

NOTAS

NOTA SOBRE LA FILOSOFIA MODERNA. EL SIGLO XIX

Recientemente, la Biblioteca de Autores Cristianos publica el interesante libro *Historia de la Filosofía*, IV. Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo (B. A. C., 1975, 670 págs.).

El autor, P. Teófilo Urdániz, ilustre colaborador de la REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, nos presenta en este libro el primer volumen, IV, que, juntamente con el V, de próxima aparición, forman la cuarta parte de la *Historia de la Filosofía* que iniciara el P. Guillermo Fraile: I. *Grecia y Roma* (B. A. C., 1956, 3.^a edición 1971); II. *Judaísmo, Cristianismo, Islam* (de la que acaba de aparecer la 3.^a edición, B. A. C., 1975); III. *Del Humanismo a la Ilustración*, bajo cuyo título comprende la filosofía desde el siglo XV hasta el XVIII, inclusive.

Cuando nos enteramos en su día de la repentina e inesperada muerte, fuera de España, del malogrado P. Guillermo Fraile, aparte del sentimiento por la desaparición de quien fue amigo y maestro nuestro, nos asaltó inmediatamente la preocupación de que no pudiésemos ver terminada su magnífica *Historia de la Filosofía*, cuyos volúmenes publicados tanto y tan merecido éxito estaban teniendo entre los cultivadores del pensamiento filosófico, y de cuyos libros tuvimos el honor de ocuparnos en sendas y elogiosas recensiones en esta misma REVISTA.

Pero nuestro temor ha sido felizmente superado, primero, por la publicación hecha por el P. Teófilo Urdániz de la *Historia de la filosofía española* (volúmenes I y II), del P. Fraile, que éste tenía concluida, pero aún no publicada, lo cual pudo hacer, si bien añadiendo numerosas adiciones suyas el P. Urdániz (B. A. C., 1971-1972).

Hoy, este mismo autor, doctísimo y profundo conocedor del pensamiento filosófico, continúa y piensa coronar aquella obra. Y lo hace con tal conocimiento de los sistemas filosóficos de que trata, que en nada desmerece de los admirables volúmenes anteriores.

El libro que ahora presentamos —y lo hacemos, por varias razones, con la mayor satisfacción— es la primera parte (vol. IV) de la *Historia de la filosofía del siglo XIX*, que quedará terminada con el próximo volumen V. Y esperamos que pueda dar remate a esta obra capital de *Historia de la filosofía...* con la publicación de un VI volumen referido al siglo XX.

El volumen de ahora comprende una de las dos corrientes dominantes en el siglo XIX: Kant y el idealismo (primera mitad del siglo), dejando para el volumen V el socialismo y el positivismo de la segunda mitad de dicho siglo.

Como buen historiador, y siguiendo la metódica del P. Fraile, traza «una síntesis *objetiva* del pensamiento de los distintos filósofos en el contexto biográfico de su personalidad y de sus influencias». Y aunque la objetividad es una condición indispensable de toda historia y el P. Urdániz es fiel a ella; sin embargo, nos hubiese gustado (porque conocemos desde hace mucho su sólida competencia filosófico-teológica) ver, tras la exposición histórica de las doctrinas de los filósofos desde Kant, Fichte, Schelling y Hegel, Schopenhauer, Krause, el realismo, hasta el tradicionalismo, espiritualismo y eclecticismo (que son las doctrinas que expone) una crítica e interpretación subjetiva que, bien seguros estamos, sería contundente contra tantos errores como se contienen en los sistemas señalados.

Claro que «no es ese el cometido de la historiografía —como dice muy bien en la nota preliminar— ni aun siquiera de la historia de las doctrinas». Y aun cuando haya sentido repugnancias y reacciones difícilmente incontenibles al estudiar esas doctrinas, ha sabido mantenerse «objetivo» porque se trata de historiar la doctrina y el pensamiento de los demás, no de exponer el suyo propio. No obstante, vemos con satisfacción que intercala algunas breves observaciones y valoraciones críticas, como «fluyendo del análisis comparativo de los distintos sistemas». Y aun esas parcas apreciaciones lo son sin perder la objetividad y reconociendo, junto a errores y equivocaciones, lo que hay de bueno y aprovechable en el pensamiento ajeno.

