todo lo que precede se ligan los dos puntos de vista principales, bajo los cuales consideramos la historia, el punto de vista objetivo, y el punto de vista subjetivo. En el primer caso, la historia entera nos aparece como absolutamente predeterminada, no nos aparece como determinada por un poder, teniendo conciencia de sus actos, sino por el contrario, ciego, desprovisto de esta conciencia inflexible en sus determinaciones, poder de hecho análogo al que se llama destino. La historia presenta entonces un verdadero sistema de fatalismo. En el segundo caso, cuando nos ocupamos de lo subjetivo, es decir, de la actividad humana, como esencialmente libre y modificante, la historia no nos parece ya mas que un conjunto de fenómenos, que se producen ó se suceden á la casualidad, pero sin trabazon ninguno, sea en el tiempo sea en el espacio. El órden, la regularidad, la accion providencial han desaparecido, el azar es el único soberano, es el único Dios de este mundo. Para llegar hasta la idea fundamental de la historia, será preciso, que nos elevemos por cima de estos dos puntos de vista, y entonces se verá al azar y al destino desaparecer de la historia, y la providencia ocupar su verdadero lugar, ó por mejor decir, el azar y el destino, obrando aun en un círculo limitado y circunscrito, permanecerán para siempre encadenados al pie del trono de la eterna Providencia.

En el gran drama de la historia, cada personage desempeña el papel que le agrada. Como en este confuso drama existe una marcha racional, es preciso, que una misma inspiracion se encuentre en boca de todos. Estando determinado el desenlace de antemano, el poeta conduce la intriga y hace hablar sus personajes en forma conveniente. Su arte consiste sobre todo, en hacer, que concurren á este objeto los accidentes mas inesperados, que sobrevienen en distintos rumbos. Sin embargo, el poeta no es ni independiente de su drama, ni está fuera del teatro donde este drama tiene lugar, porque si asi fuese, nosotros no seriamos en la escena del mundo, mas que lo que son los actores ordina-

rios sobre su escenario. Pero lejos de ser independiente el poeta, vive en nosotros y con nosotros. Su vida aparece por el juego variado de nuestra libertad, y no existe sino por medio de esta libertad. Nosotros mismos somos verdaderamente el poeta, pues no solo desempeñamos nuestro papel, sino que le creamos, le improvisamos.

En la historia debe verse una manifestacion progresiva y continua del absoluto, en otros términos, la historia (bien que no tenga lugar designado) es en último término una revelacion permanente de Dios. En la historia, Dios sin duda no aparece de repente y en toda su infinidad, pero en la historia, Dios se hace Dios, se deviene Dios, se revela incesantemente. En la historia, Dios recita un himno continuo, cuya última estrofa, sin embargo, reservará para la consumacion de los siglos. Pero si la historia es la manifestacion del absoluto, siendo esta sucesiva, como que se verifica en el tiempo, resulta de aqui, que se la puede subdividir en muchas épocas secundarias.

Este descubrimiento progresivo del absoluto es el tiempo, en otros términos, los tiempos históricos pueden dividirse en tres periodos, el primero es el de la *fatalidad*, el segundo el de la *naturaleza*, y el tercero el de la *providencia*. En el primer periodo, el principio dominante aparece como un poder inflexible, ciego, terrible, que en el lenguaje comun es el destino, es el fatalismo. Podria llamarse con razon trágica esta época de la historia. Durante su permanencia, las maravillas de la civilizacion primitiva desaparecieron, asi como se hundieron esos poderosos imperios, de que apenas existen algunos restos, para atestiguar su grandeza. En el segundo periodo aparece la naturaleza. Bajo el imperio de esta ley, la libertad, la voluntad mas ilimitada están obligadas á concurrir á la realizacion de los planes y de los designios de la naturaleza, y de esta manera una especie de necesidad mecánica se introduce en el dominio de la historia. Este periodo parece comenzar en el origen de la república romana. Entonces fué, cuau-

do la voluntad humana se manifestó en el mundo entero por la conquista y la dominación. Hubo un momento en que todos los pueblos de la tierra, ligados entre sí, se encontraron en contacto los unos con los otros, y desde entonces las leyes, las costumbres, las ciencias que habían sido la propiedad exclusiva de tales ó cuales pueblos, pertenecieron y se estendieron á todos. Esta época debe mirarse como la realización de las leyes de la naturaleza, porque la naturaleza tiende siempre á establecer entre los hombres un lazo comun. En el tercer período, se manifiesta la Providencia. Entonces las obras del destino y de la naturaleza, recibiendo un carácter nuevo, se mostrarán á nosotros como obras providenciales. Las dos épocas precedentes no eran en efecto mas que una especie de preparacion á la accion de la providencia, una especie de aurora precursora del gran dia Providencial, que debe lucir sobre el mundo. En cuanto á la venida de este tercer período, ninguno entre nosotros puede decir cuando llegará. Supérfluo es añadir, que bajo estos tres nombres, destino, naturaleza, providencia, es preciso reconocer un mismo principio, siempre idéntico á sí mismo, pero manifestándose bajo fases diferentes, y este principio único es el absoluto.

