

Julius Frauenstädt y la polémica del materialismo

Héctor del Estal Sánchez

Universidad de Salamanca ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.100803>

Recibido: 07/02/2025 • Aceptado: 25/06/2025 • Publicado en línea: 18/02/2026

Resumen: Este artículo pretende esclarecer la posición mantenida por Julius Frauenstädt, uno de los discípulos de Schopenhauer, durante la polémica del materialismo (en concreto durante su primera fase). Para ello, en primer lugar, se presentarán las líneas generales que dieron lugar a esta disputa analizando las obras de Carl Vogt y de Rudolph Wagner; para después pasar a analizar, en segundo lugar, la figura de Frauenstädt como pensador autónomo y su juicio acerca del materialismo. Finalmente, a modo de conclusión, se estudiará cómo la participación en la polémica por parte de Julius Frauenstädt supuso un punto de inflexión en su relación intelectual con Arthur Schopenhauer debido a las discrepancias acerca de las consecuencias prácticas del materialismo.

Palabras clave: Frauenstädt; Schopenhauer; polémica del materialismo; metafísica de la voluntad; teleología; alma; libertad.

EN Julius Frauenstädt and the controversy of materialism

Abstract: This article aims to shed light on the position held by Julius Frauenstädt, one of Schopenhauer's disciples, during the Materialism controversy (specifically, during its first phase). To do so, first this controversy will be presented in broad terms by analysing the works of Carl Vogt and Rudolph Wagner; then, secondly, Frauenstädt as an autonomous thinker and his judgment on materialism will be examined. Finally, in conclusion, it will be examined how Julius Frauenstädt's participation in the controversy was a turning point in his intellectual relationship with Arthur Schopenhauer due to their disagreement about the practical consequences of materialism.

Keywords: Frauenstädt; Schopenhauer; Materialism controversy; will metaphysics; teleology; soul; freedom.

Sumario: 1. La polémica del materialismo y su origen. El problema de la existencia e inmortalidad del alma; 1.1. Entre una filosofía que muere y un régimen que bosteza. El contexto de la polémica; 1.2. Entre fanatismo y rebelión. Rudolph Wagner y Carl Vogt en el origen y significado político de la polémica; 2. Julius Frauenstädt, crítico benevolente del materialismo; 2.1. Religión y filosofía en el joven Frauenstädt: el canto de sirena de la crítica a la teología; 2.2. Sobre las ventajas y desventajas del materialismo; 2.3. La necesidad de una «metafísica a posteriori» como disolución de la polémica; 3. Conclusión: Schopenhauer y la indulgencia de Frauenstädt con el «demonio» del materialismo; 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Estal Sánchez, H del. "Julius Frauenstädt y la polémica del materialismo", *Revista de Filosofía*, avance en línea, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.100803>

Conocemos a Julius Frauenstädt principalmente por su labor como “propagandista” de la filosofía de Schopenhauer: obras como las *Briefe über Schopenhauer'sche Philosophie* de 1854, su extenso artículo *Stimmen über Arthur Schopenhauer* aparecido en los *Blätter zur literarische Unterhaltung* en el año 1849 o su *Schopenhauer-Lexikon* en dos volúmenes de 1871 son solo algunos ejemplos de este incansable trabajo por la difusión del pensamiento schopenhaueriano. Esto le valió, incluso entre los miembros de la así llamada “escuela de Schopenhauer”, el reproche de falta de originalidad en lo que se refiere a su producción intelectual.¹ Sin embargo, esta valoración solo es acertada hasta cierto punto, pues no refleja el carácter poliédrico y extremadamente prolífico² de este filósofo. Sin ser un pensador “de primera fila”, no se puede negar que Frauenstädt llevó a cabo una labor intelectual como pensador autónomo que merece la pena destacar, aunque esta se inserte muchas veces –como es esperable– dentro del cosmos conceptual schopenhaueriano. Es precisamente en esta actividad filosófica autónoma, cuyo objetivo no era (solo) el de hacer propaganda de la filosofía del maestro, donde debemos buscar la participación de Frauenstädt en la polémica del materialismo.

Para analizar el papel de Frauenstädt en esta disputa, este trabajo se dividirá en tres partes: (1) la primera de ellas presentará el origen de la polémica del materialismo y sus rasgos fundamentales para poner de manifiesto su trasfondo esencialmente político; de modo que, (2) en la segunda, pueda iluminarse de un modo contextualizado la posición específica de Julius Frauenstädt en este debate intelectual que ocupó buena parte de la vida intelectual alemana en segunda mitad del siglo XIX. Finalmente, (3) a modo de conclusión, se presentará brevemente la posición que mantuvo Schopenhauer frente a esta doctrina y cómo el desacuerdo con Frauenstädt sobre sus resultados prácticos casi llevó a la ruptura de la amistad entre maestro y discípulo.

1. La polémica del materialismo y su origen. El problema de la existencia e inmortalidad del alma

«La moral, la máxima para la vida que se desprende [del materialismo] [...] es la misma que se presentó hace miles de años frente a tal doctrina; [y] dice lo siguiente: “Comamos y bebamos, pues mañana habremos muerto”» (Wagner, 1854, p. 23). Con esta reprimenda lanzada por el fisiólogo Rudolph Wagner a Carl Vogt comenzaba en 1854 la *disputa del materialismo*.³ ¿Por qué una riña entre dos fisiólogos habría de revolucionar el panorama intelectual alemán de la segunda mitad del XIX?; ¿qué estaba en juego para que esta discusión intelectual, en principio restringida al ámbito de la medicina, movilizase a filósofos y teólogos? No se trataba solo de la lucha por la predominancia de un sistema filosófico sobre otros, sino también el asentamiento de una cosmovisión con consecuencias prácticas de tipo ético y político que para sus coetáneos –en mayor medida que para nosotros– eran evidentes.

Entre los «corifeos y caballeros de la materia» (Fabri, 1864, p. 8) se encontraban Ludwig Büchner, Karl Vogt, Jakob Moleschott y Heinrich Czolbe; y en oposición más o menos crítica con ellos se presentaron distintos grupos de autores que, de acuerdo a su procedencia, pueden clasificarse del siguiente modo: por una parte, se encontraban los autores cercanos al idealismo, fundamentalmente neokantianos como Friedrich Albert Lange, Jürgen Bona Meyer y Otto Liebmann o hegelianos como Karl Philipp Fischer y Julius Schaller; por otra, médicos como el propio Wagner y Hermann Klencke, químicos y naturalistas como Justus Freiherr von Liebig y August Böhm, e incluso industriales como Karl von Reichenbach; a los que además se sumaron teólogos como Jakob Frohschammer y Friedrich Fabri. Cada uno de estos grupos dibujó en el mapa de la contienda distintos frentes que delimitaron, en un sentido u otro, los puntos de discusión vertebradores de polémica: algunas críticas se limitaron a aspectos *epistemológicos* (este era el caso mayoritario de los neokantianos); otras, hicieron coincidir aquellas con sus consecuencias *religiosas* (así lo hacía, por ejemplo, la derecha hegeliana); y finalmente, desde este último flanco muchos no dudaron en poner de manifiesto las implicaciones de carácter *ético y político* que el materialismo traía consigo (algo en lo que coincidían tanto los teólogos como los científicos de la naturaleza más conservadores).⁴

¹ Por ejemplo, Eduard von Hartmann dice de él que «no es un pensador original» y que «[n]o crea por sus propios medios, sino que administra como una fiel y preocupada ama de llaves la herencia de su maestro, en cuyo sistema de pensamiento siempre ha vivido» (von Hartmann, 1877, p. 9). A no ser que se indique lo contrario en la bibliografía final, las traducciones de los textos citados son del autor del artículo.

² Debido a que el interés investigador sobre Frauenstädt se ha centrado tradicionalmente en sus trabajos sobre Schopenhauer, hoy en día no disponemos todavía de una relación completa de su producción filosófica. La bibliografía que de él ofrece Invernizzi (1994) es quizás la más solvente hasta la fecha.

³ El inicio de la disputa del materialismo podría retrotraerse a la publicación en 1852 de *Kreislauf des Lebens*, de Jakob Moleschott (Spenniger, 2021, pp. 117-124). Nosotros, sin embargo, optamos aquí por tomar la discusión entre Wagner y Vogt como punto de partida de la polémica debido a que solo a través del cruce de acusaciones entre ambos autores este debate pasa a llamar vivamente la atención del público filosófico general.

