

tiales son el teatro de estas vidas sucesivas. Todo se encadena en el espacio y en el tiempo. Así como la tierra no es el mundo todo, así la vida terrestre no es tampoco toda la vida.... La tierra es un planeta, y la vida terrestre es una etapa en la serie de los desenvolvimientos del alma.»

Excusado parece advertir que esta teoría del krausismo entraña grande afinidad con ciertas teorías espiritistas, que bien pueden considerarse como consecuencias lógicas del primero. La parte que pudiéramos llamar filosófica ó metafísica del espiritismo, consiste en la hipótesis de que nuestras almas están sujetas á una serie sucesiva de encarnaciones y reencarnaciones, de nacimientos y renacimientos, que responden á diferentes fases y estados de su actividad. Sin contar que esto coincide en el fondo con la teoría expuesta del krausismo, el citado Tiberghien nos habla de las encarnaciones sucesivas del alma (*cette loi s'applique aussi aux incarnations successives de l'âme*); afirma terminantemente que la muerte es un renacimiento, y que este renacimiento en un medio diferente, en lugares y condiciones diferentes de las actuales, determinará una nueva fase de la actividad del alma, así como nuestro nacimiento en este planeta está en relación con el desarrollo actual de nuestra actividad: *La mort est une renaissance, et cette renaissance dans un autre milieu, aura sans doute les mêmes conséquences pour notre activité future, que la naissance pour notre activité présente.*

§ 19.

CRÍTICA.

En nuestro sentir, la concepción filosófica de Krause representa un ensayo de conciliación entre el panteísmo y el teísmo cristiano; y aquí debe buscarse precisamente la causa de su fracaso y de sus errores, porque no podía menos de fracasar una tentativa que tenía por objeto armonizar, fundir y conciliar cosas absolutamente incompatibles é inconciliables. Todos los esfuerzos de Krause y de sus discípulos no lograron ni lograrán jamás llenar el abismo profundo que separa al teísmo cristiano del panteísmo. Porque el teísmo cristiano, que afirma la pluralidad de esencias finitas y su distinción real y substancial de la esencia y existencia de Dios; el teísmo cristiano, que afirma la trascendencia perfecta de Dios y su existencia extramundana; el teísmo cristiano, que afirma que el mundo y todos los seres que contiene, inclusa la materia, comenzaron á existir con el tiempo y no desde la eternidad, y fueron producidos ó sacados de la nada, lleva consigo la negación radical del panteísmo, cuya tesis entraña la afirmación de una esencia que constituye el fondo esencial de todas las cosas, y fuera de la cual no hay esencia ni substancia alguna que sea otra ó distinta de aquella; que afirma la inmanencia de la substancia divina en el mundo; que afirma la eternidad de éste y de la materia, y que niega su producción *ex nihilo*. Y el sistema de Krause que contiene todas es-

tas afirmaciones, es un sistema esencialmente panteísta, á pesar de todas sus reclamaciones en contra, de todos sus alardes de panteísmo y del empeño que pone en emplear fórmulas de locución semejantes á las empleadas por el teísmo cristiano para significar las relaciones entre el mundo y Dios.

El mundo, dice el krausismo, no está fuera de Dios, sino *en* Dios; no existe al lado de Dios, sino *bajo* Dios; no existe por sí mismo, sino *por* Dios (1), y el mundo se compara á Dios como el efecto á la causa, como la parte al todo, como la criatura al creador, lo cual coincide con la doctrina del teísmo cristiano. Por de pronto, el teísmo cristiano no admite que el mundo se refiera ó se compare á Dios como la parte al todo,

a) Ya porque para el teísmo cristiano, Dios es *quid simplicissimum*, que excluye toda composición de partes, aun metafísicas;

b) Ya porque la substancia del mundo es absolutamente distinta y diferente de la substancia divina;

c) Ya también porque la existencia del mundo es finita en duración y tuvo principio, mientras que la de Dios es eterna y sin principio.

