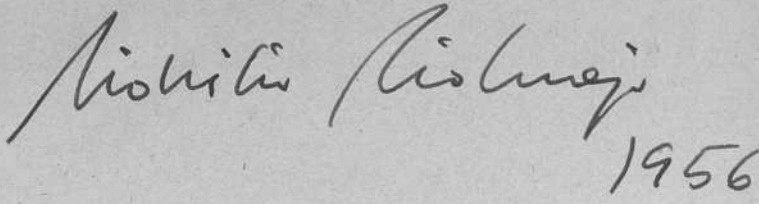
6

1171839
DR
3516



FILÓSOFOS CONTEMPORÁNEOS

PUBLICADAS EN LA MISMA BIBLIOTECA

Obras de Höffding.

Bosquejo de una Psicología basada en la experiencia — Traducción de Domingo Vaca. Madrid, 1904. (Tamaño, 23 × 15.) Precio, 8 pesetas.

Historia de la Filosofía moderna —Versión castellana de Pedro González Blanco. Madrid, 1907. Dos tomos. (Tamaño, 23 × 15.) Precio, 18 pesetas.

Filosofía de la Religión. — Versión española de Domingo Vaca. Madrid, 1909. (Tamaño, 23 × 15.) Precio, 6 pesetas.

Filósofos contemporáneos. — Versión española, con estudio crítico del autor, por Eloy Luis André. Madrid, 1909. (Tamaño. 23 × 15.) Precio, 5 pesetas.

Ferrero.

Grandeza y decadencia de Roma.—Traducción de M. Ciges Aparicio. (Tamaño, 19 × 12.) Precio de cada tomo, 3,50 pesetas.

Tomo I.—La Conquista.
Tomo II.—Julio César.
Tomo III.—El fin de una aristocracia.
Tomo IV.—Antonio y Cleopatra.
Tomo V.—La República de Augusto.
Tomo VI.—Augusto y el Grande Imperio,

Ferriere.

Errores científicos de la Biblia. — Traducción española de Vicente Colorado. Madrid, 1904. (Tamaño, 19 × 12.) Precio, 4 pesetas.

Los mitos de la Biblia.—Traducción de Benito Menacho Ulibarri. Madrid, 1904. (Tamaño 19 × 12.) Precio, 4 pesetas.

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

H. HÖFFDING

FILÓSOFOS CONTEMPORÁNEOS

Traducción, estudio crítico del autor y notas

DE

ELOY LUIS ANDRÉ

Profesor de Filosofía del Instituto de Orense.

Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Soria
3516

MADRID
DANIEL JORRO, EDITOR
23, CALLE DE LA PAZ, 23
1909

ES PROPIEDAD

MADRID.—Ginés Carrión, impresor, Verónica, 13 y 15.

INTRODUCCIÓN

En mi exposición de la *Historia de la Filosofía moderna*, me detuve cerca del año 1880. Por muchos motivos escogí este año como término. En primer lugar, se habían terminado provisionalmente y, en cierta manera, los debates sostenidos durante el siglo XIX por las dos grandes corrientes del pensamiento, el positivismo y el romanticismo, y la recíproca influencia que habían ejercido uno sobre otro había acabado, al menos momentáneamente. Ambos habían desenvuelto sus consecuencias y encontrado parcialmente sus rectificaciones. Los puntos de vista de Lotze y de Spencer y la filosofía crítica al volver á ganar terreno habían proporcionado puntos de descanso provisionales. Simultáneamente se habían abierto paso tendencias incontrastablemente nuevas, pero que no habían revestido aún la forma de direcciones claras y características. En segundo lugar, la exposición y apreciación crítica de las corrientes mentales genuinamente contemporáneas, están sometidas á otras condiciones, que las que se requieren para el estudio de obras históricamente terminadas. Un estudio psicológico y biográfico, no se puede hacer tan fácilmente en asuntos filosóficos, y, sin embargo, dada la mutua influencia que el pensamiento y la personalidad ejercen entre sí, tal investigación alguna vez ha de ser necesaria.

El método de exposición, por consiguiente, debe ser diferente del que se emplea cuando se trata de corrientes que pertenecen más bien al pasado. En último término, mis propios trabajos filosóficos más independientes comenzaron aproximadamente hacia dicho año de 1880; esto también contribuye á que me parezca más difícil adoptar una posición objetiva con respecto á los trabajos de otros autores pu-

blicados después de esta fecha. Si, pues, pretendo caracterizar las tendencias filosóficas del último cuarto de siglo, que me parecen más importantes, me hago cargo perfectamente de que aquí el factor personal se revelará más que en la obra precedente. Se afirmará tanto en la elección de autores como en la exposición y apreciación de los sistemas. Por esta razón publico este libro con carácter independiente, en lugar de considerarlo simplemente como la tercera parte de la *Historia de la Filosofía moderna*.

Para indicar desde luego una particularidad de los más recientes ensayos filosóficos, debo decir, que son aún más difíciles de clasificar, que la filosofía de las épocas anteriores. Cuanto más se profundiza en el estudio de la filosofía, más claro se ve hasta qué punto son insuficientes las caracterizaciones habituales, los innumerables *ismos*. El pensamiento como la existencia tiene una gran complejidad de naturaleza y de efectos, para que sea posible tal calificación exterior. Lo que principalmente se ve á cada instante, es que todo movimiento filosófico es á la vez trabajo mental y signo de la época. La filosofía lo mismo es discusión de problemas, que síntoma, y en nuestros días presenta en forma bien saliente este doble carácter. Por una parte, la vida se nos ofrece bajo aspectos cada vez más variados, con una profundidad y multiplicidad siempre más grandes, y por otra parte, se advierte cada vez más, que todo pensamiento sufre la influencia y se resiente del efecto de los factores subjetivos. Bajo estos dos puntos de vista, que se podrían considerar como el aspecto objetivo y el aspecto subjetivo de la filosofía—el pensamiento filosófico actual preséntase en una actitud más acentuada que la de épocas anteriores.—Con más empeño que antes se insiste en la necesidad de la observación, del análisis, de la crítica, del encadenamiento objetivo, y con más fuerza que antes se apoya el pensamiento en la elección subjetiva de puntos de vista, y puntos de partida, así como también en las ideas que son producto de la especulación. Sin embargo (y quizá sea esto lo más característico), no se cree, hablando con propiedad, que exista una oposición inconciliable, sino que existe la íntima persuasión de que las dos corrientes del pensamiento, la corriente objetiva y el movimiento subjetivo, acabarán un día por coincidir.

Los que se dedican á la filosofía son dirigidos en sus investigaciones, ya por razones más bien objetivas, ya por mo-

tivos más bien subjetivos. Guillermo Wundt y Ernesto Mach, pasaron de las ciencias de la naturaleza á la filosofía, y los mismos físicos, como Maxwell y Enrique Hertz, que quieren permanecer en los límites de su dominio, sienten, sin embargo, la necesidad de analizar los primeros axiomas que consideran como básicos, y entran así en contacto con la filosofía. Roberto Ardigó partió de la teología católica para llegar á la filosofía crítica de los positivistas, no mediante una ruptura violenta, sino de tal modo, que un trabajo intelectual de gran duración le ha conducido, sin notarlo, á adoptar la posición positivista que le es propia. Federico Nietzsche debuta como filósofo y como historiador de la civilización; pero el problema de la civilización, tal como ante él se planteaba en una perspectiva histórica estrecha, le sugiere un trabajo intelectual apasionado, que le conduce, por medio de una crítica y de una polémica violentas, á una construcción ideal, donde la imaginación y el sentimiento colaboran con el pensamiento. Para William James, cuyos primeros estudios versaron sobre medicina, el interés psicológico es el que constituye el punto de partida de su filosofía, principalmente el interés por los fenómenos psíquicos, que están en relación con la voluntad, la fe y la esperanza, y por esta razón tenía que interesarle la psicología de la religión. En hombres como F. H. Bradley, Ricardo Avenarius, Juan María Guyau y Rodolfo Eucken, la inclinación filosófica parece haberse despertado de un modo más directo, aunque revista en ellos formas individualmente diversas.—Verdaderamente, todos filosofamos; aunque atendiendo á las diferentes condiciones internas y externas; sólo hay un pequeño número de individuos, en los cuales se realiza un trabajo intelectual bien encadenado. «Entre cien soñadores solo uno llega á ser pensador.» Se puede hacer una división de las más importantes obras filosóficas publicadas en estos últimos veinticinco años, distinguiendo tres grupos ó tres corrientes:

La corriente ó dirección sistemática está representada por un grupo de pensadores que procuran, sobre todo, dar una explicación del problema de la existencia y que, por consiguiente, trabajan en el desenvolvimiento de un sistema bastante coherente del universo. Tales son Wundt, Ardigó, Bradley y Fouillée.—*En la corriente ó dirección biológica*, el que se revela *en la teoría del conocimiento*, el problema del conocimiento se coloca en primer lugar, y se

encauzan los esfuerzos á encontrar los medios más sencillos para satisfacer las exigencias de la vida intelectual, considerándole como una modalidad particular de la vida, que obedece á las leyes de ésta. A esta corriente pertenecen los físicos Maxwell, Hertz y Ernesto Mach; esta tendencia está realizada del modo más característico en el ensayo que ha hecho Avenarius para una historia natural de los problemas.—La tercera corriente se ocupa principalmente del problema de los valores. *La filosofía de los valores* procura estudiar los problemas fundamentales éticos y religiosos y explicarlos y resolverlos adoptando nuevos puntos de vista. En Guyau y en Nietzsche predomina el factor subjetivo. En Rodolfo Eucken, este interés se une á una especulación que procura demostrar la necesidad de los poderes objetivos para que la subjetividad no flote completamente en el aire. William James trata del problema de los valores en un estudio de psicología religiosa, que procura dar por medio de la descripción de los diferentes tipos religiosos una orientación completa, sobre la naturaleza de la vida religiosa.—En estos tres grupos la observación y el análisis desempeñan un papel importante, de suerte que la cuaternidad de los problemas que encontré por el procedimiento histórico en la *Historia de la filosofía moderna* y que procuré determinar con más precisión en mis *Problemas filosóficos*, encuentra aún aquí su confirmación.

Al caracterizar estos tres grupos de pensadores, espero poder indicar el medio para encontrar la orientación mental en la vida intelectual contemporánea.

Haraldo Höffding.

Entre el sinnúmero de traducciones con que la efervescencia cultural enriquece nuestro país, las de índole filosófica suelen tener un carácter selectivo y amplio, por lo cual, de seguir así, tendremos dentro de poco en castellano los mejores pensadores contemporáneos. Y no hay duda, que si la literatura barata tiende á dar pasto á la imaginación utópica, la verdadera literatura científica es la mejor disciplina mental, que por medio de la lectura puede contribuir á cambiar las perspectivas añejas de nuestra mente, inspirándole una norma y un criterio esencialmente positivo.

La efervescencia mental y el eruditismo son cosas muy distintas de la profundidad, solidez y abundosidad de pensamiento. En estos países del sol, no comprendemos ni nos produce interés un espíritu comprehensivo y laborioso, de relevante y positivo mérito, cuyo prestigio se logre más con la perseverancia, que por medio de la fascinación.

Haraldo Höffding es hoy un pensador de fama mundial, que llega á saborear su triunfo en la tranquila tarde de su vida; es uno de los que *han llegado* después de los treinta años, y que comenzó á producir obras de renombre cuando otros cierran el pequeño ciclo de su trabajo mental, para cotizarlo después en posiciones oficiales decorativas. Espíritu serio, modesto y laborioso, entregado sinceramente á la dulce, tranquila y obstinada pasión del saber, su obra es una sólida construcción espiritual de hierro y de granito, de esas que se yerguen para desafiar al tiempo, que revelan el carác-

ter universal y total de la persona, sin acusar detalles fragmentarios de su individualidad. Este pensador quiere permanecer oculto detrás de su obra, porque él, como Wundt, como todo espíritu realmente laborioso, es su obra.—Nació en Copenhague el 4 de Marzo de 1843. Desciende de padres comerciantes. En 1864 comenzó sus estudios universitarios, dedicándose á la teología protestante y á la filosofía, si bien en 1865, á los veintidós años, hubo de abandonar los estudios teológicos, convencido, como él dice, de que la verdad no se le presentaba por aquel camino. En 1870, es decir, á los veintisiete años, se doctoró en Filosofía, y solo diez años más tarde se le nombró profesor auxiliar de la Universidad, desempeñando este cargo hasta 1883, en que se le nombró profesor ordinario. Höffding no pudo ser catedrático de Universidad hasta los cuarenta años. En España, los jóvenes con verdadera vocación científica, se despistan si á los veintitres ó veinticinco no alcanzan cátedra. Bien es verdad, que la Universidad hace muy poco para retenerlos en su seno, cuando ve en ellos espíritus investigadores y con amor al trabajo.

La afición á la filosofía no se despertó en Höffding muy temprano. Él mismo dice en la pequeña autobiografía que precede á su tesis doctoral, según costumbre de las Universidades de Alemania y Dinamarca, que su vocación filosófica no se le avivó de estudiante. Hé aquí una golondrina que orientó tarde su vuelo. Primeramente había pensado dedicarse á la filología á causa de su interés por las lenguas antiguas y por la historia. Más tarde, cuando se despertó su sentimiento religioso, se dedicó á la teología para seguir la carrera eclesiástica. «Pero, como dice él, bien pronto surgió la duda en mi espíritu, duda que no permitió que reinase en mi alma el contento y sosiego, que aspiraba lograr en el terreno religioso y en el terreno científico. Lejos de ilustrarme y satisfacerme este estudio, me desmoralizó y paralizó. El estudio de los trabajos de Kierkegaard y de la filosofía, legitimó cada vez más ante mi mente las críticas que desde las cátedras de la

Universidad se lanzaban con gran vigor contra la teología. Abandoné mis estudios de teología en el verano de 1865, convencido de que debía buscar por otros caminos la verdad que no había encontrado en éste. Había renunciado á la idea de entrar al servicio de la Iglesia; me ocupaba entonces principalmente de historia, de literatura y de lenguas muertas, disciplinas que también *profesé*. La antigüedad clásica, á causa del contraste que ofrecía con el período escolástico, que había atravesado, brillaba á mis ojos con una luz más libre y más clara; fué para mí un nuevo motivo de alegría el estudio de los historiadores, de los poetas, y poco después principalmente de los filósofos. De ellos saqué mi profunda convicción de la importancia y de la autonomía de la ciencia y de la vida humana—y, sin embargo, aún encontraba la verdadera expresión de mi fe religiosa en los dogmas de la Iglesia:—creí de este modo encontrar una justificación á mi proceder en la concepción que estaba entonces muy en boga, según la cual, religión y ciencia constituyen dos provincias ó territorios completamente distintos y pueden, por este hecho, coexistir unidas. (Esta concepción fué defendida por el profesor Rasmus Nilsen.) Por mi parte, siempre tomé desde luego esta concepción en su aspecto escéptico y negativo, considerándola más bien como un medio hábil para dar una solución personal, que como una doctrina verdaderamente positiva... Lo que más tarde me desvió de ella, fué, de una parte, la crítica muy tenaz de que fué objeto por el profesor Hans Bröchner y por otra, el carácter cada vez más dogmático que le dió su fundador, poco á poco. A esto hay que añadir el estudio que hice de la filosofía con carácter cada vez más independiente. La necesidad que tenía de unidad y de armonía en mi concepción del mundo, creció con la confianza que otorgaba al espíritu humano para lograrla. Todo esto no hace más que arraigar en mí un ideal, pero un ideal que impulsa al espíritu á investigaciones siempre renovadas.»

Höffding llegó, pues, al terreno de la filosofía después de

un largo rodeo, que ha servido para llenar sus producciones filosóficas y su espíritu de un caudal de cultura incomparable. Su mente pasa por las fases de evolución, que ha seguido la humanidad: fase religiosa, fase poético-histórica, fase crítica y científica. Llama al umbral de la filosofía como Colón en la Rábida, con un mundo dentro de la mente, pero con muchas amarguras y desengaños en el corazón. Espíritu robusto é inquisitivo, en que la crisis de su fe no se entrega á la duda, que es un vencimiento, cuando no es una mera preparación. Su fuerte individualidad y su íntima autonomía son el Jordán donde anega todos sus prejuicios y sinsabores y no se da á la filosofía por simple consuelo, sino por entrañable necesidad.

Así se explica que, aunque al parecer advenedizo, entre en la filosofía como en la propia casa y logre en el último tercio de su vida actual todo el renombre y fama atesorados durante los primeros cuarenta años. Hoy es Höffding miembro de la Sociedad Real danesa de Ciencias y de Artes y correspondiente de muchas sociedades científicas extranjeras (París, Londres, Roma y otras muchas).

Aunque desconocemos detalles íntimos de la vida intelectual de Höffding, debemos reconocer en él un temperamento filosófico inicial, que le trajo como de la mano al terreno propiamente filosófico. La filosofía, considerada como producto de una evolución personal, no tuvo siempre el mismo carácter, ni hay en la obra considerada en sí, independientemente de la persona, la expresión de un proceso dialéctico y sistemático que se observa en el estudio de los *dii majores* del pensamiento filosófico alemán de la época romántica. Pero esto avalora su mérito en la época presente, porque la mayor consecuencia con lo pensado antes, no debe ser nunca incompatible con la sinceridad de lo que ahora pensemos, ni nuestra posición mental de ahora debe ser una traba, un obstáculo, para seguir investigando. Por eso el escepticismo y el negativismo que se le achaca, no está justificado desde el momento que á los problemas que en el curso de su solución mental ha

planteado le dió una solución afirmativa, procurando hacer compatible el determinismo natural á que todo proceso científico y, por lo tanto, natural, debe someterse, con el alto valor personal de estimación ennoblecido, según él, desde el momento en que se descubren sus raíces «en el vasto sistema de la realidad».

Sin abandonar la posición mental adoptada en su juventud, que confirma cada vez más, Höffding llega á la convicción de la relatividad del conocimiento y de la existencia para él y para todo pensador de un elemento incognoscible, cantidad constante, pero decreciente, y que es causa del progreso filosófico y de todo progreso intelectual. Höffding confiesa que el resultado de su labor es que durante su largo viaje en el terreno del pensamiento, los problemas adquirieron para él mayor importancia y una expresión más clara y definida. Tan interesante es la acuidad lograda por el ojo para la intuición por medio del razonamiento, como los vastos horizontes del paisaje que domina.

Höffding conserva, pues, la identidad de su persona á través de los diferentes cambios ó aspectos en que se nos presenta. Y lo que más le sorprende á él, es el contraste entre su dogmatismo tácito inicial, con su criticismo riguroso actual. El nexo que ata su personalidad actual con la de su juventud, es «el sentido de la importancia de la vida interior y la necesidad de encontrar expresiones para los esfuerzos y disposiciones del alma durante el combate de la vida; la necesidad de ver expresado en imágenes ó en pensamientos de gran importancia el valor de la vida y de su destino». Es decir, que para él, el pensar es una necesidad, el inquirir una obligación. Tiene temperamento de investigador, y el interés ha de encontrarlo, por lo tanto, en la investigación misma, sin preocuparse de sus resultados. Si hubiese descansado muellemente en su fe juvenil, tal vez el curso de su evolución mental se anegase pronto en el convencionalismo ó en la duda empírica. La necesidad de creer y la necesidad de du-

dar, se concilian en él como dos ríos afluentes que desembocan en otro más caudaloso, en la *necesidad de saber*.

Esta íntima necesidad ha hecho tal vez que Höffding hubiese sido filósofo aun en la juventud, por más que no hubiese profesado con predilección la filosofía. Por ser muy relevante y primordial la necesidad de investigar, su juventud no fué para él la estación florida de la vida. Precisamente veía que las flores de su alma se marchitaban como margaritas de otoño al aparecer el crepúsculo de su fe, que era entonces su asidero más seguro. Con inimitable sinceridad dice él: «me preguntaba á mí mismo á dónde debía dirigirme con mi necesidad de claridad, y me preguntaba además si encontraría alguna vez algún campo de acción».

Su ruptura con la teología trajo como consecuencia la polarización de su personalidad en la fase externa é interna de la misma. Su vida interior y su vida exterior sufrieron un dualismo insoportable para él, según su propia confesión. Esta crisis, por la que pasa todo pensador que trabaja con seriedad y sinceridad, fué una enfermedad intelectual, que curó Höffding sin terapéutica, es decir, con la sola *vis medicatus* de su fuerte complexión espiritual. «Saliendo de mi célula, dice, entré en relación viva con la vida.» Ella le enseñó á conocer por la propia experiencia el valor de las relaciones propiamente humanas. Una vez orientado emprendió la marcha.

Su cultura clásica por un lado, y esta última orientación realista por otro, forjaron en él la concepción de la ciencia como un valor substantivo y la posibilidad de llegar á una concepción iteradora de la vida humana, con carácter humano y libre. Fué esta una lenta conversión, que cambió radicalmente el contenido de su personalidad, pero conservando siempre su forma primitiva. Ya la explica él admirablemente en su Psicología. ¡Cuántos puntos de contacto con la de Ardigó! El problema filosófico se le presenta, pues, como un problema de valores, como un problema de sistematización objetiva de la realidad y como un problema de interés vital.

Una naturaleza tan personal, tan íntimamente concentra-

da y compleja como la de Höffding en su evolución intelectual lenta, había de procurar la familiarización con aquellos autores de temperamento semejante ó análogo al suyo. El que ejerció una influencia más predominante en su espíritu fué su maestro Kierkegaard, á quien debe, según él, su doctrina de la personalidad, que juega en su concepción de la filosofía un papel muy importante. Por consejo de Bröchner leyó las cartas de Espinosa durante una excursión que á los veintinueve años hizo durante el verano por el Jufland. Kant y Rousseau ejercieron también una gran influencia en su espíritu. Pero, sobre todo, la filosofía inglesa, Kierkegaard y Espinosa, son los elementos con los cuales constituyó su posición central, á la que se atuvo después para siempre.

Höffding es un pensador de corte genuinamente kantiano. Como Kant, sufrió la doble influencia del pietismo alemán y del experimentalismo inglés. Es una naturaleza en que el misticismo y el criticismo, al parecer contrapuestos, juegan simultáneamente un papel primordial y son los polos de su vida. Tal vez en Schleiermacher y en Lessing, el misticismo y el criticismo se enlacen mejor que en Kant, en Espinosa y en Höffding; pero en estos últimos, de naturaleza revelantemente mental, «un vivo pensamiento y un sentimiento claro trabajan mutuamente y con más frecuencia de lo que ordinariamente se cree». En su opúsculo sobre Rousseau, y en otros trabajos *(Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Etik. Kant Studien II)*, hace resaltar el papel del sentimiento. En su Psicología, al desarrollar la teoría de la voluntad, coincide con Wundt sobre el carácter de ésta, pero la estructura especial de su espíritu y gran parte del contenido de su doctrina pertenece á Kant, con la diferencia de un siglo que media entre este pensador y el filósofo de Köenigsberg. Hasta los resultados de la investigación en ambos parecen coincidir, pues no llegan á un dogmatismo de carácter objetivo, sino á un negativismo ó escepticismo instigado por una fuerte convicción personal, que es expresión de todo el

esfuerzo hecho y todo el resultado logrado á través de la investigación.

Höffding se asombra de que en la filosofía contemporánea se dé tanta importancia al idealismo. El idealismo metafísico se extravía, según él, en un campo de analogías que no se pueden comprobar. La filosofía debe procurar investigar hasta determinar los límites del pensamiento, que hay que definir rigurosamente, y una vez logrado este objeto, adoptar una actitud viril y crítica para reforzar estas pruebas con el pensamiento y con la conducta. Si hay necesidades espirituales que tienden á llevarnos á la creencia en un más allá, la filosofía debe hacer un estudio psicológico é histórico de estas necesidades y de los ensayos transcendentales á que dieron lugar. Se necesita, por lo tanto, adquirir, no solamente una medida, una norma del conocimiento, sino también una medida de los valores. La filosofía es para Höffding explicación, prueba y estimación, según se atienda á su aspecto psicológico, lógico-criteriológico y moral. La filosofía, por lo tanto, en el proceso de su evolución, debe procurar ser cada vez más científica y cada vez más personal, hasta el punto de reducirse al esquema de *pensamiento* y *realidad*, que es la fórmula del filósofo ruso Spir. Por este camino sólo pueden llegarse á soluciones muy radicales, que tienen que contrastar necesariamente con el pensamiento contemporáneo, que se resiente aún del lastre de muchas ideas y dogmas preconcebidos. El ideal de la filosofía contemporánea debe consistir, á su modo de ver, en conciliar su aspecto crítico, científico, sistemático, con su contenido personal, con la caracterización mental del investigador. El mundo y el hombre son dos centros de gravedad para la vida mental, que el pensador debe someter á mutua y constante interversión, para que la construcción objetiva no sea un esquema solamente, y la concepción subjetiva un mero sueño. El pensador ha de distinguirse del poeta en que su trabajo mental, sin perder originalidad, ha de ser encadenado y sistematizado, según los procesos determinantes de la naturaleza, á cuyo mandato en for-

ma de estímulo ha de atenerse siempre el pensador, que quiere comprobar experimentalmente sus experiencias.

Este contenido filosófico, tan rico, tan intenso y tan armónico, se halla contenido en múltiples trabajos. La bibliografía de este pensador es bastante copiosa. Su tesis doctoral versó sobre «La concepción de la voluntad en la filosofía griega», y este trabajo no se tradujo aún del danés. A los treinta años publicó su obra sobre la *Filosofía inglesa contemporánea*, 1874 (traducida al alemán en 1889.) En 1882, es decir, á los treinta y ocho años, publicó su Psicología, de la cual se hicieron en danés cinco ediciones, siendo la última de 1905. Está traducida á muchas lenguas europeas y al japonés. En 1887 publicó su Ética, de la cual se hicieron ya en danés tres ediciones (la última es de 1905). Está traducida al alemán, al francés, al ruso, al polaco y al español. En 1894 publicó su *Historia de la Filosofía Moderna*, traducida al francés, al inglés, al alemán, al italiano y al español. En 1901 publicó su *Filosofía de la Religión*, traducida á todas las lenguas ya citadas. En el mismo año publicó en la *Revue Philosophique* un notable trabajo sobre *Los fundamentos del juicio*. En 1902 publicó sus *Problemas filosóficos*, traducidos al alemán y al inglés.—En 1904 vió la luz su obra *Filósofos contemporáneos*, traducida al alemán y al francés, y que publica ahora en castellano D. Daniel Jorro, editor de la *Biblioteca Científico-Filosófica*, traducida por mí. Su última producción de importancia es un trabajo sobre las Categorías (1908), traducido al alemán en los *Anales de Filosofía de la Naturaleza*, de Ostwald. Son muy notables también sus trabajos *Sören Kierkegaard als Philosoph* y *J. J. Rousseau als Philosoph*.—Colabora en muchas publicaciones de su país, en *Kant Studien Archiv für die Gesamte Psychologie and Physiologie des Sinnes organe, Vierteljarschrift für Wissenschaftliche Philosophie, International Journal of Ethics, Revue Philosophique* y otras muchas. A pesar de esta notable labor, aún espera la literatura científica de él nuevos y más sazona-

dos frutos, que le colocan sin duda en primera línea entre la serie de pensadores contemporáneos.