En el punto de partida de la humanidad se encuentra la noción del derecho, y al último término á que debe llegar se encuentra la realización de la noción del derecho. Allí están las columnas de Hércules que no la será dado traspasar. La fusión de todos los pueblos en un solo pueblo, de todos los estados en un solo estado, donde no regirá otra regla ni otra ley que lo que es bueno, justo y legitimo, y donde reinará el derecho y estará sentado en el trono, tal es el símbolo exterior de esta realización de la noción del derecho. Pero ¿dónde saca el hombre la fuerza necesaria para recorrer esta escala? ¿A qué impulso obedece? ¿Es al de su propia voluntad ó al de una voluntad estraña? ¿Es libre, es independiente? ¿O no es mas que un esclavo y un instrumento en manos de un dueño estraño? Aquí comienzan las dificultades.

Embriagado con el sentimiento de su libertad el hombre se lanza y se presenta sobre la tierra como soberano, como dominador, pero delante de sus pasos la impasible necesidad no le indica menos con el dedo el sendero de que no puede separarse un instante.

Para conciliar esta aparente contradicción quizá es posible tomar un símbolo del universomaterial. El movimiento físico puede considerársele como el símbolo del movimiento moral intelectual de la humanidad, y en la misma forma pueden asimilarse las fuerzas intelectuales á las fuerzas materiales. Pues bien, todo movimiento se realiza bajo el impulso de una fuerza, siempre descomponible en otras dos fuerzas, y la combinación de estas dos fuerzas determina la línea trazada por este movimiento. En igual forma, en su movimiento la humanidad obedece á una fuerza única, descomponible en otras dos fuerzas, la una de estas fuerzas es la fuerza providencial, que desde el punto de partida la arrastra hácia el fin indicado, y la otra la humanidad la saca de sí misma, de su misma voluntad. La una de estas fuerzas puede representarse por la necesidad, porque es inmutable, eterna; la otra por la libertad, porque es esencialmente espontánea, variable, accidental. Pero como ya se ha dicho, estas dos fuerzas se confunden en otra fuerza de esencia superior á las otras dos y donde vienen á reunirse, para producir un impulso único, impulso que al través de mil raras inflexiones conduce á la humanidad al punto en que tiene que hacer su detenida.

DE LA FILOSOFIA.

Es preciso no olvidarse de la máxima fundamental de este sistema, y es que en el fondo de lo ideal y de lo real, siempre está lo absoluto, elevándose sucesivamente en ambas direcciones

á poderes diversos. De esta manera lo absoluto se encuentra en las dos estremidades de estas distintas direcciones. Lo real y lo ideal, salidos de lo absoluto, vuelven á confundirse en lo absoluto. Después de haberse desenvuelto en estas dos direcciones, transformándose el absoluto llega á tener conciencia de sí mismo, en tanto que absoluto. Bajo esta última forma, el absoluto aparece como filosofía. Y así la filosofía es el conocimiento de lo absoluto ó por mejor decir, la conciencia que tiene el absoluto de sí mismo. El absoluto se produce en el alma por un acto espontáneo del alma misma.

En su obra titulada *Sistema de filosofía trascendental*, Schelling describe por estenso la manera como toda esta teoría se realiza, y que él mismo llama *Deducción de la síntesis absoluta comprendida en el estado de la conciencia*.

Aquí se cierra el círculo de la filosofía de Schelling. Partiendo de lo absoluto vuelve á lo absoluto. El absoluto, privado de la conciencia de sí mismo, es su punto de partida. El absoluto, elevándose á la conciencia de sí mismo, que es la filosofía, es su conclusión última. Entre estos dos extremos, que unen el uno al otro, se encuentran el mundo ideal, el mundo real y todos los fenómenos que en ellos tienen lugar.

CRITICA.

Interesante es el cuadro que presenta la filosofía de Schelling por su elevación y grandeza, y su misma grandeza y elevación descubren el vicio radical de sus atrevidas concepciones. Schelling es todo un filósofo especulativo y la universalidad es uno de sus caracteres principales. Borrando la distinción radical entre las nociones empíricas y las nociones racionales, reduce á un solo principio la multitud infinita de seres y de cosas, y pre-

senta, bajo una unidad sintética, el mundo moral y el mundo material. No analiza, no sube de los hechos á los principios, sino que sentando una vasta síntesis, abraza el universo entero y le somete á una sola ley, aunque sacrificando la realidad. Nada es mas funesto, dice Hume, á la razon, ni ha ocasionado mas errores entre los filósofos, que el dejarse llevar del vuelo de la imaginacion. Los hombres dotados de una imaginacion brillante pueden compararse á los ángeles que la Escritura nos representa, cubriendo sus ojos con sus alas.