Añádase ahora que la semejanza entre las fórmulas del panteísmo y las del teísmo cristiano es más aparente que real, siendo muy diferente el sentido ó significación que puede y debe atribuirse á algunas de ellas. El mundo está *en Dios*, dice el panteísmo krau-

(1) «Le monde n'est pas hors de Dieu, mais *en* Dieu; le monde n'est pas par lui-même, mais *par* Dieu. Les rapports du monde avec Dieu sont des rapports.... de l'effet à la cause, de la partie au tout, rapports de la créature au créateur.» Tiberghien, *Introduc. à la philos. et prépar. à la métaphysique*, pág. 244.

sista, sobreentendiendo que está como la esencia determinada y particular en la esencia indeterminada y universal, como la parte en el todo, como desarrollo substancial é inmanente de la esencia divina; pero el teísmo cristiano no, si alguna vez dice que el mundo está en Dios—locución que no suele emplear,—sobreentendiendo que está en Dios como el efecto está virtualmente en la causa, y también en cuanto que Dios contiene en la simplicidad de su esencia cuanto hay de perfección y realidad en el mundo, no por identidad de esencia, según supone el krausismo, sino de una manera eminente, y por equivalencia, si es lícito hablar así, *eminenter*. El mundo no existe al lado de Dios, añade el krausismo, sino *bajo* Dios; y al hablar así, intenta significar que el mundo está *bajo* Dios, porque es una determinación particular y finita, pero esencial é interna, de la esencia una divina; y al decir que no está *al lado* de Dios, quiere significar que la esencia del mundo no es una esencia substancialmente diferente de Dios, no es una esencia *otra* de la de Dios. Para el teísmo cristiano, que tampoco suele emplear estas fórmulas de locución, éstas sólo serían aceptables en el siguiente sentido: el mundo no está ó no existe *al lado* de Dios, es decir, no es un ser independiente de Dios y extraño á su acción, como suponían los maniqueos; pero sí está al lado de Dios como ser distinto real, substancial y esencialmente de Dios: como substancia *otra* de Dios; el mundo está y es *bajo* Dios, porque y en cuanto todo efecto está subordinado y es inferior á su causa, porque y en cuanto todo ser finito está y es bajo el ser infinito, ya porque es menos perfecto que éste, ya porque depende del mismo en

cuanto á su origen, existencia y conservación. Y esto basta para comprender al propio tiempo en qué sentido admite el teísmo cristiano que el mundo es ó existe *por* Dios, no ciertamente porque el mundo sea un desarrollo eterno y necesario de la esencia divina, como supone el panenteísmo, sino porque comenzó á ser en virtud de la omnipotencia y de la voluntad *libre* de Dios, y, sobre todo, porque Dios es el que conserva su ser, su substancia y sus fuerzas, influyendo y obrando continuamente en él, por medio de su poder infinito, según el apotegma de la Teología cristiana: *Conservatio est veluti continuata creatio*.

Estas indicaciones son igualmente aplicables á las demás fórmulas tomadas del teísmo cristiano, fórmulas que suelen aducir ó citar algunos partidarios del krausismo, sin tener en cuenta que su significación teístico-cristiana apenas tiene nada de común (1) con la que les atribuye el panenteísmo. Porque el Dios del teísmo cristiano es un Dios cuya esencia es perfectísima é inmutable desde la eternidad, con anterioridad é independencia de todo desarrollo en el tiempo, al paso

(1) Cuando en la Escritura se dice, por ejemplo: *in ipso (Deo) vivimus, movemur et sumus*, esto sólo significa que Dios, además de ser el autor de la vida, fuerzas motrices y existencia del hombre, y además de conservarlas perennemente y en cada instante del tiempo, obra, mueve (*praemotio physica*) é influye como causa primera en todas las manifestaciones y actos vitales. Y esta interpretación es igualmente aplicable á la Escritura, cuando dice: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*; porque, en efecto, todas las cosas finitas son *ex ipso*, por cuanto que reciben la esencia y la existencia de Dios, como de su caso ejemplar y eficiente; *per ipsum*, por cuanto se mantienen en la existencia *por razón* ó mediante el influjo actual y perenne de Dios; *in ipso*, por cuanto existen *en* Dios de una manera eminente y como el efecto está contenido *en* la causa.

que el Dios del panenteísmo realiza en el tiempo, ó sucesión infinita, su esencia, su divinidad: *Gott in der Einen unendlichen Zeit seine ganze Wesenheit, seine ganze Gottheit vollwesentlich darbildet*.