La Psicología de Höffding.--Muy difícil es caracterizar la dirección psicológica de un pensador como Höffding, que á una gran cultura filosófica, une un criterio, una manera de ser muy personal. No es su doctrina fruto de una larga labor experimental, como la de Wundt, que dejó la Medicina y se consagró á la Filosofía, para sistematizarla lo mejor posible en relación con las exigencias de la época actual. Leyendo á Höffding, se percibe el gran marasmo que aún caracteriza este campo del saber y el largo camino que la Psicología, después de haber recabado su autonomía de la Metafísica, tiene que recorrer para organizarse y constituirse como ciencia perfecta y relativamente completa. Su cerebro viene á ser el punto de confluencia de todas las corrientes iniciadas por la cultura psicológica actual. Se advierte, por lo tanto, en una atenta inspección, que la corriente central y más valiosa tiene un doble carácter en Höffding: es por una parte objetiva sistemática, por lo cual coincide con Wundt y con todos los psicólogos que basan la psicología en un terreno experimental, con subsuelo fisiológico, y es por otra parte crítica especulativa, por lo cual recoge toda la tradición viva del pensamiento kantiano, con conexiones más ó menos próximas é inmediatas con Espinosa y Descartes. Y esto es lo que distingue su psicología de la de Wundt, en cuya obra se encuentra una trabazón científica más rigurosa, mayor anhelo de ajustar el pensamiento á la realidad; pero, en cambio, se advierte que la mente especulativa y pensadora, atada á la realidad como á una cadena, pierde en parte sus fueros para introspeccionar la psíquica en la variedad múltiple de sus aspectos, penetrando con avidez y resolución en el terreno de lo incognoscible, con lucubraciones verosímiles, que al menos preventivamente dan luz y descanso al ojo escrutador.

Höffding, como Ribot, como Ardigó y como Spencer, muestra una vez más cómo la psicología de gabinete no carece de valor real, al lado de la psicología de laboratorio,

cuya investigación detallada y monográfica necesita un criterio y una norma de organización. Muchas veces, para conocer la estructura y la forma del panal en que tabiculadas trabajan las abejas, sirve mejor el ojo del hombre que utiliza la miel, que el de las propias abejas que la elaboran. Höffding reprocha y con justicia á la psicología experimental, que no puede monopolizar el campo de la investigación, porque está doblemente limitada por la complejidad de ciertos procesos y también por las condiciones artificiales á que se somete el fenómeno psíquico en el experimento. Claro está que este reproche tiene sólo valor de actualidad, por cuanto á la complejidad de ciertos procesos puede corresponder una mayor precisión en la determinación de sus correlativos fisiológicos, y la experiencia puede normarse, como en otra parte sostiene el mismo Höffding.

En la determinación de la naturaleza de la Psicología coincide con Wundt, al considerarla como la ciencia de la experiencia inmediata, como una de las ciencias de la naturaleza. Hasta el lugar que le asigna en la clasificación de las ciencias coincide con el de Wundt, al considerar que viene á ser el punto de interversión de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu.

Pero así como en Wundt la Psicología tiene un carácter definitivo, un objeto determinado, para Höffding se restringe el objeto de la Psicología, al estudio de la *mens* (conciencia), en oposición al de ánima (alma), que para Wundt es *Tätigkeit* (actividad). En Höffding unas veces aparece el alma como una suma de todos los procesos mentales (carácter que le da Wundt), y otras veces coincidiendo con Hernán Lotze, se la considera como un centro de acción y de pasión, como una substancia. Unas veces se restringe la psicología al terreno puramente empírico, y otras veces, al estudiar sus relaciones con la metafísica y con la filosofía, no niega la idea de Lotze de que la psicología será en el porvenir una metafísica aplicada, y sostiene el valor filosófico de la psicología para llegar á una explicación y concepción del universo. Estas va-

cilaciones y dudas, agrandadas con el caudal inmenso de su cultura, son realmente un obstáculo para una crítica decisiva, por cuanto es muy difícil llegar en este pensador á la iteración central de sus ideas.

Höffding considera la conciencia en general como *una actividad de agrupación y de síntesis* (actividad unificadora y sintética de Wundt). Este concepto es viejo en la Psicología. Data de Aristóteles, y á través de Plotino, Leibnitz y Hume, llega hasta Kant. Los caracteres que señala á la vida consciente son tres: 1.°, oposición y cambio; 2.°, conexión de elementos en simultaneidad; 3.°, conservación y reproducción de estados y procesos anteriores (*Habit* de W. James). En las relaciones entre la vida consciente y la vida orgánica es monista, coincidiendo con Fecher y Wundt, al considerar lo físico y lo psíquico como los dos lados cóncavo y convexo de un mismo espejo. En su trabajo *Psychische und Phisische activitat,* estudia fundamentalmente esta cuestión. La hipótesis de la identidad la debe á Espinosa y tiende á hacerla compatible con cualquier hipótesis que sobre la esencia metafísica del alma se sustente, si bien aconseja que toda metafísica debe orientarse siempre en el sentido de la resultante total de la evolución de la ciencia.

Al concebir la conciencia como una actividad (capítulo relativo á lo consciente é inconsciente), cree que está sometido á la ley de la evolución, si bien otras veces es partidario de la teoría epifenomenista. «Así como hay una gran distancia, dice, entre las funciones del cerebro humano y los movimientos de un grupo de átomos orgánicos, hay que admitir también gran diferencia entre la conciencia humana y el *correlativo psíquico,* inherente al grupo de átomos, aunque la diferencia no sea más que de grado... Pero una *diferencia de grado* no excluye la posibilidad de la producción de formas y propiedades enteramente nuevas, de las cuales no tuviéramos correspondencia en ninguna de las etapas anteriores.» Y en otra parte (p. 136 de la edición española). «Por lo tanto, lo que se manifiesta en nosotros por la introspección debe ser algo

que existe también, bajo otras formas, en etapas inferiores. El hecho que la conciencia nos parece nacer de la nada, no es, pues, más que una apariencia.» Y esto es, pues, precisamente lo que falta por probar, porque si la conciencia, como actividad real, no es energía física, ni está sometida al principio de unidad y conservación de ésta, no hay derecho para buscar á sus propiedades determinadas por introspección correlativos infrapsíquicos y hasta inorgánicos. El argumento, por analogía, es bastante flojo cuando se trata de determinar la naturaleza y la evolución de la conciencia.

En la determinación de los elementos psíquicos (considerados como fases ó cualidades de los estados ó fenómenos de conciencia) da á la voluntad y al sentimiento un papel predominante, pero sobre todo á la voluntad, que para él es la fuerza que mantiene reunidos los diversos elementos de la conciencia, y hace de ellos, por su unión, el contenido de una sola y misma conciencia. Su símbolo orgánico es la concentración y regularización cerebral. Esta actividad, como fuerza concentrada y en sentido amplio, es fuerza de integración y de diferenciación psíquica. La definición genérica que da de la voluntad, es la de ser el aspecto activo de la vida consciente. Su voluntarismo, como el de Wundt, no significa más que el carácter típico que presenta á la experiencia inmediata todo fenómeno consciente, susceptible, en general, de determinación cualitativa é intensiva; pero de ninguna manera un predominio y un principio originario de este elemento psíquico con relación á los otros dos. Admite la complejidad de elementos en los procesos concretos, cuyo predominio cualitativo ó intensivo determina la variedad de estados.

Como se ve, pues, resumiendo, la Psicología de Höffding y la de Wundt, tienen muchos puntos de contacto en cuestiones fundamentales, si bien los trabajos de Wundt tienen un carácter más decisivo y sistemático.

Así como en Psicología coincide fundamentalmente con Wundt, en la teoría del conocimiento se muestra discípulo de Kant.

**

La Etica de Höffding.—En su obra de Moral, Höffding afirma el carácter personal de su filosofía, tratando de desenvolver, en una esfera exclusivamente humana, las condiciones y formas éticas de la vida. La reflexión y la experiencia le llevaron á afirmar que solamente una moral, basada en principios sacados de la vida, puede normar la misma vida de donde ha salido, así como el agua que brota como manantial de la tierra y se pierde en el mar, es la misma que más tarde, en forma de lluvia fecundante, ha de fertilizar la tierra, de cuyas entrañas brotó

No es solamente Höffding el único que imprime esta dirección *humanista* á los estudios éticos. En Inglaterra, en los Estados Unidos y en Austria, tiene la Filosofía representantes que, en Ética, vuelven sus ojos á Sócrates, como en Filosofía general á Aristóteles. Hasta se tiende á sistematizar la vida y la ciencia, dentro de una concepción *antropogeocéntrica*, con una tonalidad ó un aspecto genuinamente ético. Encaja, pues, perfectamente la Ética de Höffding dentro de la corriente central de los estudios éticos, hasta hace poco influenciados por Kant y por los utilitaristas ingleses. Con un estilo muy denso y algo pesado trata todas las cuestiones morales, buscándoles su base científica en la psicología y en la teoría del conocimiento. Tal vez lo más interesante de la Ética de Höffding sea la segunda parte de la obra de carácter esencialmente práctico, ó, como dice él, *psicagógico*. Desenvuelve el problema de la cultura en todas sus fases, y lo aplica á todas las esferas de asociación humana, como veremos después. Este carácter cultural que da á la Ética, coincide con el *normativo* que le señala Wundt y propedéutico que le asignaba la Ética tradicional.

La ética es, pues, una ciencia práctica. Como moral científica, tiene un carácter histórico y un carácter filosófico, necesitando lo histórico de un fundamento filosófico y precisando lo filosófico de una comprobación histórica. Tanto el aspecto histórico, como el filosófico, arrancan de lo personal. Donde más se nota la influencia ejercida por Kierkegaard

en Höffding, es en el terreno de la Ética. Para que la Ética pueda tener un carácter científico, necesita una base y un criterio. La base, para Höffding, es afectiva, y el criterio es extrínseco á la misma moralidad positiva. Pero yo pregunto: ¿se puede construir la moral científica sobre este terreno solamente? A mi modo de ver, además de la base y del criterio, hay que determinar las leyes de evolución de la tendencia y sus relaciones constantes con el criterio universal de apreciación; por lo tanto, la moral científica no supone solamente una base y un criterio, sino también una valoración impersonal, aun cuando se saque del contenido de la vida personal, valoración que viene á ser á modo de tabla científicamente constante ó progresivamente variable. El valor de un juicio moral no depende solamente de la propia estimación, sino también de su intrínseca naturaleza, que es la atribución de un acto á un agente, en conformidad con una ley. Dudamos que pueda construirse científicamente la moral sin este requisito. Aunque Höffding, en alguno de sus pasajes, sostiene la importancia de la relación que debe establecerse entre la base y el criterio, no explica cómo se determina, ni las leyes á que se somete, al menos explícitamente. Porque si la moral científica ha de tener un valor práctico, preciso es que en cada momento de la evolución moral determine *normativamente* la relación variable de la base al criterio, de la *forma* al *contenido* moral. Si, según Höffding, en todo juicio moral hay que separar, lo que es capital propio de la persona individual, de lo que es aportación ó patrimonio de la especie, venimos á parar á lo que más arriba decíamos, á la necesidad de buscar á los juicios morales un principio básico, que no sea exclusivamente personal. Queda siempre por determinar lo que en cada momento consideramos como propio del individuo y como legado ó patrimonio de la especie.

Critica acerbamente la moral teológica y, en general, toda moral que se base en el principio de autoridad, al que sólo concede un valor puramente educativo é histórico, tanto en lo

que respecta á la vida del individuo, como á la vida de la especie. En la crítica de la moral teológica no presenta argumentos muy decisivos y contundentes.

En el estudio de la conciencia moral da un papel predominante al sentimiento, al decir que «toda apreciación de actos supone un sujeto capaz de experimentar placer y dolor». Cuando sostiene que el sentimiento producido, determinado por la relación del estado momentáneo al estado determinado por la consideración de la vida en su conjunto, es el que constituye la *apreciación*, da á la moral un fundamento puramente subjetivo ó personal, quedando por determinar la relación ideal de la apreciación personal á la norma de la acción.

Esta norma ó ley moral se basa en una relación armoniosa entre el interés de la vida considerada en su conjunto y el impulso del momento particular. Esta ley supone dos prescripciones esenciales: una relativa al interés del instante en relación con la vida total, y otra relativa á su intensidad vital. El contenido de la ley moral es lograr el mayor bien posible y el mayor progreso posible del mayor número posible de seres conscientes.

Una acción es *buena*, si considera la vida en su conjunto y si da á su contenido toda su plenitud é intensidad; y *mala*, si tiende más ó menos á deshacer el conjunto de la vida ó á disminuir su contenido. Las acciones son buenas ó malas, según que conserven, desenvuelvan ó impidan el bien de los séres conscientes. El mal es lo que disocia y aisla. El *bien universal* es el principio objetivo que determina el contenido de la moral y la apreciación de los actos humanos.—Para que una acción moral tenga valor, debe desenvolver la vida de los séres conscientes. Bien es todo lo que satisface las necesidades de la naturaleza humana. Sigue, en parte, á Bentham en la doctrina del bien (utilitarismo). El bien y el mal son relativos. No hay bien ni mal en sí.

Proponerse un fin implica sentimientos de placer y de dolor (contenido de la conciencia moral) sin ninguna determi-

nación del círculo de representaciones, al cual están unidos estos sentimientos.

La idea del deber, en su aspecto individual, tiene su raíz en la voluntad, y en su aspecto social, nace del sentimiento de simpatía por el grupo de que el individuo forma parte, como simple unidad. En otro aspecto, el sentimiento del deber se deriva de la evolución del sentimiento de justicia. Hace la crítica del imperativo categórico de Kant, considerándolo como una revelación misteriosa, que descuidó la evolución natural de los sentimientos del individuo, punto de partida, según Höffding, de toda ética científica.

Según hemos visto, la moral ha de tener, según Höffding, una base y un criterio. Pues bien; el criterio, que es un principio objetivo, supone un postulado subjetivo, por el que la regla de apreciación de un acto se apoya en ciertos postulados psicológicos é históricos determinados (personalismo). La subjetividad, la conciencia, que debe ser regulada por el principio objetivo, permanece siendo siempre ella misma el fundamento, que se ha de aceptar; pero es preciso que la moral filosófica compruebe expresamente en qué punto de vista se encuentra colocada la subjetividad que se propone. Aparte de que este personalismo moral conduce en muchos casos á un probabilismo oportunista, porque no se separa en cada acto lo que de individual y social tiene el mismo, ni lo que de histórico y permanente posee, queda aún por precisar la relación exacta entre la base y el criterio, el fundamento intrínseco de la moralidad, que explique dicha base y dicho criterio y establezca entre ambos conexiones científicas. Al examinar las diferentes relaciones entre la base y el contenido de la moral, así como en la ética individual, se decide por los sentimientos de placer, que siendo constitutivos de la conciencia moral, son expresión de la afirmación de la vida, de su plenitud y crecimiento; en la ética social, sostiene que el amor de humanidad con un carácter científico, es decir, *objetivo* y *realista*, es el que responde mejor á la relación entre la base y el contenido de la moral.

Para Höffding, entre la ética individual y la ética social, no hay esa separación absoluta que algunos quieren establecer. Concibe al individuo como social. El sentimiento de simpatía es la base de todos los sentimientos sociales. Los sentimientos sociales de placer y de dolor están determinados, no sólo por la condición del individuo, sino también por las *condiciones vitales de una sociedad en la cual el individuo sólo constituye una unidad particular*. Pero dentro del orden moral general, el individuo tiene valor propio, sustantivo, no es un mero instrumento de la sociedad. En el aspecto objetivo de la moral, es un elemento que sirve para aumentar los generadores de acción. Es un centro personal de energía.

La moral individual presupone siempre la moral social. Después de hacer un estudio histórico de la importancia, atribuída unas veces al factor individual y otras veces al factor social con carácter preponderante, afirma que al desarrollo personal hay que darle una finalidad social, que agrande la misma persona individual al hacer gravitar sus energías sobre la vida social. Ya decía Schiller que los fines grandes *agrandan* la voluntad que los persigue. «Viviendo para otros hombres y otras cosas distintas de uno mismo, el individuo recibe también impulsiones nuevas y vigorosas para su vida individual propia.» «Todo aquello en qué y por qué vive el hombre por la simpatía, es un enriquecimiento y un ensanchamiento de su persona.» Este, á cada instante, es fin y medio.

El principio de la personalidad libre de Kant, por el que toda persona viene á ser su fin en sí, lo deduce del principio del bien, «que supone que estamos en condiciones de ponernos en el lugar de los centros extraños (personas) y calcular la influencia que en ellos ejercen los actos que se tratan de juzgar». Sobre este postulado descansa la simpatía. Kant desenvolvió la intensidad y universalidad de la persona moral. Aceptando su doctrina, la amplía á todas las esferas de la personalidad, considerando al hombre como fin y medio á la vez, como unidad de una multitud. Las personas, según

él, «no son solamente centros en que el valor de la vida es sentido, sino también puntos de donde los movimientos de la vida no cesan de irradiar de nuevo». Esto viene á contradecir el carácter unilateral-afectivo de su sistema moral, que pudiéramos llamar *hedonismo evolucionista* con mezcla de utilitarismo mitigado.

Biológica y sociológicamente, el desarrollo individual es un medio de hacer avanzar al progreso y á la vez el régimen de cultura de una sociedad; es la condición indispensable para sacar del individuo todas las posibilidades éticas de que es susceptible. El aspecto social de la individualidad está comprobado: 1.°, por la producción del dolor y su justificación; 2.°, por la teoría de la personalidad (de Kant), y 3.°, por la motivación moral. Toda moral, sea individual, ó sea social, es, según Höffding, un ideismo práctico. Supone prosecución de fines y un ideal con raíces en el espíritu y en la realidad.

Uno de los capítulos más interesantes de la Ética de Höffding, es aquel en que estudia las relaciones entre la cultura y la moral. Para él la idea de cultura es más amplia que la de moral. Cultura es elaboración de la materia proporcionada por la naturaleza. Entre la cultura y la naturaleza no existe límite alguno de separación.

La cultura es un proceso constante de naturalización. Además de la idea de cultura, que es una idea normal, existe el sentimiento, que puede ser una alegría sin piedad. Las condiciones de toda cultura son: 1.°, equilibrio entre la actividad y las resistencias que hay que vencer; 2.°, concentración de fines, y 3.°, adecuación de las actividades internas á las exigencias exteriores. La cultura no es objeto de elección, sino producto de la evolución. En esto se funda el carácter fatal y necesario que debe tener toda cultura. Pero la moral debe tender á humanizar la cultura, cuyos efectos tienden á aumentar la solidaridad social y la caracterización individual. La gran misión moral de la cultura es imprimir á la vida una dirección personal. En el seno de la cultura se encierra la po-

sibilidad de aumentar los fines humanos. Toda lucha por la cultura tiene un carácter moral, porque, al ensanchar los fines éticos de la vida, hace posible una mayor realización del bien. En el valor moral de la cultura se funda la imposibilidad de construir un sistema cerrado de moral. La moral sólo conduce á certidumbre empírica.

Toda evolución moral, sea individual ó sea social, abarca desde el *instante* hasta la humanidad. Así como el contenido moral de todos los instantes nos da la materia moral de una vida personal, el contenido ético de una vida individual tiene una fase social, y toda sociedad un aspecto humano.

Toda evolución moral es un proceso de humanización y de emancipación. Aquí aparece muy de relieve el carácter humanista de la moral de Höffding, muy en boga hoy en Inglaterra en los estudios de Schiller y Mackenzie. Puesto que la moral es para la vida y no la vida para la moral, aquélla es la que ha de darnos la pauta de su contenido y forma.

En toda evolución moral, la ley más importante es la de *sustitución de valores*, objetivos y subjetivos, relacionados siempre con el sentimiento y con la voluntad. Este principio responde al antiguo principio aristotélico de que las cualidades (virtudes) se originan por la ejecución habitual de los actos correspondientes: edificando se hace uno albañil; enseñando, maestro. El resultado de esta evolución moral es la constitución de un reino humano (sin el carácter orgánico que le asigna Spencer); un reino constituído por la sociedad de personas sometidas á un desenvolvimiento rico y armonioso. Este reino está constituído por diversas especies de sociedades, cuyos elementos diferenciales son: *a*) las fuerzas que le dan unidad; *b*) los fines que persiguen, y *c*) el círculo de individuos que abarcan. Y así se constituye la familia, la libre asociación de cultura y el Estado.

Todas ellas constituyen la materia de la segunda parte de su ética, que desenvuelve con gran profundidad y siempre con un criterio muy personal.

Es sugestivo el capítulo en que estudia las relaciones entre la libertad y la cultura. La libertad, más que un derecho primordial innato, la deduce Höffding cómo la idea de la personalidad del principio del bien. La libertad como la personalidad, son á la vez fin y medio. Y he aquí como al mitigarse aquel liberalismo utópico, que produjo la Revolución, haciéndole arrancar de bases más reales y humanas, vuelve á remozarse su espíritu y á hacerse compatible con todo anhelo de mejora y de reivindicación suscitada por las nuevas organizaciones sociales, que no encuentran en la triple divisa republicana (L. E. F.) las condiciones indispensables de armonía y convivencia, en relación con la organización actual.

La filosofía de la religión.—Es rasgo característico de los pueblos de raza latina tener una vida religiosa, en la cual, las formas externas, lo son todo, y el valor intrínseco, es decir, el fondo, es un extracto de tradición, *sin valor actual*, ó, hablando en el lenguaje de Höffding, que no responde á la hipótesis de la conservación del valor, en la que él funda su filosofía de la religión. La religión de los pueblos latinos, ó íntimamente emparentados con Roma, caracterízase por una poderosa organización eclesiástica, por la existencia de jerarquías y de clases en las comuniones religiosas (y por una afición desmedida al culto externo, al que se le da carácter magnificente y esplendoroso, el rito y la liturgia). La disciplina tiene más ponderación que el dogma. La fe implícita, que es la fe del carbonero, si da cohesión aparencial á la comunidad cristiana, le quita robustez y fuerza integral, que nace sólo, cuando en el dominio de la experiencia personal, ejercita el individuo su espíritu y lo agranda con concepciones originales. La necesidad de unidad en la creencia ahoga la libertad de dudar, que muchas veces puede conducirnos á una fe más honda. A la crisis profunda porque atravesaron en el siglo XIX las ideas y sentimientos religiosos, ha sucedido, en los albores del XX, una necesidad de creer en las almas, un renacimiento de religiosidad, aun dentro de la irre-

ligión, otorgándose á la concepción religiosa del mundo y de la vida un valor sustantivo, un valor que se conserva, con carácter imanente, en el espíritu humano á través de las diferentes formas de religiosidad con que se viste.

Los antiguos conflictos entre la ciencia y la religión, y los clamores de bancarrota con que Brunetière quiso anunciar la crisis del valor de la ciencia, acusan un estado de alma apasionada en el estudio del problema religioso. Era necesario que, pensadores libres de los *dogmas* de la *ciencia* y de la *religión*, analizasen, críticamente, el problema del valor, de la importancia y de la naturaleza del sentimiento religioso. Las obras de William James, de Guyau, de Eucken, Leuba y Höffding, son otras tantas muestras de la fase actual que toma el problema religioso en el mundo científico. En el reciente Congreso de Educación moral, celebrado en Londres, se debatieron, con avidez, las relaciones entre la Ética y la Religión, y se vió que las palabras *laicismo* y *clericalismo* son típicas para plataformas de partido. Los estudios de la *Filosofía de la Religión*, de Höffding, van encaminados «contra los dogmáticos demasiado llenos de seguridad, y contra los librepensadores, satisfechos de sí mismos». «¡Profetas de la derecha y profetas de la izquierda!» El problema está entre los dos partidos, y los dos lo plantean, cada uno á su manera. En España tenemos dos mentalidades poderosas: Giner y Unamuno, que en este punto tienen concepciones radicalmente distintas, acercándose la de Unamuno á la de los filósofos arriba citados, y tendiendo la de Giner á la hegemonía de la ciencia, que sirve de base, á sus discípulos políticos, para la propaganda del laicismo, la neutralidad escolar, etcétera, etc. En general, en España la conciencia social acusa más bien una *arreligiosidad* que una *antirreligiosidad*. La lucha entre el *laicismo* y el *eclesiasticismo*, no tiene contenido ético ni criteriológico. Pudiera muy bien ser un capítulo añadido á la *Filosofía de los trajes*, de Carlyle. Son, muchas veces, riñas en el comedor por mangonear en la despensa. Y ello tiene su motivo. Una separación honda existe entre la

cultura eclesiástica y la cultura civil en los países latinos. El Seminario, la Universidad y la Academia militar, son tres viveros de generaciones de hombres que, por espíritu de corporación, se educan para combatirse y dominarse mutuamente. El silogismo y el microscopio son máquinas de guerra como el maüser. Y hay que luchar con ellas para justificar, por lo menos, la existencia de ellas. Una organización integral de la cultura, una concepción de ella como nexo que el trabajo establece entre el hombre y la naturaleza para humanizar éste y naturalizar aquél, un ambiente de tolerancia y de paz, no son posibles sin que el *ros*, la *muceta* y el *bonete* se pongan de acuerdo primero, para combatirse después.

Por eso no nos cansaremos nunca de propagar estas ideas, que creemos salvadoras, señalando con el dedo á la enorme legión de boecios, que en nombre de la razón y de la revelación, detentan un monopolio de las almas, ejercido á base de ignorancia. La *Filosofía de la Religión*, de Höffding, viene á España é Hispano América á llenar una laguna.

Höffding no es un confesional, ni un creyente; pero no deja de reconocer los grandes servicios que las formas tradicionales de la religión prestaron á la causa de la cultura. Su *Filosofía de la Religión* es un estudio crítico, psicológico y moral del problema religioso. Entre la religión y la ciencia establece la relación del centro á la circunferencia, una relación armónica. Actualmente la religión y la ciencia hablan lenguajes diferentes. Son dos imágenes retinianas de la realidad, sin haber logrado su fusión en la visión binocular total y única de ella. Ya en 1897, apuntaba Höffding la idea de si es bastante una concepción científica del mundo ó si hay además tendencias y elementos que, sin ser contrarios á la ciencia, no estén sujetos ni puedan estarlo á una explicación científica. Esta idea ha sido el hilo conductor de la corriente mental, que en el espíritu de Höffding planeó la *Filosofía de la Religión*, publicada catorce años después.

La primera parte de la *Filosofía de la Religión* es un estudio crítico de las ideas que la Metafísica y la Teodicea tra-

dicionales desarrollan, para buscar un fundamento filosófico á las construcciones religiosas. En ella analiza la explicación de la idea de causa, la concepción del espacio y la de tiempo. Lo más importante y original, es el artículo que consagra al «Pensamiento y á la imaginación», con que termina esta primera parte. La conclusión á la que llega en esta primera parte, es negativa. El pensamiento puro no puede fundamentar la vida religiosa. Hay que buscar la base en otros aspectos de la vida espiritual. Porque la religión no es una construcción artificial, es un producto vivo. Su valor criteriológico es escaso, porque (A) no puede dar una explicación de los sucesos particulares; (B) sus ideas no son capaces de aportar una conclusión al pensamiento científico, y (C) estas ideas tienen más bien el carácter de metáforas que de conceptos. El sentido que tienen las ideas religiosas es simbólico, expresan sentimientos, aspiraciones y deseos del hombre en la lucha por la vida, y por eso son secundarias atendiendo á su origen y á su valor.

En esto la filosofía de la religión se aparta del dogmatismo. Pero la religión supone siempre una contribución mayor ó menor de conceptos para su desenvolvimiento, y estas ideas tienden á conciliarse con aquellas otras, á las que por otros métodos llegó el hombre. ¿Cómo conciliar la concepción científica con la concepción eligiosa? La ciencia nos presenta el mundo como un inmenso sistema inmensurable formado por grupos y series de causas; la religión nos da una concepción, que hace del Ser Supremo el foco de donde irradia el desenvolvimiento y la concepción del valor. ¿Qué relación existe entre el valor y la causalidad, las imágenes de la vida y las imágenes del mundo? Hé aquí el problema epistemológico de la *Filosofía de la Religión*, que tiene carácter insoluble. Sólo dentro del campo de la psicología puede tener justificación la hipótesis de la conservación del valor. El negativismo critereológico de Höffding en el terreno religioso, no nos parece tan fundado como á primera vista se presenta, porque en la vida del espíritu los procesos conceptua-

les y de ideación simbólica, como productos y formas mentales, han de procurar integrarse y armonizarse formalmente, cuando el contenido real es el mismo. La experiencia psicológica acusa que todo proceso conceptual se desenvuelve paralelamente á procesos simbólicos y asimilaciones simultáneas. El problema está en determinar cómo el pensamiento y la imaginación pueden normarse y trascender armónicamente á la realidad, que los estimula al trabajo mental. Nosotros también creemos que la ciencia, el arte y la religión tienen un significado armónico para la vida, y son valores que en su escala dan plenitud á la esencia y riqueza al contenido de aquélla. Sólo una profunda división en el trabajo mental, y una especialización en la inspección y estudio del universo, trae aparejados antagonismos, que un día desaparecerán, cuando la mente humana tenga plenitud integral de aptitudes y el campo de la realidad esté mejor explorado. Hay siempre en cada etapa del progreso mental un factor incognoscible. El problema está en determinar la separación precisa entre lo que temporalmente se nos presenta como incognoscible y lo que con carácter permanente aparece como inconcebible. La historia de los conceptos y nociones puras en este campo, puede aportar una gran contribución para la solución del problema.