⁴ Aquí solo hemos señalado una tipología general de las líneas de argumentación contra los materialistas que fueron seguidas por los autores y escuelas más relevantes, pues excede las posibilidades de este artículo realizar una presentación exhaustiva de la totalidad polémica debido a la multitud de participantes y disparidad de los argumentos que presentaron en ella. Por ello, remitimos al lector a las magníficas monografías de Frederick Gregory (1977) y Claus Spenniger (2000). En los siguientes

1.1. Entre una filosofía que muere y un régimen que bosteza. El contexto de la polémica

Acerca de la polémica y su origen debemos dar cuenta, en primer lugar, de su contexto. Desde la década de 1840, el sistema hegeliano fue perdiendo cada vez más fuerza entre los círculos intelectuales: a las críticas a su *método* (la lógica dialéctica), a las *divisiones* internas de la escuela (izquierda y derecha hegelianas), a su conflictiva relación con la religión (los casos de Feuerbach y Strauß) y, sobre todo, a la conciencia de que este sistema pasaba por encima de los hechos para construir *meras abstracciones* se sumaba el auge de las *ciencias naturales*, cuyo alcance explicativo, su prestigio y su autoridad, tanto por su método como por sus resultados, estaban fuera de toda duda (Beiser 2014). La especulación, la abstracción y la dialéctica hegeliana perdían el puesto privilegiado en el panorama intelectual alemán en favor de la observación y la experimentación empíricas.

Los avances en *biología*, *psicología* y *fisiología* que comenzaban a arrojar luz sobre los fenómenos de la *vida física y anímica* sin recurrir a elementos sobrenaturales en sus explicaciones vinieron a agravar la *crisis de cosmovisiones religiosas y metafísicas del mundo*: los intentos de explicar la vida a través de principios físico-químicos, las teorías acerca del magnetismo y la electricidad animal o el progresivo avance en el estudio de las enfermedades hacían superfluos tanto los complejos constructos teóricos de estilo hegeliano como las explicaciones de carácter religioso.

En este escenario la pregunta que se plantearon los distintos filósofos –también los científicos y teólogos– era la siguiente: ¿el desarrollo de las ciencias naturales conduce necesariamente al *materialismo*, entendido este como la doctrina que sostiene que lo único existente es la materia y que el funcionamiento de la naturaleza entera y sus fenómenos puede explicarse, en exclusiva, a partir de sus leyes y relaciones?

La respuesta afirmativa a esta pregunta acarrearía una serie de consecuencias que no todos estaban dispuestos a aceptar: la primera y más evidente era la *negación de la existencia de Dios* al convertirse este en prescindible para explicar el orden de la naturaleza y su origen; asimismo –debido fundamentalmente a los avances en el estudio del cerebro por parte de la fisiología y la psicología– la *negación de la existencia del alma y su inmortalidad*; y también, como resultado de esto último, la *negación del libre albedrío*.

Habida cuenta de ello, la polémica se presentaba no como una discusión *meramente* teórica o científica, sino, antes bien, como un *revival* de la vieja disputa entre *razón* y *fe* que tenía implicaciones prácticas (políticas) de calado. La filosofía había sido puesta en la encrucijada de elegir entre un *materialismo* de corte científico y una nueva recaída en el *fideísmo* con un «salto mortal de la razón».

Se trataba, en el fondo, de una renovación del contenido de la polémica sobre el *spinozismo* que tuvo lugar a finales del siglo XVIII cuando Jacobi abrió una causa general contra la filosofía racionalista al acusar al difunto Lessing de naturalismo, ateísmo y fatalismo. Ahora estas acusaciones volvían a estar en el centro de la discusión y fueron esgrimidas por pensadores acomodaticios con respecto al régimen de la Restauración para mantener a salvo las bases legitimadoras de las estructuras de poder del ya maltrecho Antiguo Régimen. Los materialistas tenían que vérselas de nuevo con la *Schwärmerei*: ese mismo fanatismo que hacía setenta años habían combatido los *Aufklärer* y, a comienzos del siglo XIX, los filósofos del idealismo alemán.

1.2. Entre fanatismo y rebelión. Rudolph Wagner y Carl Vogt en el origen y significado político de la polémica

En 1847 y 1852, el geógrafo, zoólogo y fisiólogo Carl Vogt publicó dos obras que se convertirían en objeto de graves acusaciones por parte del bando teológico durante la disputa, *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände* y *Bilder aus dem Thierleben* respectivamente.

En ellas, se planteaba, entre otras muchas cuestiones, la siguiente pregunta: «¿Qué es el alma?» (Vogt, 1852, p. 422). Antes de ofrecer más indicaciones sobre su respuesta, Vogt alertaba a sus lectores: se trata de una cuestión –afirma– sumamente delicada «sobre la que muchos callan y de la que huyen sin tocarla, como los pollos de las brasas» (1852, p. 424), pero a la que cualquier pensador sincero, científico y riguroso solo puede dar una respuesta:

Todo investigador de la naturaleza, si piensa en cierta medida rectamente, llegará a la conclusión de que todas aquellas facultades que comprendemos bajo el nombre de facultades del alma no son más que funciones de la sustancia cerebral o, por expresarme de un modo bastante tosco sobre esto: que los pensamientos se encuentran con el cerebro en la misma relación que la bilis con el hígado o la orina con los riñones. Suponer que un alma utiliza para sí el cerebro como un instrumento con el que puede trabajar como le place es un puro sinsentido [...] (Vogt, 1847, p. 206).

Los resultados de la fisiología y la psicología mostraban –sobre todo a partir del estudio de las lesiones cerebrales– que partes específicas del cerebro se relacionaban directamente con funciones espirituales

apartados de este artículo, analizamos las causas, el tono y el sentido generales de la disputa atendiendo a las figuras que dieron lugar a ella; las cuales, precisamente, son con las que Julius Frauenstädt polemiza explícitamente en sus obras.

concretas (Vogt, 1852, pp. 441-443). Esto constituía, para Vogt, una prueba irrefutable de que el alma es tan solo una determinada función del cerebro, cuyo resultado conducía inevitablemente a sostener que la *inmaterialidad del alma* humana era impensable en la misma medida que lo era su *inmortalidad* (Vogt, 1852, p. 451).

Estas conclusiones planteaban problemas de tipo moral de los cuales Vogt no rehuyó en sus escritos: «¿Se abriría con ello la puerta al burdo materialismo [según el cual] el ser humano, no menos que el animal, es tan solo una máquina?; ¿su pensamiento, el resultado de una determinada organización?; [y], por consiguiente, ¿su libre albedrío [quedaría] anulado?» –se preguntaba–. La respuesta del fisiólogo era rotunda: «No puedo decir otra cosa más que verdaderamente así es. Así es en realidad» (1852, p. 445).

Dado este paso, con el libre albedrío puesto en tela de juicio,⁵ Vogt se apresuró a mostrar las *consecuencias sociales y políticas del materialismo*. Este, lejos de implicar una destrucción de los vínculos normativos de la sociedad, suponía, antes bien, el único punto de partida teórico adecuado (científico) para poder atajar los males sociales, pues estos serían (desde el punto de vista materialista) una suerte de enfermedad susceptible de tratamiento para el mayor bienestar y felicidad del género humano: los males sociales no serían sino fruto de unas determinadas condiciones bajo las cuales se han desarrollado los cerebros de los individuos y, por lo tanto, lo fundamental para el progreso social no estribaría tanto en el disciplinamiento de estos a través de dispositivos religiosos y jurídicos, sino en la promoción política de cambios efectivos en las condiciones bajo las cuales se desarrollan aquellos como seres biológicos.⁶

Este punto de vital importancia es el que marca el sentido último de la polémica: la lucha contra los argumentos de autoridad en fisiología equivalía a la subversión del orden político y social de la Restauración. El propio Vogt, desde la seguridad del exilio en Suiza, expresa negro sobre blanco esta cuestión cuando afirma:

En una época en la que las ciegas bayonetas someten la opinión de quienes piensan de manera distinta, se hace necesario de nuevo poder alzar la voz de la oposición en campos que se suponían bajo segura conquista desde hace mucho tiempo [...]. Incluso ahí, en el principio de autoridad –¡esa negación de todo pensamiento autónomo, reconocida abiertamente como el jamelgo sobre el que recae [el peso] de todo orden social!–, [pueda encontrarse] quizás un progreso, a saber: que esa confesión sea expuesta con claridad y franqueza. ¡Lo que sea que la autoridad dice o ha dicho en la Iglesia o en el Estado, en la ciencia o en el arte, eso debe ser sagrado por todos los siglos!; ¡y que sufra aquel que quiera imponer sobre ello la medida de su entendimiento y su crítica, [pues] es un rebelde contra la santa autoridad! (1852, p. 421).