Con método y rigor filosóficos hace primero la división y subsiguiente exposición de la doctrina de los autores y sistemas, empezando (como «generales de la ley») con una breve introducción —vida, circunstancia y obras— para seguidamente pasar a la «exposición de los sistemas y pensadores de relieve más universal» (sin olvidar a los autores secundarios de cuyas aportaciones e ideas hace breve resumen), tratando de «hacerla más completa y sistematizada desde el fundamento de sus principios», así como «más documentada en sus textos originales».

Por la «revolución copernicana» que iba a suponer respecto a la *filosofía* de siglos anteriores, el subjetivismo e idealismo kantiano, aun cuando la vida y la *filosofía* de Kant se desarrollan en la segunda mitad del siglo XVIII, den-

tro de la corriente del pensamiento universal, todos están de acuerdo en que sus sistema marca una *etapa nueva* en la historia de la filosofía, un planteamiento radicalmente nuevo en la temática filosófica que habrían de ser decisivos a lo largo de toda la filosofía subsiguiente del siglo XIX y también del siglo XX con la «vuelta a Kant» y al neokantismo.

Porque Kant «abre una nueva era, un nuevo enfoque y estilo en el filosofar moderno, que va a ser desarrollado por muy distintos caminos en el siglo XIX», por eso el P. Urdániz empieza la historia de la filosofía de ese siglo con la exposición de la doctrina innovadora en tantas cosas (aunque refleje manifiestas influencias anteriores —empirismo, racionalismo, etc.—) de uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos, Manuel Kant.

La *Crítica de la razón pura* (que es la obra capital del filósofo de Königsberg), la *Estética, analítica y dialéctica trascendental*, con sus «juicios sintéticos a priori», las «categorías» de la sensación y de la mente, la formación de los «conceptos» y las «ideas trascendentales», ocupan el primer capítulo de los dos que la obra que presentamos dedica a Kant. En el segundo de ellos, expone la *Crítica de la razón práctica* con los principios analíticos de la moral kantiana, racionalista y subjetivista en extremo —«la razón, dice, crea la Moral y el Derecho»—, los principios del orden moral, todo lo cual llevaría a una moral «autónoma» desde la que hace la crítica del deber y la santidad. Pero los postulados de la razón práctica, examinados en la dialéctica de la moral kantiana, le llevan también a la afirmación de la autonomía del supremo bien, a la fe moral, a la interpretación racionalista de los dogmas cristianos, expuesta en su obra *La religión dentro de los límites de la razón*.

La doctrina del Derecho y del Estado son considerados por Kant como una prolongación de la *Crítica de la razón práctica*, a la que debía seguir «el sistema de la metafísica de las costumbres», en la obra que lleva este título —*Metaphysik der Sitten*— que contiene dos libros publicados muchas veces por separado: *Principios metafísicos del Derecho* y *Principios metafísicos de la moral*, que corresponden a la doble forma de los deberes que encierra la moral como ciencia de los deberes: deberes de derecho (*officia iuris*) y deberes de virtud (*officia virtutis seu ethica*).

Por último, después de haber estudiado Kant en las dos *Críticas* anteriores las condiciones de la razón pura, como principio del conocimiento teórico, y de la razón práctica, como principio de la conducta moral mediante la voluntad libre, Kant creyó encontrar otro campo de investigación distinta en una tercera facultad del espíritu, que llamó el *sentimiento*, al que la adscribió el estudio de la *Estética*, o el análisis de su objeto, que es lo bello, y de los juicios sintéticos a priori. Esta parece ser la intención de Kant al redactar su tercera *Crítica* —la *Crítica del juicio*— en la que ofrece una laboriosa ex-

plicación del artificioso «enlace» entre el dominio de la estética y teología de la naturaleza (la *finalidad objetiva* de la naturaleza).

Más de un centenar de páginas ocupa en el libro del P. Urdániz la dedicación que hace a la exposición de la doctrina de Kant, en la que se aprecian acertadas citas y bien seleccionados textos de las *Críticas* por los que se hace más fácilmente comprensible la no muy fácil filosofía kantiana.