Para conocer la posicion que ocupa Schelling en la filosofia alemana es preciso recurrir á algunos antecedentes. Descartes se habia presentado como verdadero psicólogo, tomando por base el estudio del pensamiento, pero olvidado bien pronto de su punto de partida se lanza á las cuestiones mas encumbradas de la ontología y absorbe toda su atencion la idea de la sustancia. Spinoza se apodera de esta idea y crea un panteismo desconocido hasta entonces, asi como Mallebranche crea su teoría de la vision en Dios, fundado en el mismo principio; y encubriendo su panteismo con el velo del misticismo, le puso á salvo de las acusaciones de que fué víctima Spinoza, que vivió en el mundo extraño á todas las creencias positivas en materias religiosas. Leibnitz, colocado entre este idealismo exagerado y el empirismo de Locke, que contaba ya muchos partidarios, procuró reconciliar la esperiencia con la razon, y sustituyendo á la idea de sustancia la idea de fuerza, hirió de muerte al panteismo naturalista de Spinoza. En medio de estas abstracciones y contradicciones fomentadas por el escepticismo de Hume y de Berkeley quiso la escuela escocesa reducir todo el campo de la filosofia á los principios del sentido comun y encerrar todas las cuestiones al estrecho recinto de la psicología. Kant, que advirtió la incertidumbre que reinaba entre todos estos sistemas opuestos, creyó que algun vicio oculto impedia aclarar el campo de la filosofia y descubrir la verdad. A sus ojos este vicio consistia en el empeño de todos

los filósofos de fijarse en el objeto del conocimiento y no en el conocimiento mismo, de lanzarse, por ejemplo, á las indagaciones de la existencia de Dios, de la espiritualidad del alma y otras semejantes, y olvidar el estudio del espíritu humano y su facultad de conocer. El hombre para Kant no puede traspasar las condiciones necesarias de su naturaleza y su empeño ha debido limitarse á conocer estas condiciones, estas leyes, porque fuera de aquí no hay mas que ilusiones y quimeras. Colocado Kant en este terreno creyó que iba á cerrar la puerta para siempre á las exageraciones dogmáticas que tenían convertida la filosofía en un campo de Agramante, y creyó también, que dando al elemento empírico y al elemento racional la parte que á cada uno corresponde en el conocimiento, se aseguraban los principios filosóficos poniéndolos al abrigo de los tiros del escepticismo. Kant destruyó toda ontología y supuso inaccesibles al hombre las altas cuestiones metafísicas que habían absorbido las mejores inteligencias del mundo, y encerrado en el terreno estrecho de la psicología, redujo el conocimiento á formas de la sensibilidad, categorías del entendimiento é ideas de la razón, es decir, redujo todo el conocimiento á la estructura de nuestra alma, convertida en un molde, en el que se arrojan las materias que suministra el mundo exterior, y en ella reciben la forma del molde para aparecer las ideas de Dios, de causa, de sustancia y todos los grandes objetos de la metafísica y del conocimiento. ¿Pero estas ideas producto del molde corresponden á realidades exteriores? ¿Ese Dios, esa causa, esa sustancia, son cosas reales y positivas, sitas fuera del alma, fuera del molde? Nadie lo sabe, dice Kant, ni nadie debe intentar saberlo, porque el hombre no debe traspasar esta línea, á que le condena su propia naturaleza, y de esta manera Kant destruyó el escepticismo empírico y creó un escepticismo racional, aun mas terrible. Entonces Fichte, colocado en este terreno y arrastrado por la lógica, dijo, y dijo de una manera concluyente: si las ideas necesarias por las que concebimos á Dios no

son mas que formas de nuestra razon, Dios es una creacion de nuestro espíritu, lo mismo que lo es el mundo exterior y cuanto existe, y por consiguiente el hombre es á la vez sugeto y objeto, que desenvolviéndose crea el universo, la naturaleza y el hombre. Kant habia mantenido en equilibrio la naturaleza y el hombre, el sugeto y el objeto, el yo y el no yo, sin penetrar las relaciones que les ligan, ni la realidad del no yo respecto al yo, y Fichte destruyó este equilibrio y haciendo creador al yo no reconoció otra existencia y redujo el universo entero á un mundo puramente subjetivo.

Roto el equilibrio, la doctrina de Fichte estremeció á todos los pensadores de la Alemania, máxime cuando se le oyó decir en sus esplicaciones en cátedra—hoy hemos creado al mundo, y mañana crearemos á Dios—y este alarde, que parece inconcebible, era muy lógico en su doctrina, porque si no hay mas principio que el yo, sugeto y objeto á la vez, y que desenvolviéndose, saca de sí mismo el objeto del conocimiento, es decir, la naturaleza y Dios, es claro, que nuestro espíritu crea á Dios y á la naturaleza. Es verdad que Fichte reformó despues sus ideas en este punto, pero lo hizo, acogiéndose al sentimiento, pues en el terreno de la ciencia, jamás se separó de estos principios.