De este modo, el materialismo se planteaba, en las palabras del propio Vogt, como un combate contra los «*Autoritätsfanatiker*» (1852, p. 422), los «fanáticos de la autoridad» ostentadores de las herramientas conceptuales que apuntalaban la legitimación de las estructuras de poder de la Restauración.⁷ Precisamente por ello, la condena de su materialismo no se hizo esperar y Carl Vogt no tardó en encontrar adversarios. Fue un médico, Rudolph Wagner, quien dio el pistoletazo de salida a la polémica cuando, en 1855, publicó una breve obra titulada *Menschenschöpfung und Seelensubstanz*; la cual recogía su intervención inaugural en la 31ª Reunión de naturalistas y médicos alemanes, celebrada un año antes en el Instituto Fisiológico de Gotinga. En aquel encuentro científico, Wagner presentó su discurso acerca del origen del ser humano y la naturaleza de su alma como un tema de interés general por tratarse de una cuestión clásica de carácter imperecedero en filosofía y teología. Sin embargo, lo que se ocultaba detrás de su intervención era un ataque directo a Vogt y una llamada de atención a todos los investigadores allí presentes para que vigilasen el alcance de sus estudios.

Uno de los ejes vertebradores del texto era el del destino del ser humano tras la muerte; y es en este punto donde Wagner convierte a Carl Vogt en el blanco de sus críticas:

Por lo que respecta al naturalista mencionado, se admite que habla con claridad y nitidez. Difícilmente puede tenerse una queja por ambigüedad. En algunos puntos, esta sinceridad le honra. Sin embargo, esta es una respuesta rotunda y definitiva, [demasiado] contundente, a una pregunta delicada. Las consecuencias de este punto de vista son, en todo caso, de una radical simplicidad (Wagner, 1854, p. 23).

⁵ «El libre albedrío no existe y con él, tampoco una responsabilidad y una imputabilidad, como la moral y el derecho penal –¡Dios sabe quién!– todavía nos quieren imponer. Bajo cualquier perspectiva somos en tan escasa medida dueños de nosotros mismos, de nuestra razón [y] de nuestras fuerzas espirituales como lo somos de que nuestros riñones sean capaces de secretar correctamente o no secretar en absoluto. El organismo no puede ser gobernado, pues en él reina la ley de su constitución natural» (Vogt, 1852, pp. 445 y s.).

⁶ «Donde el zelote ve un monstruo pecaminoso digno de castigo, ahí vemos nosotros a un semejante cuya organización defectuosa, constitución enferma, nutrición y desarrollo cerebral insuficiente han llevado a acciones que nosotros consideramos como síntomas de una enfermedad y para las cuales tratamos de encontrar sanación y remedio» (Vogt, 1855, p. 123).

⁷ «Autoridad [...]. Ahí tenemos el *shibboleth* de la nueva tendencia a la protección en la Iglesia y en el Estado, en la ciencia y en el arte. En todas partes la autoridad debe ser restaurada y, la propia independencia frente a ella, reprimida» (Vogt, 1852, p. ii). En otro pasaje de la misma obra clarifica esta observación señalando: «[T]oda autoridad tiene dentro de sí un elemento místico y no puede mantenerse sin él. Los gobernantes actuales se han dado cuenta de esto perfectamente y han reconocido con claridad la íntima relación que, entre las autoridades de aquella clase, está atada por el sagrado lazo de la mística» (1852, p. 421).

No los estudios fisiológicos expuestos por Vogt –los cuales ocupan el grueso de sus *Physiologische Briefe*–, sino sus últimos resultados era lo que Wagner consideraba alarmante. Si el materialismo estaba en lo cierto, todos los grandes logros del espíritu humano, desde las más brillantes ideas filosóficas hasta los productos más refinados del arte, las más excelsas aspiraciones de los gobernantes, las conquistas de la historia universal o las instituciones del Estado y de la Iglesia perdían su valor como meros resultados de las ciegas combinaciones de la materia:

¿son [los productos del espíritu humano] sueños vanos, fantasmas vacíos, juegos de aparatos mecánicos con dos brazos y dos piernas que van de aquí para allá [y] que finalmente caen unos sobre otros como esqueletos sin vida, se disuelven en átomos químicos que se unen de nuevo en forma humana para volver a empezar el ciclo irreflexivo de su actividad, comparable a la danza de los locos en un manicomio; sin futuro, sin resolución de los misterios que están ligados a nuestro origen y existencia, sin base ética, sin confianza en un orden moral del mundo, sin esperanza de un juicio justo de lo que los individuos han juzgado como bueno o malo, sin una creencia en un gobierno siempre armónico en el reino de los acontecimientos espirituales, mientras que nosotros, los investigadores naturales, en el reino del mundo visible, nos topamos con la armonía más artística y permanente de los fenómenos regulares? (Wagner, 1854, pp. 23 y s.)

Wagner consideraba que la negación de la inmortalidad del alma, de su inmortalidad y del libre albedrío conllevaban el peligro de una ética basada en la satisfacción animal de las necesidades; un eudemonismo sensualista que conducía a la exoneración del ser humano de toda responsabilidad por sus actos. Por eso ironizaba: «Nuestros moralistas y teólogos, nuestros estadistas y profesores de derecho tendrán en el futuro una profesión muy sencilla» (1854, p. 23).

Además de sus indeseables consecuencias morales, Wagner ponía sobre aviso de los peligros *políticos* del materialismo: «La total garantía de lo suprasensible mana siempre y solo de la respuesta a la pregunta: ¿Qué será del hombre después de su muerte física? Quien en nuestro tiempo quiera proporcionar a las masas descristianizadas un fundamento para la moral, la religión y la política, debe recuperar para todos la certeza de la perduración [del alma] tras la muerte» (1854, p. 27). En virtud de ello, el médico gotingues alienta a sus colegas a no seguir la dirección de Vogt o, en caso de hacerlo, a no llevar demasiado lejos sus resultados, pues la primera obligación de los ciudadanos ocupados en «el arte y la ciencia, en el Estado o en la Iglesia» es el de la «educación de la nación [*Erziehung der Nation*]». Y concluye: «No puedo hacerme a la idea de que ustedes, con un ahondamiento serio en el asunto [de la naturaleza del alma humana], hayan de llegar a resultados que puedan colocar a las ciencias naturales bajo la sospecha de destruir por completo los fundamentos morales del orden social» (1854, p. 29).

La respuesta de Vogt a la invectiva del médico de Gotinga no se hizo esperar y ese mismo año, en un mordaz escrito titulado *Köhlerglaube und Wissenschaft*, respondió a las acusaciones sacando a la luz las verdaderas intenciones que se ocultaban tras ellas.⁸ Para el materialista, estaba claro que la disputa acerca de la existencia e inmortalidad del alma tenía mucho más que ver con sus consecuencias políticas que con cuestiones científicas:

[...] donde el heredero y ejecutor testamentario de las tendencias *radowitzistas*⁹ ve el mayor peligro para su orden moral del mundo, que se apoya en una falta de igualdad de derechos para los seres humanos, en el dominio de uno [solo] y el sometimiento de los demás, [así como también] en la compensación y disolución de las contradicciones en una vida futura; nosotros vemos, [en cambio], la prueba de un orden social que debe fundarse en la igualdad de derechos de todos los seres humanos, en la igual libertad de todos, [y] en la producción de la mayor felicidad terrenal posible para todos (Vogt, 1855, p. 123).

La polémica había comenzado y pronto los autores cerrarían filas con sus respectivos bandos. Schopenhauer y los suyos no malgastarían la ocasión para expresar su parecer al respecto.

2. Julius Frauenstädt, crítico benevolente del materialismo

El modesto Julius Frauenstädt vio en el pensamiento schopenhaueriano la oportunidad de ofrecer una salida al punto muerto de la enconada disputa entre religión y filosofía que estaba a la base del *Materialismusstreit*, la cual presentaba un escenario perfecto para ejercer como «archievangelista» del maestro. Sin embargo, la toma de partido en la polémica terminó, tanto en el terreno personal como

⁸ «Desde el principio, el señor Wagner salió de la ciencia como acusador, como delator político de aquellos que pudieran sentirse inclinados a refutar[le] [...] –desde el principio hizo una llamada al revanchismo de Estado en una época en la que no reina libertad completa alguna sobre tales temas. Cuando hizo un llamamiento al debate en nombre de la ciencia, delató de manera vergonzosa [y] en nombre de la política a sus oponentes como enemigos del poder estatal existente» (Vogt, 1855, p. 38).

