

tros propios actos? La doctrina de Fichte es, pues, un panteísmo, un panteísmo derribado ó *nihilista* en que Dios es reemplazado por el *yo*. Sin embargo, más tarde Fichte reconoció á Dios como el principio de la ciencia, y presentó la primera forma de su doctrina como una preparacion al conocimiento de Dios. Desgraciadamente no hay acuerdo posible entre el subjetivismo absoluto y la afirmacion absoluta del sér de toda realidad.

Kant y Fichte representan la faz analítica y subjetiva de la filosofía moderna en Alemania; la faz objetiva y sintética de esta filosofía se expresa en las doctrinas de Schelling y de Hegel. Kant es el Sócrates de este movimiento, Schelling es el Platon, y Hegel el Aristóteles, y juntos forman un sistema completo de metafísica, incomparablemente más rico y más profundo que los sistemas anteriores, pero cuyas diversas partes están diseminadas en diversos autores y no siempre son desenvueltas en armonía unas con otras, Kant facilita la base del sistema; Schelling y Hegel lo llevan á efecto. Pero la realizacion supera al plan trazado en la crítica de la razon pura. Además Schelling y Hegel no tienen en cuenta los límites impuestos por Kant, aunque acepten los mismos principios lógicos y razonen sobre las mismas categorías. Despues de ellos será necesaria otra reforma.

Schelling, 1775-1846, llama su doctrina la *ciencia de lo absoluto* ó la filosofía de la identidad. Su objeto es el mismo que el de Fichte-reducir á la unidad los elementos opuestos del conocimiento, y sentar esta unidad como principio de la ciencia; pero el principio para él no está en el *yo*; es *Dios*. Dios no se demuestra; se muestra, se vé, es el objeto de una intuicion intelectual. Es absurdo querer elevarse por una larga série de racionios al conocimiento de Dios. El hombre debe reconocer inmediatamente la divinidad que habita en él, y puede, porque la razon es divina, como el todo es divino. Dios serevela en el espíritu como en la naturaleza. Debe, pues, principiarse por Dios, puesto que Dios no se deduce ó no deriva de otra cosa. Dios es lo absoluto y debe ser concebido absolutamente en sí mismo. Lo absoluto es la unidad en lo finito y en lo infinito; es la indivisible *identidad* de todo lo que parece opuesto en el mundo ideal y en el mundo real. Dios es el centro, el mediador de los términos contrarios, que desde luego se presentan como dos polos de la misma esfera. Dios es todo, es el todo en unidad, es el todo uno. Es la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, del pensamiento y del

sér, de la esencia y de la forma; es la no diferencia de todo lo que difiere; es la *indiferencia absoluta*. Los miembros de cada antítesis se identifican en Dios, ó más bien Dios mismo es la esencia comun de los dos términos. Lo absoluto es todo lo que es. Cada sér finito participa segun su esencia del carácter absoluto de Dios; todas las cosas son *potencias* de lo absoluto. El mundo es la manifestacion explícita de Dios, desplegada segun la ley de la polaridad, como mundo físico y como mundo moral, bajo el predominio recíproco de lo *real* y de lo *ideal*. La Naturaleza es viva y divina como el Espíritu, y le es paralela. Las tres *potencias* de lo absoluto en el mundo físico son la pesadez y la materia, la luz y el movimiento, la vida y la organizacion. Las potencias coordinadas del mundo moral son la verdad y la ciencia, la bondad y la religion, la belleza y el arte. Las potencias de primer género forman el sistema del mundo y se concentran en el hombre, verdadero *microcosmos*. Las potencias del segundo género se desenvuelven en la historia y se resumen en el Estado. Unas y otras se expresan en la razon, objeto y organo de la filosofía, como ciencia de lo divino ó de la identidad absoluta.