A los adversarios y seguidores de Kant dedica un tercer capítulo en el que pone como adversarios a Hamann, Jacobi y Schulze; y entre los seguidores y continuadores a Reinhold, Maimón, Beck y Bardili. De todos ellos expone nuestro autor un breve resumen bibliográfico-doctrinal.

El idealismo *crítico* de Kant iba a tener sus «progresivos» continuadores, dentro del idealismo alemán, en el idealismo *subjetivo* de Fichte, en el idealismo *objetivo* de Schelling y en el idealismo *absoluto* de Hegel. En todos ellos encontramos una absoluta confianza en el poder de la razón y en la misión de la filosofía, mirando la realidad como una automanifestación de la infinita razón y pensando que el proceso vital de esta autoexpresión de la razón puede ser descubierto por la reflexión.

Fichte, Schelling y Hegel parten de la base kantiana y haciendo un esfuerzo para depurar el dualismo incoherente de Kant intentan construir un sistema dotado de rigurosa unidad. Aceptan, asimismo, el racionalismo kantiano con su rigurosa adecuación de las leyes de la naturaleza a las leyes del pensar, y despreciando la experiencia quieren deducir todo el sistema filosófico, y aun toda la realidad, de un supremo principio apriorístico. Pero cada uno de los idealistas intenta deducir y desarrollar su sistema por distinto camino. Fichte parte del principio kantiano de la unidad trascendental de la conciencia, transformando el yo trascendental kantiano en *principio metafísico* y *ontológico*, llegando así al yo *absoluto* como principio supremo de todas las cosas: es el *idealismo subjetivo*. Schelling, en cambio, se esfuerza por asignar realidad a la naturaleza, y a este efecto concibe el absoluto no como un yo, como cierta conciencia universal, sino como una indiferenciada identidad del orden real y del orden ideal; ambos órdenes, ideal y real, nacen de este absoluto por un desenvolvimiento de sí mismo. Es el *idealismo objetivo*. Por último, Hegel, en reacción contra Schelling y superando también a Fichte, concibe el principio supremo no como yo ni como identidad indiferenciada, sino como algo espiritual, como *idea*, razón, absoluto, en que «lo racional y lo real son una misma cosa». Es el *idealismo absoluto*.

Al idealismo subjetivo de Fichte dedica el P. Urdániz un denso capítulo con 64 páginas en las que expone *La doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre)*, como Fichte denomina siempre a su sistema, en la que, tras determinar su noción, trata de descubrir el *principio fundamental*, primero y absoluto, de

todo humano saber, y de construir una ciencia que ponga en evidencia la validez en que se funda toda ciencia; es como *la ciencia de la ciencia en general*, según dice él mismo. El punto de partida y principio absoluto de su doctrina es *el yo* que se pone absolutamente a sí mismo como sujeto absoluto y autoconciencia originaria, fuente de todo saber y realidad. Desde el yo y en el yo se construye y explica tanto la naturaleza del *saber*, o teoría de la ciencia, como la naturaleza del *querer* libre, o de la acción moral.

Pero en la célebre triada dialéctica del yo: 1.º «El yo se pone a sí mismo y es en fuerza de este puro ponerse». Comienzo originario de toda conciencia y ser, es que el yo se pone a sí mismo. 2.º Pero «al yo es opuesto absolutamente un no-yo». El yo y el no-yo se encuentran en la misma conciencia absoluta y se niegan mutuamente. Yo se opone al no-yo, y no-yo se opone al yo, por lo tanto, se destruirán. 3.º «Yo opongo en el yo, al yo divisible, un no-yo divisible»; es la síntesis superadora que consiste en la unidad de la conciencia, que es donde pueden ser conciliadas las oposiciones en la identidad de la conciencia sin que se destruyan mutuamente, sino que aquí los opuestos *se limitan mutuamente*.