La parte más fundamental de la obra de Höffding, es el estudio que dedica á la *Psicología de la Religión*, y es también la que ocupa mayor espacio y logra mejor desenvolvimiento.

Lo característico de su *Psicología de la Religión* puede reducirse á tres puntos fundamentales: 1.°, concepto de la experiencia religiosa, en cuyo estudio tiene muchos puntos de contacto con James; 2.°, el axioma de la conservación del valor, que es para él el principio fundamental de la vida religiosa; y 3.°, el principio de la personalidad, que es desenvolvimiento y aplicación del que con carácter más general desarrolla en su Ética y que viene á ser una característica fundamental de toda su filosofía.

Las relaciones que existen entre el valor de la vida y la realidad, hacen que el sentimiento religioso desempeñe un papel en la vida de la conciencia, cuando se considera como un efecto de las experiencias que tienen lugar sobre aquellas relaciones. Este problema es siempre nuevo y siempre viejo, aun cuando, según Comte, el período de las religiones positivas desaparezca. El examen histórico de los motivos de la creencia permite afirmar que «la necesidad religiosa nace de la impulsión á afirmar la conservación del valor».

En la tercera parte de la *Filosofía de la Religión*, estudia Höffding las relaciones entre la Religión y la Moral Ya en la Ética social dedica Höffding tres capítulos al estudio de las relaciones entre la Moral y la Religión. Juzgamos que son complemento indispensable de los que al mismo asunto consagra en la obra que examinamos.

El valor moral de la religión consiste, según Höffding, en que ella está encargada del desenvolvimiento de valores nuevos y de la conservación de los viejos. La religión no es una hipótesis necesaria para el desenvolvimiento de la vida moral, y menos para su dirección, pero puede aumentar el valor y la fuerza de esta vida. En resumen, la religión es una forma de vida espiritual, que, para conservar la vida en su plenitud, «no debe desaparecer, sin que se desenvuelva en su lugar una forma de vida equivalente». «La religión en su desenvolvimiento histórico, así como también en sus motivos, valor y contenido, supone una base moral, aun en aquellas circunstancias en que tiene la pretensión de servir de base á la moral.»

Lo más importante de esta sección es el estudio dedicado á la «Religión como forma de cultura espiritual», donde examina los diferentes aspectos psicológicos y sociológicos de la religión, en relación con la concepción y significado fundamental de la vida. El balance que hace de la religiosidad en la comunidad cristiana y el estudio de la evolución histórica del cristianismo de acuerdo con Harnach y Ritschl, es exacto. No tardará en aparecer en Francia algún nuevo pensador

al estilo literario de Renán, para que, bebiendo en tan buenas fuentes como aquél bebió en Straüss, adobe en la cocina francesa esta nueva tajada que el espíritu alemán pone en el mercado para saciar los espíritus latinos con apetito de divinidad, ó con dispepsia religiosa. El estudio del problema religioso con obras como la de Höffding puede ser muy provechoso en España, donde la pasión agita la razón y ésta se mueve calculando una utilidad. Ella viene á demostrar cómo en la conciencia contemporánea hay manifestaciones individuales de espíritu religioso, libre de formas y de dogmas, una comunión de almas de carácter ultraconfesional, solidariamente atada por el amor humano, para aumentar la dicha de la vida y disminuir el dolor de los hombres. Höffding es un libre pensador con un alto espíritu y sentimiento religioso, una fuerte individualidad impregnada de tolerancia, cuya obra tiene un gran valor educativo para los fanatizados. Tal vez en ella no se encuentre una profunda unidad interna, la íntima sistematización del asunto, porque considera la materia usándola como desde tres puntos de vista distintos; pero la aborda con seriedad y, sobre todo, con recta intención de investigador, sin prejuicios negros ni rojos.

ELOY LUIS ANDRÉ,
Catedrático de Filosofía.

I

Guillermo Wundt.

PRIMER GRUPO

DIRECCIÓN OBJETIVO-SISTEMÁTICA

I.—Guillermo Wundt.

Wundt es un gran ejemplo de la extraordinaria laboriosidad de los alemanes. Ningún filósofo actual le sobrepuja en la plenitud de conocimientos, en la capacidad de adaptar su saber variado á puntos de vista de carácter general; ninguno se esfuerza más incansablemente en procurar, tanto en los detalles como en el conjunto, precisión y claridad. Carece de la sutileza y de la profundidad de Lotze. Se coloca con más amplitud y solidez en el terreno de la realidad, y no se aventura tanto como Lotze por las regiones de la Metafísica. Comparado con Spencer, resulta más idealista. Desde el amplio y seguro campo de la experiencia, aspira á elevarse hasta la cumbre del pensamiento, que la filosofía romántica creía haber escalado, pero que para Wundt, imbuído en este respecto del espíritu crítico de Kant, sólo es un punto culminante del horizonte, del cual nos servimos para orientarnos.

Wundt nació el 16 de Agosto de 1832 en las cercanías de Manheim. Estudió Medicina, y los estudios fisiológicos fueron los que le inclinaron á la filosofía. Sus *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (Contribuciones á la teoría

de la percepción por los sentidos)—1859-1862—investigan sobre todo la influencia de los movimientos del ojo en la concepción del espacio. En el Congreso científico de Spira, en 1861, pronunció un discurso sobre el *tiempo fisiológico*, es decir, sobre el tiempo que es necesario para la concepción y reproducción de una impresión sensible. En los *Vorlesungen über die Menschen-und-Tierseele* (1863, 3.ª edición, 1897 —Lecciones sobre el alma de los hombres y de los animales), aplica, juntamente con el método experimental y fisiológico, el etnológico. Después de haber sido muchos años profesor extraordinario de Fisiología en Heidelberg, sucedió en 1874 á Alberto Lange, como profesor de Filosofía inductiva, en Zurich; pero obtuvo al año siguiente una cátedra de Filosofía en Leipzig, que desempeña actualmente. La vida de Wundt es la marcha de sus estudios. Su personalidad no resalta mucho en sus obras; pero aquellos que le trataron de cerca experimentaron el dulce calor, la franca cordialidad y el sereno entusiasmo intelectual de su vida.

Poco tiempo antes de llegar á Leipzig, publicó Wundt su Psicología Fisiológica, *Physiologische Psychologie* (1874), que es una obra maestra de Psicología experimental, como los *Elementen der Psychophysik* (Elementos de Psicofísica) de Fechner. Tal libro expone principalmente los métodos y fundamentos fisiológicos de la Psicología, y sólo trata detalladamente aquellas partes de la Psicología que pueden recibir por este medio una explicación especial. La descripción y el análisis están oscurecidas por la experimentación. Wundt dió más tarde á la Psicología una exposición más regular y precisa en su *Grundriss der Psychologie* (Resumen de Psicología, 1896). En Leipzig fundó un laboratorio de Psicología experimental, el primer establecimiento universitario de este género, y comenzó la publicación de la revista *Philosophische Studien* (Estudios filosóficos), en veinte volúmenes, desde 1883 hasta 1903.

Wundt mismo nos refiere la importancia que han tenido los estudios de Psicología experimental, para dar el paso de

la fisiología á la filosofía, y lo hace de un modo interesante en un artículo titulado: *De la causalidad psíquica y del principio del paralelismo psicofísico.* (*Phil. Studien*, 1894, p. 122-124.) Ellos le convencieron de la independencia de la psicología respecto de la fisiología y la metafísica, sostenida ya anteriormente por la escuela inglesa y por Kant. «Si se me pregunta, dice, en qué ha consistido y consiste aún para mí el valor psicológico de la observación experimental, responderé que ha producido en mí y corroborado una concepción completamente nueva de la naturaleza y del encadenamiento de los hechos psíquicos. Cuando abordé por primera vez los problemas psicológicos, compartía el prejuicio corriente privativo de los fisiólogos, de que la formación de las percepciones sensibles era simplemente una obra de las propiedades fisiológicas de nuestros órganos sensoriales. Aprendí desde luego en las indicaciones del sentido de la vista (sobre todo en lo que concierne á la intuición espacial) á comprender este acto de síntesis creadora, que llegó á ser poco á poco mi guía para adquirir una inteligencia psicológica de las funciones superiores de la imaginación y del entendimiento, para lo cual la antigua psicología no nos había prestado ninguna ayuda. Cuando después pasé al estudio de las relaciones temporales de la sucesión de representaciones, tuve una intuición nueva del desenvolvimiento de las funciones de la voluntad (principalmente por la influencia de la preparación y del esfuerzo en la disminución del tiempo fisiológico), del de las externas procedentes de las internas, de las complejas, procedentes de las simples, y al mismo tiempo la visión de la unión estrecha que existe entre todas las funciones psíquicas, separadas por abstracciones y nombres artificiales, tales como representación, sentimiento, voluntad, en una palabra, de la indivisibilidad y homogeneidad interna de la vida mental en todos sus grados».

Wundt había llegado por este camino al concepto de la síntesis, que Kant había encontrado por el análisis de las funciones del entendimiento y del modo de concebir el espa-

cio y el tiempo. Por «síntesis creadora» entiende un conjunto y una combinación, cuyas propiedades son diferentes de las que los elementos separados poseían como peculiares. Con frecuencia olvida Wundt, que este concepto no da ninguna explicación, por muy apta que sea para describir lo que los hechos psíquicos tienen de particular. Insiste sobre todo en la importancia de la actividad en la síntesis, lo que le encamina poco á poco (en las adiciones ulteriores de su Psicología) á convertir la voluntad en centro de la vida psíquica.

Los estudios psicológicos no fueron, sin embargo, el único camino, por el cual Wundt fué llevado de la Ciencia de la Naturaleza á la Filosofía. Como naturalista notó que toda ciencia de la naturaleza se apoya en ciertas suposiciones. Y, por consiguiente, ocurría naturalmente preguntar: ¿cómo estas hipótesis, que son para nosotros el fundamento de todo, se fundamentan á su vez? En esta dirección empieza á desarrollarse la teoría del conocimiento.

En su trabajo *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zur Kausalprincipe* (Los axiomas de la física y su relación con el principio causal), que es un capítulo de una filosofía de las ciencias de la naturaleza (Erlangen 1866), trató Wundt esta cuestión. En él investigó el modo de sacar los principios de la física del principio de razón suficiente, pero apoyándose también en aquella ley que expresa, que todo lo que en la naturaleza se produce es movimiento. Esta segunda ley la demostraba también por la razón de que el movimiento es el cambio más simple, puesto que una cosa que se mueve no cambia más que por su posición con relación á otras, sin perder necesariamente, por este motivo, ninguna de sus propiedades.

Wundt no se dió cuenta aquí tampoco de las dificultades que presenta, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, esta concepción que, comparada con otra ulterior de la teoría del conocimiento, ofrece un carácter algo dogmático.

Por dos caminos diferentes llegó, por lo tanto, Wundt á

la filosofía, cuyo concepto ahondó y amplificó en escritos posteriores.

Para ilustrar el problema del conocimiento, emprendió la redacción de su gran obra sobre la Lógica *(Lógica,* estudio de los principios del conocimiento y de los métodos de la investigación científica, 1880-1883; 2.ª edición en tres volúmenes, 1893-1895). Lo que constituye el gran mérito de esta obra es, principalmente, la abundancia de materiales sacados de las ciencias particulares para ella. Considera la ciencia, más bien como un hecho históricamente dado en la vida del espíritu humano, que como una tendencia, cuya posibilidad y justificación hay que investigar. Este rasgo es característico de toda la filosofía de Wundt. Su obra lógica reviste, más bien, el carácter de una enciclopedia, que una explicación de las cuestiones fundamentales. En su aspecto formal y en la esfera de los principios, los tratados de Lógica de Sigwart, Schuppe y Benno Erdmann, son, tal vez, preferibles, pero ninguno contiene una colección tan numerosa de datos como la obra de Wundt.

La exposición de la *Etica* (Ethik, 1886; 3.ª edición, 1902) posee un carácter análogo al de su *Lógica.* Del mismo modo que la ciencia, Wundt considera la Etica como un gran hecho que deben reconocer y continuar los individuos, no deteniéndose en las dificultades que entraña la exigencia de este reconocimiento, cuando se le piden razones precisas. La ética, según él, tiene por fundamento la psicología de los pueblos, que nos muestra cómo los principios morales resultan de las condiciones históricas y sociales, por las cuales está limitada toda vida. Más adelante hablaré del lugar que ocupa la moral de Wundt en el conjunto de su filosofía.

La obra capital de Wundt es el *Sistema de Filosofía* (1889, 2.ª edición, 1897). En esta obra su arte de exponer se eleva á la mayor altura. Presenta en ella una concepción definitiva de la filosofía en su conjunto y en sus problemas. Con esta obra tiene conexión el *Enleitung in die Philosophie* (Introducción á la Filosofía, 1901), que, no obstante, al

compararse con precedentes escritos, ofrece muchas diferencias de concepción. Este trabajo, en su mayoría, está consagrado á caracterizar las tendencias diversas en la historia de la filosofía.

Lo que á la filosofía conduce, según Wundt, es una necesidad intelectual que, en su diversidad, se aleja cada vez más de la necesidad religiosa, sin que llegue á suprimirla por completo. La filosofía es una concepción del mundo y de la vida, que satisface las exigencias del entendimiento y las del sentimiento. En los tiempos modernos, la filosofía no monopoliza el principio de apaciguar esta necesidad intelectual, como en tiempos de los griegos.

Las ciencias particulares se han desenvuelto lo suficiente para compartir la experiencia. Se dividen en tres grupos: el de las matemáticas, que son la ciencia de los números, del espacio y del movimiento; el de las ciencias naturales, que estudian fenómenos físicos y objetos de la naturaleza, y el de las ciencias del espíritu, que se dividen en psicología, en filología y en historia. La distinción de estos tres grupos no consiste solamente en la diferencia de sus objetos, sino también, y principalmente, en la diferencia de los aspectos en que aquéllos pueden ser considerados.

El desenvolvimiento de todas estas ciencias ha contribuído poderosamente al aumento de los intereses intelectuales. La filosofía, como creía la especulación romántica, no puede separarlas de su ruta; pero su misión será la de armonizar todas las nociones adquiridas por las ciencias, sin dar lugar á ninguna objeción, haciéndolo de tal manera, que ningún punto de vista especial llegue á predominar por completo, y que se establezca la armonía entre los intereses morales y las necesidades intelectuales. Se puede, según Wundt, mostrar históricamente el desenvolvimiento que han seguido nuestros conceptos, partiendo de la antigua filosofía á la filosofía actual, á través de las ciencias especiales.

Wundt divide la filosofía en teoría del conocimiento y teoría de los principios. La *teoría del conocimiento* compren-

de la teoría del pensamiento (la lógica formal), la historia, y la teoría del conocimiento (la teoría del conocimiento real). La teoría de los principios tiene una parte especial, que Wundt llama metafísica, y á propósito de la cual nota que es la conclusión y no el principio de la filosofía, y una parte especial, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.

Según esto, sólo debe haber dos problemas filosóficos: el problema del conocimiento y el problema de la existencia. La *moral* está comprendida en la teoría de los principios como una de las ramas especiales de la filosofía del espíritu (con la misma razón que la estética y la filosofía religiosa); pero no constituye ningún problema, que aparte deba ser tratado. Hay, sin embargo, en Wundt cierta indecisión. En la descripcion que hace de las corrientes filosóficas (en la «Introducción á la filosofía»), distingue explícitamente tres problemas, colocando el problema moral al lado del problema del conocimiento y del problema metafísico; el problema del conocimiento tiene por objeto el hombre en cuanto está dotado de la facultad de conocer; el moral en cuanto está dotado de voluntad, y el metafísico considera á la vez estos dos aspectos del sér humano. Esto se ajusta también á su concepción de la filosofía, que debe poner de acuerdo los intereses intelectuales y las necesidades morales; pues este problema presupone la independencia del moral. La psicología ocupa un lugar entre las ciencias particulares, al lado de la historia y de la filología, y no forma parte de la filosofía. Pero en la propia psicología de Wundt se manifiesta claramente una distinción de las investigaciones especiales, experimentales, de estos puntos de vista psicológicos, que tienen importancia para la filosofía del espíritu, sobre todo para su parte general, que debe dar una concepción fundamental bien encadenada del ser y del *devenir* moral. Admite además que la psicología ocupa una posición excepcional entre las ciencias especiales, por encontrarse en relación más directa que ninguna otra con la teoría filosófica del conocimiento, por ser todo acto

del conocimiento un hecho mental empíricamente dado y entrar como tal en la jurisdicción de la psicología. De aquí se sigue, que se puede hablar con razón de un problema psicológico especial y, por consiguiente, podemos tener en cuenta los cuatro problemas filosóficos arriba enumerados, para dividir nuestra exposición de la filosofía de Wundt.

2.—El problema psicológico

Hay que dejar á la historia de la psicología experimental el trabajo de hacer resaltar la importancia de Wundt para la metodología y la organización de la ciencia. Wundt aparece aquí como el investigador más importante después de Fechner, el verdadero creador de esta parte de la psicología (la experimental). Pero, mientras Fechner (como Wundt lo hace notar en su discurso conmemorativo sobre este filósofo) no estaba propiamente animado de un señalado interés psicológico, y no se interesaba más que en las investigaciones referentes al umbral de la conciencia y que, según él, podrían de este modo dar alguna luz sobre las relaciones del espíritu y la materia, el interés psicológico de Wundt es, por el contrario, más extenso, y además para él en muchos puntos, la psicología en su conjunto tiene una gran importancia para la filosofía. Ahora me detendré en estos tres puntos, á saber: la relación de la psicología con la fisiología; el carácter propio de la vida psíquica y los elementos de la vida psíquica.

a) *Fisiología y Psicología.*

Las relaciones de la psicología con la fisiología tienen necesariamente una importancia filosófica, puesto que son decisivas para la determinación de las relaciones entre el espíritu y la materia. Además de tratar esta cuestión en su Psicología y en su sistema, Wundt se ocupó de ella en su artículo anteriormente mencionado, sobre la causalidad psíquica y el principio del paralelismo psicológico.

Al contrario de Fechner, Wundt no considera el paralelismo psico-físico como una solución completa del problema.

La diversidad de las ciencias, según su opinión, se funda más bien en la diversidad de aspectos, que en la diversidad de objetos, y un solo objeto, por consiguiente, puede referirse á ciencias diferentes. La psicología y la fisiología estudian el mismo objeto, desde distintos puntos de vista.

Pero el hecho de que puntos de vista distintos sean necesarios, no prueba que objetos distintos, como tales, hayan sido dados. Si seguimos paso á paso la evolución del espíritu, desde sus grados más inferiores hasta los más elevados, estaremos obligados á admitir, que esta serie de grados ha sido preparada en la naturaleza inconsciente, de suerte que la naturaleza aparece como un proceso de evolución autónoma del espíritu. Wundt se inclina, por tanto, en último término, hacia una explicación francamente idealista. El *paralelismo* no es para él más que una hipótesis auxiliar y no una posición definitiva. Pero como hipótesis provisoria es necesaria, porque no podemos dejar de admitir cierta homogeneidad entre la causa y el efecto, pues de otro modo la acción del espíritu sobre la materia, ó viceversa, serían para nosotros un milagro. En este respecto insiste sobre la ley de la conservación de la energía, que para todo crecimiento ó disminución de la energía física exige equivalentes físicos, lo cual excluiría la teoría ordinaria de la acción recíproca.

Con manifestaciones repetidas, Wundt ha debido asegurar su adhesión constante á esta manera de ver, aun en aquellas ocasiones en que parecía ponerse en contradicción con ella. Declara que cuando no se trata de cuestiones de principio, emplea la forma popular de expresión, con el mismo derecho que un discípulo de Copérnico dice que el sol nace y se pone. Creo, por lo tanto, que la dificultad que se encuentra aquí en Wundt no proviene únicamente de su manera de expresarse. En dos puntos, principalmente, se separa del paralelismo. En primer lugar, la síntesis de los elementos de la conciencia no puede considerarse en su aspecto fisiológico; solamente los elementos aislados pueden tener correlativos, no su síntesis. En segundo lugar, el valor

que se da á los fenómenos psíquicos, no tendría tampoco correlativo de este género. La primera limitación del paralelismo reposa en una aplicación ilegítima de la distinción que existe entre forma y materia, entre síntesis y elemento. El concepto de elemento no designa nunca más que una aproximación de un dato puro y simple, y sólo de un modo puramente relativo se puede distinguir entre síntesis y elementos. Además, la síntesis es también un dato real, como los elementos. La segunda limitación se basa en una distinción ilegítima entre el valor y la cosa valorada. Experimentar que una cosa tiene valor, es un hecho psíquico como cualquier otro. O bien, si se quiere, el valor es un elemento psíquico y una cualidad psíquica, del mismo modo que un color ó un sonido musical. Por lo tanto, parece que hay cierta inconsecuencia en establecer estas excepciones. Si Wundt las sostiene tenazmente, proviene, en verdad, de su celo en conservar la independencia de la psicología. Antes, dice él, esta independencia estaba amenazada, sobre todo por usurpaciones del lado espiritualista; pero en nuestros días hay que temer principalmente á las usurpaciones de carácter materialista (1).

---

(1) Este miedo al materialismo puede entrañar consecuencias graves, porque Wundt, para garantir la independencia de la psicología, procura, como es natural, reducir los «elementos» al menor número posible, puesto que sólo para estos elementos y no para su síntesis, es necesario un correlativo fisiológico. Considera poco seguro, por ejemplo, que yo llame la nueva propiedad que recibe una sensación cuando es reconocida; una cualidad (la cualidad de lo ya visto), porque cree que así seré impulsado á reemplazar una explicación psicológica por una explicación fisiológica. Encuentra en esto el sello de la época. «Este pensador no debe colocarse entre los principales representantes de la psicología materialista. Pero lo que me parece advertir bien, es señalar la invasión de la literatura actual por ensayos de explicación fisiológicos, hipotéticos y psicológicamente infecundos, ver que aún psicólogos tan... libres de pre-

Lo que constituye una dificultad especial para comprender bien la teoría de Wundt, es que á pesar de admitir que la energía física es constante en el mundo, habla, sin embargo, de un crecimiento de energía en el dominio mental. Pero leyendo bien los principales pasajes en que expone esta parte de su doctrina se deja ver, que por crecimiento de energía mental entiende ya la aparición de nuevas cualidades psíquicas ó bien el advenimiento de valores nuevos (1). Paréceme

---

vención como Höfding, no pueden abstenerse de ella completamente.» (*Philos. Studien*, X, pág. 61.)

A esto respondo, que á propósito de todo hecho psíquico, creo que hay que averiguar si se puede encontrar una explicación fisiológica, y esto lo mismo para síntesis y comparaciones, que para elementos y cualidades separadas. Pero en virtud de la hipótesis de la identidad, que el mismo Wundt tiene el hábito de afirmar una explicación fisiológica, no excluye la explicación psicológica; todo fenómeno como posible debe ser explicado bajo estos dos aspectos. Concibo psicológicamente el reconocimiento inmediato, en analogía con la asociación por semejanza y con la comparación, como un caso límite de estos actos, es decir, como la forma más elemental, bajo lo que la relación de semejanza adquiere valor en la conciencia. La explicación psicológica que da Wundt, borra la diferencia que hay entre los hechos psíquicos más elementales y los más complejos, puesto que admite que representaciones libres participen aun en los casos más simples del reconocimiento —Wundt conserva en la discusión de la ley de Weber, la misma posición que en los casos de reconocimiento inmediato, puesto que distingue entre las sensaciones y su «comparación». (*Physiologische Psichologie*, quinta edición, I, pág. 541.) Es cuestión magna el saber si esta distinción puede sostenerse en lo que concierne á los hechos más elementales de la sensación —Acerca de Wundt consúltense sobre todo los libros siguientes: Edmundo Rönig, *W. Wundt. Su Filosofía y su Psicología*, Stuttgart, 1901. (Fromman's *Klassiker der Philosophie.)* Allan Vanerus, *Vid studiet af Wundt psikologi*, Estocolmo, 1896.) Utilicé también una disertación inédita acerca de Wundt como psicólogo, de mi joven amigo Augusto Bjamason, wag. art.

(1) Consúltese á Wundt, *System der Psychologie* (primera edición), pág. 533. «Como el desenvolvimiento de la energía

más justo hablar aquí de una concentración y de una organización, que de un crecimiento de energía. Un valor psíquico supone una concentración de energía, pero no un aumento en términos generales. Por otra parte, no se puede prescindir del principio de la conservación de la energía psíquica, si se quieren comprender los estados enfermos, que provienen de la concentración parcial ó de la escisión de la conciencia.

b) *Carácter especial de la vida psíquica.*

En todos los grados de la vida psíquica y á través de todas las formas que la expresan, se manifiestan, según Wundt, propiedades que la hacen parecer como la antítesis de la vida psíquica material, bien que esta última sea su lado exterior y perceptible por los sentidos. En sus diversos tratados, Wundt hace de un modo diferente la enumeración de estos caracteres particulares. Sin embargo, los rasgos más importantes son siempre los tres de que vamos á hablar.

a) Todo contenido psíquico es un proceso, una operación en incesante reciprocidad de acción con otros procesos y determinado por procesos anteriores. El alma no es una cosa, una substancia, sino *Tatigkeit*, actividad. A este concepto de alma, Wundt da el nombre de actual, en oposición al concepto substancial del alma, al cual parecen ligados, cada uno

---

mental no consiste más que en el perfeccionamiento *cualitativo* de conformaciones orgánicas, la determinación cuantitativa de la masa de energías físico-químicas queda, por consiguiente, absolutamente intacta... Así todo progreso de la evolución orgánica no aumenta la cantidad de fuerzas físicas, como tampoco aumenta la cantidad de la materia. Pero las fuerzas físicas y sus abstractos, han aumentado extraordinariamente su valor por el desenvolvimiento de la vida orgánica. Es cierto que las determinaciones de los valores no se hicieron posibles en general, y al mismo tiempo necesarios, más que por la aparición de actos voluntarios, que tienen un fin y representaciones y sentimientos á ellos unidos. Consúltese también *Psicol. Fisiol.*, quinta edición, III, pág. 781.

á su manera, el espiritualismo y el materialismo (1). La esencia del alma se nos revela por la síntesis continua de todos los hechos psíquicos. Esta síntesis impide la posibilidad de concebir el alma en analogía con un átomo material á lo cual tiende el espiritualismo. En todos los puntos en que podemos observar la vida psíquica, encontramos siempre la continuidad á medida que nuestras observaciones se hacen más exactas. Tenemos, pues, derecho á admitir, que la continuidad tiene valor más allá del dominio de la observación psicológica, mientras que lo inconsciente solo nos sirve de concepto auxiliar.

6) Otra particularidad de la vida psíquica, es su facultad de producir, mediante la síntesis de elementos dados, un contenido cualitativamente nuevo. Esta particularidad se designa con el nombre de síntesis creadora. Manifiéstase en toda percepción sensible, pero con más claridad en la acción del espacio, que resulta de la acción combinada de sensaciones visuales, táctiles y motrices y en el timbre de los sonidos, que es producido por la acción combinada de sonidos superiores é inferiores. Se le descubre desde luego en los hechos psíquicos de orden elevado, en el nacimiento de imágenes de conceptos y de pensamientos. Pero es una particularidad, que se manifieste también, tanto en los hechos psíquicos más elementales, como en los más elevados. En esta fase también se muestra la continuidad de la vida psíquica.