No hay que alucinarse; la doctrina de Schelling es todavía el *panteísmo*, pero es un panteísmo más sábio y más digno de la naturaleza que el de Spinoza; no es mecánico, sino dinámico; en otros términos no es concebido bajo el punto de vista cartesiano de lo infinito ó de la totalidad, sino bajo el punto de vista de lo absoluto ó de la independencia; en fin, no descansa ya en la idea oriental de la caída del mundo, sino en la idea moderna del desenvolvimiento progresivo de los séres en Dios. No importa; es siempre un panteísmo, una doctrina de inmanencia y no de trascendencia, en que Dios no es reconocido como Sér Supremo, superior al mundo, y en que el mundo por consiguiente no es suficientemente distinto de Dios. Schelling abandona con razon el procedimiento demostrativo por la cuestion de la existencia de Dios, puesto que Dios no puede ser comprendido más que en sí mismo; pero comete el error de hacer de esta intuicion el punto de partida de la ciencia, en lugar de prepararla por la teoría del conocimiento; su propio procedimiento llega á ser así puramente *hipotético* y quita á su metafísica el carácter de ciencia. Su sistema es una síntesis sin análisis y sin método. El principio de esta síntesis está mal determinado. Dios no es concebido más que bajo el atributo de lo absoluto, y lo absoluto no está fundado sino bajo la forma de la identidad ó de la no diferencia de

las cosas diferentes. Este pensamiento permite comprender rectamente la analogía universal, pero no deja comprender á Dios más que como el *substratum* del mundo. No obstante, en la última forma de su doctrina, Schelling se eleva á un punto de vista superior y reconoce á Dios como Sér Supremo, á continuacion de los desenvolvimientos que esta nocion habia recibido en la filosofia contemporánea; pero entónces, privado del socorro del método, se deja extraviar por su imaginacion. La conciliacion se verificará en el sistema de Krausse.

Hegel, 1770-1831, combina el idealismo subjetivo de Fichte con la filosofia de lo absoluto de Schelling y separa de él el *idealismo absoluto*. Aquí Dios, principio de la ciencia toma el nombre de *Idea*, y la idea es sometida á los procedimientos que sigue el espíritu humano para alcanzar el conocimiento completo de sí mismo. Hegel construye á Dios como Fichte habia construido al yo, obligándole á oponerse á sí mismo y á entrar despues en sí mismo. Las evoluciones de la Idea se hacen por *trilogías*, bajo forma de tésis, antítesis y síntesis. Ese es todo el método de Hegel, ese es el secreto de la simplicidad aparente y de la debilidad real de su sistema. Este sistema es de nuevo una concepcion sintética sin preparacion analítica. La nocion de Dios como Idea absoluta es, pues, una *hipótesis* que nada justifica. Esta nocion se desenvuelve despues segun las tres leyes del pensamiento; pero estas leyes son mal comprendidas. En lugar de hacer de la *tésis* el principio que se establece y contiene de una manera indivisa las determinaciones ulteriores, Hegel crea un término particular, que se opone á la antítesis; en lugar de desenvolver la *antítesis* en sus dos términos contrarios, la concibe como negacion de la tésis; en fin, en vez de reunir en la *síntesis* los dos miembros de la antítesis, restablece la tésis por la negacion de la antítesis. El *proceso* de la Idea es, pues, éste: posicion, negacion, negacion de la negacion. El segundo término es la destruccion del primero, el tercero es la destruccion del segundo, por consiguiente la restauracion del primero; pero esta restauracion, más completa y más determinada que la posicion, es el comienzo de un nuevo movimiento, que sobrepuja al primero, y así sucesivamente, hasta el agotamiento del porvenir. Hegel ha concebido, pues, la antítesis como un principio de negacion y de lucha, y la ciencia como un combate. La Idea en su marcha triunfante recorre todos los grados de la existencia y del conocimiento, desde la realidad más

indeterminada hasta la realidad más elevada y más perfecta, que es el espíritu, el espíritu humano, idéntico á lo absoluto. De donde se sigue que la Idea es la verdadera esencia de las cosas, que todo se trasforma en todo sin cesar de ser el mismo, que cada cosa es un compuesto de partes contradictorias, y que el movimiento lógico del pensamiento reproduce exactamente el movimiento de los seres en el mundo. Por cierto hay en estas premisas vasta materia para descripciones brillantes y combinaciones ingeniosas sobre todos los detalles de la realidad, y Hegel se ha aprovechado largamente de ellas como génio poético y creador; por desgracia estas premisas no están de ningun modo justificadas, las aplicaciones son frecuentemente arbitrarias, y las trilogias no son más que un puro formalismo, un fantasma de lógica, más provechoso á la sofística que á la ciencia, como podemos convencernos por la lectura de Proudhon.