Este era el estado científico de la filosofía en Alemania, cuando apareció Schelling, que si primero se presentó como fiel discípulo de Fichte, bien pronto desertó de sus banderas, para hacerse creador de un nuevo sistema. Kant no se atrevió á negar la objetividad de las ideas, pero tampoco se atrevió á afirmarla, dejando el objeto frente á frente del sugeto, y reconociéndolos como términos distintos, y como necesarios para el conocimiento. Pero como solo se asegura del sugeto y las formas ó leyes de su razon, sin pasar adelante, esto es, sin reconocer la existencia del objeto, que es lo que constituye su escepticismo, colocado Fichte en este precipicio, y mas lógico que Kant, dijo—si nada se sabe del objeto, y el conocimiento entero se debe á las formas ó le-

yes de su razon, es claro, que el objeto sale del sugeto, ó lo que es lo mismo, que la naturaleza y Dios no tienen otro origen que el sugeto ó el yo creador. Schelling se estremeció, al ver estrechado todo el campo de la filosofia á un puro individualismo, á este yo, origen de todo, y creyó fundadamente, que un sistema semejante ahogaba todas las aspiraciones de elevacion y de grandeza. Entonces concibió el pensamiento, de no poner dudas sobre la existencia del objeto, como habia hecho Kant, ni sacar el objeto del sugeto, como habia hecho Fichte, sino suponer la existencia de ambos, y por cima de ellos colocar un tercer principio, que los absorbiera en una perfecta identidad, siendo esta la razon, porque al sistema de Schelling se le llamó el sistema de la identidad. Este principio superior es el *absoluto*, en el que se confunden el sugeto y el objeto, supuesta su realidad, y de esta manera Schelling destruyó por su base el escepticismo subjetivo de Kant y de Fichte, y restableció la objetividad de las ideas. Colocado este filósofo bajo este punto de vista y á esta altura, borró las diferencias del yo y del no yo, y haciendo salir la naturaleza y el hombre de un mismo principio, abrazó en sus concepciones el universo entero, valiéndose de la *reflexion* para las cosas finitas, y de la *intuicion* para concebir el absoluto, y de esta manera introdujo una reforma gravisima en el terreno de la filosofia, llamándose la atencion de los sábios con tan atrevido y audaz pensamiento. Auxiliado Schelling por la grandeza de miras, que da un principio único, en que se identifican el cielo y la tierra, el espíritu y la materia, la naturaleza y el hombre, el mundo físico y el mundo moral, se le vió resolver los mas encumbrados y difíciles problemas, que hasta entonces se habian tenido por insolubles, y esta superioridad, verdaderamente idealista, halagaba en extremo al genio alemán, siempre predispuesto á las grandes sintesis en el campo de las abstracciones. Ahora se ve en claro la diferencia que existe entre el sistema de Fichte y el sistema de Schelling, el idealismo de Fichte es subjetivo, el idealis-

mo de Schelling es objetivo, Fichte dice—el yo es todo; Schelling dice—todo es yo.

El yo, que Schelling reconoce como principio soberano del saber, no es ya la actividad libre del yo individual, que se siente limitado por el no yo, y tiende á sacudirse de las trabas que le pone, sino que es el yo absoluto, la identidad del sugeto y del objeto, es la sustancia absoluta de Spinoza. En efecto, Schelling, empapado en el espíritu del filósofo de Amsterdam, no hace mas que reemplazar el sugeto absoluto á la sustancia absoluta. Para Schelling es preciso admitir necesariamente alguna cosa de absoluto, que sea el principio supremo y fundamental de toda realidad, de todo saber, y que no tenga otro fundamento que á sí mismo. Este absoluto no puede ser ni un sugeto determinado por un objeto, ni un objeto determinado por un sugeto, porque en ambos casos ya no seria independiente. Luego hay que buscarlo ó en un objeto absoluto ó en un sugeto absoluto, y como en un objeto absoluto no puede encontrarse, porque todo objeto tiene necesidad de ser reconocido por un sugeto, es claro, que el absoluto solo puede aparecer en un sugeto absoluto, sentándose y determinándose á sí mismo. Este es el fundamento, sobre que descansa el idealismo trascendental de Schelling. Este yo absoluto es el yo puro, el ser puro, la causalidad absoluta y la pura identidad. Este ser le concebimos, por medio de la intuición intelectual que nos eleva al mundo inteligible, y nos hace ver en el absoluto la identidad, no solo del pensamiento y del ser, de las ideas y de las cosas, sino tambien la de todas las diferencias y todas las contrarias, queriendo conciliar y amalgamar á un mismo tiempo el idealismo y el realismo, la necesidad y la libertad, el espíritu y la materia. Sentado este punto de partida por Schelling, esta identidad del pensamiento y del ser en el absoluto, la ciencia del espíritu y la ciencia de la naturaleza son paralelas la una á la otra, y marchan en su desenvolvimiento como emanaciones de un mismo principio.