Aparte de la tesis panteísta que entraña incontestablemente la concepción de Krause y que constituye su vicio radical, hay en esta concepción otro punto flaco, cual es la afirmación gratuita de la intuición ó visión de Dios. Cuando al llegar al término de la analítica, Krause nos habla de la intuición de Dios (*Anschauung Gottes*) como resultado de la ascensión subjetivo-analítica y principio del descenso ó construcción sintética, el filósofo alemán supone y afirma lo que necesita para levantar su edificio, pero no demuestra su realidad y existencia, y, por consiguiente, transforma en tesis una hipótesis gratuita y convierte en verdad axiomática lo que era sólo un postulado.

Por lo demás, el sistema filosófico de Krause, mirado en conjunto, considerado por parte de su método y de sus elementos históricos é internos, representa una especie de fusión y conciliación entre el elemento spinozista (1), el psicologismo cartesiano,—cuya influencia se descubre á través del procedimiento ó método subjetivo-analítico;—el idealismo panteísta é intuitivo de Schelling, cuyas reminiscencias y cuyo espíritu se revelan en la parte analítica y en la concepción

(1) Scholten observa, no sin razón, que «el Dios de Krause no es otra cosa más que la *substancia*, cuyos accidentes principales son la *naturaleza*, el *espíritu* y la *humanidad*, así como para Spinoza estos atributos principales se resumen y condensan en el *pensamiento* y la *extensión*», añadiendo que, en este concepto, Hegel y otros representantes del panteísmo son superiores á Krause.

cosmológica de Krause, y, finalmente, el eticismo naturalista de Kant, del cual son encarnaciones y derivaciones evidentes el imperativo categórico de Krause, lo mismo que sus *mandamientos de la humanidad* y la mayor parte de sus ideas morales.

Hemos dicho arriba que el materialismo y el ateísmo constituyen la consecuencia última y como la evolución final de la Idea de Hegel, á través de la izquierda hegeliana; y aquí podemos decir que la superstición espiritista es la consecuencia y aplicación lógica de la humanidad universal de Krause, con la única diferencia que el espiritismo, considerado en el terreno de la lógica, se halla más cerca del panenteísmo krausiano que el materialismo y el ateísmo de la concepción de Hegel.

§ 20.

LA ESCUELA PSICOLÓGICA.

Comprendo aquí, bajo este nombre, las teorías ó concepciones más ó menos sistemáticas que aparecieron en los países alemanes después de Kant, y en las cuales el elemento psicológico, ó aparece en primer término, ó representa por lo menos papel importante.

En relación con esto, y más todavía en relación con los demás elementos, ora metafísicos, ora empíricos, que en las indicadas concepciones y sistemas entran en combinación con el elemento psicológico, puede dividirse esta escuela psicológica en varias

teorías y direcciones parciales, que pudieran reducirse á las siguientes:

a) Dirección psicológico-espiritualista, que defiende la existencia en el hombre de un alma espiritual distinta de la materia.

b) Dirección psicológico-realista, en la cual el elemento psicológico se halla modificado y combinado con el realismo metafísico.

c) Dirección experimental ó científica, que trata y resuelve las cuestiones psicológicas, empleando al efecto, y en sentido más ó menos exclusivo, el método experimental.

Según veremos oportunamente, esta escuela psicológico-experimental abraza dos ramas ó direcciones, según que concede importancia preferente á las fuerzas físicas y químicas (dirección psico-física), ó á los fenómenos fisiológicos, para explicar el origen, las formas y el proceso de los fenómenos psicológicos.

d) Dirección etnográfica, ó psicología de las razas humanas, que tiene por objeto estudiar y determinar la influencia del elemento psicológico en las diferentes razas humanas, y las manifestaciones de su actividad en la religión, la moral, el arte, la historia, etc.

Estas cuatro direcciones ó escuelas principales contienen y llevan en su seno direcciones secundarias, teorías concretas, matices psicológicos, cuya exposición omitiremos, porque no entran en el objeto y cuadro de una historia elemental de la Filosofía, y tienen su lugar propio en una historia de la psicología.