En la expresión «síntesis creadora», Wundt hace resaltar principalmente la palabra «creadora». No establece (como de pasada hemos ya indicado), el problema, ni los límites de la inteligencia en él contenidos. Lo que sobreviene como cualitativamente nuevo—por ejemplo, cuando la for-

(1) El concepto actual del alma se debe principalmente á Fichte; pero está ya contenido en el concepto que da Kant de la conciencia como síntesis. Este concepto ha sido sostenido en Dinamarca por F. C. Sitbern y por mí. (Véase en especial mi artículo *Sobre el reconocimiento, la asociación y la actividad psíquica.* Wierteljahrsschrift für Wiss Philos. XIV, pág. 311-315.)

ma espacial, conforme á la teoría genética, es producida por la síntesis de sensaciones de especie diferente, ó cuando brota una idea genial, basada en motivos que encadena de un modo completamente nuevo—lo cualitativamente nuevo, digo, no se explica de ningún modo, por el mero hecho de decir que es producto de una síntesis creadora. Este término puede servir muy bien para una descripción y se presta bien para distinguir lo que tiene de nuevo el producto con relación á los factores; pero deja tras sí un gran problema, y, por consiguiente, no debe convertírsele en instrumento que corte de una vez y para siempre el nudo del debate.

j) A la particularidad que acabamos de señalar, se refiere muy especialmente un tercer carácter de la vida psíquica. Según Wundt, en ninguna ocasión se manifiesta más claramente la actividad psíquica, como en aquella en que un fenómeno se descompone y divide en sus elementos componentes por un proceso que se puede llamar «análisis relativo». Esta descomposición no se verifica enteramente de modo que las partes respectivas aparezcan en seguida como unidades capaces de subsistir por sí, sino de modo que se conserve su relación al todo, y que en razón del lugar que en el todo le corresponde, no pierdan su valor. Para ilustrar esto mediante un ejemplo, Wundt cita el modo con que somos capaces de hacer resaltar en todo el campo visual un punto único (el mirado), haciendo recaer la excitación correspondiente á este punto, en el lugar de la retina en que la visión es más distinta. Wundt llama *apercepción* á la atención disociativa que se manifiesta en el análisis relativo. Por medio de esta apercepción, se nos presentan las partes de un gran cuadro sin perder su relación con el conjunto. Del mismo modo, el orador ve en conjunto su pensamiento antes de que pueda enunciar separadamente sus partes, y el artista apercibe su obra como un todo, antes de que las diferentes partes sean distinguidas y ejecutadas. De este modo se obtienen una claridad y una precisión cada vez más grandes.

c) *Los elementos de la vida psíquica.*

Wundt dirige su atención hacia el aspecto activo de la vida consciente, comenzando por el estudio de la percepción sensible y de la representación. Este estudio le conduce al concepto de la apercepción, que ya he mencionado provisionalmente como uno de los más difíciles de la filosofía de Wundt.

La apercepción no es solamente una actividad que se manifiesta en el dominio de las representaciones; manifiéstase también en todo sentimiento, estando determinados el placer y el dolor por la relación del contenido de la representación al acto psíquico, manifestándose en lo que se llama en sentido estricto el querer. Cuando Wundt emplea como ejemplo aclaratorio la diferencia que existe entre el campo de visión (campo visual) y el punto que se fija (punto de visión), hay que notar, sin embargo, que según su teoría, la apercepción, no tan sólo tiene por función distinguir, por ejemplo, un punto especial en todo un conjunto, sino también unir, lo cual tiene lugar en la formación de los conceptos y de los juicios. Es todo lo contrario de los procesos, que son pasivos é involuntarios principalmente, y, por consiguiente, lo es también de la simple asociación de representaciones. Wundt se coloca frente á la teoría psicológica, que en la conciencia quiso reducirlo todo á una asociación exterior de representaciones autónomas, contra la llamada psicología de la asociación. Sostiene que una «apercepción» obra en toda asociación de tal suerte, que la distinción entre la asociación y la percepción reposa, para hablar con propiedad, en una abstracción, á la cual puede aproximarse más ó menos la realidad. Pero no es fácil coordinar con éstas toda las aserciones de Wundt. En efecto, Wundt habla de hechos de asociación simples, sobre los cuales carece de influencia la voluntad; caracterízanse por la falta absoluta de influencia de la voluntad sobre su modo de producción. Cuando admite más adelante que existe en el cerebro un

«centro» especial de «apercepción», parece implicar también que, con relación á la asociación y otros hechos más pasivos, la apercepción debe ser un proceso autónomo (1). Cuando la cosa se hace más confusa, es cuando distingue dos formas en la apercepción: la apercepción pasiva y la apercepción activa. La apercepción activa se caracteriza por estar deter-

---

(1) Wundt cree que en mi artículo citado más arriba comprendí mal (pág. 193) lo que ha dicho acerca de la apercepción en la tercera edición de su *Psicología Fisiológica,* si concluyo del hecho que la distinción que existe entre la asociación y la percepción, reposa en una abstracción, que no las consideraba como procesos distintos; esto significa solamente, «que de hecho se presentan *siempre unidas*» (*Philos. Studien,* VII, pág. 229 y sigs.) Pero en la cuarta edición de su *Psicología Fisiológica*, se dice (II, pág. 447) de las síntesis que son las representaciones más sencillas. «Estos procesos, por la ausencia completa de influencia de la voluntad sobre el modo de producción, se distinguen muy claramente de las síntesis aperceptivas de representaciones que deberemos explicar después», y también (pág. 479): La asociación se limita á conducir las representaciones á la síntesis donde en virtud de su propia naturaleza se ordenan sin la influencia de ninguna actividad interna voluntaria. Si Wundt admite continuamente además, aun en la quinta edición de su gran obra psicológica, que existe en el cerebro un centro especial de apercepción, parece que resulte fácilmente de esto, que la apercepción y la asociación no tienen necesidad de presentarse siempre unidas.—Según Wundt, tendríamos una conciencia inmediata de la actividad, que se manifiesta en la apercepción gracias á un «sentimiento de actividad» que es común á toda apercepción (*Psicol. Fisiol.*, cuarta edición, II, págs. 266, 270, 279.) En otros pasajes (por ejemplo, *Philos Stud.* X, pág. 109) describe la apercepción ó en general la actividad voluntaria como un objeto de intuición inmediata (consultar igualmente *Psicolog. Fisiol.*, cuarta edición, II, página 560: «El concepto de actividad no proviene desde luego más que de nuestros propios actos voluntarios, y de ellos se ha transferido á objetos posteriores en movimiento»). En sus exposiciones anteriores, Wundt mira estrechamente la conciencia de la actividad con la sensación inmediata de la inervación, que más tarde ha rechazado. Acerca de las dificultades

minada por una representación que le precede, conociendo muchas posibilidades, mientras que la apercepción pasiva está determinada por una impresión sensible y sólo sigue una dirección determinada.

No he logrado convencerme de la necesidad de introducir este concepto en la Psicología. El concepto de atención contiene de hecho todo lo que muestra la experiencia. Como atención involuntaria (concepto que corresponde aproximadamente á la apercepción pasiva de Wundt) colabora á toda percepción sensible (por ejemplo, á la fijación de un solo punto en el horizonte visual) y también á toda asociación representativa (puesto que en su parte esencial del sentimiento y del interés predominante, depende siempre la elección de la representación creada). Como atención voluntaria (casi análoga á la apercepción activa de Wundt) se manifiesta cuando el acto de atención es precedido por un estado en que se espera ó procura percibir ó representar una cosa determinada. Pero la misión de la psicología es examinar con cuidado todos los grados y formas de la atención, desde las más elementales hasta las más elevadas.

Lo esencial de la teoría de Wundt consiste en que hace resaltar la importancia de las condiciones internas y centrales de la actividad psíquica, en oposición á sus condiciones externas y periféricas. Principalmente hace notar Wundt, que el desenvolvimiento histórico general, que precede á la fase del conocimiento reflexivo, determina la forma y el modo cómo nuestras impresiones y representaciones, por propia actividad, actúan y se asocian.

No podría expresarlo mejor que en estos términos: el grado y el sentido de la atención están determinados por las ne-

---

que estén unidas á toda especie de conciencia de la actividad, Wundt, cosa extraña, no dice nada en ninguna parte. Consúltese sobre esta cuestión su Psicología, VII, B. 4, y mi artículo sobre el reconocimiento en la *Wierteljahrsschrift für Wirs. Philos.*, XIV, pág. 272-310.

cesidades y tendencias de la vida en un estado dado de evolución, y estas necesidades y tendencias á su vez están determinadas por la historia anterior de la vida.

Las dificultades que presenta la teoría de la apercepción de Wund están, al parecer, unidas á la circunstancia de haber formado el concepto de apercepción, de una parte, por el método experimental, principalmente por experiencias sobre una atención preparada y consciente, y de otra parte también, ajustándose á prototipos históricos (particularmente Leibnitz y Kant), en quienes igualmente sirven de fundamento á la teoría de la apercepción funciones conscientes. Por consiguiente, la relación de las funciones claramente conscientes de la vida psíquica con las semiconscientes y la de las voluntarias con las involuntarias, permanecerá envuelta en cierta obscuridad, aun después que Wundt amplió posteriormente el concepto de apercepción de tal modo, que pudo aplicarlo á toda la vida psíquica. No se sometió el concepto á las modificaciones necesarias y consiguientes á su mayor extensión. Wundt, según se deduce claramente de la serie de sus obras y adiciones, tiende á dar al concepto de actividad un lugar predominante en la psicología, en cuanto es expresión de una acción ó tendencia determinada en nuestro sér interno. El concepto de la voluntad se le presenta cada vez más como el concepto típico y central en analogía con el cual deben ser pensados los demás elementos de la vida psíquica. En la segunda edición de su *Lógica* designa su concepción psicológica con el nombre de Voluntarismo, término que, según nos dice, tomó de Federico Paulsen, opuesto al intelectualismo de la antigua psicología (1). Sin embargo, la psicología de Wundt, en sus formas más recientes (en el *Grundriss*, en la tercera edición del *Menschen-und-Tierseele* y en la quin-

(1) Consultar el artículo de Wundt *Sobre la definición de la Psicología* (Philosop. Stud. XII, pág. 517. Federico Paulsen, *Introducción á la filosofía*, Berlín, 1892, pág. 116-132 (Psicología intelectualista y psicología voluntarista.)

ta edición de la psicología fisiológica) no se expone como una psicología de la voluntad, que sigue paso á paso esta facultad en su evolución, considerando los otros elementos de la conciencia en relación con la voluntad. Tentativas semejantes que ofrecen un gran interés, tuvieron Federico Jodl, Alfredo Fouillée y G. F. Stout. Además, Wundt no coloca nunca la voluntad entre los elementos de la vida consciente. Considera los fenómenos de la voluntad como las formas más complejas y especiales de la vida consciente, y sólo considera como «elementos» psíquicos á las sensaciones y á los sentimientos. Esto sólo puede explicarse de un modo: Wundt comenzó sus estudios psicológicos por la percepción sensible y las funciones intelectuales que con ella se relacionan, y aplicó todos sus esfuerzos á conservar la importancia primordial de la actividad psíquica, sin lograr por eso hacer de la actividad el elemento capital que condiciona todo. La relación entre los fenómenos psíquicos elementales y los fenómenos complejos, permanece siempre rodeada de cierta obscuridad en él (1).

Las dificultades que ofrece, por lo tanto, el estudio de las obras psicológicas de Wundt, son precisamente una prueba, según esta explicación, de un trabajo infatigable, hecho durante cuarenta años sin interrupción, desde el momento en que pasó de los estudios de la física al dominio de la filosofía. Por este medio, gracias á la multitud y universalidad de sus conocimientos, pudo explicar una multitud de fenómenos, lo que hubiese sido imposible en una exposición más regular y más claramente limitada.

---

(1) En mi tratado de psicología me esforzaba ya en la primera edición (1882), en señalar una actividad psíquica en la percepción sensible, la asociación de representaciones, el placer y la pena, como también en lo que se ha llamado especialmente el querer, y encontraba en la voluntad la naturaleza más verdadera y más íntima de la vida psíquica (IV, 7.°). Si pudiese ahora rehacerle en el fondo, haría también en la *forma* de su exposición una psicología de la voluntad.

3.—El problema del conocimiento

Por lo que respecta al modo con que Wundt trata el problema del conocimiento, me atendré principalmente en esta exposición á su *Sistema de filosofía*, en el cual creo que están muy claramente expuestos, y con mucha precisión, los puntos de vista más decisivos.

a) *Realismo natural ó espontáneo y realismo crítico.*

En el conocimiento ordinario crítico, aún no revestido de la forma científica, se muestran claramente los procesos intelectuales más importantes. El conocimiento es descriptivo ó narrativo, ó se propone mostrarnos propiedades ó establecer hechos. Á la descripción en el pensamiento lógico corresponde la demostración de la identidad, á la narración la exposición de una relación lógica de dependencia.

La primera hace resaltar lo que es constante, lo estático, y la segunda lo que cambia, lo dinámico. La relación de dependencia se deja ver con una claridad perfecta en el razonamiento, en el modo de sacar una proposición de otra. Así procura el pensamiento asimilar todas las relaciones espaciales y temporales á las de dependencia lógica, para hacerlas análogas á la relación que en un razonamiento existe entre la conclusión y las premisas. Ya no se limita entonces á la simple comprobación de cualidades, sino que se varían estas cualidades para encontrar la relación recíproca de dependencia. Es una tendencia natural, puesto que la dependencia lógica es la única especie de dependencia que está inmediatamente de acuerdo con las leyes propias del pensamiento; aquí la dependencia no es exterior; la libertad y la necesidad del pensamiento se encuentran inmediatamente unidas. Por esta razón se procura referir todas las relaciones de dependencia real á relaciones de dependencia lógica. Esta tendencia encuentra su expresión en el principio de que todo tiene su razón de ser (el principio de razón suficiente, gracias al cual se

establece entre nuestros diversos actos intelectuales, de una manera muy íntima, una unión recíproca).

El conocimiento comienza siempre por la creencia en el valor real de las representaciones:—como realismo *espontáneo*. No hay aún distinción entre el conocimiento y sus objetos; semejante distinción supone una reflexión exterior. Los filósofos pierden de vista con frecuencia que la reflexión caracteriza siempre un estado posterior, y nunca el estado primitivo. Hay necesidad de motivos suficientes para renunciar á la realidad de lo que es dado inmediatamente. Motivos de tal naturaleza son debidos, principalmente, á la oposición que existe entre lo variable y lo constante. Sólo puede tener valor lo que, á pesar de todo cambio, subsiste, y solo llega á descubrirse este hecho por un trabajo intelectual, no por una concepción inmediata. Cuando el trabajo intelectual forma conceptos susceptibles de separar el contenido variable de la concepción inmediata, el realismo espontáneo se cambia poco á poco en *realismo crítico*.

Este realismo no es más que la continuación del proceso, que comienza ya en el realismo espontáneo, cuando este último distingue entre percepción, recuerdo é imaginación. Sobre las relaciones del realismo espontáneo con el realismo crítico, Wundt escribió un notable artículo, que se encontrará en los volúmenes XII y XIII de los *Philosophische Stadien*.

En el camino que conduce del realismo espontáneo al realismo crítico, hay que distinguir tres estados: la percepción, el conocimiento intelectual y el conocimiento racional. Estos tres estados corresponden respectivamente al punto de vista de la vida práctica, al de las ciencias especiales y al de la filosofía.

b) *Percepción, entendimiento, razón.*

En la *percepción*, el espacio y el tiempo se presentan como dos formas, en las cuales se coloca la ordenación de los datos (como una cualidad constante opuesta á cualidades va-

riables), y como una expresión del perpetuo trabajo del espíritu. Las leyes del espacio y del tiempo pueden fijarse de una manera abstracta, y por este motivo el pensamiento se inclina naturalmente á ellas y á considerar las cualidades como algo subjetivo en comparación con ellas.

El *conocimiento intelectual* comienza cuando, para encontrar lo permanente, constante, estrictamente requerido, nos alejamos de la intuición inmediata, y cuando le reemplazamos por palabras y símbolos. Solo aquello que puede ser determinado de una manera abstracta, se llama aquí objeto. Caemos entonces necesariamente en el dominio de las hipótesis; pero razones lógicas nos obligan á ello, puesto que el pensamiento trabaja por encontrar entre todas las partes del contenido empírico un encadenamiento no contradictorio. Todo se refiere aquí á las leyes del pensamiento. Pero no tenemos ningún momento de pensamiento puro, ni de experiencia pura. Por esto se rechazan al mismo tiempo el apriorismo y el empirismo. El conocimiento intelectual se ejercita del mismo modo en las ciencias matemáticas y físicas, que en la Psicología. El conocimiento científico de la materia ó de la substancia material, es un buen ejemplo. Se forma este concepto, asimilando todas las propiedades materiales á relaciones espaciales, á movimientos y á posiciones, y esta reducción encuentra su justificación en el hecho de que solamente por ello es posible derivar de un modo simple, y únicamente en virtud de leyes propias del pensamiento, una variación material de otra. Las cualidades empíricas no sirven en las ciencias naturales más que de medios auxiliares para concluir *a posteriori* á relaciones espaciales y temporales de objetos. El papel de una teoría de la materia no es desenvolver representaciones semejantes á los fenómenos de los cuerpos empíricos, ni formar en general representaciones intuitivas, sino, por el contrario, determinar conceptos por los cuales se pueda derivar de los fenómenos empíricos, otros fenómenos anteriormente dados. Lo que digo del concepto de materia se aplica también á otros conceptos, como son el de inercia y el

de energía. La exigencia de una unión no contradictoria, en conformidad con los principios de razón, es la que sirve de base para la formación de los conceptos. En el dominio de la Psicología, según Wundt, no hay razón alguna para hacer una construcción de conceptos, análoga á las que en las ciencias físicas conducen al concepto de materia. Aquí, en efecto, la observación muestra claramente que nuestro querer es lo que poseemos en nosotros como más constante, y este querer es una actividad siempre en acción, un continuo *devenir*.

Por lo tanto, no es posible y no hay ningún motivo para formar un concepto que corresponda á lo que es la situación espacial para el modo de acción de los fenómenos materiales (véase más atrás lo que se refiere al concepto «actual» del alma, de Wundt). Las construcciones y las hipótesis que empleamos en el dominio psicológico, corresponden, ya á la relación recíproca de los elementos psíquicos que obran unidos en los procesos internos, ya á la relación de lo físico con lo moral. Aunque la física reduce todos los cambios á cambios de situación y de movimiento, no niega, sin embargo, que las cosas del mundo tengan propiedades internas, no expresadas por sus relaciones exteriores, pero no tiene necesidad de estudiarlas. Sin estas cualidades internas sería imposible comprender cómo la vida, sobre todo la vida psíquica, ha podido comenzar en el mundo.

Siempre que una serie de sucesos se presente como una totalidad en la cual cada miembro ocupa un lugar determinado para cooperar á un resultado decisivo, se tiene el derecho de aplicar el concepto de fin, aunque no se piense que el fin debe existir en una representación anteriormente al resultado. El modo con que cada miembro, aisladamente considerado, está determinado por su relación con la totalidad y por la importancia que tiene para ella, autoriza la concepción biológica, sin excluir en nada la concepción mecánica. No hay derecho, según Wundt, á no ser por una concepción de este género, para atribuir al concepto de evolución un valor que se extienda más allá del dominio orgánico.

El conocimiento racional nos lleva más lejos que la experiencia, porque busca un encadenamiento ilimitado, mientras que, en la experiencia, el encadenamiento está limitado. Wundt toma la palabra «razón» en sentido estricto, siendo como la tendencia á la unidad, que impulsa á formar totalidades sobre la base del dato fragmentario. La razón nace cuando se comienza á adquirir conciencia de que la actividad intelectual va siempre más adelante, siguiendo su propia ley, y toda limitación de lo que le sirve de base, debe dejarse sobrepujar, ó, al menos, debe concebirse como traspasada. Entonces surge la idea de una totalidad de todas las relaciones de dependencia. Las ideas de la razón son proporcionadas por la continuación del proceso, que ha conducido al entendimiento á la formación de sus conceptos. Pero mientras que el entendimiento solo procuraba reunir los datos de una manera no contradictoria, la razón, en virtud de las mismas leyes del pensamiento que dirigían el entendimiento, procura forjar un sistema bien encadenado.

Este objetivo se impone, pues, á Wundt, con la fuerza de una necesidad lógica. El empirismo y el escepticismo negarán en vano la existencia de los problemas que se presentan aquí. Wundt confiesa que no hay derecho á refutar por la demostración lógica los puntos de vista empíricos ó escépticos; pero cree que dichos puntos de vista se refutan por la misma existencia del pensamiento, porque sería contradictorio en sí aplicar el pensamiento á la unión recíproca de cosas individuales, y rechazar, sin embargo, el papel del encadenamiento recíproco de las síntesis así obtenidas. El principio de razón suficiente debe llevarnos siempre más lejos. La importancia científica del empirismo depende de haber retenido la especulación en ciertos límites y el no haber causado perturbación alguna, mezclándose con el conocimiento intelectual.

El conocimiento racional puede, según Wundt, ir más allá de la experiencia, ó hacerse «transcendental» de dos maneras. Puede continuar en el mismo sentido la formación de

series que han comenzado la experiencia. Tal sucede en la serie de los números, las dimensiones del espacio, la serie del tiempo, los dos atributos de Spinosa (espíritu y materia). Aquí concebimos como una continuidad indefinidamente prolongada, lo que sólo se ha dado en la experiencia de un modo fragmentario. Wundt llama á este modo de ir más allá de la experiencia la *transcendencia real*. Pero el conocimiento racional puede completar también la experiencia, admitiendo otras series distintas de las que se encuentran en la experiencia. Mientras que en la transcendencia real sólo se trata de una infinidad cuantitativa, se introduce aquí un infinito cualitativo, estableciendo aún otros aspectos del sér y otras propiedades distintas de las dadas.

La historia de la filosofía nos ofrece un ejemplo de ello en la hipótesis de Spinosa, de que el sér posee un número infinito de atributos y no los dos únicos atributos que nos muestra la experiencia (espíritu y materia). A este modo de ir más allá de la experiencia lo llama Wundt la *transcendencia imaginaria*, porque admite nuevas series cualitativas del sér: del mismo modo que los números imaginarios se emplean como expresiones de direcciones nuevas en relación con la dirección que designaba la serie de números reales, positivos ó negativos, como unidades laterales, tal como los ha llamado un matemático famoso. Y aun hay derecho para forjar una hipótesis de este género, á condición de que satisfaga á la necesidad de unidad de la razón y que no dirija ningún ataque á la ciencia empírica.

Sólo hay estos dos caminos, según Wundt, para llegar á una concepción filosófica general. Toda metafísica que quiere tener algún valor, proviene del conocimiento empírico prolongado ó completado. Estos dos caminos nos llevan así al problema del conocimiento, al problema del ser.

4.—El problema de la existencia

a) *Metafísica y empirismo.*

La metafísica comienza ya, propiamente hablando, en las ciencias especiales, en tanto en cuanto estas ciencias establecen principios definitivos ó hipótesis definitivas, cuyo contenido no podría ser demostrado empíricamente; pero que, sin embargo, son indispensables para la unión del contenido empírico. Y aun tal vez no se les pueda construir del todo por analogía con los objetos dados en la experiencia. Estos principios ó hipótesis hacen concebible la experiencia; pero como tales, están más allá de la experiencia. Tal sucede, por ejemplo, con ciertas hipótesis físicas, referentes á la constitución y propiedades fundamentales de la materia. Wundt procura conservar para hipótesis de este género la expresión de «metafísica», á fin de que no se confundan con los hechos. Toda hipótesis definitiva es metafísica, y toda metafísica es hipotética.

El motivo ó causa de la metafísica es la necesidad de unión y, por consiguiente, la necesidad de comprender el contenido empírico, y, por último, la necesidad de una concepción de conjunto bien encadenada. Cada esfera empírica y, por consiguiente, cada ciencia, tiene cierta inclinación á considerarse á sí mismo como absoluto, como una clase del sér total. Por esto se hace aquí necesaria una perpetua crítica (1).

La actitud de Wundt frente al positivismo, al criticismo y la filosofía romántica, resalta aquí de un modo característico. Se aproxima al positivismo, por la importancia que atribuye á la experiencia como medida. Muestra una gran circunspección y avanza paso á paso al estudiar las cuestiones que están ya colocadas en los límites del conocimiento y su

---

(1) Se encontrarán pasajes característicos de Wundt concernientes á la metafísica en los *Philos. Studien*, XIII, pág. 80 y 428. *Introducción á la Filosofía*, pág. 348-352.

modo de reconocer los problemas que aquí se encuentran, así como la forma de resolverlos y la dificultad que la solución presenta, nos hacen ver en él un discípulo ó un continuador de la filosofía crítica. Pero la circunspección no le pertenece en cuanto á la comprehensión ó idea, sino en cuanto procura acercarse á sus límites. Tan pronto como llega ó cree haber llegado á ellos, no es tan circunspecto y no examina siempre á fondo las últimas consecuencias de sus ideas definitivas. Entonces con frecuencia se hace pesado y dogmático. El principio de unidad le domina y la reflexión crítica decae. No se encuentra huella de las olas, que se forman naturalmente en las orillas del pensamiento. En este respecto el filósofo inglés F. H. Bradley, del cual nos ocuparemos después, nos da mejores enseñanzas. Completa á Wundt en este punto de vista, mientras que no tiene su amplia base empírica y experimental. Pero hasta ahora hemos considerado principalmente el aspecto empírico y crítico de Wundt; en la exposición de su posición metafísica, se pondrá en claro lo que hay de romántico en su manera de ver.

b) *Las ideas.*

Según la historia del pensamiento metafísico, hay tres grupos de ideas, es decir, de conceptos, que por medio de la transcendencia real ó imaginaria, conducen hasta el final, la especulación filosófica. Wundt las llama ideas cosmológicas, psicológicas y ontológicas.

a) La idea del mundo físico como totalidad, se forma con tanta mayor facilidad en las ciencias naturales, cuanto que, en verdad, solamente se pueden mostrar leyes fijas en conjuntos cerrados. Todo estudio supone cierto aislamiento de lo que se quiere estudiar; se debe, á ser posible, concebirlo como sustraído á toda influencia exterior. Entonces tal vez, y paso á paso, se pueda entender su observación. Esto no se aplica solamente al mundo físico en su conjunto, sino también cuando se trata de las partes más pequeñas del mundo físico. Podemos concebir el espacio y el tiempo como agran-

dados, por la simple prolongación de su extensión, proporcionada por la experiencia; en esto hay solamente una transcendencia real. Pero toda hipótesis que se refiere al mundo físico como totalidad, ó á la más pequeña de sus partes, es de una transcendencia imaginaria, puesto que á cada límite alcanzado, hay la posibilidad de que más allá de él pudiera tener validez alguna cosa cualitativamente nueva. Tales hipótesis son, por lo tanto, legítimas en sí, con tal de que no estén en contradicción con el conocimiento empírico (1).

Si no se construye su metafísica, sin otro fundamento que el de las ideas cosmológicas, y, por consiguiente, que el de los conceptos de espacio, tiempo, materia, mecánica, esta metafísica lleva el sello del materialismo.