Estos tres principios de la dialéctica de Fichte determinan los puntos principales de su doctrina porque establecen: 1) La existencia de un yo originario, infinito, actividad absolutamente libre, creadora. 2) La existencia de un yo finito que está limitado por el no-yo; y 3) La realidad del no-yo, o sea, el objeto (naturaleza) que se opone al yo finito, pero que está reincorporado al ya infinito por el cual es puesto. De estos principios se deduce la multiplicidad del mundo, la idealidad como realidad y, por fin, el panteísmo, porque en el círculo cerrado del yo no cabe un ser divino trascendente, y porque toda trascendencia de una realidad superior ha sido negada.

En *El sistema de la doctrina moral*, que es una reelaboración de la *Doctrina de la ciencia*, es donde Fichte expone su teoría moral, que no sólo quiere estar en consonancia con su idealismo teórico, sino que trata de extender los principios de la doctrina de la ciencia al mundo moral. La ética fichteana, en extremo abstracta y confusa, puede resumirse en sus principales directrices en los significativos epígrafes siguientes: Teoría de la acción moral (cuyo principio supremo y fin último es la *actividad infinita* del yo puro); moral autónoma, y el problema del mal moral (que en la doctrina de Fichte tiene muy difícil solución al hacer del yo el fundamento y estructura del mundo).

La teoría del Derecho y del Estado fue desarrollada por Fichte en su obra *Fundamentos del Derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Esta teoría jurídico-política de Fichte es recogida en breves páginas por el libro del P. Urdánoz. Y dedica, para terminar su exposición sobre la doctrina de este idealista, mayor atención al problema de «Dios y la re-

ligión en la segunda fase de Fichte», en la que la nueva concepción del Ser absoluto como ser divino, ha hecho pensar a muchos intérpretes en una ruptura de su pensamiento anterior, contenido en el sistema panteísta, y su aceptación del teísmo cristiano.

Si Fichte es el filósofo del yo, Schelling es el filósofo del absoluto y de la naturaleza. Schelling, que prestó desde un principio adhesión entusiasta al idealismo fichteano, intentando, no obstante, armonizar el yo absoluto de Fichte con la sustancia de Spinoza, llevado de su inclinación a lo natural y estético, se negó a sacrificar la realidad de la naturaleza y con ella la del arte. La naturaleza, según él, tiene vida e inteligibilidad, es espíritu adormecido; debe haber, pues, en ella un principio espiritual, y este principio debe ser igual al que explica el mundo de la razón y del yo.

El principio supremo del ser, por ello, un absoluto que sea al mismo tiempo sujeto y objeto, razón y naturaleza, idealidad y realidad. Tal es el punto de partida y la filosofía del absoluto de Schelling, y el pase del idealismo subjetivo al idealismo objetivo, con la cual se separa de Fichte.

La filosofía de la naturaleza (organización del mundo y monismo vitalista) es una interpretación metafísica de la naturaleza como realización y manifestación de un absoluto que es, al mismo tiempo, materia y espíritu, actividad inconsciente y razón.

En su obra mayor, *Sistema del idealismo trascendental*, se propone Schelling dar otra versión de su sistema filosófico. En esta obra trata de «exponer el idealismo en toda su amplitud, la entera filosofía como lo que es, es decir, como historia progresiva de la autoconciencia, a la cual el dato de la experiencia sirve como monumento y documento». Pero con esta nueva versión idealista, Schelling no intenta contradecir o anular su anterior filosofía y ciencia de la naturaleza, antes bien, se trata de una nueva vía paralela y complementaria de aquélla.

En el *Sistema del idealismo trascendental* expone Schelling su doctrina sobre la filosofía teórica, sobre la ética y el Derecho, filosofía de la historia, y la estética.

En el pensamiento posterior de Schelling pueden distinguirse varias fases: filosofía de la identidad, una fase neoplatónica, un estadio teosófico, y filosofía positiva o de la religión.

Con Schelling se conecta el movimiento espiritual del *romanticismo*, literario y filosófico, que, con figuras tan destacadas como Novalis, Schlegel, Hölderlin, el romanticismo religioso de Schleimacher, y el jurídico de Savigny y la Escuela histórica del Derecho, llega a Hegel, que puede considerarse como la terminación del ideal del romanticismo.