⁹ La fallida propuesta de unificación alemana planeada por el militar prusiano Joseph von Radowitz (1797-1853) pretendía la creación de un Estado nacional bajo el dominio de Prusia que implicaba la disolución de la Confederación Germánica. El Plan-Radowitz, que tuvo por resultado la Asamblea de Erfurt en 1849, retomaba y continuaba algunas de las líneas dibujadas por el *Vorparlament* de Fráncfort, pero solo con el fin de evitar la realización de sus propósitos más radicales: si bien se elaboró una Constitución, esta se perfiló con corte monárquico-conservador; y el sufragio universal, reclamado por los revolucionarios del 48 se transformó en uno basado en el derecho electoral prusiano de los tres grupos de electores (Abellán, 1997).

intelectual, con la ruptura –rayana en la enemistad– casi definitiva con el propio Arthur Schopenhauer en octubre de 1856.

Para comprender la postura mantenida por Julius Frauenstädt en la disputa, nos centraremos fundamentalmente en el análisis de *Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie* de 1854 y *Der Materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrthum*, de 1856, pues estos pertenecen a una fase específica de la polémica del materialismo (la primera, iniciada por Vogt y Wagner, que abarca desde 1854 a 1863, antes de la irrupción del darwinismo de la mano de Haeckel)¹⁰ y por tener estos un carácter más independiente y original respecto de la filosofía de Schopenhauer al no ser una mera aclaración o iluminación más o menos crítica de la postura del sabio de Fráncfort.

2.1. Religión y filosofía en el joven Frauenstädt. El canto de sirena de la crítica a la teología

Las aportaciones de Frauenstädt a la polémica del materialismo no pueden valorarse en su justa medida si antes no se caracteriza brevemente tanto la orientación intelectual de Frauenstädt antes de su descubrimiento de la filosofía de Schopenhauer como las temáticas filosóficas a las que prestaba atención entonces; ya que ambas están imbricadas en la biografía y contexto histórico-filosófico del autor.¹¹ Respecto al recorrido biográfico que lleva a Frauenstädt hasta la filosofía, ha de indicarse que, como muchos otros, ingresó en la Universidad de Berlín en 1833 para estudiar teología. Sin embargo, la fecha y la decisión no eran arbitrarias: precisamente ese año Frauenstädt se había convertido del judaísmo al cristianismo. Sin necesidad de valorar el alcance personal que la conversión tuvo para la confesión de fe del filósofo, en la práctica social esta suponía una *conditio sine qua non* para el reconocimiento y éxito (aunque, precisamente por su condición de converso, también implicaba la obligación de hacer gala públicamente y sin ambigüedades de la nueva profesión de fe);¹² de ahí que él nunca abandonase por completo la preocupación por la religión y por el cristianismo, la cual fue clave para su adopción del pensamiento schopenhaueriano y tendrá también su peso específico en su participación en la polémica del materialismo.

Cuando en 1836 emprende los estudios de filosofía, también en la Universidad de Berlín, la relación con la problemática religiosa y su interés sobre ella se vieron modificados: a Frauenstädt dejaron de preocuparle las cuestiones teológicas *ad intra* de la teología y pasó a preguntarse qué significado tenían para ellas los últimos métodos y resultados de la filosofía. Esa filosofía era naturalmente la hegeliana; y por ello, en los escritos “de juventud”, elaborados todos en el espíritu del ala izquierda de esta escuela, se anuncia ya un alejamiento de las posturas ortodoxas de la teología y también de las formas acomodadas al *statu quo* filosófico de las décadas de 1830 y 1840. Los títulos son descriptivos por sí mismos: *Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes* (1838), *Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit* (1838) y la obra más acabada o sistemática de este período, *Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie* (1840).

En estas tres obras Frauenstädt se posiciona con las posturas propias de la izquierda hegeliana –en especial las straussianas; aunque no faltan también en ellas las huellas de Feuerbach– de crítica a los intentos de conciliación entre la teología ortodoxa y la filosofía hegeliana propios del partido situado a la derecha de la escuela.

¿Por qué es relevante esta preocupación para entender la postura de Julius Frauenstädt en la disputa del materialismo cuando, en los años que esta se da, la orientación filosófica del autor se ha alejado de los supuestos hegelianos al acercarse a la filosofía de Schopenhauer? La respuesta la encontramos si atendemos al significado político de la discusión filosófica sobre la religión tras la muerte de Hegel:¹³ el cuestionamiento de tesis fundamentales como la inmortalidad del alma o la personalidad de Dios implicaban, tal y como los defensores del régimen de la Restauración habían sabido ver con claridad –Göschel es paradigmático a este respecto–,¹⁴ el cuestionamiento de la autoridad personal del monarca, pues su legitimación dependía de la analogía entre Dios como soberano del cosmos y el monarca como el soberano de un territorio. Con esto, encontramos que Frauenstädt tenía una inclinación o sensibilidad *liberal* que «no ocultaba» (Berger, 1911, p. 11), aunque se presentase de un modo tímido en sus escritos. Precisamente esta sensibilidad liberal es la que se mostrará más tarde en su valoración benevolente del materialismo durante la disputa.

¹⁰ Beiser (2014) es especialmente esclarecedor a la hora de trazar la distinción entre una primera y una segunda fase de la disputa del materialismo con motivo de la recepción de la obra de Darwin en Alemania.

¹¹ Sobre su biografía, así como también sobre el tránsito del hegelianismo al schopenhauerianismo realizado por Frauenstädt, remitimos a los trabajos de Heinze (1904), Berger (1911, pp. 4-28) y Beiser (2022, pp. 107-114).

¹² Para mostrar hasta qué punto la vieja confesión era una marca indeleble, baste con traer a colación que, por ejemplo, Kuno Fischer ironizaba: «¿No es sorprendente que [...] el “Archievangelista” de este Buda occidental fuese un judío polaco?» (Fischer, 1893, p. 133). También, de un modo más despectivo, pueden encontrarse en otros textos indicaciones como la siguiente: «El editor Julius Frauenstädt (recte Fraustädter –judío–) falleció en Berlín en 1877» (Bremer, 1892).

¹³ Sobre esto, pueden consultarse los trabajos de Breckman, (2001; 2006), del Estal Sánchez (2020), Jaeschke (2016, pp. 475-477), Schmitt (2009, pp. 47-54) y Waszek (2018).

¹⁴ Göschel (1838).

La clausura de esta etapa y la conversión de Frauenstädt a la filosofía schopenhaueriana fue un proceso lento que duró algo más de una década. A pesar de que en un relato retrospectivo sostiene que ya en 1836, después de haber descubierto de un modo fortuito *El mundo como voluntad y representación* (Frauenstädt y Lindner, pp. 133 y s.), había llegado a la conclusión de que «se puede aprender más de tan solo diez páginas de Schopenhauer que de diez volúmenes de Hegel» (Frauenstädt y Lindner, 1863, p. 134); lo cierto es que la primera muestra pública de adhesión al pensamiento schopenhaueriano no se produjo hasta 1848 con la publicación de *Ueber das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung*; una obra cuyo objeto seguía siendo la religión. ¿Qué llevó a Frauenstädt a abandonar en esta década las posiciones hegelianas –por lo demás, no libres de tensiones– en favor de Schopenhauer? La clave se encuentra, con toda probabilidad, en las lecciones acerca de la *Filosofía de la revelación* que Schelling impartió a partir de 1841 en la Universidad de Berlín después de haber sido llamado por Federico Guillermo IV a ocupar la Cátedra de Filosofía en la capital prusiana para «acabar» –precisamente– «con los huevos de dragón del panteísmo hegeliano». La asistencia de Frauenstädt a aquellas lecciones tuvo por resultado la publicación en 1842 de una exposición crítica de su contenido bajo el título *Schelling's Vorlesungen in Berlin*; y aunque en ella Julius Frauenstädt se alejaba de sus posiciones iniciales (Frauenstädt, 1842, pp. v y s.), esto no implicó para él seguir los pasos de Schelling: lo que se dejaba entrever en la obra era, antes bien, un acercamiento al kantismo desde el cual la cuestión acerca de la relación entre verdad filosófica y religión se abordaba, entonces, desde el punto de vista de los límites del conocimiento humano (Beiser, 2022, pp. 109 y s.; Berger, 1911, pp. 26 y s.; Fischer, 1902, p. 261).