§ 21.

LA ESCUELA PSICOLÓGICO-ESPIRITUALISTA.—LOTZE.

La psicología espiritualista en la Alemania de nuestro siglo ha sido afirmada y defendida por los filósofos adictos al catolicismo y por los representantes filosóficos de la derecha hegeliana. Como debemos hablar de los primeros más adelante, omitimos aquí sus nombres y sus trabajos; y por lo que hace á los segundos, citados quedan ya al tratar de la derecha hegeliana, á los cuales deben agregarse los nombres de *Perty* y de *Harms*, de los cuales el primero en su *Antropología* y el segundo en su *Psicología*, defienden, como *Ulrici* y *Hermann Fichte*, las soluciones principales de la psicología espiritualista, aunque desviándose más ó menos unos y otros del espiritualismo cristiano.

Estas desviaciones del espiritualismo psicológico-cristiano fueron mayores en un filósofo que no hace mucho que descendió al sepulcro, y cuya doctrina psicológica vamos á exponer con la posible brevedad, porque así lo reclama su importancia científica, y sus trabajos en favor de la psicología espiritualista en frente de la materialista.

Lotze (Rodolfo Hermann) es el nombre de este notable filósofo, que nació en 1817 en Bautzen, y que en 1839 había terminado sus estudios de medicina y de Filosofía. Discípulo por algún tiempo de *Wisse*, amigo y compañero de *Fechner*, y testigo presencial del movimiento herbartiano que se verificaba en Leip-

zig, Lotze supo apropiarse lo que había de bueno y verdaderamente científico en estas varias direcciones, sin incurrir en exageraciones y exclusivismos. Lotze cultivó las ramas principales del saber, y así lo demuestran sus escritos metafísicos (*Metaphisik*, 1841), patológicos (*Allgemeine Pathologie und Therapie*, 1842), de lógica y fisiología (*Logik*, 1843; *Allgem. Physiologie dei Körperlichen Lebens*), de historia natural y de filosofía de la historia (*Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte*, etc., 1856), de estética (*Geschichte der Aesthetik in Deutschland*), sin contar algunos otros sobre diferentes materias. Pero lo que constituye su mérito filosófico y su importancia histórico-científica, son los trabajos y escritos sobre psicología, entre los cuales sobresale su *Psicología general* (1), verdadero resumen de sus ideas y teorías psicológicas.

Éstas son esencialmente espiritualistas en el fondo, aunque con algunas desviaciones más ó menos graves, como sucede, por punto general, en las cuestiones psicológicas y metafísicas, cuando la razón se mueve fuera de la órbita cristiana. Lotze, después de afirmar la existencia de Dios, la necesidad de la religión y de la moral en sus escritos metafísicos, afirma y prueba en su *Psicología* la existencia del alma espiritual en el hombre, su distinción del cuerpo, la irreductibilidad del pensamiento á las fuerzas físicas ó químicas, la existencia del libre albedrío.

Pero lo que constituye el verdadero mérito de Lotze, ó, digamos, su significación en la historia de la Filo-

(1) Esta obra es la misma traducida al francés por Penjón con el título de *Principes de psychologie physiologique*, 1876.

sofía, no es, ciertamente, la afirmación de esas verdades, sino la vigorosa é ineludible argumentación, las pruebas *científicas* ó experimentales en que la apoya, demostrando á la vez la insuficiencia de las pruebas alegadas por el materialismo en favor de su tesis. Lotze, que se había entregado con ardor al estudio de las ciencias naturales y físicas, que ensalzaba con entusiasmo los descubrimientos realizados en estas ciencias, que ponía en práctica el método experimental, y que se hallaba al corriente de cuantos descubrimientos, observaciones y teorías circulaban en el campo de la ciencia, reunía todas las condiciones necesarias para combatir al materialismo con sus propias armas.