Puesto que la Idea es la verdadera realidad, el idealismo y el realismo se confunden. La lógica y la metafisica siguen la misma suerte. La Idea existe desde luego *en sí*, despues *fuera de sí*, despues *para sí*; bajo la primera forma es la Idea pura, bajo la segunda es la negacion de la Idea ó la *Naturaleza*, bajo la tercera es la negacion de la Naturaleza ó el *Espíritu*: bajo cada forma es Dios con los aumentos sucesivos. De aquí una série de consecuencias sobre la nocion, la posicion y las relaciones de Dios con el mundo espiritual y el mundo fisico. Ante todo, Dios no es reconocido como Sér Supremo y como personalidad, es simplemente la Idea, la sustancia inmanente, el *substratum* del mundo: *panteismo idealista* y progresivo, como la doctrina de Schelling, pero bajo la forma del mudar. La esencia divina está sometida como la nuestra á la ley del desarrollo y de la perfeccion: de sustancia indeterminada llega á ser Naturaleza, y de Naturaleza pasa al estado de Espíritu, en que alcanza el objeto de la existencia. Sin duda Hegel entiende que habla de un variar eterno; pero el mudar no se concibe sin la nocion del tiempo ó de la sucesion, porque expresa el paso de lo que no era á lo que es ahora, ó la transicion de un estado presente á un estado futuro. Además, la Naturaleza y el Espíritu no se conciben como seres coordinados y permanentes en su esencia propia, sino solamente como *momentos* distintos y transitorios de la evolucion de la Idea: el uno tiene por carácter la exterioridad, el otro la interioridad; lo que nada quiere decir, atendido á que el Espíritu y la Naturaleza tienen ámbos su interior y son recíprocamente exteriores

el uno al otro. Hegel de ningún modo explica cómo la Idea, que es todo, puede, no obstante, salir de sí misma y colocarse fuera, fuera del todo, bajo la forma de *otra*. No justifica tampoco la caída y la muerte de la Idea en la Naturaleza, y su resurrección en el Espíritu. Solamente demuestra que tiene una concepción muy rigurosa de la Naturaleza, muy inferior á la de Schelling. Se contenta por toda explicación en afirmar sin concierto el principio de contradicción, diciendo que la Naturaleza es la Idea y no es la Idea, que el Espíritu es la Naturaleza y no es la Naturaleza, sin observar que el principio de contradicción no se aplica á un objeto considerado en su esencia una y entera, sino á los elementos parciales y opuestos que están envueltos en esta esencia, como hemos expuesto en la lógica.

Un ejemplo demostrará la marcha de la Idea ó la *dialectica* de Hegel. La Idea pura, objeto de la lógica, se desenvuelve como sér, como esencia y como noción. El sér se manifiesta sucesivamente como cualidad, cantidad, medida; la *cualidad* como sér, existencia, sér para sí; el sér como sér, nada, mudar; la existencia como existencia, finita, infinita; el sér para sí como sér para sí, como unidad y pluralidad, como repulsión y atracción;—la *cantidad* como cantidad, *cuanto*, relación cuantitativa; la cantidad como cantidad, magnitud, limitación; el cuanto como número, cuanto extensivo é intensivo, infinidad cuantitativa, la relación cuantitativa como relación directa, inversa y potencial;—la *medida* como cantidad específica, medida real, cambio del sér; la cantidad específica como cuanto específico, medida específica, sér para sí en la medida; la medida real como relación de las medidas propias, línea de los nudos de relaciones de medida desmedida; el mudar del sér como indiferencia absoluta, indiferencia como relación inversa de sus factores, paso á la esencia. Tal es el contenido del primer libro de la lógica. Vienen en seguida sobre el mismo plan la lógica de la *esencia* y la lógica de la *noción*; despues, para continuar la lógica, la filosofía de la Naturaleza y la filosofía del Espíritu. Inútil es ir más lejos. Vemos bastante, por lo que precede, que hay más imaginación que juicio, más rarezas que razones, más arbitrariedad que ciencia en las especulaciones de Hegel. Los momentos de la Idea avanzan, luchan entre sí y hacen prodigios como los soldados de plomo. El valor de las ideas importa poco, la táctica es todo. A decir verdad, el sistema de Hegel es un puro esquematismo, en que el

fondo no corresponde de ningún modo á la forma. El mérito que tiene, no es el encadenamiento, sino los pensamientos originales que un espíritu rico y sagaz emite á propósito de cada materia.