Hegel —dice el P. Teófilo Urdániz— representa la culminación del idea-

lismo alemán y es colocado entre los más grandes genios de la filosofía de todos los tiempos. Y es, ciertamente esta apreciación objetiva un lugar común, ya que se encuentra en todos los historiadores de la filosofía moderna, hasta el punto de que puede decirse —y así se ha repetido varias veces— «que se puede estar con Hegel o contra Hegel, pero que no se puede ya prescindir de él» desde la aparición de su «sistema» filosófico. Porque esa es toda su filosofía, «sistema», y en aras del sistema y de una construcción arquitectónica que maravilla, aun cuando no se esté de acuerdo con él, sacrifica la gramática con sus expresiones extrañas y con unos giros y lenguajes que añaden a la dificultad del contenido la indescifrable fraseología, sacrifica muchas cosas, y hasta su panlogismo no se detiene en, contradiciendo hasta la razón de la cual se ha proclamado el mayor defensor de todos los tiempos, convertirse en irracionalismo.

El P. Urdániz hace una exposición sistemática de la filosofía de Hegel, que es el *idealismo absoluto*: la formación del sistema hegeliano, partiendo de la teología (como sus anteriores idealistas, subjetivo y objetivo) del joven Hegel (que tanta influencia tendría en su doctrina posterior de madurez), y el pase de la teología al sistema filosófico; el punto de partida y fundamentos del sistema, el racionalismo idealista; la conocida dialéctica hegeliana de la tesis, antítesis y síntesis, por la cual hace pasar —aun forzando hasta los hechos históricos— todo el proceso doctrinal filosófico-político e histórico-filosófico. Todo, como decíamos anteriormente, en pro del «sistema».

Tras la *Fenomenología del espíritu*, que viene considerándose por los autores como una *propedéutica* o introducción que lleva al individuo desde el conocimiento vulgar, o de las formas inferiores de la conciencia sensible, hasta el plano del *saber filosófico* o saber absoluto, pero lo hace tan por pasos contados y precisión lógica que es tenida por otros historiadores como una parte más y la primera de su famoso sistema filosófico.

Hegel construye su sistema filosófico en torno a la *idea*, al espíritu, a la razón, al absoluto (que todo es uno y lo mismo en él), y con arreglo a las fases de su dialéctica, que utiliza como método preciso, divide la filosofía en: lógica, que es *la idea en sí* (lógica del ser, de la esencia, del concepto): filosofía de la naturaleza, que es *la idea fuera de sí* (la mecánica, la física y la física orgánica), y la filosofía del espíritu, que es *la idea en sí y para sí* (filosofía del espíritu subjetivo, del espíritu objetivo y del espíritu absoluto). Dentro de la filosofía del espíritu objetivo, y sin duda la parte más interesante de su contenido, sitúa la filosofía del Derecho (el Derecho abstracto, moralidad y eticidad —la ética y el Estado—). Por su parte, el espíritu absoluto tiene como esferas la estética, la filosofía de la religión, la filosofía, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia.

Nada queda, pues, fuera del «sistema» que empezando por la filosofía del ser, esencia y concepto, va siguiendo, en el riguroso orden dialéctico que se ha impuesto, por grados progresivos hasta recorrer todo lo existente y todo lo posible, que eso es objeto de la filosofía, formando un verdadero círculo cerrado, una correa sin fin en la que la última síntesis se convierte en una nueva tesis de ese interminable proceso. Poco importa que quiera «detenerse» el sistema y pretender haber convertido la filosofía en la única filosofía posible, la suya, la de Hegel, precisamente. Con ello se desmiente, si se acepta, todo el racionalismo puro y absoluto de Hegel convirtiendo a éste en el más consecuente irracionalista. Lo contrario de lo que es y de lo que pretenden sus seguidores.

Pues bien, todo este mavarilloso edificio construido sobre las nubes del pensamiento hegeliano, pero con bases de cera, es recogido y expuesto por el P. Teófilo Urdániz en dos capítulos en los que en 122 páginas ha sabido compendiar las ideas y doctrinas —muchas de difícilísima intelección— y lo hace con gran competencia, corroborando su exposición con una acertada selección de textos de las obras de uno de los más difíciles filósofos de todos los tiempos.