Así lo hizo en efecto; y quienquiera que recorra sus escritos, y principalmente su ya citada *Psicología general*, le verá seguir paso á paso los argumentos del materialismo, y reducirlos á menudo polvo, poniendo de manifiesto lo que en los mismos hay de aventurado, de hipotético, y, sobre todo, de sofístico. Tal acontece, por ejemplo, con el argumento capital del materialismo, cuando pretende probar que el pensamiento es una transformación del movimiento local, fundándose en la equivalencia de las fuerzas físicas y en la transformación del calor en movimiento, y viceversa. Lotze, sin salir del terreno de los hechos, y sin más que aplicar á estos la lógica, ó, si se quiere, la razón natural, demuestra que «la transformación del movimiento en calor no puede en manera alguna autorizar la explicación de los estados del alma por una transformación de estados físicos».

Ya hemos indicado arriba que la psicología de Lotze, aunque espiritualista en el fondo, contiene, sin embar-

go, algunas ideas y afirmaciones muy poco en armonía con la psicología cristiana. Tales son las que se refieren al origen y fin del alma, es decir, aquellas cuestiones psicológicas que la razón humana, abandonada á sus propias fuerzas, sin el auxilio directo ó indirecto de la revelación, difícilmente puede resolver con seguridad y omnimoda certeza. El pensamiento de Lotze flota indeciso y vago entre la afirmación de una inmortalidad interna del alma y la afirmación de una inmortalidad externa, por decirlo así, y accidental, única que en realidad admite, y aun esto no para todas. Según el psicólogo alemán, nada nos impide afirmar de una manera general que las almas son mortales; pero puede suceder, añade, que un alma sujeta de suyo á perecer, goce, sin embargo, de una existencia indefinida (*mais il peut se faire qu'une âme périssable... jouisse d'une existence indéfinie, à laquelle elle n'aurait par elle-même aucun droit*), de una inmortalidad efectiva, por más que no tenga derecho á ella por su propia naturaleza.

Pero donde Lotze se aparta, si no más, al menos de una manera más explícita y terminante de la psicología cristiana, es al resolver el problema referente al origen del alma humana. Cuando nace un hombre, el alma del niño ni es un alma nueva, ni procede del alma de los padres, sino que es una especie de emanación de la substancia infinita (*nous dirons que l'étoffe dont cette nouvelle âme est faite.... était dans l'inépuisable substance de l'absolu*) ó del absoluto. Así, pues, el alma humana no debe su origen al organismo como pretende el materialismo, ni tampoco á la creación *ex nihilo* (*on ne peut dire avec les matérialistes que l'âme*

naît de l'organisme, ni qu'elle sort du néant), sino que es un producto ó efecto necesario de la razón universal creadora: *elle est le produit nécessaire, à la production duquel la raison créatrice universelle est forcée par la force rétroactive d'un moment de ce cours du monde.*

El autor del *Microkosmos* nos dice, entre otras cosas, que la libertad del hombre está esencialmente relacionada con la libertad de Dios, de manera que la libertad de éste es condición y premisa necesaria de la libertad del hombre, siendo de notar que para Lotze, como para Santo Tomás, la libertad presupone y se funda en la naturaleza, y el acto libre no excluye, sino que presupone el acto necesario de la voluntad como naturaleza.

El profesor de Gotinga hace también explícitas reservas, ora acerca de las teorías excogitadas por los secuaces de la escuela psicológico-fisiologista para explicar el origen de los seres organizados ó de la vida, ora acerca de las teorías de los mismos en orden á la influencia necesaria ó conexión entre los caracteres de los individuos y naciones, y los caracteres ó condiciones físicas, geográficas y climatológicas del país en que viven.

Retractando implícitamente, ó modificando al menos, lo que había escrito en la *Psicología general* acerca del origen del alma, Lotze, en el capítulo que dedica en el *Microkosmos* á tratar de la creación del hombre, comienza por reconocer que acerca del origen y término del mundo, poco ó nada nos dicen la razón humana y las ciencias naturales y de observación. Los progresos de éstas no pueden eliminar la idea de creación,

ni menos demostrar que no ha intervenido en el origen del mundo. Las leyes de la naturaleza no excluyen la acción creadora, ni tampoco la acción continua y conservadora de Dios. Más todavía: no carece de fundamento, y se halla relacionada con la libertad del hombre y de Dios, la creencia en ciertas manifestaciones especiales de la intervención divina en la producción del hombre y en otros acontecimientos.