El mismo movimiento crítico que acaba de consumarse en Alemania y en Inglaterra en las escuelas de Kant y Reid, se produce también en Francia, á consecuencia del sensualismo de Condillac, en la escuela ecléctica de *Victor Cousin*, 1791-1867. El *eclecticismo* es un ensayo de combinación entre diversas doctrinas, bajo la forma de un espiritualismo abstracto, procedente de Descartes; no es un sistema superior, que tiene un principio propio bastante elevado para recoger las verdades parciales que se encuentran en los sistemas exclusivos, sino simplemente una reunión de fragmentos, una mezcla de partes prestadas, que atestiguan la habilidad del autor y su deseo de mantenerse en equilibrio entre los extremos. Cousin nada tiene de síntesis, nada de metafísica; sus trabajos se limitan al análisis psicológico y á la exposición crítica de la historia de la filosofía. No ha reconocido ni el punto de partida ni el principio de la ciencia; no tiene más que una noción incompleta del método, y se contenta en observar los hechos de conciencia ó en disertar sobre las opiniones de otro. Lo que ha hecho mejor en este género, es, por una parte, la teoría de la *razón impersonal*, como órgano de la verdad absoluta, y por otro, la teoría de los elementos sensibles y no sensibles del *conocimiento*, que sirve de base á la apreciación de la doctrina de Locke. Su creencia religiosa está contenida toda entera en esta orgullosa declaración, más brillante que sólida: «El Dios de la conciencia no es un Dios abstracto, un rey solitario relegado más allá de la creación sobre el trono de una eternidad silenciosa y una existencia absoluta, que se parece á la *nada* misma de la existencia; es un Dios á la vez verdadero y real, á la vez sustancia y causa, siempre sustancia y siempre causa, *no* siendo sustancia más que en tanto que es causa, y causa más que en tanto que es sustancia, es decir, siendo causa absoluta, una y varia, eternidad y tiempo, espacio y número, esencia y vida, individualidad y totalidad, principio, fin y medio, la cumbre del sér, y á su vez en el más humilde grado, infinito y finito á la vez, triple, en fin, es decir, á la vez Dios, Naturaleza y Humanidad.» Hay allí una confusión de todas las cosas que acusa la indecisión del pensamiento; es un movimiento lírico más bien que científico, es una efusión del corazón, que nada tiene de común con la base psicológica del autor, y que

desde luego no debe atraer á la doctrina de Cousin el reproche de panteísmo. Cousin tiene el mérito de haber hecho conocer en Francia la filosofía escocesa y la filosofía alemana, pero su eclecticismo no vá hasta presentar la conciliación de los sistemas contrarios; ocupa el medio entre las tendencias del espíritu inglés y las del espíritu alemán, y no está sobre unas ni sobre otras.

Expresemos ahora algunos *resultados generales* de este rápido bosquejo de la historia de la filosofía. Vemos desde luego un desenvolvimiento cada vez más profundo y cada vez más extenso de la ciencia, siempre en relación con la marcha de la civilización. Toda la historia conocida de la filosofía se divide en cuatro períodos, que señalan las fases de una edad fundamental en la vida de la humanidad terrestre, edad comprendida entre el punto inicial y el punto culminante de la cultura humana. En el período *oriental* se establecen todos los problemas de la ciencia, pero quedan envueltos en sombras y en misterios, ninguno se resuelve con método á la luz de la conciencia; el sentimiento del todo, de lo infinito, de la unidad de las cosas, inspira todas las doctrinas del Oriente. En el período *griego*, el caos se pone en orden, el análisis comienza, el espíritu se recoge sobre sí mismo, y reconoce los seres finitos como tales, con la convicción de que la individualidad es un principio ideal y divino. Estas dos tendencias se unen en las escuelas de Alejandría, que expresan la síntesis de las especulaciones del mundo antiguo. La antigüedad se detiene en la inmanencia de Dios en el mundo, bajo la forma del panteísmo ó del politeísmo. En el período *escolástico* se desenvuelve el punto de vista de la trascendencia, en que Dios aparece como Sér Supremo, como Providencia, como Creador y Director del orden universal. En fin, en el período *moderno*, que toca á su fin, se opera una nueva fusión, más completa que la síntesis alejandrina, la unión de la doctrina cristiana, tal como se había revelado en la teología en la Edad media, con las doctrinas de la antigüedad griega y oriental, en que reinaba un sentimiento más vivo de la Naturaleza y de la vida divina en el mundo.