De buena gana le seguiríamos nosotros en esta presentación-comentario de su libro *Historia de la filosofía del siglo XIX*, pero ello rebasaría ya los límites que queremos imponernos. Además porque en otro lugar nos hemos ocupado nosotros de algunos aspectos de la sugestiva y cautivante filosofía hegeliana (en nuestro trabajo *El principio «lo que es racional es real, y lo que es real es racional», en la filosofía hegeliana, con especial referencia a su doctrina filosófico-jurídica y política*).

Hegel, como Kant y todos los grandes filósofos, fue en seguida muy discutido —aplaudido y, sobre todo, combatido—. Pocos como él han sido tan polémicos para sus adversarios o seguidores. Y esto desde su muerte, formándose seguidamente la «derecha» y la «izquierda» hegeliana, y hasta quedando un pequeño grupo de seguidores —el «centro» hegeliano— que se creían, ante las anteriores y opuestas direcciones, ser los auténticos conservadores y continuadores de la doctrina del maestro.

Lo cierto es que, sobre todo en la dirección de la «izquierda» hegeliana, las aplicaciones y consecuencia lógica de su doctrina ha llevado al mundo a las situaciones más conflictivas de todos los tiempos. Los totalitarismos de nuestros días tienen en Hegel y su doctrina los más firmes fundamentos filosóficos. Y el estatismo o la estodolatría, de uno u otro color político, son aplicación política de su filosofía del Derecho y de su concepción del Estado.

Siguiendo la exposición de los sistemas y doctrinas filosóficas del siglo que historia, el P. Urdániz nos presenta *in extenso* el voluntarismo pesimista de

Schopenhauer, en el que este filósofo nos expone su doctrina del mundo como representación; el mundo como voluntad. Su sistema está todo él en su obra mayor que lleva, precisamente ese título: *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung)*, cuyo contenido «forma un pensamiento único», en el sentido de un sistema de pensamientos íntimamente trabado en todas sus partes y articulaciones, a modo de un organismo, basado todo él en una intuición fundamental del mundo y de la vida. El sistema contiene las materias de una metafísica, una estética y una ética, centradas en esa visión conjunta de la doble visión del mundo.

El punto de partida para el desarrollo de su filosofía lo ha tomado Schopenhauer de Kant; lo dice él expresamente, la cita con elogio y se remite continuamente a sus textos. Ese punto de arranque es la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí, junto con las condiciones *a priori* o formas subjetivas de la experiencia, aun cuando su interpretación del fenómeno y del noumèno nada tiene de común con el significado genuinamente kantiano.

Junto al kantismo, las otras fuentes de inspiración de la doctrina de Schopenhauer son la filosofía de Platón y la «antigua sabiduría de los Vedas, cuyo secreto nos ha revelado los Upanishadas», como dice él mismo. De Platón ha tomado su teoría de las ideas, como constituyendo la realidad profunda de las cosas, y su tendencia a la liberación de lo sensible por la contemplación estética de las mismas. De la filosofía india toma el fondo de su concepción pesimista, que tiende a la negación del mundo y a la anulación de la vida individual por su absorción en el todo o vida universal.

Schopenhauer comienza su obra asentando bruscamente el primer aspecto de su concepción bifacial del universo: *El mundo es mi representación*; tal es la frase inicial de la misma, y este principio resulta para él verdad evidente *a priori*, pues «expresa la forma general de la experiencia». «El mundo —dice— es, por una parte (la exterior, fenoménica), representación y nada más que representación; por otra, voluntad y nada más que voluntad».

Schopenhauer hace una clara distinción entre ciencia y filosofía, entendiendo por esta última «el saber más general» o «una suma de juicios generalísimos» que reúna el conocimiento del mundo en su totalidad.