Colocado Schelling á esta altura, no halla dificultad en explicar, como las ideas pueden convenir con los objetos, que son independientes de ellas, y como el pensamiento puede modificar la realidad exterior, por mas que entre estas dos proposiciones haya una patente contradiccion, pues, segun la primera, son los objetos los que determinan las ideas, y segun la segunda son las ideas las que modifican el mundo exterior, y para ello admite entre el mundo real y el mundo ideal una armonía preestablecida, y esta armonía supone, que la actividad que ha producido el mundo objetivo es primitivamente idéntica, á la que se manifiesta en la voluntad, con la única diferencia, de aparecer esta actividad sin conciencia en el mundo real, y con conciencia en el mundo intelectual y moral.

Ahora se advertirá mas claramente la gravísima reforma introducida por Schelling en el sistema de Fichte. Este filósofo suprimió en su sistema todo lo universal, todo lo absoluto, y todo lo redujo á una serie de mónadas aisladas, construyéndose cada una su mundo y su conciencia. ¿Y era posible que en un sistema semejante tomara vuelo el pensamiento, cuando aparece sofocado y estrechado en el yo, y sin lazo que le ligue á los demás yoos, reducidos todos al solo ejercicio de su actividad solitaria? Schelling buscó el lazo que liga estas distintas actividades, y le halló en un tercer término, colocado por cima del yo y del no yo, que es el absoluto. El absoluto sale de su identidad en virtud de su actividad infinita, para dar un objeto á esta actividad, y desenvolviéndose en dos líneas paralelas, que forman dos mundos en apariencia opuestos, el mundo real y el mundo ideal, y que en la ciencia se llama el primero la filosofía de la naturaleza, y el segundo la filosofía del espíritu, realiza sus evoluciones en tres momentos distintos, tésis, antítesis y síntesis, hasta construirse su conciencia, ó el conocimiento de sí mismo, que es el último grado de perfeccion, á que puede llegar, y que es lo que constituye la filosofía del absoluto.

Otra diferencia se encuentra entre el sistema de Fichte y el de Schelling. Kant habia buscado el origen de nuestras ideas en los objetos exteriores y en las facultades del alma. Ni Fichte ni Schelling se dieron por satisfechos con esta dualidad, porque ambos filósofos buscaban la ciencia en el principio de unidad absoluta, y miraban con desden toda filosofía, que no reconociera como base esta unidad. Pero Fichte la buscó en el alma, mientras que Schelling la buscó en la naturaleza. Fichte la buscó en la vida moral, mientras que Schelling la buscó en la vida física. Fichte la buscó en el yo, y Schelling en el no yo. Ambos divinizaron su objeto, porque mientras que Fichte hizo al yo creador del universo y de Dios, Schelling revistió la naturaleza de los atributos de la Divinidad, y espiritualizando la materia, creó un panteísmo idealista el mas absoluto.

Como Schelling engrandeció y divinizó la naturaleza, imprimió á las ciencias físicas y naturales un rumbo hasta entonces desconocido. Cuando escribia Schelling, la filosofía empírica dominaba casi esclusivamente en las dos naciones, que se tenian por las mas ilustradas de Europa, y conforme al principio fundamental de esta filosofía, no se reconocia otro origen á nuestros conocimientos que la esperiencia sensible, y todo lo que fuera separarse de este rumbo, era lanzarse en un mar de ilusiones y de extravagancias. Esta doctrina no solo ahogó todas las aspiraciones á lo grande, á lo sublime, sino que proscribió absolutamente toda ontología, é hizo imposible toda metafísica. Vino Schelling, y no solo buscó los principios en el estudio del ser, en la region de las ideas puras, proclamando un idealismo absoluto, sino que absorbió en este esa esperiencia sensible, y de esta manera las ciencias físicas y naturales se pusieron á la altura del absoluto, identificándose el espíritu y la materia, el mundo moral y el mundo físico, la naturaleza y el hombre.

Este es el cuadro bajo el cual ha presentado Schelling la filosofía experimental. Lejos de estrecharse en el mezquino terreno

de la experiencia, que solo está al alcance de los sentidos corporales, ha remontado su vuelo y ha ido en busca de las leyes generales del orden físico, que deben de servir de base á la experiencia. Esta grandeza de miras, esta magestuosa universalidad, si no consiguen descubrir los principios que rigen al universo, se aproximan á su descubrimiento y derraman un interés prodigioso en la contemplacion de los fenómenos de este mundo, pues por su medio se predice por el pensamiento, lo que la observacion debe confirmar.

Schelling hizo un esfuerzo para reunir la filosofía experimental y la filosofía especulativa, agrandando así la ciencia del hombre y la de la naturaleza. Para este filósofo cada parte del universo refleja el conjunto y el universo entero está hecho sobre el modelo del alma humana. Existe tal semejanza de las leyes del entendimiento humano con las leyes de la naturaleza que lo uno es el emblema de lo otro, y así dice con razón Mad. Staél, que si un mismo genio fuese capaz de componer la Iliada y esculpir como Fidias, el Júpiter del escultor se parecería al Júpiter del poeta.