6) Wundt advierte que casi todas las discusiones en el dominio metafísico tienen lugar sobre ideas psicológicas. Conocemos ya la posición de Wundt frente al problema psicológico, en la medida en que este problema está colocado en el terreno de la experiencia. La actividad y la tendencia á la unidad, son para él los caracteres de la vida psíquica, y el concepto de substancia psíquica contiene para él un materialismo oculto, aun cuando está establecido con una argumentación espiritualista. Podemos añadir, que al mismo tiempo este concepto es muy individualista, porque aisla los seres psíquicos individuales. La distinción entre el alma y el cuerpo, sólo existe según nuestra manera de concebir. Lo que nos muestra la experiencia es una organización mental, que en sí y por sí es una misma cosa que la organización corporal. Pero la experiencia no nos lleva aquí á un concepto definitivo, y esto es por lo que en último término, todo concepto del alma, actual y substancial, es un concepto de transcendencia imaginaria. Y si se quieren extremar las ideas sobre esta

---

(1) El desenvolvimiento que hace Wundt de este punto, se encuentra en su *Sistema de Filosofía*, IV, I, 3 (primera edición, pág. 361-367). Su razonamiento no me parece completamente claro. Lo expuse como lo interpreté.

cuestión, no debe olvidarse, que la vida psíquica individual se presenta siempre en nuestra experiencia, como el miembro de una sociedad, que forma parte de una totalidad mental, en la cual solamente se hacen inteligibles sus motivos, sus tendencias y su contenido. Por esta razón Wundt atribuye una gran importancia á la psicología étnica. Como idea psicológica suprema se presenta finalmente el concepto de un vasto principio de unidad (de un supramental), que sirve de fundamento á todos los seres psíquicos y á su encadenamiento recíproco. Esta idea es imaginariamente transcendente, porque sólo podemos aplicar las determinaciones psicológicas á seres individuales, y, por consiguiente, no encontramos en nuestra experiencia expresiones capaces de traducir lo que debiera caracterizar el conjunto de toda la representación y de toda la voluntad.

Si no se edifica su metafísica más que sobre las ideas psicológicas, reviste el sello de idealismo.

Si no queremos meternos en el camino más ó menos unilateral del materialismo y del idealismo, y nos esforzamos, por el contrario, en descubrir un concepto más vasto del ser, debemos, según Wundt, unir entre sí las ideas cosmológicas y psicológicas. Así llegamos á lo que llama ideas ontológicas.

Esta unión puede hacerse de tal modo, que el análisis cosmológico quede completado por el análisis psicológico. La información cosmológica nos muestra el ser como un encadenamiento de elementos, sobre los cuales nada podría precisarse respecto á su naturaleza; pero la información psicológica nos ha mostrado, al menos, la voluntad como una verdadera esencia. Si combinamos las dos, obtenemos la idea del ser bajo la forma de una totalidad de esencias, dotadas de tendencias y de voluntad.

No se puede, según Wundt, atenerse á la idea de esencia, como lo hace Spinosa, sin determinar ni precisar su naturaleza. Hay que averiguar siempre si el principio de unidad del ser no coincide con alguno de los conceptos que nos son

dados—si se aproxima ó no á la materia más que al espíritu. Sería preciso concebir el mundo, ó como una unidad material, ó como una unidad espiritual: no hay término medio.—La elección no es dudosa para Wundt. La única actividad, inmediatamente dada, es y permanece siendo nuestra voluntad. Una voluntad global infinita sería, pues, la suprema idea, la idea acabada y perfecta. Esta idea, la idea de Dios, es imaginariamente transcendente, y su contenido no es determinable. Gracias á ella, sin embargo, se hace posible concebir el mecanismo cósmico como la envoltura exterior de las operaciones y tendencias espirituales, y nuestro propio ser psíquico-físico se nos presenta como un mundo en pequeño, como un *microcosmos*. Así se satisface la razón en sus ansias de unidad, y, al mismo tiempo, podemos considerar nuestros ideales humanos como consecuencias que se derivan del mismo principio del mundo. Está ya abandonada la concepción filosófica, vacía y desesperante, que apoyándose solamente en el conocimiento intelectual, ve agotada la esencia de las cosas, en la consideración de sus relaciones exteriores y de su orden.

c) *Observaciones críticas.*

La posición definitiva que adopta Wundt con respecto á las cuestiones fundamentales, dan lugar, naturalmente, á observaciones críticas, ya referentes á su método, ya á los motivos del punto de vista que finalmente adopta.

En lo que al método se refiere, no cree necesario hacer otra cosa que completar y prolongar el conocimiento empírico, según lo exige la necesidad de unidad del pensamiento. Tomando la revancha, Wundt rechaza explícitamente la posibilidad de apoyarse aquí en una analogía: ninguna podría bastarle. Pero para justificar el aspecto idealista que, al fin, da á su filosofía, se apoya muy claramente sobre la analogía del microcosmos con el macrocosmos. ¿Con cuál de nuestros conceptos, pregunta Wundt, coincide ante todo el principio de unidad del ser? Solo hay aquí dos posibilidades: «O con-

cebimos el mundo como una unidad material, ó como una unidad espiritual, y si, en general, queremos concebirlo á título de unidad, no hay término medio.» (*Sistema*, 1.ª edición, pág. 411.) A propósito de esto una observación: es exacto que solo conocemos por experiencia fenómenos espirituales y materiales; pero (según hizo notar ya Spinosa) no tenemos derecho por tal motivo á admitir que la esencia del sér queda con esto agotada, no habiendo en él nada más. Wundt parece olvidar en este punto su propia teoría de la transcendencia imaginaria, que procura hacer ver que la esencia del sér puede ser más variada que los metafísicos suponen. En todo caso, queda probado que se apoya en una analogía, y, además, que escoge entre las dos únicas analogías que son posibles, según él. Para decidirse por una de ellas, considera cuál es la que entre estas dos especies de fenómenos nos es más inmediatamente conocida. (V. *Sistema*, página 434: «análogo á lo que experimentamos en nosotros mismos.») El desenvolvimiento de estas ideas nos recuerda aquí sin trabajo á Leibnitz y á Lotze, con la diferencia de que estos últimos, si se apoyaban en analogías, tenían clara conciencia de ello. Pero es de lamentar que Wundt no procure justificar de una manera más precisa la analogía en el pensamiento, así como las diversas aplicaciones de analogía que conoce la ciencia (1).

---

(1) Consultar sobre esta cuestión mi *Psicología*, III, 10, 11. *Religions philosophie*, II, 6, *Philosophische Probleme*, III, 4. En un excelente elogio de Fechner, Wundt dice de la especulación de Fechner que está construída sobre la analogía en oposición al método físico, fundado en la indicación. La relación de la analogía y de la inducción es tal, según Wundt, que la primera se limita á un pequeño número de caracteres, mientras que la segunda exige el mayor número posible (*Gustavo Teodoro Fechner*, discurso pronunciado con motivo del centenario de su nacimiento, Leipzik, 1901, pág. 70-73). Pero lo que hay que advertir ante todo en la analogía es el punto de partida (lo que Wundt llama el «punto de toma») ó de semejanza. La analogía es una semejanza relativa y el punto decisivo es ver en qué medida

En lo referente á los motivos, es claro que el pensamiento definitivo de Wundt no proviene solamente de una necesidad teórica. Declara que la concepción metafísica, hacia la cual nos inclinaremos, de no seguir la que él abrió, está «vacía y es desesperante». De no considerar las cosas más que de un modo empírico, dice más adelante, con nuestros ideales éticos estamos al borde de un abismo que ningún puente podrá salvar, por muy preciosos é indispensables que sean dichos ideales.

Lamentamos no poder ver aquí toda una serie de investigaciones de naturaleza psicológica y moral, que nos harían ver de un modo más preciso la necesidad en virtud de la cual la idea ontológica de unidad debería convertirse en prácticamente necesaria y legítima. En la primera edición del *Sistema*, de Wundt, se encuentra esta frase: «que la filosofía, si no puede cambiar la creencia en ciencia, puede, sin embargo, mostrar la necesidad de la fe.» Esta frase no existe en la segunda edición, sin duda por haberse apercibido Wundt de que la necesidad psicológica de la fe no podría demostrarse. Falta, además, aquí una discusión de las dificultades que todo monismo debe combatir, sobre todo un monismo que se funde en motivos morales, en las disonancias presentadas por la experiencia (1).

Más tarde recaeremos sobre alguno de los puntos aquí tratados, cuando terminemos de exponer la forma en que Wundt estudia el problema ético.

5.—El problema moral

Hablé ya, en las líneas que preceden, del modo bastante confuso con que Wundt en su filosofía expone el problema

---

puede considerarse esta semejanza relativa como indicadora de una identidad más grande. En la metafísica y en la religión la existencia como totalidad, es interpretada por la representación de una sola de sus partes (ó de un solo aspecto) y la analogía debe permanecer aquí siempre incompleta.

(1) Consultar mi *Filosofía de la Religión*, párrafo 80 91; 129.

moral. Esto depende, en parte, del carácter de su ética, que tiende ya á confundirse con la psicología étnica, ó ya á descender á consideraciones metafísicas ó religiosas.

a) *Historia y moral.*

La psicología étnica, según Wundt, es el vestíbulo de la ética. Emprendió una obra de grandes vuelos, que trata de los objetos más importantes de la psicología étnica: la lengua, los mitos y las costumbres; hasta ahora (1902), sólo apareció la primera parte, y, por consiguiente, no se puede hacer una reseña coherente y segura de su psicología étnica. Pero su pensamiento dominador es que la conciencia individual está unida por la lengua, la religión, los hábitos comunes de la vida y los usos, á la vida del pueblo, y también á la vida de toda la humanidad. La misma voluntad individual se reconoce como elemento de una voluntad global, por la cual está determinada, tanto bajo el punto de vista de los motivos que la dirigen, como bajo el punto de vista de los fines que persigue. La civilización y la historia forman una verdadera vida colectiva, y una y otra no son solamente el resultado del encuentro ó coincidencia de innumerables esfuerzos individuales. Con grave error, el individualismo, que padece toda la época moderna, considera la voluntad individual como la única realidad. No existe ningún individuo humano, originariamente aislado. La individualización se hace poco á poco; parte de un estado de unidad social, y no se separa nunca del todo de la voluntad global.

La existencia de la sociedad humana es el hecho histórico que llama más nuestra atención. Sirve de soporte al individuo, aun en aquellas ocasiones en que cree moverse de la manera más autónoma; por ella están determinadas la simpatía y la piedad, base del sentimiento social. Los espíritus que más participan del espíritu general, son los grandes espíritus, los grandes conductores de la humanidad; poseen el poder suficiente para asimilar de este espíritu general ali-

mentos sobrados para poder indicarle al mismo tiempo nuevas empresas, nuevos rumbos.

Sería absurdo pensar que el valor de la historia de la humanidad debe depender de la medida en que el bienestar individual, ó el del grupo de los hombres particulares, se logra. Los individuos y los pueblos perecen, y en realidad están sometidos á pasiones, á prejuicios, á debilidades. Pero el espíritu de la historia es imperecedero é infalible. La evolución histórica obedece á leyes que no pueden abrazar de un solo golpe de vista, ni los individuos, arrastrados por la corriente de la evolución, ni los pueblos en particular. El hecho de que los efectos de las acciones humanas sobrepujan siempre más ó menos á los motivos y á los fines conscientes de los individuos, es aquí de la mayor importancia. En esto se manifiesta una metamórfosis de los fines (que Wundt llama heterogonia de los fines), que hace posibles nuevos motivos subjetivos, puesto que los efectos imprevistos pueden originar sentimientos é inclinaciones nuevas. La formación de motivos nuevos sacados de los efectos dados, es la ley evolutiva más importante que pueda tener valor para la conciencia moral (1). Por ella podemos tener conciencia de los fines supremos de la evolución; podemos, en verdad, presumir la dirección en que se encuentran; pero lo que nos hace decir que todos los estados están sometidos á una evolución incesante-

---

(1) *Por heterogeneidad de fines*, Wundt entiende lo que llama la mutación objetiva de valores (véase mi Etica, XIII, 4) Parece admitir que la mutación de motivos (mutación subjetiva de valores), supone siempre que en el efecto hay siempre algo más que en la intención. Sin embargo, esto no es siempre necesario, puesto que, por una parte, el hábito es el resultado de la acción, y por otra, otras condiciones nuevas pueden hacer posible la aparición de nuevos motivos.—Bajo una forma puramente psicológica, la mutación de motivos ha sido ya descrita por Spinosa, Hatley y James Mill. En la Historia de la Filosofía, Hegel insistía mucho sobre la «metamórfosis de los fines».

mente progresiva, no puede ser, en último término, más que una creencia, pero no un saber.

Wundt no hace resaltar lo suficiente la dificultad que resulta de este hecho para una moral científica. Por lo tanto, parece bien claro que la posibilidad de nuevas formaciones deba hacer que toda moral sea más empírica de lo que Wundt pretende al replegarse, como lo hace, en el espíritu de la historia. Hénos aquí de nuevo en un punto en que recuerda la filosofía romántica. Y, en efecto, confiesa ingenuamente que su moral es vecina del idealismo especulativo en ciertos pensamientos fundamentales. Hegel había admitido ya una fuerza moral real de la voluntad colectiva. Hegel se equivocó, según Wundt, al no considerar la voluntad global más que como fuerza moral objetiva, mientras que la voluntad individual debía ser solamente la base y el ejecutor inconsciente. En su teoría de la relación del individuo con la sociedad, piensa Wundt remediar los perjuicios de esta concepción demasiado unilateral.

b) *Espíritu colectivo y budismo.*

El individuo, sin duda alguna, tiene su base en la sociedad; pero influye, á su vez, sobre ella por la propia dirección de su pensamiento y de su voluntad. La conciencia individual es creadora y la colectiva conservadora. Lo nuevo proviene de los individuos; pero la sociedad lo hace utilizable por una evolución ulterior, y así obra favorablemente á la continuación de la vida mental. Aquí no producen todos en la misma medida. Sólo los espíritus conductores determinan con decisión la dirección de la voluntad colectiva, y esto se aplica, sobre todo, á esos genios morales que produce el espíritu de la historia una que otra vez entre centenas y millares de años, y que hace avanzar la vida moral, haciendo resurgir tendencias hasta entonces sumergidas en el sueño.

Cuando Wundt, frente á Hegel, transfiere así la posibilidad á cada uno de los individuos, se pone en contradicción con su insistencia en acentuar la «voluntad global». Para

ser consecuente debería atribuir al individualismo una mayor importancia, porque el desenvolvimiento de individualidades poderosas debe ser un fin moral esencial. En este respecto hubiera podido aprender mucho de la Escuela inglesa, que desdeña, porque su carácter es el empirismo. En rigor lógico, hubiera debido colocar á más altura á los individuos aisladamente considerados, no solamente como puntos de partida, sino como términos de carrera, como fines. «Por muy bien dotado y perfecto que pueda ser el individuo, siempre será una gota de agua en el océano de la vida. ¿Qué sentido pueden tener para el Universo su dicha y su dolor?» No puedo responder á esta cuestión. Pero no me siento con fuerzas para buscar un sentido á las palabras «fin» y «precio», cuando no están del todo aclaradas por una relación con las condiciones vitales á que están sometidos seres dotados de la facultad de experimentar placer ó dolor. La moral de Wundt termina en un dualismo místico, puesto que los fines residen en la «voluntad general», y los medios en las «voluntades individuales». En cuanto á los conflictos que pueden resultar del choque de la voluntad individual con la voluntad general, históricamente moldeada, no hay lugar para ellos en su moral (1).

Para este punto de vista de la ética de Wundt, la proposición de que la justicia no es una virtud individual, sino pública, es también característica, porque supone la capacidad de fundar el derecho y de dictar el deber. Wundt pierde de vista (tal vez bajo la influencia del burocratismo alemán) que todo individuo posee cierta cantidad de poder en razón de su situación en la familia, la sociedad y el Estado, y que tiene ocasión de practicar la justicia en sus opiniones, en los

(1) Consultar mis notas críticas sobre la *Etica* de Wundt en *The Monist*, Julio de 1891, pág. 532, donde muestra que en su polémica contra la moral utilitaria olvida Wundt su propia teoría de la «metamórfosis de los fines» y en mi Etica, VIII, 4; XIII, 4.

juicios que haga sobre otro y en su comportamiento con los demás hombres. El mismo esclavo tiene este poder en sus relaciones con el señor. La idea de poder impidió al filósofo ver la importancia del gran número de puntos de partida, de juicio y de acción de carácter autónomo.

Y, sin embargo, muchos pasajes de los escritos de Wundt muestran que vió los inconvenientes del orden social actual. No le parece bien que se castigue con más rigor al que roba que al pródigo, al usurero ó al jugador. Está conforme en que las relaciones que existen actualmente entre el capital y el trabajo, engendran dos provocaciones de sentido contrario á la inmoralidad; la riqueza sin profesión produce la sed de gozo, la pobreza sin profesión crea la envidia. Estos males sólo pueden ser suprimidos por un nuevo orden jurídico. El estado presente de nuestra sociedad se resiente de la oposición que existe entre una concepción caduca del derecho y los nuevos elementos de civilización, que no pueden encasillarse en los viejos conceptos.

c) *Moral y metafísica.*

Wundt defiende la autonomía de la moral frente á la especulación y á la metafísica, por la razón de que proporciona los elementos más importantes para fundar una filosofía general. Como hemos visto, la ética también se transforma al fin en especulación ó en creencia. Y, según Wundt, la misma ética tiene más necesidad que otras disciplinas de una metafísica que la complete. Conforme á este modo de ver (que está en contradicción con la independencia de la moral, respecto á la metafísica, que él admite), la ética en Wundt se transforma en filosofía religiosa. Cuando los ideales sobrepujan lo que es accesible al esfuerzo humano, toman un carácter religioso.

La filosofía no podría dar aquí más que interpretaciones poco precisas: las religiones positivas, por el contrario, dan símbolos concretos.

La idea religiosa fundamental es exigir que todas las crea-

ciones espirituales tengan un valor absoluto é imperecedero. Cuanto más se eleva una religión por encima del nivel de la religión natural, más concuerda con la ciencia: un Dios que hace milagros, es un Dios natural y no un Dios de la religión moral. La evolución del cristianismo no ha evitado la vuelta á la religión natural. Pero el papel final del cristianismo—según los dichos de su fundador—es lograr la victoria sobre todos los elementos de la fe religiosa, capaces de ahogar el contenido moral de las ideas religiosas. Cristo, sobre todo, si se le concibe, no como Dios, sino como hombre, permanecerá siendo siempre el tipo moral completo; pero, al mismo tiempo, será el testigo del principio y del fin del mundo, principio y fin impenetrables é idénticos, por lo tanto, al ideal moral.

La filosofía de Wundt, tal como intenté caracterizarla, puede ser considerada como el pensamiento típico de nuestra época. En aquello en que tiene necesidad de rectificación, indica, por sí misma, los puntos de vista y métodos aplicables para ir más lejos.

Tal sucede cuando Wundt quiere «completar» la ciencia experimental por medio de elementos metafísicos y religiosos. Por mucha energía que emplee en conservar y desenvolver un punto de vista puramente objetivo, factores subjetivos recaban valor propio y exigen una investigación más precisa. El objetivismo, que en ciertos puntos se transforma en una mística, no es solamente la fuerza de Wundt, es también su limitación.

II

Roberto Ardigò.

II.—Roberto Ardigó [1]

1.—La filosofía italiana después del Renacimiento

En mi *Historia de la filosofía moderna*, sólo tuve ocasión de hablar de filosofía italiana en la época del Renacimiento. Unicamente en este período el pensamiento italiano se manifiesta con una originalidad y atrevimiento tales, que pueden darle una significación para la evolución general de la filosofía. El espíritu que había animado en la antigüedad á Pitágoras y á los Eleáticos, y que inspiró á Lucrecio su gran poema didáctico, revivió en Pomponazzi y en Telesio, en Giordano Bruno y en Galileo. Pero el movimiento del Renacimiento italiano se detuvo, después de la muerte de Giordano Bruno, en la hoguera, y después de las abjuraciones de

(1) Las obras de Ardigó comenzaron á ser conocidas en España por traducciones parciales hechas por la *Biblioteca Sociológica internacional*. Están traducidas: *La ciencia de la educación*, dos volúmenes; *Lo verdadero*; y se anuncian: *La unidad de la conciencia, La razón, Lo incognoscible de Spencer y el Noumeno de Kant*. Convendría emprender de una manera más sistemática y activa la traducción de las obras de este filósofo latino, que ocupa una posición intermedia, por la forma de su desenvolvimiento mental, entre Hegel y Spencer. Su discípulo Marchesine, autor de las obras *El simbolismo, El dominio dello Spirito*, etc., acaba de publicar un estudio biográfico, expositivo y crítico sobre Ardigó.—*(N. del T.)*

Galileo, provocadas por la amenaza y el miedo. En los siglos posteriores, sólo se pueden citar algunos nombres que tengan interés para la filosofía, por ejemplo, Juan Bautista Vico († 1744), precursor de la sociología moderna. A fines del siglo XVIII, la filosofía francesa ejerció una gran influencia, y en torno á Romagnosi († 1835) se reunió un grupo de discípulos entusiastas. Hacia mediados del siglo XIX, el movimiento filosófico adquirió un carácter distinto, formando estrecha alianza el entusiasmo religioso, nacional y filosófico, asociados. Las tendencias liberales y unitarias se agitaron con fuerza en una legión de eclesiásticos jóvenes, que se familiarizaba con el sueño de una gran armonía entre la religión y el pensamiento, la Iglesia y el Estado, y que creían en la posibilidad de que la Iglesia fuese el cerebro del *rissorgimento* nacional. Así como en la época del Renacimiento el entusiasmo por la libertad de Italia formaba el fondo de la filosofía política de Maquiavelo, del mismo modo animó las especulaciones de Rosmini († 1855) y de Gioberti († 1852). La filosofía era una especie de platonismo, que tenía por base la fe en una verdad eterna superior á toda experiencia. La filosofía era para ellos, por una parte, una introducción á la religión, una especie de teoría del *logos*, y por otra, un elemento de patriotismo.

La diferencia entre estos dos platónicos modernos, consiste, sobre todo, en que Gioberti admite una intuición inmediata de la verdad ideal, mientras que Rosmini (como Schelling en su última doctrina) sostiene, que el pensamiento sólo conduce á un sistema de posibilidades, y haciéndolo así, se avecina más á la filosofía crítica. Mamiani († 1855) desenvolvió el idealismo italiano en un sentido que garantizaba á la experiencia una influencia mayor, y bajo esta forma intermediaria fué como el idealismo reinó por espacio de cierto tiempo en las universidades italianas.

El ritmo, que con tanta frecuencia aparece en la evolución de las ideas filosóficas, se manifiesta de un modo característico en el papel que la corriente positivista desempeñó en

Italia durante la última generación. Causas diversas determinaron este cambio en el gusto filosófico. Italia había logrado su unidad y su libertad, de modo que había ocasión para gustos científicos especiales; el entusiasmo ideal podía separarse del trabajo real. Al mismo tiempo, gracias á los escritos de Comte y de Mill, la moderna filosofía francesa é inglesa comenzaba á dejar sentir su gran influencia; Villari aplicaba á la concepción de la historia las ideas fundamentales del positivismo; Angiulli les daba valor en el campo de la psicología y de la pedagogía. A esto hay que añadir, además, la influencia de la física contemporánea. Por otra parte, la Iglesia católica adoptaba una posición cada vez más hostil á toda filosofía que no se ajustaba estrictamente á las fórmulas del pensamiento medioeval. Los discípulos de Rosmini y de Gioberti eran perseguidos entre el clero. ¡Se iba tan lejos, que se decía ser preciso reintegrar la civilización á la concepción católica, de la cual se había separado durante los tres últimos siglos! En 1864, Pío IX publicaba el *Syllabus*, un catálogo de errores de la época, entre los cuales se incluían la libertad de conciencia, el naturalismo y el racionalismo, pero principalmente la idea de que el método y los principios de la teología escolástica no están conformes, ni con las exigencias del presente ni con los resultados de la ciencia. En 1879, el Papa León XIII declaraba en una encíclica, que la filosofía de Tomás de Aquino es un auxiliar divino, que debe servir de base á todos los maestros, y que hay que emplear en la refutación de los errores contemporáneos. Más tarde, en una circular á los obispos franceses (1899), condenaba especialmente la filosofía crítica (1).

Así, no solamente habían desaparecido los motivos de

---

(1) Para la historia de la filosofía italiana anterior á Ardigó. Luis Ferri, *Historia de la Filosofía en Italia en el siglo XIX* (París, 1869). Alfredo Espinas, *La Filosofía experimental en Italia* (París, 1880). En el manual de Harberweg se encuentra una idea general, redactada por Luis Credaro. Relativamente al

esta harmonía intelectual, que los filósofos habían creído conseguir y se habían esforzado por realizar hacia mediados del siglo pasado, sino que, además, la oposición entre la Iglesia y la Ciencia se había fortificado tanto á causa del desenvolvimiento del pensamiento, cuanto por la tentativa hecha por la Iglesia de retrotraerlo á tiempos pasados.

En medio de estas circunstancias es como Roberto Ardigó, en la soledad del claustro, se transformó de católico ingenuamente creyente y patrióticamente inspirado, en un positivista enérgico. Su evolución y su punto de vista, no solamente ofrecen interés como síntomas de la época, sino que también son importantes para la discusión de los problemas, ya por la fuerza de pensamiento y talento psicológico, ya por el cambio particular que sufrió el positivismo entre sus manos.

2.—La evolución de las ideas de Ardigó

Ardigó nació en 1828, en las cercanías de Cremona. Su padre, campesino acomodado, le trasladó á Mantua para que su hijo pudiese estudiar. Su madre era una católica piadosa, y Ardigó nos habla de ella con mucha frecuencia en sus escritos, con profundo reconocimiento. Gracias á su influjo se hizo sacerdote. Después de la muerte de sus padres, el obispo Martini lo atrajo á sí y le hizo canónigo de la catedral de Mantua. En su soledad estudió con ardor la filosofía escolástica y la ciencia contemporánea, íntimamente persuadido de que los errores contemporáneos debían dejarse refutar. Pero lentamente se forjó en su fuero interno un edificio de ideas completamente nuevo—más perceptible por los que le rodeaban que por él mismo—y concluyó en un momento dado por apercibirse de que ya no podía con la doctrina dualista de la Iglesia, sino que creía en una gran continuidad de todas las cosas. Uno de sus libros (*La morale dei positivisti*, II,

---

hecho de poner en el índice al criticismo, consúltese á Rodolfo Eneker, Tomás de Aquino y Kant, un combate entre dos mundos, Berlín, 1901.

3, 2, en un capítulo en que trata de la posibilidad de una moral sin religión), nos habla de esta ruptura de una manera interesante.

«Las enseñanzas y los ejemplos de mi madre, que era una sencilla y pobre aldeana, hicieron nacer en mi alma, y agrandar en ella, al mismo tiempo que la vida, la fe y la práctica de la religión. Hoy mismo no puedo recordar la sublime ingenuidad del sentimiento religioso de mi madre, sin experimentar el mayor entusiasmo y la más dulce emoción. La imagen fiel de este sentimiento sobrevive hoy en una de mis hermanas, que no ha podido adquirir cultura, ni en las escuelas, ni en la alta sociedad, y yo respeto en ella esta imagen con tanta devoción como si fuese una cosa sagrada. Esta religiosidad infantil se fortificó en mí, más tarde, de un modo extremado, cuando viví con Monseñor Martini, en cuya compañía pasé más de veinte años. Se había encargado de mí después de la muerte de mis padres: me dió el pan que me faltaba, y me hizo posible la carrera... Él, que creía que la ciencia y la sinceridad de espíritu eran las bases y el alma de la religión, me profesaba afecto, porque me veía apasionado por el estudio y con un carácter sin doblez. Esperaba que pudiese ser un día útil á la Iglesia, contra la religión ignorante, supersticiosa, beata é hipócrita, que detestaba... Me consagraba con toda el alma (fuera de los estudios de las ciencias naturales y de la filosofía, que nunca abandoné) á la teología, sobre todo á la dogmática y á la apologética. Me formé una biblioteca de Padres de la Iglesia y teólogos, y pasé en el estudio de algunos, especialmente en el de la *Suma teológica* de Santo Tomás, los años más frescos y más valientes de mi juventud. Por añadidura, aún escribí y publiqué también un tratado sobre la confesión contra los protestantes. Solo que el resultado de mis estudios fué completamente contrario á lo que yo pretendía y esperaba. Poco á poco la duda, que por todas partes se había infiltrado ya desde mis más tiernos años, procurando combatirla siempre con una reflexión y un estudio ininterrumpidos, y creyendo

durante mucho tiempo haberla vencido por la razón, la duda, en un momento dado, quedó sola y sin contraste, y en un día dado apareció ante mi espíritu presa de asombro, como una convicción definitiva y una certidumbre inexpugnable. ¡Cosa extraña! Hasta este día me había esforzado plenamente por perseverar en mi vieja fe religiosa, y en lugar de esto, á mi pesar, debajo del sistema de ideas religiosas, frutos de tantas fatigas y de tantos años, se había desenvuelto y completado en mí el sistema positivista. Y este sistema, para mayor asombro mío, lo encontré ya completo é inconmoviblemente instalado en mi espíritu, en el propio momento en que un razonamiento último—estaba yo entonces sentado en una piedra detrás de un arbusto situado en el jardinillo que me había hecho junto á la casa de canónigo que habitaba—rompió el último hilo que me tenía preso á la fe. Entonces me pareció de repente que no había creído nunca en mi vida y que jamás había hecho otra cosa que aplicarme á cultivar en mí la pura tendencia científica. Y esto provenía, á mi parecer, del mismo celo con el cual, desde el principio hasta el fin, procuré siempre conocer lo mejor posible todas las razones que militan contra la religión para encontrarme en condiciones de creer con una conciencia recta y proteger mi fe contra sus ataques.»