Su filosofía de la vida aboca a una visión sombría y pesimista del vivir y destino humanos. La voluntad, que era «la cosa en sí, el contenido interior, la verdad, la esencia del mundo», es presentado por Schopenhauer como voluntad de vivir. Esto representa la simple expresión de un radical *panvitalismo*. Pero en contraste con esa exaltación de la vida Schopenhauer encuentra en el fondo de la misma el dolor como resultado de la lucha por vivir: «toda la vida es dolor». La solución del problema del sentido trágico de la vida no es para Schopenhauer el suicidio, ni está en el consuelo de los males

irremediables de la vida, ni en el estoicismo que acepta con serena imperturbabilidad los dolores de la vida, sino que el camino es la anulación de la voluntad individual de vivir. Tal es el contenido de liberación a que debe conducir la ética.

Esta concepción de la vida y del único camino de la liberación por el aniquilamiento de la voluntad constituye el *pesimismo* de Schopenhauer, la «disposición melancólica», que es presentada por él como la auténtica verdad sobre las miserias de este mundo y la tragedia de nuestra existencia. Por eso arremete violentamente contra el *optimismo histórico* de Hegel al que llena de improperios y toda clase de denuestos, llamándole «embaucador y embustero».

Con este concepto pesimista Schopenhauer ofrece una interpretación desoladora de la vida moral y de sus más altos valores, cuyo proceso se desenvuelve en varias etapas o formas de vivir en escala ascendente: 1) El primer grado se desenvuelve en un clima de *injusticia* y tiende a la organización de un orden exterior de *justicia negativa* entre los hombres. 2) El segundo grado de la conducta humana es ya moral, elevándose a los valores morales del *bien* y del *mal*. Pero estos conceptos son *relativos*, pues lo *bueno* y lo *malo* dependen de su relación con una voluntad particular; sólo cabe llamar bien absoluto «al querer que se suprime y se niega a sí mismo; y 3) Un tercer grado superador del anterior es el *asceticismo* cuya confirmación ve en las filosofías brahmanista y budista y en toda la mística cristiana.

El *nihilismo total* parece ser el término lógico de este sistema pesimista de Schopenhauer. Y si es cierto que éste repudia expresamente el suicidio, sin embargo, se nos ocurre pensar que su doctrina pesimista de la vida como dolor y negación de la voluntad de vivir, ha sido y sigue siendo una droga intelectual y moral, tan peligrosa como las drogas tóxicas, a la que deben igual que a las otras, no pocas víctimas físicas.

No podía faltar en una *Historia de la filosofía* moderna alguna dedicación, al menos, a Krause y el *krausismo*, y menos en un autor español, y esto no por la importancia filosófica en sí del *panteísmo* krausista (que ocupa un lugar muy secundario y casi desconocido u olvidado en el propio pensamiento alemán), sino por la singular influencia que esta retorcida filosofía ejerció en España donde fue importada como «novedad» por Sanz del Río, seguida por Giner de los Ríos y por los autores de la Institución Libre de la Enseñanza, que consiguieron con su influencia política hacerla casi la filosofía «oficial» de la España (sobre todo durante la primera república) de últimos de siglo.

Una *reacción hacia el realismo* se inicia con Herbart, al que sigue un realismo psicológico con Fries y Beneke, y un más interesante realismo aristotélico del que son figuras destacadas Bolzano y Trendelenburg.

Un capítulo de la *Historia de la filosofía* está dedicado al *tradicionalismo* con la exposición del pensamiento filosófico de sus principales autores franceses De Maistre, De Bonald, Lammenais, y nuestro Donoso Cortés, amén de otros tradicionalistas mitigados como Bautain, Bonetti, Gerbert y De Raulica.

El *espiritualismo* y *eclecticismo* con sus figuras más representativas (Maine de Biran y Victor Cousin en Francia, Romagnosi, Gallupi y Antonio Rosmini —aunque éste tiene un pensamiento propio bien definido— en Italia), se cierra la filosofía del siglo XIX, y se termina también este libro del P. Urdánoz, y esperamos impacientes el próximo volumen o segunda parte de la filosofía de este siglo historiado, que estamos seguros no desmerecerá en nada del que ahora presentamos.

Un poco más tarde veremos también el «remate» en la filosofía del siglo XX, con lo cual la *Historia de la filosofía* de los autores PP. Fraile y Urdánoz quedará plenamente completa y como uno de los mejores libros de Historia de la Filosofía moderna.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