No hay, pues, lugar de deplorar, con los escépticos y los teólogos, la insuficiencia y las condiciones de la filosofía. Cada período tiene su movimiento ascendente y su movimiento descendente, porque está consagrado al desenvolvimiento orgánico de una concepción fundamental, que debe florecer, en tanto que es verdadera, y que debe agotarse, en tanto que no es más que una faz de la

verdad. La ausencia de continuidad en la cultura de la filosofía y en la sucesión de los sistemas se explica por el carácter exclusivo de las doctrinas y por la caída misma de los pueblos iniciadores. Pero cada punto de vista que sirve de tema á un período es un *progreso* sobre el punto de vista que precede, y dá una extensión más alta y una influencia más extensa á las teorías que engendra, aunque estas teorías reaparecieran por segunda vez en la escena de la historia.

Pero si el progreso es evidente, se debe confesar además que no tenemos aun una doctrina completa, realizando todas las condiciones de la ciencia. Cada período ofrece algunos ensayos de procedimientos metódicos y de sistematización, algunos detalles de la parte analítica y de la parte sintética de la ciencia; el sentimiento de la verdad jamás ha faltado á la humanidad, como tampoco el sentimiento de bello y de lo bueno; pero hasta aquí todos los esfuerzos se han estrellado ante las dificultades de la empresa. Ningun autor ha logrado constituir el *sistema de la filosofía* de una manera metódica en sus elementos esenciales. Lo que prueba, que la certidumbre no está adquirida, es que la duda subsiste en los espíritus. Vemos hoy día el mismo fenómeno que se produce en todas las épocas de decadencia de un movimiento filosófico. El escepticismo se apodera de nuevo de las inteligencias y gana en extensión lo que pierde en profundidad. Los indicios son manifiestos. La doctrina del sentimiento, desenvuelta por Jacobi, es una protesta vehemente contra la especulación que, según él, termina inevitablemente en panteísmo. El positivismo de Comte, el criticismo de M. Renouvier, la sofística de Proudhon, las tendencias nihilistas, en fin, atestiguan el desarrollo de los espíritus y son otros tantos retos lanzados á la metafísica. Esto es un signo de decadencia, no de progreso; pero es al mismo tiempo el precursor de una nueva era en el desenvolvimiento de la filosofía y en la vida de la humanidad.

La razón de la desgracia de la filosofía moderna, como sistema, es por lo demás fácil de comprender. En efecto, un sistema completo de filosofía, ¿no es la verdad definitivamente reconocida sobre Dios, sobre el mundo, sobre la humanidad, sobre los intereses mayores de la razón? ¿Y la ciencia no es la luz de la vida? Cuando las convicciones están formadas, cuando los principios son proclamados y admitidos, cuando el ideal está claramente descrito, toda la vida se resiente de ello, y la armonía que reina en el alma se introduce

también en las acciones. Pero la armonía es el carácter de la tercera edad, de la edad de la *madurez* de la humanidad. Todo anuncia que marchamos hacia esta edad, pero no estamos aún en ella. El sistema completo de la filosofía no puede, pues, encontrarse en lo que se llama período moderno, que pertenece aun á la *juventud* de la humanidad. Puede aquí tener su origen, como el cristianismo nació en el seno de la decadencia romana, y germinó durante algunos siglos ántes de conquistar sus derechos en el mundo oficial, pero no puede ejercer una influencia abierta é inmediata. Es preciso ante todo que el terreno esté desembarazado, que todas las formas del error extinguidas, y que los espíritus, descansados de tantos trabajos en la apariencia estériles, hayan vuelto á tener confianza en la investigacion de la verdad.