Una gran parte, y aun pudiéramos decir la principal del *Microkosmos*, está dedicada á la Filosofía de la historia; y como quiera que esta materia sale del cuadro de nuestra historia, sólo indicaremos que su autor establece cinco fases ó formas del desenvolvimiento humano, que son: *a)* la forma intelectual; *b)* la forma industrial; *c)* la forma estética; *d)* la forma religiosa, y *e)* la forma política. Excusado parece advertir que Lotze subdivide cada una de estas fases en diferentes grados ó épocas. Así, por ejemplo, la fase intelectual abraza una primera época, en que predomina la imaginación, y se manifiesta en la mitología; una segunda época, en que predomina la reflexión sobre la naturaleza de las cosas, y una tercera que se distingue por la aplicación del método científico.

Lotze ha sido enumerado por algunos entre los discípulos de Herbart, á pesar de sus protestas en contra; otros le han colocado entre los partidarios de Leibnitz, y otros le apellidaron discípulo de Spinoza y de Schelling. En realidad de verdad, Lotze puede ser apellidado discípulo de todos estos y de ninguno de ellos, porque en su doctrina y sus ideas hay algo que pertenece á los filósofos citados, pero amalgamado con ideas originales y con ideas de otros filósofos. Si sus teorías psico-

lógicas y cosmológicas le acercan á Herbart y á Leibnitz, su manera de concebir y afirmar las mónadas como meras modificaciones del Absoluto (*Alle Monaden sind nur Modificationen des Absoluten*), le aproximan á Spinoza y Schelling, al paso que su concepción del mundo externo ofrece reminiscencias de la teoría idealista de Berkeley; porque es de saber que, para el profesor de Gotinga, el mundo del espacio y de la materia, el mundo de los cuerpos, no tiene existencia real por sí mismo, ó para sí mismo, sino únicamente para las almas que dependen de aquél en la determinación de sus fenómenos psicológicos. En otros términos: los fenómenos materiales del mundo externo son manifestaciones de substancias inmateriales ó ideales, y éstas, á su vez, no son más que manifestaciones del Absoluto ó de Dios.

Por las indicaciones que preceden se ve que, en el terreno metafísico, Lotze se aparta de la Filosofía cristiana más que en el terreno psicológico.

§ 22.

HERBART, Ó LA ESCUELA PSICOLÓGICO-REALISTA.

El nombre de Herbart, aunque menos celebrado que los de Schelling, Hegel y Krause, merece serlo, sin embargo, y merece lugar preferente en la historia de la Filosofía, siquiera no sea más que por haber iniciado cierto movimiento de reacción contra las exageraciones del idealismo panteista. Nació este filósofo (Juan Federico Herbart) por los años 1776, en Oldem-

bourg. Durante sus primeros estudios cultivó la doctrina de Wolff y de Kant; pero en 1794 entró en relaciones con Fichte en la universidad de Jena, y uniendo, á contar desde entonces, el estudio de las matemáticas con el de la Filosofía á la sazón reinante, elaboró paulatinamente un sistema propio. Después de haber enseñado Filosofía y Pedagogía en varias universidades y en algunos colegios, obtuvo en 1800, por mediación de Guillermo Humboldt, la cátedra de Filosofía de la universidad de Königsberg, en la cual sucedió á Krug, sucesor inmediato de Kant. En 1833 Herbart se retiró á Gotinga, donde pasó los últimos años de su vida, y murió en 1841.

La elaboración y depuración de las ideas, y la reorganización de la psicología sobre la triple base de la metafísica, de la experiencia y de las matemáticas, representan y sintetizan el método y el pensamiento fundamental de Herbart como filósofo, pero concediendo siempre una importancia especial á la metafísica, la cual sirve de base y norma á las demás ciencias, reúne y precontiene sus conclusiones. Así es, que la metafísica de Herbart abraza y contiene, como otras tantas secciones ó partes:

- a) La *metodología* ó doctrina de los principios y métodos.
- b) La *ontología* ó doctrina del ser, de la inherencia y de la mutación.
- c) La *synecología* ó doctrina que trata de lo permanente, y
- d) La doctrina que trata de los fenómenos (*von den Erscheinungen*), ó sea la *eidología*.

El tema fundamental de la metafísica, según Her-