Antes que Descartes tirara la línea divisoria entre el espíritu y la materia, entre la estension y el pensamiento, eran tan estrechas las relaciones que existían entre el hombre y la naturaleza, que todas las creencias filosóficas marchaban bajo la idea de union y confraternidad de estos dos principios, como si reconocieran un solo origen. Estas creencias se veían fortificadas por todos los hábitos que da el lenguaje en la práctica de la vida, pues no hay concepcion, por abstracta y metafísica que sea, que no se espese en todas las lenguas por metáforas tomadas en el orden físico, y tan pronto se representa la tristeza con el sol cubierto de nubes, como la cólera con las olas agitadas del mar. Pero desde que este filósofo hizo la separacion de los dos mundos, el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos, de tal manera separó al hombre de las influencias físicas, que se creyó imposible toda amalgama. Schelling restableció, por decirlo así,

las creencias primitivas, pues que buscando en el absoluto el origen del mundo físico y el mundo moral, dió un paso avanzado hácia el perfeccionamiento del espíritu humano, despertando las inspiraciones de la naturaleza por las luces del pensamiento. ¡Cuántos fenómenos físicos se han tenido por inesplicables mientras han estado encerrados en el estrecho campo de la experiencia, hasta que elevados á la altura de la razón y abrazando el universo en su conjunto, han dado ocasion á que el genio descubriera las razones de analogía que ligan todas las ciencias, aun las mas estrañas entre sí! De aqui nace que los que se han consagrado al estudio de la filosofía de Schelling consideran la filosofía experimental bajo un punto de vista tan elevado y tan grandioso, que lo mismo aprovecha al erudito que al filósofo, al poeta que al mas metafísico pensador; consecuencia necesaria de ligar todos los estudios y hacerlos depender de un centro único. En prueba de las inmensas ventajas que da esta universalidad en el estudio de las ciencias experimentales ¿podria figurarse nadie que despues de dos mil años la geometria abstracta de Apolonio y de Arquímedes habia de ser la antorcha que habia de llevar á Newton á los grandes descubrimientos físicos y astronómicos? ¿Podria creerse nunca que la etimología de las lenguas habia de llenar los vacíos que dejaba la historia antigua? ¿Ni que la anatomía comparada habia de servir para conocer la formacion de la tierra? Todo se liga y encadena, y el gran mérito de Schelling consiste, en haber roto las cadenas de la experiencia sensible, á que habia reducido el empirismo las ciencias físicas, y elevádose al conocimiento de las causas en la region de las ideas.

Pero esta elevacion y esta grandeza crean el panteismo idealista, que ahoga el espíritu en lo ilimitado, poniendo mas y mas en evidencia la marcha que ha llevado el pensamiento alemán. Kant, en su filosofía crítica, habia distinguido perfectamente el fenómeno del noumenes, suponiendo el primero obra de la experiencia, como resultado de las impresiones que produce el ob-

jeto en nosotros, y suponiendo el segundo como la estructura interior del objeto mismo. Encerrado este filósofo en las formas de la razón pura, creyó fundadamente que intentar penetrar los noumenos ó la esencia de las cosas, era un absurdo, y de esta manera puso un dique á las indagaciones ontológicas, estrechando el campo de la filosofía á los fenómenos y á las formas que reciben de nuestra alma. Así se ve en Kant una rigurosa economía en usar la expresión de alma ó de espíritu, en cuanto pueda tenerse por una sustancia conocida, inculcando la idea de que al hablar de alma no prejuzga su naturaleza. Esta reserva, que el filósofo de Königsberg se impone en cuanto á la definición de las sustancias, precisamente había de engendrar dudas sobre las conclusiones legítimas, que la razón saca de los atributos de la sustancia á su naturaleza. Reducido el ser de esta manera á ser una pura abstracción ó una hipótesis obligada, hizo imposible toda inducción del fenómeno al noumenos, y siendo el noumenos una cosa desconocida é inconocible le fué fácil á Schelling hacerle universal é idéntico, y desde este acto, con solo seguir los pasos de Kant se encontró sumido en el spinosismo á la sombra de la identidad absoluta.

Así es, que las evoluciones sucesivas del absoluto son mas bien obra de un procedimiento mecánico y exterior, que el desenvolvimiento libre é interior del pensamiento. Por consiguiente, aunque Schelling parece querer penetrar en la esencia del absoluto, se detiene en la forma, y aunque nos habla del magnetismo, de la electricidad y de otros atributos del absoluto, no nos da á conocer su naturaleza íntima. Conocemos la manifestación de estas nociones, pero ignoramos é ignoraremos siempre la razón y estructura interior. Porque no hay medio, el absoluto ó está en el sugeto ó fuera de él. Si está fuera de él es claro que el absoluto es un objeto trascendental, inaccesible á nuestra inteligencia. Si por el contrario el absoluto está unido al sugeto, en este caso debe ser comprendido y demostrado.