Ardigó añade que el paso que dió después de este descubrimiento fué acompañado de dolor y de melancolía, producidos por el recuerdo de su madre, y á causa de sus relaciones con su protector. Pero su voluntad se templó en esta lucha, al salir de la cual la religión se le presentó como un recuerdo poético. Y sintió que el ideal moral no se había debilitado; al contrario, á partir de este momento, quedó aún más convencido de que los verdaderos bienes son los que se adquieren siguiendo la ley de la conciencia en una actividad útil y consagrándose á los trabajos del pensamiento.

Entonces comenzaron para Ardigó algunos años penosos. Tuvo que ganar su vida dando lecciones, y sólo después de muchos años un ministro de Instrucción pública, liberal, le

nombró profesor de Filosofía en Padua (1881). La corriente de su doctrina no solamente estaba en lucha con la teología, sino también con la que bajo la influencia de Mamiani reinaba en las universidades italianas. Su enseñanza ha producido una impresión durable y suscitó un gran entusiasmo, que se ha revelado en una expresión de homenaje público, en un libro de oro impreso con ocasión de su septuagésimo aniversario (1898).

El problema esencial de Ardigó está estrechamente unido á su evolución personal. Ya en un discurso sobre Pietro Pomponazzi, en quien ve un precursor, discurso pronunciado en 1869, describe el pensamiento como una forma que nace sin que uno se aperciba de ello, y que al llegar á la madurez se manifiesta irresistiblemente. Era lo mismo que él había experimentado, y esto era para él un ejemplo del modo con que se verifica toda evolución. En su discurso inaugural (Padua, 1881) hace alusión á la marcha de su propia evolución, que le planteó un problema que reaparece en circunstancias mayores, de la misma manera que el movimiento de una molécula puede traer á la memoria la rotación del globo terrestre. Toda evolución consiste en pasar de lo indeterminado á lo determinado, pero de tal modo, que la continuidad permanezca intacta: la totalidad, que se revela de un modo más impreciso en el primer estado, debe subsistir siempre como una base que soporta las diferenciaciones que se producen poco á poco. El primer trabajo científico que se impuso fué escudriñar la evolución natural del pensamiento humano (*la informazione naturale del pensiero*). Este plan no ha sido desenvuelto del todo; los materiales que recogió encontraron en parte, sin embargo, aplicación en sus diversos escritos. Pero el punto de partida tuvo una importancia decisiva para su punto de vista.

Ardigó sostiene que ha llegado á su resultado sin la cooperación de los positivismos francés é inglés, que sólo conoció más tarde. Si su concepción de la idea de la evolución recuerda la de Spencer, hay, sin embargo, una diferencia, y es,

que Spencer se apoya esencialmente en la analogía de la evolución biológica, mientras que Ardigó se apoya, por el contrario, en la analogía de la evolución del pensamiento, formación natural la más maravillosa de todas (*la piú miragliosa delle formazione naturale*). Ardigó se da á sí mismo el título de positivista. Pero, para él, lo esencial en el positivismo es tomar en la experiencia el punto de partida y no el punto de llegada. El positivista no se apresura en llegar á la conclusión; no quiere forjarse una idea, que pudiera servirle de piedra de toque; avanza, por el contrario, paso á paso, poco á poco, según se le muestra la verdad. Se trata de tener abierto el horizonte. Esta marcha de las ideas aparece principalmente en Ardigó, en lo que respecta al problema de la unidad del ser, en oposición de una parte al materialismo, y de otra á la tendencia en atenerse á una multitud de hechos aislados.

En su última obra (*L'unitá della conscienza*, 1898) se declara en este sentido, sobre todo en lo que respecta al problema psicológico. Marchesini, uno de sus discípulos, parte de este punto de vista en un escrito especial titulado «La crisis del positivismo» (*La Crisi del positivismo*, Torino, 1898) para discutir la actitud de la filosofía de Ardigó frente al positivismo. Parece que el punto de vista de Ardigó tiene en este aspecto cierta semejanza con el punto de vista de Wundt. Por lo demás, ya Villari y Anguilli se habían propuesto criticar de una manera parecida las antiguas formas del positivismo.

3.—TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Los rasgos esenciales que Ardigó había encontrado en la evolución de la vida intelectual, los encuentra en toda la evolución natural. La evolución del pensamiento es para él el ejemplo de una ley del mundo. En su obra, que tiene por título *La formazione naturale nel fatto del sistema solare* (1877), desenvuelve más esta ley por el análisis de la hipótesis bien conocida de Kant y de Laplace, que considera como el modelo de una explicación científica. A decir verdad, esta obra

no debía ser más que un capítulo particular de la que proyectaba escribir sobre la evolución de las representaciones humanas.

Según la hipótesis en cuestión, el estado actual del sistema solar proviene de un proceso de disociación (*distinzione*), de partes más pequeñas ó de conjuntos menores, formados en la gran masa indistinta. Pero la totalidad primera no ha sido suprimida de hecho; la totalidad—lo indistinto (*l'indistinto*)— continúa existiendo aún, y sólo gracias á este hecho, podemos comprender cómo puede haber una influencia recíproca entre partes separadas (los cuerpos celestes): hoy, como antes de su separación, forman parte de un mismo todo. La persistencia de la indistinción es la razón de la solidaridad. Si se pregunta cómo las diversidades han podido salir de lo indistinto, Ardigó responde que se encontraban ya contenidas en el estado inicial, como posibilidades ó cosas en estado latente (*forza latente ó virtuale*); la forma especial sólo hubiera podido ser adquirida por un desenvolvimiento lento. Y confiesa que esta explicación no es más que una conclusión sacada de la experiencia. No podemos saber de antemano qué formas especiales ni qué partes especiales se desenvolverán ó saldrán del estado de confusión inicial; solamente la observación y la experiencia pueden mostrárnoslo Ni las matemáticas ni la metafísica tienen poder para construir la naturaleza. Y la razón de ello es que la totalidad indistinta no se especializa «por sí misma», sino que tiene necesidad de condiciones extrañas, y, por consiguiente contingentes que no podemos prever para recibir sus formas y sus partes especiales. Pero lo que se desenvuelve así poco á poco, no es, sin embargo, otra cosa, que la equivalente á lo que se encontraba coexistiendo ya en el estado indistinto. El trabajo verificado por las causas anteriores está puesto en reserva en la substancia del universo, y es el que condiciona la posibilidad de efectos futuros (1). La continuidad que hay de este modo entre lo in-

(1) Las últimas advertencias sobre la equivalencia, están

distinto y las partes constituídas *(distincti)*, es lo que expresamos con la palabra *naturaleza*. (*La natura é ia continuitá di una cosa contutti le altre. Form. nat.*, pág. 205.)

Ardigó ve claramente, sin embargo, la necesidad de inquirir en qué consisten, para hablar con propiedad, estas posibilidades ó «fuerzas latentes». Para él la posibilidad no es más que una realidad de la naturaleza, distinta de la realidad dada, y consiste en una actividad: *L'essere á attivitá* (*L'unitá della conscienza*, pág. 479). La continuidad es una energía continua. Por esta razón, toda totalidad indistinta, todo Indistinto, conduce á un todo aún más vasto que aquel del que se ha segregado. La diferencia entre lo indistinto y lo distinto, como la que hay entre posibilidad y realidad, solo es relativa. Aquí no es posible llegar á un último término. Nos encontramos en una serie infinita. Pero la última palabra de la ciencia concierne á la relación fundamental de lo distinto á lo indistinto, y dice que todas las variedades, cualquiera que sea el lugar en que se presenten, salen de un todo y son abrazadas por un todo.

La teoría de la evolución, según Ardigó, se une estrechamente á su teoría del conocimiento. Toda explicación es una disociación, un análisis. Lo que hay que disociar permanece inexplicado. El pensamiento siempre está obligado á ir cada vez más lejos, á pesar de la inclinación que le conduce á detenerse en un finito distinto;—y lo que así empuja el pen-

---

en el otro trabajo, *La unidad de la conciencia*, pág. 410-413, que se publicó mucho más tarde que la *Formazione naturale*. No me parecen completamente precisas, porque si se admite que para que una «distinción» se produzca, además de las disposiciones interiores, es preciso que también estén presentes condiciones exteriores, entonces las formas especiales no tienen, para hablar con propiedad, sus equivalentes solamente en lo Indistinto, sino en las disposiciones de lo indistinto, en las condiciones exteriores. Lo que digo, en realidad forma parte de la teoría de Ardigó, si da todo Indistinto como límite y considera relativa la distinción entre lo distinto y lo indistinto.

samiento hacia adelante, es la misma infinitud de la naturaleza. Además, la naturaleza infinita es la misma energía en la ley propia del pensamiento lógico (1).

Que la ley del pensamiento ó de la explicación sea de este modo idéntica á la ley de la naturaleza, no es de extrañar, puesto que el mismo pensamiento es naturaleza ó formación natural con el mismo título que las otras cosas. Pero si el pensamiento es un hecho empírico como cualquier otro, y si no es en sí mismo más que un ejemplo de la formación natural, se hace entonces imposible explicar toda la naturaleza sacándola del pensamiento, como quieren la metafísica y la teología. Porque el pensamiento no se puede comprender á sí mismo más que por la ley general de la evolución, que hace salir los distintos del indistinto. Por esto llegamos á explicar un hecho por otro, sin poder llegar á un término absoluto. La naturaleza es un círculo inconmensurable, cuyo centro está en todas partes, y cuya circunferencia no está en ninguna.

Ardigó ha dejado absorber demasiado la teoría del conocimiento por la teoría de la evolución. Psicológica ó biológicamente considerada, la evolución del pensamiento no es, en verdad, más que un ejemplo de las leyes generales de la evolución. Pero el problema del conocimiento se plantea tan pronto como se procura investigar el modo de fundamentar el valor de las leyes generales que creemos encontrar, tanto para el pensamiento como para los otros fenómenos. Este problema no cesa de existir, por el mero hecho de referir á la ley de la evolución, como término general, todos los fenómenos. Aun aquello que caracteriza al pensamiento, es el ser instrumento por medio del cual toda evolución y toda ley del pensamiento, como de las otras cosas, se concibe y se

---

(1) Quando il pensiero perdi di vista l'infinito fissandosi nel distinto finito é constituisse la stessa forza della logica del suo discurso. Formaz. nat., pág. 136 (Opere filos., II).

expresa. La cuestión es, por lo tanto, ésta: ¿qué valor tiene esta concepción y esta forma que la expresa? (1).

4.—Psicología

Ardigó tomó con ardor entre sus manos la causa de la *autonomía* de la Psicología como ciencia experimental, y en esto fué auxiliado, no solamente por su gran talento de descripción y de análisis psicológico, sino también por su conocimiento de las ciencias físicas. Sus gustos y aptitudes psicológicas siguieron dos direcciones. Por una parte, trató de encontrar en la vida psíquica una trabazón más estrecha que la que en la simple observación se muestra; trata de aplicar la continuidad, no sólo á los estados conscientes, sino también á la relación de éstos con los inconscientes. Por otra parte, procura hacer ver matices y variedades más sutiles, que las que da á conocer la observación ordinaria; así es como se sostiene que los estados psíquicos que parecen uniformes, se componen en realidad de movimientos rítmicos. Algunos de sus discípulos más distinguidos, como el fisiólogo Julio Fano y el criminalista Enrique Ferri, han insistido, sobre todo, en el libro de oro dedicado al viejo filósofo, en las particularidades de su enseñanza. Aquellas son las dos direcciones que sigue y debe seguir toda investigación; pero Ardigó, como lo muestra su teoría de lo *Indistinto* y de

---

(1) Ardigó se hace cargo muy bien de que el valor no depende de la semejanza del pensamiento con el objeto pensado, sino de la naturaleza interna del pensamiento. *La psicología como ciencia positiva*, pág. 228, «Obras filosóficas», I. Pero esto no explica el valor. En otro pasaje (véase *La unidad de la conciencia*, pág. 441. «Obras filosóficas», VII, considera la verdad como una propiedad del pensamiento (una qualità del pensiero). Pero si el pensamiento es un fenómeno con el mismo título que los demás fenómenos, ¿qué es lo que esta cualidad del pensamiento tiene que ver con estos últimos? Se presenta aquí en Ardigó cierto dogmatismo.

los *Distinti* y su recíproca relación, supo verlas bien desde luego y procuró reunirlas.

Sus obras capitales en psicología son: *La psicología como ciencia positiva* (1870) y la obra que él mismo designa como su testamento filosófico: *L'unitá della conscienza* (1898).

La psicología procura estudiar, según Ardigó, nuestros estados internos, cuya característica común está expresada por el concepto del alma. El hecho que sirve de punto de partida á la psicología es subjetivo; pero hay que examinarlo de una manera objetiva, fisiológica. Este doble aspecto nos muestra la diferencia que existe entre los fenómenos psíquicos y los demás fenómenos. Pero por muy grande que sea la importancia que las investigaciones fisiológicas tengan para la psicología, la fisiología, sin embargo, no podrá nunca reemplazar á la psicología. Lo que hay es que los fenómenos psíquicos y los fenómenos fisiológicos son manifestaciones de una *substancia* única, la substancia psicofísica, ó como Ardigó lo dice mejor, la realidad psico-física (*realitá psicofísica*).

En sus últimas obras (donde expone la teoría general de la evolución), la realidad psico-física se confunde con el *Indistinto* (1). Existe una totalidad natural que precede á todas las diversidades que consideramos como alma y como materia y les sirve de base. El concepto de lo *Indistinto* expresa aquí, como en todas partes, la unidad y la solidaridad. El materialismo y el espiritualismo se basan en simples abstracciones. Considerada fisiológicamente la operación mental, está unida á procesos físico-químicos. Considerado psicológicamente el elemento material, lo mismo que el elemento psíquico, solo

---

(1) En una edición posterior de su *Psicología* (1882), Ardigó hace seguir su exposición de la «realidad psicofísica», de la nota siguiente: «Esta expresión, substancia psicofísica, no es otra cosa que lo indistinto natural precedente, y que está debajo de los dos fenómenos distintos del mundo de la psiquis y del de la materia» (pág. 387).—El concepto de lo indistinto fué introducido por primera vez en el opúsculo *La formación natural* (1897).

se nos presenta bajo la forma de sensación y representación; no conocemos el movimiento y el pensamiento, sino en calidad de actos psíquicos. En lugar de preguntar cómo la materia puede convertirse en alma, sería más exacto preguntar, cómo nuestras representaciones más indistintas en su origen, llegan poco á poco á diferenciarse de tal modo, que unas se nos presentan como manifestaciones de un yo, y otras como manifestaciones de un no yo. La concepción popular, materialista, proviene, según Ardigó, de que no se tiene en cuenta que debemos á funciones psíquicas cualidades como la extensión, el movimiento, el color, el olfato y todo lo que se designa con el nombre de cualidades segundas.

Sin embargo, la idea de realidad psico-física no nos proporciona ninguna explicación, y con respecto á esto Ardigó insiste mucho. No tiene otro valor que el de afirmar una síntesis, que tenemos que resolver en nuestras abstracciones. La compara á la idea de gravitación, que tampoco da una explicación. Al porvenir corresponde encontrar una explicación real. El positivismo no está obligado á llegar á la conclusión. No podemos ir más allá de un concepto provisional. En cuanto á la naturaleza íntima de la relación, somos incapaces de determinarla. Pero este enigma no es para Ardigó el único problema. ¿Cómo puede ser equivalente un pensamiento á un movimiento? y este enigma para él no es mayor que este otro: ¿cómo una bola de billar puede poner en movimiento á otra mediante el choque? En toda la naturaleza no conocemos las relaciones de simultaneidad y sucesión más que por medio de la experiencia y no por medio de una visión que se sumerja en la esencia íntima de los términos. Al hacer esta observación, Ardigó pierde de vista, sin embargo, el hecho que la ciencia tiende á substituir, siempre que sea posible, una unión de miembros homogéneos, á la unión exterior de los diversos fenómenos, y que consigue así un grado superior de continuidad. Cuanto mayor es la resistencia que encuentra esta tendencia, más hay que calificar de enigmático el fenómeno con el cual chocamos ó tocamos.

En su testamento filosófico, su libro sobre la *Unidad de la conciencia*, Ardigó manifiesta su admiración al presentimiento genial de que Kant hace gala en su teoría de la unidad de la conciencia. Sin duda Kant no estuvo en lo justo al admitir una gran oposición entre la materia y la forma del conocimiento; pero se apoderó de la idea científica fundamental de la psicología. Según Ardigó, se produce en la vida de la conciencia un proceso ininterrumpido de composición y de síntesis, al cual, en cierto sentido, cooperan todas las disposiciones innatas y adquiridas y todos los elementos nuevos. Desde el principio hasta el fin hay una solidaridad de todas las funciones psicológicas, una tendencia permanente de estas funciones á fundirse en un todo único. Esta tendencia á la «confluencia mental» (*confluenza mentale*) sirve de fundamento, entre otras cosas, á la asociación de representaciones. Muchas veces no se le descubre sino dirigiendo las miradas á los puntos de partida ó á los intermediarios inconscientes, y por este motivo, sobre todo, es indispensable la ayuda de la fisiología para el estudio de la psicología. La unidad, que es la nota distintiva de la vida consciente, no puede explicarse como simple producto de la colaboración de elementos múltiples, porque no descubrimos estos elementos más que por una distinción que supone siempre una totalidad anterior. En general, la observación de la vida consciente es la que nos proporciona nuestros conceptos de unidad y de pluralidad. Siempre que hablamos de la unidad y de la diversidad del mundo, hemos deducido estos conceptos y la idea de su unión de la vida consciente. El microcosmo y el macrocosmo se explican recíprocamente.

5.—Moral

La moral de Ardigó tiene por base las mismas ideas fundamentales que caracterizan á las demás partes de su filosofía. El individuo se desenvuelve en la sociedad, y con relación á ella, se encuentra en la misma situación que el ele-

mento tomado aparte (*distinto*) respecto á la totalidad (*indistinto*). La sociedad, como el sistema solar y el pensamiento, se desenvuelve en un proceso natural (*formacione naturale*), que corresponde describir á la sociología y que la ética presupone. La ética tiene por objeto (á título de *nomología*, en oposición á la sociología, que es *nomografía* y *nomogonía*) el distinguir los elementos de la vida social que han perdido su importancia, de aquellos que pueden hacerse fecundos de una manera vieja ó moderna. De este modo deja abierto el camino á la moral práctica del porvenir.

En razón de la unión originaria y permanente del individuo con la vida social, se desenvuelve en él un sentimiento antiegoista. (Ardigó prefiere esta expresión á la palabra «altruismo.») Las representaciones humanas sacan su primer contenido de los medios sociales. Los juicios y los gustos de estos medios son, por algún tiempo, válidos para el individuo. Pero todas las representaciones tienen, desde su origen, un carácter impulsivo, una inclinación á transformarse inmediatamente en acto; y si distinguimos el pensamiento y la acción, esto solo proviene de una diferenciación (*distinzione*) ulterior. En el concepto de la idealidad social (*idealitá sociale*), Ardigó reune, al fin, estos dos hechos: el contenido social de las representaciones, involuntariamente recibido, y el carácter originariamente impulsivo de las representaciones. Por idealidad entiende el poder para dejarse determinar por ideas cuya importancia no es meramente momentánea. La idealidad social se desenvuelve ya en la familia, considerada como comunidad permanente, que conserva y protege los gérmenes de la raza futura. El sentimiento de la familia es un hogar que puede extender su calor á mayores esferas. El ideal social tiene muchos grados y múltiples formas. Se aprende por imitación y por repetición. En toda esta teoría, Ardigó desenvuelve una serie de ideas que se encuentran en la antigüedad, principalmente entre los estóicos, en los tiempos modernos en Adan Smith, y en nuestros días en Tardé, Leslie, Stephen y Baldwin. La idea que se forma Baldwin de la he-

rencia social, convendría muy bien á la filosofía de Ardigó.

El ideal social no está desenvuelto en la misma proporción entre todos los hombres, aunque se puede afirmar que la capacidad de obrar de un modo no egoista, está contenida en la naturaleza humana. Tenemos buena prueba de ello en el amor familiar, así como también en la simpatía involuntaria, en la necesidad de honores que en un egoista, para hablar con propiedad, carece de sentido, y en la indignación que producen las sinrazones y las injusticias. En su punto culminante, el sentimiento moral se convierte en una especie de furor sagrado (*furoe santo*), que impulsa al hombre á hacer el sacrificio de sí mismo, sin pensar en una ventaja propia, esperando que de las ruinas trágicas de lo humano surja lo eterno y lo divino (*eterno divini, che sorge delle ruine tragieba dell'humano*, expresión que Ardigó toma de un escritor italiano, de la misma tendencia que él). La representación teológica de la gracia tiene de verdadero el que exista una necesidad involuntaria, una inclinación apasionada, que conduce al hombre á actos desinteresados.

Tal modo heróico de obrar es posible sin religión, del mismo modo que la ética es completamente independiente de la religión, si se entiende por esta palabra, no una relación con lo infinito (según la definición de Max Müller), sino una relación con lo sobrenatural. El concepto científico de lo infinito está en abierta oposición con lo sobrenatural: designa la función continua, cuya forma limitada y singular es lo finito. Lo infinito es la ley por la cual está condicionada la esencia propia del individuo; y esto hace comprender la paz profunda que experimenta el individuo cuando están satisfechas sus aspiraciones hacia lo infinito. El positivista encuentra, pues, lo infinito en sí mismo, cuando adquiere conciencia de la ley de su sér. Aquí encontramos de nuevo la relación del elemento á la totalidad (*de lo distinto á lo indistinto*). La representación de lo sobrenatural nace, por el contrario, cuando la ley de las cosas está transformada en un hecho muy distinto de la acción de las cosas, y que no puede po-

nerse en relación con lo que ocurre en la naturaleza más que de un modo exterior.

El concepto de lo sobrenatural no caracteriza, sin embargo, más que un aspecto de la religión, su aspecto teórico: no constituye su esencia total. Lo esencial es la relación de dependencia, en la cual el sentimiento del hombre le hace colocar ante lo sobrenatural en relación con todo lo que, siendo feliz ó desgraciado, puede acontecerle. Primitivamente era santo lo que se temía: el temor crea los dioses. En todo caso, el sentimiento religioso no es, como se ha sostenido, un sentimiento absolutamente simple é indescomponible (1). Precisamente el elemento de temor se elimina cuando se pasa de la religión á la conciencia científica, que en lugar de la representación de un ser misterioso, hace siempre que la ley sea decisiva para el destino humano. La religión encuentra siempre á su paso un ideal social y se lo apropia; de aquí proviene la independencia de la moral respecto de la religión. Aquí hay muchas transacciones posibles; pero siempre se termina por llegar á una opción necesaria. De la conservación artificial de la religión resultará solamente el hecho de que el pueblo no se dé cuenta ni aperciba cuando los tiempos de la religión hayan pasado en realidad.

La psicología religiosa, que Ardigó toma por fundamento, es bastante elemental; no abordó una discusión completa del problema religioso. Su punto de vista está esencialmente determinado por sus gustos intelectuales, y aun me atrevería á asegurar, por un efecto del contraste, que naturalmente tenía que resultar de la oposición muy pronunciada entre su concepción filosófica anterior y su segunda concepción. Pero lo que no puede menos de causar asombro es que la religión, después de volverle la espalda pueda presentársele aún como

---

(1) Ardigó sostiene aquí una polémica, especialmente con Mamiani. Véase el opúsculo *La religión de F. Mamiani*, en las «Obras filosóficas», I, 2.°.

un «recuerdo poético», mientras que considera el temor como el primer germen de toda religión, tanto bajo las formas más rudimentarias, como bajo las más elevadas. Este pensador enérgico no puso á contribución aquí sus propias y reales experiencias.

III

Francisco Heriberto Bradley.

III.—Francisco Heriberto Bradley.

1.—El idealismo en la filosofía inglesa contemporánea

Si se considera el espíritu y la dirección de la filosofía inglesa contemporánea, no se puede menos de llegar al resultado de que la escuela clásica inglesa, que comienza con Locke, y cuyo último representante es Spencer, ha dejado de existir. Se puede decir que llenó su misión reivindicando los derechos de la experiencia, exigiendo que se planteasen todos los problemas en su terreno y preparando el camino para el esfuerzo práctico reformador. Comenzó por Locke, que toma por base la experiencia del individuo, y terminó con Spencer, que se basó en la experiencia del género humano. Lo que estableció definitivamente se transmitió á otras direcciones filosóficas, y contribuyó á legitimarlas y á darles una forma: ya no es el carácter de una tendencia particular (1). La escuela inglesa tenía, por otra parte, ciertos defectos, que se revelaron más claramente á medida que se estableció una

---

(1) William James expresó, no obstante, con gran calor su adhesión absoluta á la vieja escuela inglesa y declaró que edificó sobre su solar (véase aquí arriba, IV, I.) Pero esta adhesión no se refiere más que á ciertos principios generales que son actualmente reconocidos por la mayor parte de los filósofos, y que, por otra parte, se presentan en James aun con modificaciones que no pueden derivarse de los principios de la vieja escuela inglesa.

dirección recíproca entre ellas y otras direcciones filosóficas. Entre estos defectos está la concepción atomista y mecanista, que tomó de la física para aplicarla á la ciencia del espíritu, y que le llevó á considerar la vida psíquica como el producto de elementos psíquicos independientes, y la sociedad como la unión exterior de individuos autónomos. En oposición á esta teoría, ya como una reacción, ya bajo la influencia del pensamiento alemán, se ha presentado en nuestros días de un modo muy marcado el problema de la totalidad. Se preguntó cuál puede ser el encadenamiento último de los elementos que hay que suponer para que dichos elementos formen una totalidad. Ya en el siglo XIX había habido un movimiento muy señalado contra la filosofía «insular»; lo atestiguan los nombres de Coleridge, Carlyle y Hamilton. Pero sólo se estudió seriamente el pensamiento alemán en los últimos veinte años del siglo XIX. La Universidad de Oxford se puso á la cabeza de este movimiento. Ya antes la filosofía nacional inglesa (Hobbes, Locke, Hume) había encontrado siempre en Oxford cierta resistencia, que provenía, sin duda, más de motivos teológicos que de razones filosóficas; en este momento es la primera vez que se ve poner en juego una oposición verdaderamente filosófica.

El primer escritor que determinó un movimiento espiritual notable en este género, hay que decirlo, es Tomás Mill Green (que nació en 1836, miembro de Balliol Colege en 1860, profesor de filosofía moral en 1878 y muerto en 1882). Habiendo sufrido una gran influencia de Woodswoorth y de Carlyle, desenvolvió un idealismo religioso de un carácter particular, cuya base filosófica la tomó de las obras de Kant y de Hegel. Ejerció sobre la juventud estudiosa de Oxford una influencia extraordinariamente grande, que hay que atribuir, sobre todo, al ideal y al entusiasmo de su personalidad. Su acción no tan solo se dejó sentir en las tendencias científicas, sino también en las corrientes de reforma social y de religión libre. Casi toda la generación actual de pensadores sociales de Oxford a él debe su iniciación, su despertar. Sus princi-

pales obras son la *Introducción á Hume* (1874), crítica penetrante de los principios de la vieja escuela inglesa, y los *Prolegómenos de la Etica* (1883), combinación particular de la teoría del conocimiento y de la moral, por medio de la cual podemos buscar un fundamento no empírico á la moralidad.