Sea como quiera, el *desideratum* de la filosofía moderna es fácil de indicar, cuando comparamos la situacion actual de la ciencia á un sistema ideal. Es preciso ante todo acabar el gran proyecto de Kant, quedando estrictamente en los límites de la observacion y preservándonos de toda preocupacion de escuela. La *crítica* del pensamiento como facultad de conocer está en rehacerse y debe ser completada por la crítica del sentimiento y de la voluntad, á fin de que la filosofía responda á la vez á las necesidades del espíritu, del corazón y de la vida. La teoría del conocimiento considerado en sus orígenes, en sus leyes, en su legitimidad, es la sola base seria de un trabajo científico. Kant ha dejado vacíos y defectos que le han conducido al escepticismo metafísico, y que corrompen aún la mayor parte de las especulaciones contemporáneas. Se deben en seguida buscar y realizar todas las condiciones formales, materiales é instrumentales de la ciencia; es preciso fijar las nociones de verdad y certeza, trazar las reglas y las partes del método, descubrir el punto de partida y el principio de la actividad intelectual. El *punto de partida* ha sido mal formulado por Descartes y por Fichte y debe estar al abrigo de toda disputa. La cuestion del *principio* ha sido mal sentada, ya bajo la forma demostrativa por la escuela cartesiana, ya bajo la forma hipotética por Spinoza, Schelling y Hegel; es preciso instituir un procedimiento nuevo por el cual el Espíritu se eleve gradualmente á Dios y le reconozca en la plena luz de la conciencia, sin hacer un círculo, recurriendo á la demostracion, sin hacer una hipótesis afirmando la existencia de Dios sobre la fé de una intuicion anticipada; es preciso además determinar el concepto

de Dios como Sér uno y entero y como Sér Supremo, en su doble carácter de inmanencia y trascendencia, teniendo en cuenta las enseñanzas de la teología y la filosofía. El *método* á su vez ha sido desenvuelto de una manera exclusiva, ya como puro análisis, ya como síntesis pura, jamás como construccion, como combinacion regular del análisis y la síntesis. El *sistema*, en fin, ha sido imperfectamente ejecutado en la union y en la distincion de todas sus partes; falta en él, ya la unidad, ya la variedad, siempre la armonía con sus relaciones de capacidad, subordinacion y causa entre las partes y el todo, entre el mundo y Dios. La filosofía espera aún su organizacion; su expresion más sublime es hasta aquí el panteísmo bajo la forma de la identidad permanente ó sucesiva, en las doctrinas de Schelling y Hegel, mientras que el carácter orgánico de la ciencia no puede manifestarse sino en el panenteísmo.

Existe, sin embargo, una doctrina en la que todas estas condiciones formales, materiales é instrumentales de la ciencia están hoy día plenamente realizadas: es la doctrina de Krausse, 1781-1832: lo afirmamos con toda la sinceridad de nuestra conciencia, sin ignorar cómo tales anuncios son acogidos por los que las circunstancias no han puesto en estado de juzgar bien la situacion. Para nosotros, que hemos pasado revista hace veinticinco años á todos los sistemas antiguos y modernos, la doctrina de Krausse no es solamente un progreso, sino una innovacion: es la *reforma* más decisiva que se ha cumplido desde el Renacimiento, desde el cristianismo, en el mundo de las ideas, y saludamos en ella con una entera confianza la aurora del *sistema ideal* del porvenir. Todo espíritu ilustrado que no esté gastado por el escepticismo sabe que las ideas gobiernan el mundo, que la sociedad se modifica á medida que el ideal se sustituye, que toda época fundamental en la vida de los pueblos está preparada por una concepcion más exacta y más completa de Dios y el hombre, de los derechos y los deberes de los seres racionales. Por eso, tomando en consideración por un lado el Estado y las aspiraciones de nuestro tiempo, por otro las ideas sentadas en las obras de Krausse y su escuela, creemos que la doctrina de este pensador inaugura la tercera época de la vida de la humanidad, la época de la madurez, de la armonía y de la organizacion.