:

Sin embargo, la idea fundamental del sistema de Schelling es grandiosa á primer golpe de vista. En efecto ¿qué cosa mas hermosa que ser el universo la expresion idéntica del pensamiento divino, y la razon la imágen de la inteligencia absoluta y del universo? Pero examinada de cerca esta idea fundamental, es una magnífica ilusion. ¿Qué es el Dios de Schelling? La sola idea del absoluto en el acto mismo que es concebido como el origen de toda inteligencia y de toda realidad, no puede darnos la idea de un Dios tal como le concibe el género humano. El Dios de Schelling, que es conocimiento eterno, solo tiene conciencia de sí mismo en el hombre. ¿Y qué es la Providencia en un sistema donde todo se reduce á una evolucion permanente y donde el bien y el mal se producen como obra de una absoluta necesidad? ¿Dónde está la inmortalidad del alma en un sistema que rehusa toda realidad á las existencias individuales? ¿De qué sirve la inmortalidad con que reviste nuestras cualidades que están en relacion con el universo si desaparecen las circunstancias personalísimas de nuestro ser y de nuestra existencia, y con ella nuestras afecciones, nuestros recuerdos y nuestras esperanzas? ¿Qué papel desempeña la religion en un sistema donde se destruyen las necesidades individuales que motivan las plegarias al Criador para granjearse la felicidad á que se cree acreedor, en virtud de sus merecimientos ganados por sí y para sí en el espinoso camino de la virtud? Schelling, á fuerza de divinizar la naturaleza é inspirar en escala inmensa el sentimiento religioso, lo destruye, porque lo aleja de nosotros mismos á fuerza de desparramarlo. ¿Y puede tener cabida la moral como ciencia en una filosofia que niega la realidad del mundo, y lo que es mas, niega la individualidad y la libertad? Una causalidad absoluta atribuida á un ser no deja á todos los demás sino una absoluta pasividad, y la libertad, base de la moral, es una completa ilusion, donde todo está predeterminado por un acto contemporáneo de la creacion. La estética misma, que indudablemente es la parte mas acabada

de la filosofía de Schelling, se resiente del vicio capital de su sistema, se resiente de su idealismo panteista, contrario en un todo á la teoría vulgar que hace consistir el arte en la imitación de la naturaleza. Como el espíritu universal realiza las ideas en la creación, en la misma forma tiende á espresarlas el arte, según Schelling. El genio, obedeciendo á un impulso misterioso y ciego, tiene la conciencia de sus producciones. El artista se apodera de la idea, que se halla en las cosas, la espresa en formas sensibles, y de esta manera idealiza la naturaleza, despojándola de las imperfecciones que la impone el tiempo. Hay, en efecto, imitación de la naturaleza, pero por cima de esta imitación, hay la inspiración y el espíritu creador del genio, y solo así se puede esplicar la belleza suprema, que reviste la forma humana en los rasgos que trasmite el artista cuando quiere espresar las más recónditas y delicadas afecciones del alma. Todo es grande en el arte cuando se va á buscar en el ideal el origen de sus raras y maravillosas producciones, y si Schelling no estuvo en lo verdadero al ligar la estética con el principio creador de su sistema produjo indudablemente en este punto un bien magnífico, elevando esta ciencia á una altura desconocida, que honra su genio y es una prueba más de su originalidad.

En fin, el sistema de Schelling es un puro panteismo idealista. En el conjunto del universo se hacen sentir dos ideas radicales y fundamentales, sobre que descansan todas las demás, el finito y el infinito. En el finito nos aparece la existencia siempre móvil y variable, circunscrita por la estension, limitada por el tiempo, sujeta á los accidentes y vicisitudes de la vida y de la muerte. Por el contrario, en el infinito la existencia reviste los caracteres de la inmensidad, de la eternidad, de la infinita perfección, y es el asiento de las verdades eternas. Fluctuante el hombre entre estas dos ideas elementales, tan pronto se abisma en las profundidades misteriosas del infinito, que hacen olvidar el mundo, la realidad y la vida; tan pronto estrechado en el circu-

lo de las sensaciones, se entrega al mundo de lo finito, y reduce al movimiento y á la vida toda la existencia. Pero en medio de este rumbo encontrado de nuestras creencias, en medio de estas tendencias contrarias, se hacen sentir dos verdades incontestables, que son la existencia de lo finito y de lo infinito, y la voz secreta que dice al hombre, que la unidad es la soberana del pensamiento y de las cosas.

¿Y cómo se concilia esta unidad con la existencia de dos cosas tan incompatibles, con la existencia de lo finito y de lo infinito? Este es el problema que intentó resolver Schelling, y que le condujo al panteísmo. El finito y el infinito, lo contingente y lo necesario, la naturaleza y Dios no son mas que dos fases de una misma existencia, que segun el punto de vista bajo que se le examina, se le llama finito ó infinito, naturaleza ó Dios, porque si se considera una estension limitada ó un tiempo limitado estareis en lo finito, pero si no poneis ningun límite ni á esa estension ni á ese tiempo, os encontrareis con la inmensidad y con la eternidad, os encontrareis con el infinito. ¿Se concibe una causa sin efecto ó una sustancia sin atributos? Pues ese efecto y esos atributos no son mas que manifestaciones que tienen lugar en el mundo finito, y son resultado de la sustancia y de la causa, que son ideas originales y absolutas, que tienen su asiento en el mundo infinito. Y si no se puede concebir una causa sin efectos, porque sería una causa que no sería causa, ni una sustancia sin atributos, porque sería una pura abstraccion, como no se concibe la eternidad sin el tiempo, ni la estension sin el espacio, así no se concibe el finito sin el infinito, ó lo que es lo mismo, no se concibe el mundo sin Dios, ni á Dios sin el mundo, y Dios y el mundo no son mas que el desenvolvimiento de una misma existencia, que es infinita, cuando se la considera en Dios, y es finita cuando se la considera en la naturaleza. Dios y la naturaleza no son dos seres sino el ser único bajo una doble faz, aquí la unidad que se multiplica, allí la multiplicidad que hace esfuer-