Solo desde esta atención a Kant puede comprenderse, finalmente, la adopción oficial de la filosofía de Schopenhauer en el escrito de 1848:

En mi escrito sobre *Schelling* [...] expliqué que tanto el *teísmo* como el *panteísmo* eran insostenibles científicamente y, a causa de ello, estimé que la tarea futura de la filosofía era encontrar un sistema que no fuese teísta ni panteísta. En aquel entonces no reparé en que un sistema tal ya existía realmente elaborado por completo, a saber: en la gran obra de Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*; la cual yo solo conocía en ese momento, [en] 1842, en su primera edición. No obstante, cuando en 1844 apareció la segunda edición con los complementos, en dos volúmenes, la venda cayó de mis ojos y pude ver que aquello que había buscado sin descanso ya había sido proporcionado por otro» (Frauenstädt, 1848, p. 90).

Lo que Frauenstädt había encontrado en la filosofía schopenhaueriana no era solo un rechazo del teísmo y del panteísmo desde de las coordenadas de la filosofía kantiana –si bien, desde una lectura *sui generis* como lo era la de Schopenhauer–, sino además la distinción fundamental entre religiones optimistas y pesimistas (Schopenhauer, 2003b, pp. 167-169); la cual –pensaba– tenía un significado esencialmente ético (Frauenstädt, 1848, pp. 46-48). Desde esta, podía comprenderse que el error fundamental tanto del panteísmo como del teísmo no era solo de naturaleza teórica, sino práctica: ambos apuntaban a un optimismo que se alejaba de la verdadera religión cristiana, la cual era esencialmente pesimista, pues ponía de manifiesto la naturaleza caída y desdichada de este mundo; y proponía el ascetismo como el único remedio para «taponar la *fente* del sufrimiento y extirpar de raíz el mal moral» (Frauenstädt, 1848, p. 48).

Las nuevas herramientas conceptuales provenientes de la lectura de Schopenhauer fueron después decisivas para su participación en la polémica. Sin embargo, la originalidad de sus aportaciones a la polémica y su “suavidad” con el materialismo fue fruto tanto de su complicada relación teórica y vital con el cristianismo como de un cierto residuo del hegelianismo de izquierda heredado de su formación inicial.

2.2. Sobre las ventajas y desventajas del materialismo

Si las críticas de autores conservadores como Wagner iban dirigidas, en el fondo, contra *las perniciosas consecuencias del materialismo* para la vida religiosa, moral y política del pueblo, Frauenstädt concentrará sus esfuerzos en disolver esa acusación. Esto implicaba abordar el asunto que dio lugar a la polémica: el de la inmortalidad y existencia inmortal del alma. Al respecto, el filósofo no deja lugar a dudas; y ya en *Die Naturwissenschaft...*, afirma:

La auténtica metafísica, es decir, la metafísica no sesgada por las suposiciones bíblico-dogmáticas de la fe, se ahorra ridiculeces como los absurdos wagnerianos descubiertos por Vogt porque no presume de saltarse los hechos sensibles para situarse en lo suprasensible con una mera sentencia. Reconoce, por tanto, que la así llamada alma no es inicialmente más que una expresión común para las distintas funciones interrelacionadas del cerebro y que no se relaciona con este de otro modo distinto a como [otras] funciones se relacionan con sus órganos correspondientes (Frauenstädt, 1855, p. 182).

¿Implica esta convergencia con Vogt que Frauenstädt ha ingresado en las filas del materialismo? Se trata, sin duda, de una concesión importante; sin embargo, no es una declaración de militancia en el materialismo. El «archievangelista» consideraba que la enconada polémica había llegado a un punto muerto: las posturas eran, de suyo, irreconciliables y parecía necesario encontrar un camino alternativo.

Aquí, el terreno que hubo de recorrer el discípulo de Schopenhauer era resbaladizo y también peligroso:¹⁵ por una parte, se debía combatir un espíritu teológico ortodoxo que buscaba, en la teoría y en la práctica, un retorno a los *mores* preilustrados; por otra, adherirse a los últimos resultados de las ciencias naturales sorteando las acusaciones más graves que pesaban sobre el materialismo –a lo que se añadía, como hemos señalado, la necesidad personal, como converso, de dejar un espacio en sus consideraciones a la religión y, en concreto, al cristianismo–. La solución, para buena fortuna de Frauenstädt, se encontraba en la «metafísica *a posteriori*» schopenhaueriana de la voluntad.

Para presentar esta tercera vía, Frauenstädt sigue un itinerario definido: primero, debían mostrarse las *ventajas* del materialismo frente a las «infantiles» concepciones teístas y, después, enmendar sus *desventajas* o limitaciones necesitadas de corrección para mostrar su carácter *inocuo* para la sociedad, la moral y la religión.

Sobre las *ventajas* del materialismo, en *Die Materialismus...* de 1856, escrito con ocasión de la publicación de la obra *Kraft und Stoff* de Ludwig Büchner, Julius Frauenstädt señala:

En primer lugar, en términos *formales*, el materialismo se caracteriza por el *método inductivo*, la *claridad* y la *honestidad* –tres cualidades que están esencialmente relacionadas unas con otras.

En segundo lugar, en términos *materiales*, el materialismo se caracteriza por el monismo antidualista y la oposición a la teología; propiedades ambas que son condiciones fundamentales para una concepción de la naturaleza acorde con la razón y los hechos [...] (Frauenstädt, 1856, p. 34).

El materialismo, al contrario que la teología, carecía de presupuestos dogmáticos y, en este sentido, su tan denostado «ateísmo» no haría otra cosa sino «favorecer el descubrimiento de la verdad»: la teología es considerada por Frauenstädt enemiga declarada de la ciencia y solo bajo la condición del ocaso de aquella puede esta desarrollarse (Frauenstädt, 1856, p. 38 y s.) Sin embargo, esta oposición –señala en *Die Naturwissenschaft...*–, no puede ser considerada como algo peligroso para la religión. El cultivo de las ciencias «no elimina de la religión lo que verdadera y esencialmente le pertenece, sino que únicamente la purifica de todas las mezclas impuras que falsean y distorsionan su verdadera naturaleza: transforma la religión supersticiosa en verdadera [...]» (Frauenstädt, 1855, p. 54). Lo que Frauenstädt pretende sostener con esto es que las ciencias naturales, en efecto, ponen en cuestión los contenidos de la *religión positiva* (y lo hacen, además, presentando *pruebas* de su falsedad), pero esto no afecta en modo alguno a la *religión natural*; para la cual, los datos empíricos de las ciencias naturales proporcionan un suelo firme desde el cual construirse, pues echan por tierra el ropaje aparente y supersticioso con el que la religión positiva la cubre en el proceso histórico de su perfeccionamiento (Frauenstädt, 1855, pp. 53 y s.). Una teología que se ocupe del «verdadero *interés religioso*» del ser humano (el desarrollo de aquella perfectible religión natural) no tiene nada que temer del avance y los logros de las ciencias naturales siempre y cuando estas se restrinjan a su ámbito (el natural).

Aquí es, precisamente, donde las *desventajas* del materialismo y su enmienda deben ponerse de manifiesto. Aunque Frauenstädt suscriba buena parte de sus métodos y resultados, coincide con Schopenhauer al afirmar que, «[p]or muy inclinada que esté [la auténtica filosofía] a admitir los hechos y las subsiguientes conclusiones que, ligadas a estos, de ellos se siguen, no puede por otra parte conceder al naturalismo materialista que ha explicado todo con su explicación» (Frauenstädt, 1855, p. 184). Según Frauenstädt, el materialismo es incapaz de explicar la finalidad de la que están dotados los objetos de su estudio; y en este sentido es *insuficiente*: la mera combinación ciega –por expresarlo con Büchner– entre materia y fuerza no puede dar cuenta de la orientación teleológica de los objetos naturales (Frauenstädt, 1856, p. 193). Esta cuestión es un asunto del que no pueden –ni deben– dar cuenta las ciencias naturales. De acuerdo con Frauenstädt, el progreso científico y filosófico llevado a cabo por los materialistas solo hace prescindible –o mejor, impensable– el Dios de los teólogos como principio teleológico extramundano, pero deja indemne la cuestión de que, en efecto, exista algún tipo de *ordenación teleológica del mundo* (Frauenstädt, 1855, pp. 97 y s.). Para Frauenstädt, es necesario un principio que explique la teleología y, con él, las diferencias específicas que se dan en el seno de la naturaleza (1856, p. 95). «El error de la teología consiste en una determinación falsa de este principio», pues esta lo sitúa fantasiosamente fuera del mundo, en lo suprasensible; mientras que