2.– Bradley y la filosofía

Actualmente el pensador más importante de Inglaterra es, sin duda alguna, Francisco Heriberto Bradley, que nació en 1856 y es miembro del Colegio Merton en Oxford. Durante sus estudios experimentó la influencia de Green, así como la de los escritos de Hegel y de Lotze. Su inclinación á la vida solitaria y su reserva, aumentaron cada vez más á causa de su estado enfermo. Es una naturaleza á lo Espinosa. Solo le falta el golpe de vista realista para los fenómenos psicológicos y sociales. Con gran energía de pensamiento se sumerge en una sola idea, que pone su reflexión en movimiento cada vez más, y que unas veces le aproxima al escepticismo y otras le conduce á los linderos del misticismo. Hasta los críticos más sagaces reconocen la excitación arrebatadora del pensamiento, producida principalmente por el estudio de su obra maestra. Sin embargo, en algunos pasajes su delicadeza se convierte con frecuencia en sutileza, y en sus análisis especiales, se siente casi siempre la falta de materiales empíricos. Por lo que respecta á la reflexión enérgica é infatigable, se coloca tal vez en primera línea entre los pensadores contemporáneos, al menos cuando se trata de los problemas más abstrusos. Es la antítesis de Wund. Mientras este último se aproxima con prudencia á los límites del pensamiento, pero se apresura á la conclusión de un modo dogmático, cuando ha llegado al límite de la investigación, Bradley se apresura por llegar al límite más lejano; pero una vez en él, procede con crítica cautelosa y examina los problemas bajo todos sus aspectos.

Los *Ethical Studies* (1876), son el primer trabajo impor-

tante de Bradley. Arremete en él contra el atomismo de la filosofía inglesa. Según él afirma, no se puede describir la conciencia como una simple colección de elementos, porque sería imposible comprender cómo semejante colección podría adquirir conciencia de sí misma (*avvare of itself*). El mismo Stuart Mill (Bradley no lo notó) había planteado este problema en una de las últimas ediciones del «Examen de la Filosofía de Sir William Hamilton.» Este mismo problema llevó á Bradley al estudio de la filosofía alemana, que acentúa sobre todo la unidad y la síntesis interna de la conciencia. Juzga con severidad las doctrinas inglesas, y vitupera la estrechez de miras y el dogmatismo, considerándolos como una falta de atrevimiento, sobre todo en lo que concierne al problema religioso. «Habitamos una isla, y nuestra manera nacional de pensar adquirirá un carácter insular si no lo ensanchamos.» Este juicio es muy estrecho; Bradley olvida que la filosofía crítica fué ya creada en realidad por Locke y que la filosofía inglesa de la experiencia, exigiendo que se hiciese ver el origen de las representaciones, fué un arma poderosa contra el dogmatismo.

La tendencia moral lleva al hombre, según Bradley, á realizar su yo bajo la forma de totalidad de un todo armonioso y cerrado. En efecto, la esencia del yo es ser, á la vez, una totalidad completa y rica. De la misma manera, la tendencia teórica nos lleva á considerar la existencia como un todo muy unido y consistente (*a consistent whole*).

Si nosotros mismos no podemos llegar á ser un todo, debemos convertirnos en parte de un todo más amplio, de la misma manera que cuando una totalidad muy pequeña presenta contradicciones, debemos poder concebir una totalidad mayor. Hay, pues, conformidad entre nuestra naturaleza práctica y nuestra naturaleza teórica. Poseemos en nuestra propia naturaleza una medida para saber lo que hay que considerar como más alto y más bajo: todo depende del grado de realización personal y, por consiguiente, de la armonía y de la independencia que se encuentran en nuestro pen-

samiento y en nuestra vida. El hombre no podría experimentar el dolor de la contradicción, si él mismo no fuese un todo y no dudase que lo es. La contradicción proviene, de una parte, de una falta de armonía interna, y de otra de una falta de conformidad con las relaciones exteriores.

La medida de la perfección teórica y práctica que Bradley establece aquí, nos da el pensamiento fundamental de toda su filosofía. Este pensamiento contiene el germen de una concepción completa de la vida del mundo, tal como la desenvolvió más tarde (en 1893) en su obra maestra (*Apperance and Reality*) después de haber hecho en los *Principles of Logic* (1883) una exposición de los principios del conocimiento (1).

Bradley declara que su libro *Apariencia y realidad* es un tratado de metafísica, y explica lo que es para él, indicando que quiso hacer el estudio de los principios, que son el fondo del reconocimiento de la realidad, como lo contrario de la apariencia; quiere dar la medida que sirva para distinguir los grados superiores de la realidad de los inferiores. No es un sistema lo que él quiere hacer.

El mismo Bradley se hace á sí mismo varias objeciones contra el ensayo que aquí desarrolla. Tal vez se crea desesperado este ensayo. Pero no se puede saber de antemano, á menos que sea en virtud de un conocimiento metafísico, es decir, de un conocimiento al cual debe aplicarse la medida para distinguir la realidad de la apariencia. Acaso esté uno precabido de que el resultado carece de valor; pero aun cuando el resultado sea imperfecto, tendrá valor, sin embargo, si sirve para aclarar lo que es la realidad.

Además, aun cuando llegásemos al escepticismo completo, habríamos logrado de este modo un contrapeso útil con-

---

(1) Además de los escritos indicados, Bradley ha hecho publicar también toda una serie de artículos en la revista *Mind*. Utilicé algunos de estos trabajos para la exposición que se va á leer.

tra las tendencias dogmáticas: contra la ortodoxia teológica de una parte, y de otra contra el materialismo vulgar, que sin esto se compartirían el dominio de los espíritus. Después de haber hecho estas observaciones, Bradley añade: «Hay otra razón que, en lo que me atañe, es tal vez la de mayor peso. Creo que todos nosotros nos sentimos atraídos más ó menos por algo, que está más allá de los hechos ordinarios. Cada uno de nosotros, y á su modo, cree que está en contacto y en relaciones con algo, que está más allá del mundo visible. De un modo diferente, todos encontramos algo que nos sobrepuja, que á la vez nos sostiene y nos desalienta, que sucesivamente nos castiga y nos inspira. Para ciertas naturalezas, la tendencia intelectual, á comprender la existencia, es el camino más importante que puede llevarnos á comprender la divinidad. Los que no han sentido esto, cualquiera que sea el modo de expresarlo, no se han preocupado apenas de la metafísica. Pero siempre que se presenta con fuerza este sentimiento, constituye su propia justificación». Para hacer comprender mejor esta declaración, que nos permite hacer penetrar una mirada en su vida interior, y para evitar equivocaciones, Bradley añade: «Me vi obligado á hablar de filosofía como de una satisfacción de lo que pudiera llamarse el aspecto místico de nuestra naturaleza, satisfacción que algunas individualidades no pueden conseguir de otra manera. Pudiera parecer tal vez que, á mi modo de ver, los metafísicos están iniciados en algo que está puesto muy arriba para que la mayoría de los mortales pueda poseerlo.»

Semejante teoría reposaría, sin embargo, en un lamentable error, quiero decir, en la superstición que hace ver en el entendimiento el aspecto más elevado de nuestra naturaleza y en la falsa concepción de que el trabajo intelectual que se aplica á los objetos más elevados, es por este mismo motivo un trabajo superior...

Ninguna profesión, ninguna aspiración, es un camino exclusivo que conduce á la divinidad, y el camino que por medio de la especulación nos lleva más allá de las verdades úl-

timas, no es superior á los otros. No hay pecado menos disculpable para la filosofía y menos digno de justificación que el orgullo espiritual, por muy inclinado que el filósofo se sienta á él.

Por estas declaraciones, Bradley nos proporciona datos que pueden servirnos, no solamente para caracterizar su propio carácter, su significación personal, sino también para comprender la esencia más íntima de toda tendencia filosófica que trabaja con tranquilidad. La necesidad profunda de comprender y la experiencia perpetua de los límites del pensamiento; la tensión absoluta de la energía mental, y el sentimiento perpetuo de que no somos nosotros quienes pensamos, sino que «en nosotros se representa el pensamiento» (*es in uns denkt*); la abnegación intensa de todo el sér á la vida intelectual, como si fuese la única vida que tuviese precio, y la experiencia continua de que en nosotros se mueve otra tendencia vital que reclama imperiosamente una satisfacción, hé ahí todo lo que se puede deducir de las palabras del pensador inglés. Son palabras que deben tomarse en consideración, en razón del carácter *maquinal* con que parece quiere revestir el trabajo científico en varias materias.

Después de haber considerado la posición general de Bradley con relación á la filosofía, llego ahora á las ideas fundamentales de su obra maestra que trato de poner en claro.

3.—Fenómeno y realidad

Trátase de un estudio crítico de las representaciones, por medio de las cuales se ensayó comprender la existencia. Los conceptos de «materia», «espacio», «tiempo», «energía», se prestan perfectamente para la determinación recíproca de fenómenos limitados, pero conducen á contradicciones cuando deben expresar la esencia verdadera de las cosas (*des Daseins*). Son conceptos relativos, que caracterizan las cosas por comparación, por la relación que tienen unas con otras, pero que, por el contrario, nada indican acerca de las cosas particulares que están así en relación. Conducen á series infinitas,

puesto que se puede preguntar siempre qué orden guardan los miembros respecto de las relaciones en que entran, y puesto que estudiando los miembros se ve que pueden colocarse en cada una de estas relaciones. Conceptos de este género son construcciones intelectuales, que pueden ser útiles y necesarias en la ciencia particular, pero que no explican la esencia íntima de las cosas. Son ideas de trabajo (*working ideas*) que no tienen ningún sentido técnico y ningún sentido puramente teórico. Por tal razón la física no puede ser una metafísica; pero, por lo mismo, no puede haber contradicción entre la física y la metafísica. Si se funda una metafísica exclusivamente con conceptos físicos fundamentales, dicha metafísica lleva el sello del materialismo.

Si se recurre al concepto fundamental de la ciencia del espíritu, al concepto del alma, se encuentra en él la ventaja de que en este terreno se apercibe una unión más íntima de la unidad y de la variedad, que en el dominio en que se aplican los conceptos físicos fundamentales. La relación que en la vida psíquica existe entre la unidad y la variedad, no es tan exterior como en la naturaleza física. Por esta razón, la experiencia psicológica es la experiencia superior que poseemos. Pero tampoco se presta á expresar la realidad absoluta. En nuestro propio yo, la experiencia y el análisis nos muestran oposiciones, diversidades y relaciones, y el yo como conjunto sufre variaciones. Y, por consiguiente, es imposible herir la esencia del yo en una sola intuición, formarse de él un concepto definitivo, cerrado. Así es que no podemos fundar una metafísica exclusivamente en la psicología ó en la física. El idealismo es tan impropio como el materialismo para expresar la verdad completa. La psicología es una ciencia particular, y toda ciencia particular sólo encuentra medias verdades y trabaja con funciones apropiadas á su fin. El concepto del alma es una abstracción y el del cuerpo otra. La realidad no puede ser ni «alma» ni «cuerpo». Nunca se nos presentan más que sucesos que ofrecen dos aspectos distintos para la observación.

Toda esta serie de ideas, que termina por rechazar tanto el idealismo como el materialismo, supone, sin embargo, una medida *(standard)* de lo que es realidad y verdad. Una medida de este género se encuentra en el *concepto de la experiencia*. En este concepto hay dos cosas estrecha, íntimamente unidas: una extensión y una armonía. La experiencia supone una diversidad dada, una conformidad íntima, una relación consecuente y armoniosa de elementos diversos entre sí. La experiencia perfecta consistiría en un contenido muy amplio reunido, con una consecuencia y una armonía completas, de modo que pudiera formar un todo. Cada una de las experiencias que realmente tenemos, contiene una aproximación de este ideal.

La medida de la realidad y del valor es la misma. En nuestro ideal práctico es preciso que cada elemento de nuestra naturaleza se satisfaga en armonía con los otros. Toda inclinación no satisfecha es una idea incompleta. Todo dolor expresa una disconformidad, y hay en él un aguijón que tiende á acentuar la disconformidad.

Esta medida nos muestra cuán estrecha es la unión en que vivimos con la realidad. No somos capaces de formarnos una representación de algo que satisfaga plenamente la medida. «*Wi can not construe the one absorbing experience to urselves.*» Lo superior debe comprenderlo todo en sí y ser absolutamente armonioso. Pero para nosotros hay una oposición continua entre la extensión, la armonía ó la conformidad consigo mismo *(self consistency)*, porque nuestra extensión es muy pequeña y nuestra armonía muy incompleta.

Nuestra disconformidad viene de la limitación, y sólo puede desaparecer ante un contenido más amplio que suprima la dependencia de las relaciones exteriores y haga posible de este modo poder llegar á una conformidad interna. Por eso, sólo un sér infinito puede ser completamente armonioso. Los dos elementos de nuestra medida de la realidad (y del valor) están, por lo tanto, estrechamente unidos entre sí. En teoría esto se confirma, porque sólo por la extensión

de nuestra experiencia podemos suprimir las contradicciones que se ofrecen á la experiencia. La relación de tiempo, principalmente, nos impide lograr la totalidad armoniosa. Esta relación está en lucha, por consiguiente, con el criterio de la realidad, y sólo puede tener un sentido absolutamente fenomenal. Sólo puede haber discusión sobre el progreso, sobre el retroceso, tratándose de realidades limitadas é imperfectas; lo absoluto no puede tener historia, aunque contenga innumerables procesos históricos; no hay estaciones para él. Ninguna cosa perfecta y verdaderamente real cambia.

Por esto nuestras ideas tienden constantemente hacia algo que es más que ellas, nuestra personalidad hacia algo que es más que la personalidad, nuestra moralidad hacia algo que es superior á toda moralidad. No existe contradicción en un sér porque se haga cargo de una perfección, en la cual se asume. El río se arroja al mar, y el mismo yo se pierde en el amor. Lo que es superior debe ser siempre más amplio que lo inferior, pero lo más grande debe contener lo más pequeño, ó ser esto último y algo más.

La misma filosofía, según Bradley, tiene un escepticismo de buena ley, para el cual vale muy poco la ciencia en comparación con la riqueza de la existencia. La más alta verdad que seamos capaces de descubrir, está condicionada por algo que para nosotros es desconocido. Ignoramos qué otra clase de experiencias puede haber, excepto la nuestra. Solamente somos capaces de llegar á fundamentar nuestro derecho, de caracterizar una cosa como más alta ó más baja que otra.

Hay en filosofía, como en religión, enigmas. La misma religión está obligada á expresar el sér supremo por representaciones tomadas de la experiencia; pero no procura hacer, como la filosofía, un estudio preciso de la esencia y del valor de estas representaciones. Considerando las cosas bajo este respecto, la filosofía, como conocimiento, está colocada en un nivel superior á la religión. En otro sentido—considerado como esfuerzo que tiende á hacer admitir la realidad del bien por cada aspecto de nuestro ser *(the attempt to*

express the complete reality of goodness through erery aspect of our being), la religión ocupa un lugar más elevado.

Pero este resultado, ¿no es ahora un resultado poco satisfactorio? Á esta cuestión, Bradley responde: ¿quién dice que debemos encontrar la completa satisfacción de todas nuestras necesidades? ¡Imperfección, inquietud é ideal insaciable, son siempre el destino de lo finito! Y añade, que toda tentativa que tiene por fin representar una satisfacción completa, hace siempre una elección entre nuestras necesidades, una elección que no se puede justificar.

4.—Apreciación y crítica

La filosofía de Bradley es un estudio profundo del problema al que se aproximaron Wundt y Ardigó, pero que no intentaron resolver expresamente, problema que Kant había suscitado con su teoría de las «ideas», como concepto de la totalidad, y que tiene su origen en la esencia del pensamiento como actividad unificadora (síntesis). El mismo Bradley dice que debe mucho á Hegel y, como muchos filósofos ingleses contemporáneos, está lleno de admiración por la dialéctica atrevida de este autor. En ciertos puntos recuerda á William Hamilton. Con mano firme y segura, lleva hasta el límite del pensamiento la consecuencia de sus propias leyes. Se apoya, sobre todo, en dos leyes: la ley de relación *(the relational way of thought)* y el criterio de realidad *(complete experience as standard of reality)*. Ambos conducen al mismo resultado: la imposibilidad de detenernos en ningún punto, aunque podamos aproximarnos, paso á paso, á una determinación más precisa de la realidad.

Caracteriza á Bradley cierto escepticismo, puesto que insiste más sobre la imposibilidad de llegar á un término que sobre las determinaciones posibles más precisas de la realidad. Por esto atribuye á las ciencias especiales y empíricas un valor positivo muy débil para la concepción filosófica. Los puntos de vista de que se vale uno para trabajar en las

diferentes ciencias empíricas especiales, son descartados por Bradley como «ficciones inútiles», «simples compromisos prácticos», sin notar que no proporcionarían ningún «servicio» si en cierto sentido no nos aproximasen á la realidad. Olvida las palabras de Goethe, que dice que en la naturaleza no hay nudo ni corteza.

También es escéptico al considerar insolubles muchos problemas especiales. No podemos derivar de un principio único la diversidad del ser, los múltiples centros finitos de donde partimos para hacer experiencias, todas las cosas fragmentarias con las cuales tenemos que tropezar, aun cuando el hecho de la diversidad no se oponga á que exista una amplia unidad. ¿Por qué ha de haber fenómenos *(appearences)* y no solamente «realidad»? No podemos decirlo; pero esto no nos impide permanecer asidos al concepto de realidad. Lo orgánico satisface de una manera muy aproximada nuestro concepto de la verdadera realidad, como armonía y perfección, si bien en el reino orgánico encontramos también divisibilidad y discordancia; en cuanto á lo inorgánico, está mucho más alejado de este concepto de la realidad. Bradley está dispuesto á creer, que sólo por ignorancia admitimos lo absolutamente inorgánico en la naturaleza. Admite que la ciencia especial debe distinguir por motivos prácticos, entre lo orgánico y lo inorgánico; pero no se atreve á dar á esta distinción un sentido absoluto. Aquí se puede ver con claridad cuánto se separa de Hegel; en efecto, la filosofía romántica de la naturaleza, trabajaba de un modo atrevido con la idea de que la naturaleza entra en un gran organismo. Y aun considera insoluble el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Es imposible formarse una idea de la manera con que estas dos formas de la resistencia se toleran una á otra, hasta qué punto son compatibles. Pero encuentra en esto una confirmación de su teoría general de la realidad; porque la dificultad proviene de que realizamos abstracciones poniendo el cuerpo y el alma, como dos objetos que se opo-

nen, y que lo mismo consideramos como «fenómenos», que como realidades.

Pero la palabra escepticismo no es propia para caracterizar el punto de vista de Bradley. No se detiene ante un abismo que se encuentra entre el trabajo y el objeto, el fenómeno y la realidad. Lo supremo se encuentra en todas las etapas, y cada una tiene su verdad. Hay muchos grados y estadios; pero no todos son indispensables. No podemos encontrar en el mundo una región que sea insignificante, para que lo absoluto no habite en ella.—Preferible es calificarlo de místico; lo es, desde luego, cuando su pensamiento descansa y lucha contra el concepto de tiempo y contra el valor de la actividad. Aquí pasa á una intuición inmóvil, á una mirada tranquila, á una consideración *sub specie æterni*. Le sucede lo que á Espinosa. Porque la substancia de Espinosa es, para hablar con propiedad, la medida de la realidad considerada como un sér perfecto, el criterio de la realidad, como ideal existente.

No es posible asegurar, que podamos ir más allá de la posibilidad continua de procesos nuevos, de una mera actividad. ¿Por qué, pues, lo supremo no consiste en el desenvolvimiento, en la duración, principalmente cuando se ve siempre la imposibilidad que hay para eliminar el concepto del tiempo de nuestro conocimiento de la realidad? De la oposición constante del pensamiento y de la realidad, y de la constante necesidad de un nuevo trabajo del pensamiento—lo mismo para los individuos que para el género,—se podría tal vez, con verdadero derecho, sacar la consecuencia «metafísica» de que el mismo sér no es perfecto, no es finito. Finito no puede serlo, desde luego, si el pensamiento que forma con toda seguridad una parte del sér no es finito. Esta concepción nos conduce á una relación más íntima entre el pensamiento y la realidad que aquella en la que Bradley se ha detenido. Porque si el tiempo y la actividad no son formas que pertenezcan solamente á los fenómenos, á la «apariencia», el pensamiento debe poder sentirse idéntico con lo

más íntimo del sér, aun en razón de su tendencia y de su trabajo (1). Pero no quiero tratar aquí de lo que en mi *Filosofía de la religión* he desenvuelto, como también en mis *Problemas filosóficos* relativamente á la teoría del conocimiento.

---

(1) Bradley se presenta en abierta oposición contra el voluntarismo. Resulta de su punto de vista en total, que no puede encontrar una solución á sus enigmas, apelando á la voluntad. «Lo que conocemos como voluntad supone una relación y un proceso, y, al mismo tiempo, una disconformidad inconcebible de elementos. Lo mismo sucede con la energía ó actividad y otras cosas del mismo género.» (*Apariencia y realidad*, pág. 483.) El punto de partida de Bradley aquí, es «que la idea sobre la cual fundamos nuestra concepción del mundo, debe ser definitiva y acabada, y no conducir, por consiguiente, á cuestiones nuevas. Hace como Goethe, que el «fenómeno originario» sea algo que no tiene explicación (consultar mis *Problemas filosóficos*, págs. 68 y siguientes). Que la voluntad sea una idea que suscita nuevos problemas, Bradley, sin duda alguna, tiene razón para afirmarlo. Schopenhauer, el padre del voluntarismo del siglo XIX, despreció esto. ¿Pero no sucede lo mismo con los demás conceptos, con los cuales se intenta mostrar que conducen á una conclusión definitiva? Hago abstracción aquí del aspecto psicológico de la cosa. Bradley no ha publicado hasta ahora su psicología. Por sus artículos del *Mind* (*Sobre la atención activa*, 1902.—*La definición de la voluntad*, 1902-1903), se puede ver, sin embargo, que su psicología tiene principalmente un carácter intelectualista.

Contra James Ward, que critica á Bradley, desde el punto de vista del voluntarismo, A. E. Taylor, pensador amigo de Bradley, advierte que hay que rendirse, desde luego, á la evidencia, y ver que la actividad no puede servirse de expresión para lo muy alto ó absoluto, puesto que la actividad supone siempre una resistencia (*Mind*, 1900, pág. 258. Consúltese mi *Filosofía de la Religión*, párrafo 18, 22). Esta objeción no le deja con seguridad más que una escapatoria, aquella á la cual han recurrido con tanta frecuencia los filósofos teistas, y que consiste en considerar la divinidad como limitada, que es lo que hace Rashdall, por ejemplo, en su artículo *Personalidad humana y divina* (en *Personal Idealismo*). El problema del mal ha conducido señaladamente á muchos pensadores á este re-

En la misma Inglaterra Bradley ha sido criticado, tanto desde el punto de vista crítico como empírico (como lo hace James Ward en el *Mind*, 1894), que en cierto sentido se apoya en el carácter económico y técnico de nuestros conceptos fundamentales, y que hace reposar sobre la necesidad personal un modo idealista de concebir el mundo (es lo que hace el *Personal Idealism*, obra publicada por ocho universitarios de Oxford; Londres, 1902). Esta última corriente cree ser una prolongación de la corriente mental que reina en Oxford desde hace treinta años. La crítica que hace es muy justa cuando combate la posición negativa de Bradley, frente á verdades que sólo son válidas en ciertas y determinadas condiciones, y cuando afirma que podemos tener un conocimiento válido, aun cuando no podamos adquirir una inteligencia completa del sér. Por el contrario, me parece que la crítica inglesa no ha reconocido suficientemente la profundidad real y la energía de pensamiento de las obras de Bradley.

---

sultado. Se ve entonces, de la manera más clara, cómo los problemas se representan constantemente. Según Rashdall, lo absoluto no es Dios, sino «una sociedad, que comprende á Dios y á todos los espíritus». Evidentemente, de nada sirve trasladar los problemas y su discusión al dominio de la mitología.

IV

Alfredo Fouillée y la filosofía francesa contemporánea

IV. — Alfredo Fouillée y la filosofía francesa contemporánea. (1)

1. — Introducción (Taine, Renán).

En la filosofía francesa, Augusto Comte († en 1857) aparece como la figura más grande del siglo XIX. La influencia que ejerció en un amplio radio de acción se ha manifestado palpablemente el día de la inauguración de su busto, en Mayo de 1902. El positivismo es la corriente mental más característica y más importante que Francia produjo durante todo el siglo pasado. Durante la mayor parte de este período tuvo por adversario un espiritualismo popular, representado por Víctor Cousin y sus discípulos, favorecido por los poderes públicos. Sin embargo, á partir de mediados de siglo, Taine y Renán ejercieron una gran influencia sobre la nueva generación, no solamente bajo el punto de vista filosófico, sino también, y principalmente, en el terreno li-

---

(1) Sobre cada uno de los filósofos que estudia Höffding, agrupándolos en torno á Fouillée, se han hecho en Francia los siguientes trabajos monográficos: *La filosofía de Augusto Comte*, por Lévy Bruhll Paris, Félix Alcán, 2.ª edición, dos volúmenes, 1905. *La filosofía de Hipólito Taine*, por Barzalotte, profesor en la Universidad de Roma. París, 1900. R. Allier: *La filosofía de Renán*, 2.ª edición, 1903. Gabriel Seailles. La filosofía de Renonvier: *Introducción al neo criticismo*. París, 1905.— (*N. del T.*)

terario. Á su lado, pero como figura aislada, se coloca Carlos Renouvier, el representante de una filosofía estrictamente crítica. En este punto queda una laguna en mi exposición de la historia de la filosofía moderna, puesto que por lo que respecta á Francia, me detuve en Augusto Comte. Esta laguna, aun ahora, no me siento con fuerzas para llenarla. Sólo puedo dar una pequeña característica de Taine y de Renán á guisa de introducción á la forma francesa de la filosofía de la evolución, cuyo representante es Fouillée, y después de esto, una característica análoga de Renouvier en relación con el papel desempeñado por el principio de la discontinuidad en el pensamiento francés más reciente. Serían de un gran interés intelectual monografías sobre estos tres hombres considerados como filósofos; ilustrarían el curso de la evolución mental desde mediados del siglo XIX. La Real Academia de Ciencias de Dinamarca abrió un concurso para una monografía sobre Renouvier, cuya vasta producción literaria ofrece dificultades particulares para ser considerada y caracterizada en su conjunto; pero no se presentaron soluciones al problema planteado.

Hipólito Taine (1828-1893) es conocido, sobre todo, como crítico de arte y de literatura y como crítico del espíritu «realista». La literatura danesa posee un estudio hermoso acerca de Taine, considerado bajo este punto de vista en la disertación doctoral de Jorge Brandes sobre la estética francesa contemporánea (1870). Taine, como crítico, se esforzaba, ante todo, en comprender las obras de arte y sus creadores, buscando en qué condiciones externas se desenvolvieron (el medio), en qué situación trabajaron (el momento), de qué raza descendían y qué facultad preponderante se manifestaba en sus obras. Este último elemento estaba esencialmente condicionado por los tres primeros.