zos por volver á la unidad, aqui la naturaleza naturante, alli la naturaleza naturada, y en todo la coexistencia necesaria y eterna de lo finito y de lo infinito, de la consustancialidad absoluta de la naturaleza y de Dios, considerados como dos aspectos diferentes, inseparables de la existencia universal.

Pero Schelling intentó mas, intentó dar á la naturaleza una realidad que la fuera propia, y quiso dársela sin faltar al principio de la unidad absoluta, base de sus creencias, y para conseguirlo, no tuvo otro camino, que disminuir y empobrecer la existencia divina, para dar realidad al universo, y de esta manera rehusó á la inteligencia divina toda vida distinta, reduciéndola á un puro pensamiento, á un pensamiento indeterminado, lazo de todos los pensamientos, de todas las inteligencias finitas. Aqui ya no hay que contar con una inteligencia divina, que vive y piensa por sí misma, con una inteligencia real, sino con una variedad infinita de inteligencias distintas y determinadas, de las que Dios no es mas que el signo que las une, y asi con razon sostiene Schelling, que Dios ó la inteligencia divina solo tiene conciencia de sí misma en el hombre, que es el último grado de desenvolvimiento del absoluto, y el grande estudio de la filosofia. Schelling quiso dar realidad á la naturaleza, manteniéndose fiel á su principio de la unidad absoluta, y se encontró con un Dios, que no es mas que un puro nombre, una vana abstraccion.

El universo de Schelling es un universo fantástico, que lleva de encuentro las creencias mas comunes del género humano. La humanidad no se satisface con teorías ni con ilusiones, la humanidad tiene sus leyes, sus necesidades, sus inspiraciones, que todas pagan tributo á la esperiencia y á las realidades de este mundo. El espíritu humano reconoce la existencia de lo finito y de lo infinito, pero no quiere sacrificar lo uno á lo otro, como hace Schelling, por el empeño exagerado de reducirlo todo á la unidad. El espíritu humano cree en la existencia del universo, co-

mo una realidad, y como una realidad cree en un Dios vivo, en un Dios providencia, y esta es la fé del género humano. El universo de Schelling consiste en una necesidad absoluta de un eterno desenvolvimiento de Dios, y desenvolvimiento que es inherente á su naturaleza divina. Todo cuanto existe está determinado á la existencia y á la accion, todo lo que sucede no puede menos de suceder ni un instante despues de cuando sucede, porque está ya marcada por la eternidad la época de su existencia y de su duracion. Los séres se suceden unos á otros, y una renovacion y destruccion eterna y necesaria encadena los siglos y las existencias, cerrando la puerta á las contingencias en el órden de las cosas. ¿Es este el juicio que la humanidad tiene formado de su existencia, de sus esperanzas y de su destino? ¿Son estas las creencias del genero humano? En este terrible encadenamiento ¿qué es el hombre, si no un puro fenómeno, una sombra fugitiva, un simple accidente del ser absoluto? ¿De qué le sirve su inteligencia, si víctima de un fatalismo irremediable, no le ha de servir de guia para el conocimiento de las cosas y llenar su destino? ¿De qué le sirve el sentimiento de su personalidad para llamarse yo, y de su libertad para elegir los medios que han de labrar su felicidad ó su desgracia, si su personalidad se abisma en el insonable piélago de la unidad absoluta, donde desaparecen todas las modificaciones del ser, y con ellas la conciencia de sus propias acciones? ¿Es esta la inmortalidad anunciada por todos los filósofos, prometida por todas las creencias religiosas, y justificada por el sentimiento profundo de nuestra alma? Cuando la inmortalidad pierde el carácter de recompensa á la virtud, atestiguada por la conciencia propia, no es inmortalidad, es un desenvolvimiento que se pierde en las combinaciones de una abstraccion imaginaria. En el sistema de Schelling no hay personalidad, no hay libre albedrío, no hay virtud, no hay inmortalidad, no hay Dios. Si, no hay el Dios providencial que adora el género humano, el Dios que dirige los destinos de la

humanidad, el Dios á cuyo cargo corre el gobierno moral del mundo, y en su lugar aparece un Dios sin conciencia, y una naturaleza divinizada, entregada á una evolucion sin fin, y á un encadenamiento eterno, que reduce á una insoluble unidad la naturaleza, la humanidad y Dios.