¹⁵ Frauenstädt había publicado en los *Blätter für literarische Unterhaltung* un artículo acerca de las *Lecciones sobre la esencia de la religión* de Ludwig Feuerbach (Frauenstädt, 1851) en el que cargaba duramente contra los teólogos. Schopenhauer ya había advertido a Frauenstädt, con ocasión de la publicación de *Ueber das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung* en 1848, que fuese cauteloso al expresarse abiertamente en contra del teísmo: «Me ha asombrado la valentía con la que se opone al teísmo. [...] Aunque no tengo nada en contra de su posición, temo que pueda perjudicarle con la gente. Yo me atengo con gusto al lema “*suaviter in modo, fortiter in re*”» (Schopenhauer, 2022, p. 555). En esta ocasión, le escribía: «He leído la primera parte de su artículo sobre Feuerbach [...]. Que arremeta contra el teísmo me parece correcto, pero preferiría que tuviera más en cuenta el “*suaviter in modo*”: no hay que golpear, eso asusta a la gente» (2022, p. 604); «conviene evitar el *sanctissimo officio inquisitionis*, venga con el disfraz que venga» (2022, p. 639). El consejo, al que el discípulo había hecho oídos sordos, no era baladí: el *Kriminal-Amt* de Leipzig denunció tanto a Frauenstädt como a Brockhaus –sobre quien pendía la pena, en tanto que editor, de tres meses de prisión– por la publicación del artículo. Afortunadamente, el *Staatsanwalt* de Berlín terminó por desestimar las acusaciones.

el error del materialismo, por el contrario, consiste en su completa negación y, en consecuencia, en una completa falta de explicación de la orientación a la finalidad de la naturaleza, pues su explicación de la misma no es ninguna explicación. El materialismo explica un misterio con otro misterio todavía más grande al derivar la orientación hacia fines en la naturaleza a partir de combinaciones y agrupaciones de materia [aleatorias] (1856, pp. 125 y s.)

Este defecto, señala el autor, no tiene que ver tanto con la explicación empírica –a fin de cuentas, verdadera– de los fenómenos de la naturaleza según los procesos químicos y físicos, sino con la afirmación del «necesario dominio en solitario de la materia [*Stoff*]» (1856, p. 95).

2.3. La necesidad de una «metafísica *a posteriori*» como disolución de la polémica

El materialismo no puede ser combatido «con armas *teológicas*» (Frauenstädt, 1856, p. 40): antes que el reproche de los teólogos merece una *enmienda* filosófica que pase por el esclarecimiento de cuál es el origen de sus desventajas. Aquí el «archievangeliista» es claro al explicar a qué responde, en última instancia, la incapacidad del materialismo para dar cuenta de la teleología: este se erige de acuerdo con el espíritu filosófico *precritico*; y en la misma medida que, con su monismo, se opone con acierto al *espiritualismo*¹⁶ de la teología, también coincide con ella, sin saberlo, en su *dogmatismo*. Tanto la teología como el materialismo sostienen un *realismo naif* que no distingue entre *cosa en sí* y *fenómeno*.¹⁷ De este modo, lejos de ser una doctrina libre de toda presuposición, «cree en la realidad del mundo representado. Y ahí el materialismo comparte» –dice Frauenstädt– «esta creencia con la teología [...] sin saber que permanece sobre el mismo suelo y fundamento que su adversaria» (1856, p. 44); error que conduce al materialismo a identificar la materia y la forma con la cosa en sí, ignorando que estos no son más que «*objetos del pensamiento*, productos del espíritu humano» (1856, p. 45). Esto lo hace porque pasa por alto –sostiene Frauenstädt haciendo referencia al primer párrafo de *El mundo como voluntad y representación*– que el punto de partida de toda filosofía es, por necesidad, idealista: la conciencia. Si el materialismo asumiese que aquello que explica acerca del mundo empírico se refiere únicamente al fenómeno y no atañe en modo alguno a la cosa en sí, entonces caería en la cuenta de que toda física reclama una metafísica.¹⁸

El rechazo de la metafísica propio del materialismo solo es parcialmente correcto: en su crítica razonable a los sistemas metafísicos de corte schellinguiano y hegeliano, que construyen sus edificios *a priori*, aquel ha olvidado –sostiene Frauenstädt– que es posible una «metafísica *a posteriori*» que, como la schopenhaueriana, ofrece un principio metafísico *intramundano* concordante con los resultados de las ciencias naturales que es capaz, al mismo tiempo, de explicar la *ordenación teleológica* del mundo tanto en lo particular como en lo general. Si no se quiere caer, por un lado, en el dogmatismo teísta y en la especulación vacía o, por otro, en la “ceguera del mecanismo”, debe aceptarse que la materia y la fuerza de la que hablan los materialistas son solo *expresión* de un principio metafísico que está a su base: la *voluntad de vivir*.

Este principio, señala Frauenstädt, *disuelve la disputa del materialismo*: si la teología acertaba al situar el principio originario de la teleología en una voluntad, pero erraba al considerarla como algo extramundano, el principio metafísico propuesto por Schopenhauer y Frauenstädt, en cambio, evita este error, pues «transforma la voluntad creadora del orden natural en la *voluntad de la propia naturaleza*» (Frauenstädt, 1856, p. 127). Esta voluntad, al contrario que la del Dios de los teólogos, no es irrestricta y todopoderosa, sino que «está sometida a medios y condiciones y, por ello, solo es una voluntad que actúa *mediatamente*» (1856, p. 128). De este modo, tal principio es compatible con los datos empíricos y permite explicar la infinidad y complejidad de seres naturales que aparecen como manifestación o fenómeno material de la voluntad allí donde se presentan las condiciones para ello; también, las diferencias entre los distintos niveles de la naturaleza (la distinción entre lo orgánico e inorgánico) y su desarrollo ordenado, escalonado y ascendente. En este sentido, sostiene:

[...] sin una *voluntad* que ordene la materia, que la utilice y la ponga a su servicio, nada llegaría a la existencia. Allí donde, en general, hay *voluntad*, ahí hay ya *fines*, sin importar si estos no son conocidos por lo que tiene voluntad. Lejos, pues, de querer negar con el materialismo el funcionamiento dirigido a fines de la naturaleza, puesto que atribuimos una *voluntad* a todo, [...] nos inclinamos, por el contrario, a extenderla sobre el conjunto de la naturaleza, y a considerar el conjunto de la naturaleza como un ser que actúa escalonadamente hacia fines, que hace de cada fin alcanzado en un estadio inferior un medio para otro superior (Frauenstädt, 1856, p. 136).

¹⁶ Siguiendo a Schopenhauer (2006a, p. 49n; 2006b, p. 23n y 1987, p. 404), Frauenstädt entiende por espiritualismo la concepción dualista del mundo que sostiene la existencia de dos tipos distintos de sustancias: la material y la inmaterial.

¹⁷ Aquí Julius Frauenstädt reproduce aquí la opinión de Schopenhauer (2003a, p. 617 y s.)

¹⁸ Frauenstädt defiende esta idea en el mismo sentido que Schopenhauer (2003b, pp. 167-184 y 2006b, pp. 133-149).

Esta voluntad presentada por Frauenstädt como el “*en sí*” del mundo es, sin embargo, significativamente distinta de la schopenhaueriana, pues se trata de una «*voluntad* ordenadora del mundo» (Frauenstädt, 1856, p. 128) a la que, en algunas ocasiones, llega a calificar como el «entendimiento residente en el mundo» (Frauenstädt, 1855, p. 98) –la reminiscencia hegeliana aquí es evidente,¹⁹ incluso en estos años de conversión al schopenhauerianismo–. No obstante, esta drástica variación de la voluntad schopenhaueriana es, precisamente, la que permite a Frauenstädt superar la principal acusación, de tipo práctico, destinada a desacreditar el materialismo, a saber: que su negación de la existencia e inmaterialidad del alma humana conducen a aquella «moral sensualista» orientada, en exclusiva, a la satisfacción egoísta de los deseos corporales que amenazaba con disolver el “*pagamento ético*” de la sociedad.