Nádie mejor que Krausse ha determinado la naturaleza de Dios, del universo y del hombre; nádie ha concebido mejor la organizacion social desenvuelta sobre la base de la igualdad, de la libertad

y de la asociacion, respetando todas las grandes instituciones que sin discontinuidad han fecundado la vida social, la religion, la familia, la propiedad; nadie ha reducido mejor á la unidad ni demostrado mejor, con los recursos combinados de la intuicion y la deducion, las verdades capitales que conciernen, ya al órden físico y moral del mundo, ya á la marcha progresiva de la civilizacion sobre nuestro globo. Metafísica, lógica y matemáticas, psicología, arte y lenguaje, moral, derecho, religion y filosofia de la historia, todo ha sido sometido á la crítica en el sistema de Krause; todo ha pasado por la criba del análisis y de la síntesis, y despues del exámen todo refleja fielmente el carácter divino de la organizacion, porque todo tiene su razon en Dios y se une á Dios en la armonía de la vida universal. Si la Alemania es la cuna de la doctrina de Krause, es porque el espíritu aleman, despues de los trabajos de Leibnitz, Kant y sus sucesores, estaba mejor que ningun otro preparado á las vastas concepciones; pero su esfera de irradiacion se extiende hoy en Europa y en América; no lleva el sello del génio de una raza, sino del génio de la humanidad; se dirige á la razon comun y dá satisfaccion á las aptitudes de todos los pueblos. En los tiempos de crisis en que estamos; cuando la sociedad corre riesgo de disolverse; cuando los principios de la vida moral, la existencia de Dios, la santidad del matrimonio, el respeto del derecho y de la verdad, son sin cesar puestos en cuestion, se reconocerá muy luego que el sistema de Krause es una doctrina de salvacion que puede ella sola afirmar las convicciones conmovidas, inspirar confianza á los indiferentes y guiar los hombres de buena voluntad en la senda de lo ideal (1).

III.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

La historia es una ciencia experimental; la filosofia una ciencia racional: la sola fuente de conocimientos para la una es la observa-

(1) Cf. KRAUSE'S *Grundlage eines philos. Systemes der Mathematik*, 1804.—*Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft*, 1818.—*Das Urbild der Menschheit*, 1811.—*Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828.—*Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, 1829.—*Die absolute Religionsphilosophie*, 1834.—*Die Lehre von Erkennen und von der Erkenntnis*, 1836.—*Die reine Lebenslehre und Philosophie der Geschichte*, 1843, etc.

cion, para la otra la razon. La observacion y la razon se oponen entre sí como el hecho y el principio: lo que es dado para la primera, no es dado para la segunda y recíprocamente. Pero como las leyes se aplican á los fenómenos, nada impide que la observacion y la razon, aunque contrarias, se combinen, y que el conocimiento sensible se una al conocimiento especulativo. El teatro de esta especulacion es la *vida*. La vida es precisamente la emanacion temporal de una esencia eterna, ó el desenvolvimiento de la Naturaleza una é inmutable de un sér bajo forma de una série continua de estados infinitamente variados. En los *actos* de la vida es donde se manifiestan las *leyes* que presiden la evolucion de la esencia. De ahí un tercer género de conocimientos, el *conocimiento armónico* ó aplicado, á la vez sensible y no sensible, y una tercera parte de la ciencia, intermedia entre la historia y la filosofia, la *filosofía de la historia*.

La filosofia de la historia descansa sobre dos bases, una experimental y otra racional. Exige el conocimiento de los principios *à priori* y el conocimiento de los hechos *à posteriori*, y tiene por objeto investigar si los hechos son conformes ó no á los principios, *cómo* y *en qué límites* las leyes de la vida se cumplen en los diversos órdenes de fenómenos que están sometidos á la observacion. La filosofia de la historia es la *ciencia de la vida* considerada en sí misma, en sus leyes y en su mudar, es decir, la ciencia de los principios que regulan la vida de todos los séres, ó la ciencia de la aplicacion de los principios á los acontecimientos de la vida. Como ciencia de las *leyes* de la vida ó como *biología general*, es toda especulativa, forma parte de la filosofia, tiene sus raíces en la metafísica, y se construye de una manera deductiva por el sólo efecto del razonamiento; por que, de una parte, se ocupa de la vida una y entera, que supera los límites de la experiencia, y de otra, domina todo el curso de la vida en su evolucion futura, sustraída á la observacion, como en su evolucion presente y pasada. Como ciencia de la aplicacion de las leyes á los *actos* de la vida, combina la filosofia con la historia y supone una extensa cosecha de conocimientos experimentales y de conocimientos racionales.

Por eso la filosofia de la historia no podia aparecer más que despues de un estudio bastante profundo de la historia y de la filosofia. Vico de Nápoles, 1668-1744, que la ha creado, la llama con razon *Ciencia nueva*. Nada de filosofia de la historia ántes de conocer al