Frauenstädt argumenta que un materialismo corregido con la metafísica «*a posteriori*» schopenhaueriana, basada en el principio de la voluntad, salvaguardaría la libertad en un mundo donde el fundamento teológico de la moral no tiene ya cabida alguna. El discípulo de Schopenhauer coincide con los materialistas en que las acciones de los seres humanos se siguen necesariamente de una serie de causas; sin embargo, esto nunca puede suponer en modo alguno la eliminación de la responsabilidad moral o penal:

Al considerar el materialismo al ser humano como un producto, como una suma de influjos externos –el ser humano es según él la suma de los progenitores y sus cuidadores, de tiempo y lugar, etc.– no puede, naturalmente, tener un juicio correcto acerca de la *libertad de la voluntad*. Quizás debamos conceder al materialismo que todas las acciones humanas están estrictamente necesitadas de motivos, que cada acción es diferenciadamente el «*resultado de los motivos más fuertes*» [...]. Pero para que los motivos actúen como motivos, estos [deben] presuponer una cierta determinación del *carácter*, es decir, de la *voluntad* sobre la que actúan (Frauenstädt, 1856, p. 196).

Aquí Julius Frauenstädt sigue la distinción schopenhaueriana entre *carácter empírico* y *carácter inteligible*; y sostiene que el hecho de que las acciones estén *determinadas* por motivos y se sigan necesariamente de estos, no es un obstáculo a la hora de pensar la libertad, sino más bien su condición: que los mismos motivos puedan llevar a distintos individuos a realizar acciones diferentes –afirma– solo es comprensible bajo la suposición de «*una voluntad libre que quiere dejarse determinar por ellos*. [...] La necesidad de los motivos, así, lejos de poner en duda la libertad de la voluntad, la presupone. [...] Mientras no sea probado que la *voluntad misma* es un producto necesario, un resultado como [lo son] las *acciones*, la libertad de la voluntad permanecerá sin refutarse» (Frauenstädt 1856, p. 198).

Puesta a buen seguro la libertad, la ordenación teleológica del mundo aparece, entonces, como el caballo de batalla para disolver la acusación de peligrosidad moral del materialismo: contemplado el mundo en su conjunto, dice Frauenstädt, puede observarse que todo está orientado al desarrollo de las potencias morales del ser humano y de su vida intelectual:

No debemos colocar de un modo egoísta, sin embargo, el objetivo de nuestra existencia en nuestro bienestar sensible, en la eudemonía física, sino en la *cultura intelectual y moral*. Aquellos fines egoístas no casan bien con el orden del mundo, pues este no parece haber sido dispuesto para la felicidad individual; por el contrario, estos fines morales le convienen muy bien, pues en él material hay en abundancia para el conocimiento y para las buenas acciones (Frauenstädt, 1855, p. 98).

En definitiva: para Frauenstädt –en oposición a las advertencias paternalistas de Rudolph Wagner–, la ciencia natural no conduce, excepto por un malentendido acerca de sus límites, a la inmoralidad, es decir, a una mera satisfacción de los fines egoístas de los individuos o a perseguir una «*eudemonía sensualista*», sino al progresivo perfeccionamiento de la moral y de la religión en una dirección muy específica: la de la negación de la voluntad. La moral egoísta que se atribuye al materialismo bien podría reprochársele a un teísmo que busca una compensación y remuneración por las buenas acciones en el reino de los cielos: «Ningún otro consuelo concede el verdadero cristianismo, pues cualquier otro consuelo, en tanto que procede de una afirmación de la voluntad, es *inmoral*» (Frauenstädt, 1848, p. 95).

3. Conclusión: Schopenhauer y la indulgencia de Frauenstädt con el “*demonio*” del materialismo

La aportación de Julius Frauenstädt a la polémica del materialismo había demostrado ser indulgente con esta doctrina. Su postura respecto al teísmo había sido, por el contrario, mucho más hostil; algo que venía

¹⁹ En la correspondencia mantenida entre maestro y discípulo, Schopenhauer indicaba algunas observaciones y correcciones para distintos pasajes de estas dos obras acerca del materialismo (Schopenhauer, 1987, pp. 364 y s.; 386 y 392-396). Resulta sorprendente que Schopenhauer no advirtiese el excesivo alcance que Frauenstädt otorgaba a la teleología al atribuirle a un “entendimiento” y “voluntad” intramundanas como una de sus cualidades esenciales, pues debe tenerse en cuenta que, de acuerdo con Schopenhauer, la teleología no atañe en absoluto a la voluntad (Schopenhauer, 2003a, pp. 244-253; y 2003b, pp. 319). Que Schopenhauer no reparase en este aspecto de las obras de Frauenstädt puede deberse, sin embargo, al papel ambivalente que en la doctrina soteriológica de Schopenhauer juega la teleología, tal y como ha sabido ver muy acertadamente Luciano Espinosa Rubio (1998).

a reflejar, en el fondo, la *culminación* de su crítica juvenil a la teología; para la cual ya había dibujado sus líneas fundamentales durante su adhesión al hegelianismo.

Arthur Schopenhauer, que leyó con atención las obras del discípulo –la correspondencia entre ambos entre 1855 y 1856 lo demuestra–, aplaudía la intervención de Frauenstädt en la polémica, pues veía en ella una oportunidad adecuada para la difusión de su filosofía.²⁰ Sin embargo, en comparación con el «archievangelista», el Buda de Fráncfort no se mostraba tan benevolente con el materialismo. Por una parte, Schopenhauer estaba de acuerdo con Frauenstädt en que el materialismo era una forma vulgar de *dogmatismo*;²¹ no obstante, por otra, discrepaba profundamente de su opinión en lo que respecta a sus consecuencias prácticas. La faz más terrible de esta doctrina consistía, para Schopenhauer, en que implicaba un «materialismo *moral* más peligroso que el químico» (Schopenhauer, 2006b, p. 23) consistente en aquella eudemonía sensualista de la que hablaba Rudolph Wagner: «[...] vemos a los socialistas en Inglaterra, entre los obreros echados a perder, y a los neohegelianos en Alemania, entre los estudiantes echados a perder, rebajarse a una cosmovisión absolutamente física [el materialismo] que tiene como resultado la divisa de “¡come y bebe, porque tras la muerte no hay placer alguno!”, [lo cual] puede ser denominado bestialismo» (Schopenhauer, 2003b, p. 447).

A este respecto, el maestro no estaba dispuesto a hacer ninguna concesión, pues no solo consideraba que el materialismo era una doctrina de cabezas planas y de «tartufos», sino también la filosofía de aquella «*souveraine canaille*» de 1848 que se alzó en armas en las calles de Fráncfort durante la Revolución de Marzo.²²

La postura liberal de Frauenstädt que le llevaba a alejarse de las críticas ortodoxas al materialismo era mucho más tolerante con aquellas consecuencias morales que con sus defectos teóricos; y esto le valió una severa reprimenda por parte del maestro: en una misiva de la que no disponemos, Frauenstädt le informaba de que el neokantiano Bona Meyer (1856) elogiaba el escrito de 1856 por haber mostrado que el materialismo no desembocaba, necesariamente, en consecuencias morales perniciosas. Schopenhauer le respondió en una misiva del 8 de octubre de 1856 con extrema dureza:²³

Debe avergonzarse de que un tipo así le elogie por haber tocado el mismo cuerno que él al haber disculpado la moral de los materialistas [...]. ¡[N]o deambule de aquí para allá! [...] Así pues, renuncie al diablo, es decir, a la moral materialista o a la tolerancia con la misma y déjelo [como que ha tenido] un *lapsus* (Schopenhauer, 1987, p. 403).

La respuesta de Frauenstädt, de la que solo tenemos noticia por su relato de los hechos (Frauenstädt y Lindner, 1863, p. 708n.) no debió ser menos áspera que la del maestro. El resultado fue que la correspondencia entre ambos quedó interrumpida y su amistad casi rota por completo –hasta el punto de que el silencio entre maestro y discípulo se mantuvo durante tres años, y su intercambio epistolar solo se retomaría unos pocos meses antes de la muerte de Arthur Schopenhauer–.

La discusión entre Schopenhauer y Frauenstädt, si bien puso de manifiesto el ineludible punto de encuentro que suponía la metafísica *a posteriori* de la voluntad en la “tercera vía” propuesta por Frauenstädt para la polémica, también mostraba en los lugares de fricción entre maestro y discípulo que la firme oposición frauenstädtiana al fanatismo religioso rebasaba los límites de lo teórico y se inclinaba hacia una postura liberal en el terreno político que situaba al discípulo en registros afines al bando materialista de la disputa.

²⁰ En una carta fechada el 6 de junio de 1856, Schopenhauer remite al discípulo la impresión general del segundo escrito sobre el materialismo: «El planteamiento del conjunto es excelente: para empezar se le hace justicia al materialismo, pero luego se lo derrota, primero mediante el mundo como representación, y después mediante el mundo como voluntad. Mi filosofía aparece bajo la más favorable de las luces: es la única salvación del abismo del materialismo. En general, constato que esto es muy favorable a mi causa» (Schopenhauer, 2022, p. 712).

²¹ Schopenhauer (2003a, pp. 11 y s.; y 2003b, pp. 23 y s., 172 y ss.) ya había presentado esta objeción al materialismo.

²² Precisamente por ello, Schopenhauer no duda en lanzar su veneno contra los representantes del materialismo: «Moleschott [es]... un chapucero inmoral y, además, el trapo rojo de la república general de los canallas le cuelga del bolsillo de detrás [...]. Han hecho bien en retirarle el *jus legendi* a semejante sinvergüenza. De la misma escuela viene el nuevo libro del Büchner, profesor en Tubinga, *Kraft und Stoff*, enteramente en el mismo espíritu. Confío plenamente en que también a este muchacho le quiten el *jus legendi*. Semejantes crápulas envenenan la cabeza y el corazón al mismo tiempo, y son ignorantes como los tarugos, tontos y malos» (Schopenhauer, 2022, pp. 693 y s.). Sorprendentemente, Schopenhauer no utiliza la expresión común de *venia legendi*. Al margen de este detalle, Schopenhauer parece conocer solo de oídas la situación de Moleschott: a este, en realidad, no le fue retirado el derecho a enseñar, sino que respondió a las advertencias de la Universidad de Heidelberg en 1854 renunciando a su cargo como profesor. En cambio, el rey de Württemberg sí retiró la *venia legendi* a Büchner como consecuencia de la publicación de *Kraft und Stoff*, lo que le obligó a abandonar la Universidad de Tubinga en 1855 (Gregory, 1977, pp. 96 y s.; Spenniger, 2020, pp. 119 y s., 183 y s.).

²³ Schopenhauer no solo acusa a Frauenstädt de suscribir el «bestialismo moral» de los materialistas, sino que también se posiciona del lado de un artículo especialmente corrosivo escrito, entre otros, contra Frauenstädt en los *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* (anónimo, 1856); una revista de orientación conservadora considerada como la más influyente en los ambientes católicos alemanes hasta principios del siglo xx.

4. Referencias bibliográficas

- Abellán, J. (1997): *Nación y nacionalismo en Alemania. La "cuestión alemana" (1815-1990)*, Madrid, Tecnos.
- Anónimo (1856). "Der Kampf gegen den physiologischen Materialismus. Zweiter Artikel", *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, 83, pp. 398-420.
- Beiser, F. C. (1987): *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press. DOI: 10.2307/j.ctv10vm0sw
- Beiser, F. C. (2014): *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*, Princeton, Princeton University Press. DOI: 10.23943/princeton/9780691163093.001.0001
- Beiser, F. C. (2022): *Weltschmerz. El pesimismo en la filosofía alemana: 1860-1900* (F. Burgos, S. Bonilla, A. García, Trads.), Madrid, Sequitur.
- Berger, H. (1911): *Julius Frauenstädt: sein Leben, seine Schriften und seine Philosophie. Ein monographischer Beitrag zur Geschichte des Schopenhauerianismus* (Diss.), Rostock.
- Breckman, W. (2001): *Marx, the Young Hegelians and the Origins of Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge, Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511624704
- Breckman, W. (2006): "The Symbolic Dimension and the Politics of Left Hegelianism", en D. Moggach (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 67-90. DOI: 10.1017/CBO9780511498664.004
- Bremer, F. (1892): "Brockhaus' neueste Schopenhauer-Ausgabe", *Deutsch-nationale Monatshefte für soziales Leben, Politik, Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 2, p. 978.
- del Estal Sánchez, H. (2020): "La religión secreta de los alemanes: panteísmo y revolución en la Alemania decimonónica (1831-1848). Segunda parte", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 44, pp. 107-124. DOI: 10.12795/araucaria.2020.i44.05
- Espinosa Rubio, L. (1998): "Naturaleza y salvación en Schopenhauer", en P. García Castillo (ed.), *Trabajos y días salmantinos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 91-102.
- Fischer, K. (1902): *Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 7. Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Fischer, K. (1893): *Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 8. Arthur Schopenhauer*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Fabri, F. (1864): *Briefe gegen den Materialismus. Zweite, mit zwei Abhandlungen über den Ursprung und das Alter des Menschengeschlechtes vermehrte Auflage*, Stuttgart, Verlag von S. G. Liesching.
- Frauenstädt, J. (1840): *Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie*, Berlin, Voss'sches Buchhandlung.
- Frauenstädt, J. (1848): *Ueber das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. Prolegomena zu jeder künftigen Philosophie des Christenthums*, Darmstadt, Carl Wilhelm Leske.
- Frauenstädt, J. (1851): "Ueber Theismus und Atheismus von theoretischen und praktischen Standpunkte", *Blätter für literarische Unterhaltung*, 2, pp. 126-132; 921-926; 1042-1048 y 1186-1193.
- Frauenstädt, J. (1855): *Die Naturwissenschaft in ihren Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie*, Leipzig, Brockhaus.
- Frauenstädt, J. (1856): *Der Materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchner's "Kraft und Stoff"*, Leipzig, Brockhaus.
- Frauenstädt, J. y Lindner, E. O. (1863): *Arthur Schopenhauer. Von Ihm. Ueber Ihn*, Berlin, A. W. Hayn.
- Göschel, C. F. (1838): *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauss Christologie*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Gregory, F. (1977), *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht, Reidel Publishing Company.
- von Hartmann, E. (1877): *Neukantismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, Berlin, Carl Dunckers Verlag.
- Heinze, M. (1904): "Frauenstädt, Julius". en *Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 48*, Leipzig, Duncker & Humblot, pp. 731-733.
- Invernizzi, G. (1994): *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, Firenze, La nuova Italia.
- Jaeschke, W. (2016): *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag. DOI: 10.1007/978-3-476-02957-7
- Meyer, J. B. (1856): "Der neuere Sensualismus in Frankreich. Erster Artikel", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, im Vereine mit mehreren Gelehrten*, 29, pp. 157-168.
- Schmitt, C. (2009): *Teología Política* (F. J. Conde, J. Navarro Pérez, Trads.), Madrid, Trotta.
- Schopenhauer, A. (1987): *Gesammelte Briefe*, Bonn, Bouvier Verlag.
- Schopenhauer, A. (2003a): *El mundo como voluntad y representación. Vol. I* (R. Rodríguez Aramayo, Trad.), Madrid, Círculo de Lectores-F.C.E.
- Schopenhauer, A. (2003b): *El mundo como voluntad y representación. Vol. II* (R. Rodríguez Aramayo, Trad.), Madrid, Círculo de Lectores-F.C.E.

- Schopenhauer, A. (2006a): *Parerga y paralipómena. Vol I* (P. López de Santamaría, Trad.), Madrid, Trotta.
- Schopenhauer, A. (2006b): *Sobre la voluntad en la naturaleza* (M. de Unamuno, Trad.), Madrid, Alianza.
- Schopenhauer, A. (2022): *Correspondencia escogida (1799-1860)* (L. F. Moreno Claros, Trad.), Barcelona, Acantilado.
- Spenniger, C. (2021): *Stoff für Konflikt: Fortschrittsdenken und Religionskritik im naturwissenschaftlichen Materialismus des 19. Jahrhunderts, 1847-1881*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. DOI: 10.13109/9783666367649
- Vogt, C. (1847): *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*, Stuttgart-Tubinga, Cotta'scher Verlag.
- Vogt, C. (1852): *Bilder aus dem Thierleben*, Frankfurt am Main, Litterarische Anstalt (J. Rütten).
- Vogt, C. (1855): *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*, Gießen, J. Ricker'sche Buchhandlung.
- Wagner, R. (1854): *Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. September 1854*, Göttingen, Georg H. Wigand.
- Waszek, N. (2018): "David Friedrich Strauss in 1848. An Analysis of His 'Theologicopolitical Speeches'", en: D. Moggach y G. Stedman Jones (eds.), *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 236-253. DOI: 10.1017/9781316650974.011