En su juventud trabajó Taine bajo la opresión y la resistencia, pero con una energía constante y un entusiasmo sostenido. Sus cartas de juventud, que hace poco se publicaron, nos dan á conocer su retrato jovial en este tiempo Más

tarde, como profesor de Historia del Arte en la Escuela de Bellas Artes, tuvo ocasión de ejercer influencia sobre medios intelectuales más importantes, y trabajó en aquel momento en condiciones más favorables con la aplicación infatigable, que fué la característica de toda su vida. El rasgo característico de Taine como orador, escritor y pensador, era, sobre todo, su facultad de crear el retrato de un conjunto por la acumulación de rasgos particulares. Oyendo sus lecciones, se podía sentir cansancio al principio—yo pude confirmarlo personalmente—con la descripción objetiva, árida, que va de parte á parte, de cualidad á cualidad. Pero la materia de que disponía era tan abundante y su modo de pintar tenía tanta energía, que antes de llegar al fin se veía destacar la imagen del conjunto, clara y viva, en la imaginación.

Aún tengo presente en mi memoria una lección sobre la escultura griega. No iba acompañada de reproducciones; pero durante la larga descripción que hizo Taine, dibujaba en el aire tan bien, que al fin parecía tener ante él, sobre la mesa, erigida una estatua. Su arte de describir era completamente opuesto al de Julio Lange, cuya fuerza consiste en analizar un retrato de conjunto, después de haberle colocado ante sus oyentes, bien por medio de una reproducción, ó por la excitación inmediata de su imaginación. Taine iba de las partes al todo; Lange va del todo á las partes.

Taine nos dejó una obra de genuína filosofía en su libro *La inteligencia* (1870), que es una psicología inspirada en la Escuela inglesa. Esta obra traduce la gran influencia que sobre él ejercieron Stuart Mill, Bain y Spencer. Lo que presenta particular interés en este libro de admirable estilo, es desde luego la explicación del desenvolvimiento intelectual por una lucha por la vida que entablan entre sí los elementos psíquicos. Continuamente se forman, dice Taine, elementos que llevan el sello de la realidad, especie de alucinaciones normales; estas alucinaciones entran en lucha, y la que sale victoriosa es una sensación, una percepción sensible, que, por lo tanto, se puede definir como una «alucina-

ción verdadera». Durante este combate están además activas también las tendencias motrices originarias de los elementos del conocimiento. Toda sensación ó representación está primitivamente unida á una propensión al movimiento. Poco á poco esta tendencia motriz se debilita y gasta, y sólo entonces aparecen la percepción y la representación sensibles teoréticas. Por último, aún puede considerarse como una característica de la psicología de Taine, que haya recurrido con tanta frecuencia á los estados patológicos para explicar la vida consciente. Este último rasgo permaneció siendo peculiar á la psicología francesa, tal vez porque la patología nerviosa francesa, sobre todo con Charcot y sus discípulos, le proporcionaba importantísimos materiales. Ribot, cuya primer obra, *La psicología inglesa contemporánea*, apareció en 1870, ha seguido sobre todo este camino en trabajos sucesivos, haciendo lo propio Alfredo Binet y Pedro Janet. La psicología francesa contemporánea saca de allí su sello especial, del mismo modo que la psicología inglesa (con Ward, James y Stout) saca el suyo del análisis, y la psicología alemana (en los discípulos de Fechner y de Wund) de la experimentación.

Antes que en este libro (principalmente en *Los filósofos franceses del siglo XIX*) Taine había criticado vivamente el espiritualismo dominante (la escuela de Cousín) y recomendado á Comte. Pero solo era positivista en el amplio sentido de la palabra. El positivismo para él, como para Ardigó, era el punto de partida, no el término. Por una parte, quería que el análisis de los conceptos y de los estados se llevase más lejos de lo que juzgaban necesario los discípulos del positivismo estricto; por otra, permanecía firmemente aferrado al problema de una concepción definitiva del mundo, y en este sentido creía en la metafísica. Mirando á este problema termina su libro *La inteligencia* con estas palabras: veo los límites de mi espíritu, pero no veo los límites del espíritu humano. En las obras universalmente conocidas de Taine sobre la historia del arte y la literatura, desempeña un gran papel la psicolo-

gía, tal vez demasiado grande, puesto que está inclinado al procedimiento deductivo y tiende á sacar exclusivamente un fenómeno artístico de un elemento singular (facultad preponderante ó medio). Esto le impide, entre otras cosas, en su estudio sobre Shakespeare, descubrir, por ejemplo, los matices más delicados y las manifestaciones psíquicas más íntimas, que solo se revelan á la observación perseverante y al análisis paciente. Todas las obras de que hablamos aparecieron antes de 1870. Entonces había tenido la intención de continuar su trabajo puramente psicológico y completar su libro sobre el conocimiento, con un libro sobre la voluntad. Pero las terribles catástrofes que castigaron á su país le condujeron á estudios históricos. Quiso comprender las desgracias de Francia por su pasado y sacar de este estudio una nueva esperanza. De allí salió su gran obra *Orígenes de la Francia contemporánea* (1876-1894). El primer volumen (El antiguo régimen), donde en los puntos esenciales toma á Tocqueville por modelo, tiene principalmente interés filosófico; pero los dos últimos volúmenes (El régimen moderno) son también igualmente curiosos, y cuando se quiere conocer el siglo XIX no deben dejar de leerse. Proporcionan importantes datos para la sociología. Hubo razón en afirmar que la exposición que hace de la revolución francesa (en otros volúmenes) establece la manera científica de considerar este suceso, en oposición á las formas declamatorias y revolucionarias. Por el contrario, se le reprocha ocuparse mucho de las causas generales, y de no apreciar suficientemente la influencia de la situación política especial y momentánea. Su odio contra la frase, le inclina también á desconocer el entusiasmo suscitado por las grandes esperanzas. Su modo de presentar las cosas, no puede hacernos comprender cómo pudo nacer entonces *La Marsellesa*.

La concepción filosófica de Taine estuvo determinada por su temperamento. Él mismo nos dice que era «un hombre naturalmente triste.» El golpe de Estado de 1851 y la derrota de 1870, debieron aumentar su mal humor contra las cosas

exteriores. Vivió la mayor parte de su vida en el trabajo y en el mundo del pensamiento. Sentía necesidad de sumergirse en el gran encadenamiento necesario del ser. Marco Aurelio y Espinosa eran sus autores predilectos. Bajo el punto de vista religioso simpatizaba con el protestantismo, y después de su viaje á Inglaterra, esperaba ver nacer un movimiento religioso libre. Pero permaneció siendo estoico hasta su muerte, y durante sus últimos días leía aún á Marco Aurelio «como una especie de liturgia» (1).

Ernesto Renán (1823-1892) presenta en el camino que ha seguido su evolución una serie extraordinariamente amplia de etapas, y el arte biográfico, susceptible de encontrar entre ellas el encadenamiento interno no se aplicó aún á este asunto. Él mismo nos pintó su infancia y su juventud en aquella de sus obras, muy superior á las otras, por la intimidad y profundidad de emoción (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*). Según su propia aserción, la crítica histórica fué la que le hizo abandonar el seminario y desviarse de la creencia católica. Sin embargo, bien pronto se desenvolvió en él una fe entusiasta en la ciencia y en la importancia que tendrían sus resultados para el vulgo.

Este optimismo filosófico y democrático, lo manifestó en un trabajo sobre el *Porvenir de la ciencia*, hecho en 1848 y 1849, pero que publicó mucho tiempo después que había perdido la fe que expresaba en él. El golpe de Estado y la reacción, le inspiraron un pesimismo del que ya no pudo desprenderse. Más tarde tuvieron lugar la derrota y la insurrección de la Commune. Como hombre de ciencia, se distinguió sobre todo por sus obras de lingüística y de historia religiosa, de las cuales no hemos de hablar en detalle, por no ser este lugar á propósito. Bajo la tercera República, tuvo la

(1) Soy deudor de algunos conceptos de mi análisis de Taine á Boutmy (Taine, Renán, Schérer; París, 1900), y al elogio de Taine, hecho por Alberto Sorel en su discurso de recepción en la Academia francesa (1895).

satisfacción de ver que se le confería la alta categoría de director del Colegio de Francia, y mientras que daba la última mano á sus trabajos, llevó su reflexión de un modo ligero é ingenioso hacia los grandes problemas que tanto le habían preocupado en su juventud. En todos los círculos se oía con gusto al conversacionista escéptico del que por lo menos se sabía, de segunda ó tercera mano, que era un hombre eminente. En sus propósitos, conversaciones y escritos de esta época, se mostraba, ya lleno de emoción, ya impertinente, ya sublime, ya agotado; esta perpetua oscilación, cuyo punto central era poco fácil de descubrir, acaso tenía alguno, parecía ser á los ojos de muchos la expresión de la verdadera libertad de espíritu y de la abundancia de ideas. El ejercicio del pensamiento por aquel entonces solo era para él un juego que le proporcionaba distracción después de estudios más serios. Toda posición bien definida en frente de cuestiones transcendentales se le había hecho imposible, porque él mismo había adoptado muchas y muy variadas posiciones. Por esto se privó á sí mismo y á los otros del precioso resultado de sus esfuerzos é investigaciones prolongadas. Con razón se ha podido decir de él que «fué cándidamente engañado por el miedo de ser engañado».

La importancia de Renán como pensador, durante los últimos años de su vida, se debe más á que su pensamiento aparece como sintomático de cierta corriente de la época, que á un trabajo real consagrado al estudio de los problemas. Tal vez haya que buscar la razón oculta de esto en el hecho de permanecer arraigado su corazón en la religión de la infancia, con la cual se había familiarizado mientras fué «educado por mujeres y por sacerdotes» (educación en la que hay que buscar, según él, la explicación de sus cualidades y de sus defectos). Lo que le animó en la posteridad, sólo era un simple eco de ella—un eco semejante al sonido de la campana sumerjida en el mar y que en los momentos de calma se puede oir aún en nuestros días en las costas de Bretaña. Una fe general idealista, es posible sin duda; pero solo es su-

ficiente para el tiempo en que vivimos bajo el dominio de los viejos hábitos. Pero esto no perdura. Vivimos—dice Renán en muchos lugares—de la sombra de una sombra; ¿de qué se vivirá después de nosotros? Renán no llegó á adoptar una posición firme y viril frente á esta cuestión; solo sentía que le aguijoneaba en ciertos estados de alma.

Hay entre las obras de Renán dos que tienen interés para caracterizar su posición filosófica durante sus últimos años. En la primavera de 1871, en el tiempo que residió en Versalles durante la insurrección de la Commune, escribió Renán los *Diálogos y fragmentos filosóficos*, que se publicaron en 1876. Contiene conversaciones entre «tres filósofos de la escuela que tiene por principios fundamentales el culto al ideal, la negación de lo sobrenatural y la investigación de la realidad.» En ellos se discute é inquiere cuál es el fin ideal de la evolución del mundo. Porque debe tener un fin el universo, no puede ser una simple serie de ondas que se pierden en la nada. No hay que buscar el fin de la evolución en la gran masa de los seres, que tienen un mínimum de gozo y de cultura y por el contrario un máximum de trabajo. El fin, según Renán, debe ser el gobierno de la razón, y solo un pequeño círculo puede participar de él. La masa no tiene otra importancia que la de servir de terreno en el cual germinan los genios. Los hombres de genio y los inteligentes que saben apreciarlos, son el objeto final de la historia. Es de lamentar que la ignorancia de las masas sea la condición necesaria para llegar á este fin; pero la naturaleza no se preocupa de semejante cosa. Sería uno conducido á la degeneración, al descenso de nivel, si quisiese comprometerse en las vías de la democracia; en aquéllas, ningún dios se ha creado. Democracia y ciencia son antípodas. La evolución está caracterizada por el hecho de que el instinto se separa de la reflexión, la religión y el arte de la ciencia.

Renán ve aquí algo que la edad media había visto ya á su manera. Encontraba una verdad en este orden medioeval, según el cual había hombres que rogaban por los que

no tenían tiempo de rogar. Los hombres de ciencia deben ser los sacerdotes de los tiempos nuevos.

Claramente resuena en Renán el eco del sacerdote, y este eco—al menos por un instante—le hace encontrar la paz en esta solución del problema de la civilización, que, por otra parte, como más tarde veremos, fué enseñado casi en la misma época con una fuerza muy distinta, aunque con más inconsecuencia, por un pensador alemán. Renán tenía la opinión de que los sabios, que debían ser el fin de la evolución, podían muy bien amar el pueblo, de modo que pudieran hacerle agradable su dominio. Esto es lo que Nietzsche procura negar.

Algunos años antes de su muerte publicó Renán una especie de testamento filosófico en su *Examen de conciencia filosófica* (1888), publicado en las «Hojas sueltas». Encontramos al principio de este artículo algunas frases, que son características de Renán. «El primer deber del hombre sincero, dice, es el de no influir en sus propias opiniones, de dejar que la realidad se refleje en él como en la cámara obscura del fotógrafo y de asistir como espectador á las batallas interiores en que luchan las ideas en el fondo de la conciencia... Ante estas modificaciones internas de nuestra retina intelectual, debemos permanecer pasivos.» Naturalmente es verdad, que si queremos establecer nuestro balance intelectual, no debemos descontar, sino buscar, lo que realmente se piensa en nosotros. Pero una tendencia hacia fines determinados contribuye á la creación de cada una de las partidas de la cuenta; una tendencia involuntaria, como la dirección que á cada instante damos á nuestros ojos, para que lo que atrae la atención pueda impresionar la parte central de la retina. Es, por lo tanto, una ilusión, creer que se es un espectador puramente pasivo, ante lo que pasa por la retina del espíritu. Toda hipótesis científica, de la misma manera que toda concepción de la vida, tiene el carácter de un riesgo. No asistimos nunca como espectadores desinteresados al combate de las ideas fundamentales y de los valores fundamen-

tales. En todo caso si ensayamos hacerlo, no será ventajoso para el pensamiento.

Dos ideas constituyen el fondo del testamento filosófico de Renán. La primera es que tan pronto como nos movemos, sea poco ó mucho, siempre que lo hacemos, encontramos el infinito. Por muy fuertemente asidos que estemos á la experiencia en el interior de nuestro mundo (ó en nuestra parte del mundo) no tenemos, sin embargo, el derecho de creer que los resultados de la experiencia tienen un valor absoluto. Bajo el punto de vista del infinito nada es imposible, y la infinidad del porvenir ahogará muchas dificultades. ¡No neguemos, pues, nada, no afirmemos nada, pero esperemos!—La segunda idea completa la primera. En medio del misterio y de la incertidumbre que nos rodean, surgen las cuatro autoridades sublimes: el amor, la religión, la poesía y la virtud, que niega el egoista, pero que, á su pesar, rigen al mundo. Percibimos por ellas la voz del universo, ó si se quiere, la voz de Dios: la armonía de las esferas celestes, la música del infinito. En ella se manifiesta el *nisus* profundo, que se ejerce por la evolución del mundo en medio de la resistencia de la materia refractaria (y esta materia, en nuestra parte del mundo, es tal vez singularmente recalcitrante).

El testamento filosófico es menos irónico y menos escéptico que los escritos precedentes. La teoría de los grandes hombres, fines del universo, no se encuentra en él. Pero se ignora si Renán la quitó de él. Tampoco se ve si sostiene aún lo que decía algunos años antes al fin de su artículo sobre Amiel (que se encontrará también en las «Hojas sueltas»). Amiel había vituperado su manera ligera é irónica de tratar las cosas serias. Renán le respondió, diciendo que la ironía debe ser la última palabra de la filosofía. En cuanto al fin de la evolución del mundo, aún no sabemos si lo tiene. Tal vez no sea todo más que «un mal sainete». ¡Y por nada nos dejaríamos engañar! Dudando entre estas dos posibilidades—que la vida es algo seria, ó que es una pura broma—se evita el ser engañado *por completo*, mientras que con la elección defini-

tiva de una de estas dos hipótesis, se expone uno, por el contrario, al peligro de tener que soportar una ilusión completa. Hay que ser prudente, sobre todo por los demás. Por lo que á sí respecta, cada uno puede aventurarse á grandes riesgos; pero no hay derecho á comprometer á los demás, á exponerse á un completo naufragio. Por consiguiente, importa estar *ad-utrumque paratus*, y á esto se llega dudando entre la creencia y la duda, entre el optimismo y la ironía.

Carlos Renouvier observa con razón sobre este punto, que por vacilaciones de este género se pierden fácilmente las pretensiones en uno y otro sentido, y advierte que puede muy bien suceder que la *elección* sea *precisamente* lo esencial (1). Es completamente posible que la energía personal, que escoge su lugar y lo afirma reivindicando todas las consecuencias, se aproxime mucho más á la verdadera realidad del mundo que las dos posibilidades descritas por Renán.

Tal vez se pueda encontrar una explicación psicológica del punto de vista en que Renán se colocó durante sus últimos años en su pasado y en su raza. El contraste entre la plenitud de su fe infantil y el vacío aparente del crítico, había dejado en su vida una huella profunda, y podría decirse que la única cosa positiva en él sólo era un eco cuya resonancia no podía impedir antes de morir. Ardigó en su vejez, consideraba también la religión como un sueño poético; pero con toda la energía del pensamiento y de la voluntad edificó para sí una nueva ciudadela. Es verdad que el catolicismo de Renán era de una especie distinta del de Ardigó. El joven seminarista se había habituado á recibir pasivamente y del exterior sus experiencias vitales en lugar de suscitarlas por un

---

(1) Carlos Renouvier, *Bosquejo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas.*—París, 1886, II, pág. 395.—Consultar además sobre Renán á G. Leailles, *Ernesto Renán*, ensayo de biografía psicológica. París, 1891. Madame Darmestetter, *La vida de Ernesto Renán*, París, 1898. Ed. Palzhoff, *Ernesto Renán*. Ein. Lebensbild, Leipzig, 1900.

trabajo interior enérgico, por una participación activa en la vida. Le pareció más fácil continuar más tarde asistiendo como espectador al combate de las ideas y al combate de la vida. Dejó que los estados de su espíritu se sucedieran como las imágenes de un caleidóscopo; ningún proceso interno de cristalización se operó en él. Su temperamento de celta no era capaz de reunir las opiniones contradictorias para formar con ellas un todo, con una tonalidad determinada.

2.—La filosofía evolucionista de Fouillée

Si hubiese que citar un pensador, del cual se pudiese decir que es continuador en el campo filosófico de los trabajos de Taine, habría que nombrar ante todo á Alfredo Fouillée (que nació en 1838). El encadenamiento, sometido á leyes muy acentuadas para Taine, se vuelve á encontrar en Fouillée, que se presenta al mismo tiempo como adversario declarado del diletantismo filosófico, que fué el de Renán en su vejez. Pero los escritos filosóficos de Fouillée atestiguan además la dirección idealista que el pensamiento filosófico se propuso seguir hacia fines del último siglo.

Fouillée enseñó filosofía en Burdeos y en París; pero se retiró más tarde á Monton por razones de salud.

Sus primeros escritos se refieren á la historia de la filosofía griega. Por el estudio de Platón llegó á formarse su concepción filosófica (*La filosofía de Platón*, 1869). Platón consideraba el mundo de las ideas y el mundo de las experiencias como antítesis bien manifiestas, de tal modo, que solo el primero tenía realidad verdadera. El naturalismo moderno afirma, por el contrario, que el mundo de las experiencias, es decir, el encadenamiento de la naturaleza tal y como se presenta en la experiencia, es la única realidad. Cuando del estudio de Platón vino á parar Fouillée á los problemas contemporáneos, su misión debía ser la de «volver á traer del cielo á la tierra las ideas de Platón, reconciliando así el

idealismo con el materialismo». Así es como él mismo caracteriza su esfuerzo. (*El movimiento idealista y la reacción contra la ciencia positiva*, 1896, p. 21). Funda la posibilidad de esta reconciliación en el hecho de que la idea puede conducir al acto. Insiste singularmente sobre el hecho de que la idea de la libertad es capaz de suscitar un esfuerzo y determinar una fuerza independientemente de que seamos libres ó no en el sentido indeterminista (*La libertad y el determinismo*, 1872). Aquí tenemos ya la idea fundamental de la psicología de Fouillée, que es también la idea capital de toda su filosofía. A esta idea la llama él *idea-fuerza*.

Según su manera de ver, este concepto nos permite establecer una aproximación entre las diferentes tendencias filosóficas. Empleó por primera vez esta expresión en la *Revista filosófica* en 1879. A las ideas de la conciencia, están inmediatamente unidas las tendencias en el cerebro. Aquí tenemos ante nosotros, al mismo tiempo, un hecho fisiológico y un hecho psicológico, de suerte que aquí se revela un ideal que se expresa por el determinismo de la misma naturaleza. Antes de la idea consciente, este ideal obra ya en la tendencia orgánica al desenvolvimiento y al crecimiento, de la misma manera que en la simpatía instintiva. Hay una voluntad en toda la naturaleza, y la sentimos tanto en el movimiento exterior como en la sensación interna. Lo moral y lo físico, la conciencia y la vida, lo individual y lo social, la libertad y la solidaridad, obran aquí como una cosa única. (*La ciencia social contemporánea, 1880.)*

En la *Psicología de las ideas-fuerzas*, el más importante de sus libros, Fouillée desenvolvió su idea capital en el aspecto puramente psicológico. Este libro contiene la mejor exposición de la psicología del voluntarismo. Fouillée considera sin ambajes la psicología como el estudio de la voluntad. Ve muy bien que nuestra voluntad no es objeto de observación inmediata; pero en lugar de concluir de esto, como lo hacen otros, que entonces la voluntad no es nada, prefiere

—y en mi sentir (1) con mucha razón—sacar la conclusión contraria, de que nuestra voluntad es idéntica á nosotros mismos. Según Fouillée, la Psicología estuvo hasta ahora sometida á la influencia del intelectualismo, en perjuicio suyo. No se observó bien que los fenómenos psicológicos son siempre manifestaciones de un impulso ó de un apetito, que están acompañadas de placer ó de dolor, según estén favorecidas ó embarazadas. Poco importa que consideremos los fenómenos en su aspecto fisiológico ó en su aspecto psicológico. Cuando consideramos estos dos aspectos como opuestos, debemos reflexionar que solo tenemos en ellos, para hablar con propiedad, dos abstracciones («dos rasgos de una realidad única y total»). Todo discernimiento, aun el más elemental, supone ya una elección, una preferencia («preferencia, elección práctica rudimentaria»). El discernimiento y la preferencia vienen á resultar lo mismo en los casos más sencillos, tal es aquel en que el animal distingue el placer que experimenta comiendo y el sentimiento doloroso del hambre. Solo se percibe sensiblemente lo que es importante en el combate por la existencia y (en el sentido más amplio de la palabra) la voluntad es la que estimula la percepción sensible y condiciona sus formas más diferenciadas. Lo que es verdad de la percepción sensible, se aplica también al reconocimiento y al recuerdo. Reconocemos y conservamos en nuestra memoria, ante todo, lo que ofrece interés práctico. Poco á poco el interés aumenta—concurrriendo con la experiencia—y sobrepuja lo momentáneo é inmediato. Así es como se han formado hasta los principios lógicos abstractos. Todo pensamiento ó toda idea caracteriza una dirección más ó menos consciente de nuestra vida, que es esfuerzo ó percepción sensible. Aquí se manifiesta una gran continuidad entre todos los procesos psíquicos. Todo estado de conciencia puede lla-

---

(1) Consúltese mi artículo sobre el *Reconocimiento, la asociación y la actividad psíquica* («Wiertelj»hrsschrift für Wissensch.» Philos. XIV, págs. 307 y sigs. Psicología 7, B, 4.

marse idea en cuanto consiste en un discernimiento, y fuerza en cuanto consiste en una preferencia.

La ética de Fouillée está íntimamente unida á su psicología. Hace resaltar principalmente que no me es posible tener conciencia de mí mismo sin tener conciencia de los demás seres; concibo estos seres en analogía conmigo mismo y á mí mismo con relación á ellos. Por esta relatividad de nuestra concepción están ya dadas una solidaridad y una tendencia altruista. Bajo el punto de vista puramente intelectual, ya me es imposible considerarme á mí mismo como el sér único. Los límites trazados al orgullo individual fijan también límites al egoismo práctico. Aun aquí tenemos una idea, que es á la vez una fuerza, puesto que se confunde con una tendencia involuntaria que al llegar á hacerse consciente se presenta con carácter imperativo. El ideal consiste en alejarse de la corriente en que se mueve involuntariamente nuestra tendencia y (en razón de la unión que existe entre la relatividad y la solidaridad) toma la forma de la idea de un reino de la libertad, de la igualdad y de la justicia. Fouillée no ha desenvuelto aún hasta aquí el modo de concebir la ética, en un tratado bien encadenado, aun cuando lo haya planteado en diferentes pasajes de sus obras. Sirve de base á un trabajo principalmente crítico que presenta un gran interés para la historia de la moral contemporánea. *(Crítica de los sistemas de moral contemporáneos,* 1893) (1).

En su filosofía general, Fouillée insiste sobre todo en

---

(1) Al escribir esta nota, advertimos que en el año actual (1908) está publicada ya la Etica de Fouillée: *Moral de las ideas-fuerzas.* Si hacemos un balance filosófico de la obra de Fouillée que empieza á tener lectores entre nosotros, veremos que los trabajos de Etica son superiores y más numerosos que los de Metafísica y Psicología. Hélos aquí: *Libertad y determinismo; Sistemas de Moral contemporánea; La moral, el arte y la religión, según Guyau; Francia en su aspecto moral; Nietzsche y el inmoralismo; El moralismo de Kant; Elementos sociológicos de la moral; Moral de las ideas-fuerzas.* Hay que advertir que

esto: que no hay ninguna razón para explicar únicamente la existencia, según los fenómenos más elementales ó según los puntos de vista más abstractos. De ello se hace culpable el materialismo, cuando lo reduce todo al movimiento. El movimiento no es más que el punto de vista sobre la realidad, y le apoya en sensaciones visuales y táctiles. El idealismo comete la misma falta, cuando lo reduce todo á la idea; la idea como el movimiento es una abstracción. Las ciencias particulares tienden á hacer de sus puntos de vista la única expresión de la realidad. Pero todo punto de vista especial solo tiene un aspecto. Una filosofía debe concebir la realidad como un todo, en el cual los puntos de vista particulares tienen, cada uno de por sí, la justificación de su importancia. Pero como la existencia psíquica es la única realidad inmediatamente dada que conocemos, hay fundamento para interpretar la existencia en su conjunto por analogía con ella. A partir de Kant, se consideró con frecuencia el pensamiento como algo que nos separa de la realidad, en lugar de considerarlo como algo que nos une á ella y que es en sí mismo una especie de realidad. Pero la Metafísica debió aprender á fundarse en la única experiencia inmediata que tenemos. Esta experiencia: se teme el dolor, es más inmediata que esta otra: un choque da nacimiento al movimiento.—Fouillée desenvolvió sobre todo sus ideas metafísicas en *El porvenir de la metafísica* (1889).

Toda metafísica es hipotética y se basa sobre la analogía. Es una expansión muy elevada que sale de la necesidad propia de la vida personal de encontrarse formando unidad con la vida universal. Esta vida universal se la concibe como un gran todo, como conjunto de fuerzas que obran conjuntamente. Solo hay, pues, analogías psicológicas y también analogías sociológicas con el fundamento de ideas metafísicas.

Fouillée es el filósofo más fecundo de la Francia actual, y el único tal vez cuya producción en su país tiene carácter de filosofía sistemática.—(*N. del T.*)

La palabra «Dios», que más ó menos es siempre la expresión de una representación tomada de las relaciones humanas, designa la razón más íntima y la inclinación más íntima de la sociedad universal de las cosas *(des Daseins)*.

Pero aquí no podemos ir más allá de un esquema hipotético. La síntesis última que intenta hacer nuestro pensamiento, no puede concebirse por nosotros de una manera tan positiva como una unión especial entre fenómenos cuyo conocimiento preciso y definitivo tenemos nosotros. No tenemos como los kantianos, necesidad de introducir nuevos dogmas en nombre de la moral; por el contrario, las ideas definitivamente establecidas no son objeto de ironía ó de burla, como en el diletantismo de Renán. En la misma necesidad que tenemos de obrar siguiendo nuestro ideal, aunque la victoria del mismo sea incierta, se oculta un postulado idealista: «una especulación en pensamiento y en acto sobre el sentido del mundo y de la vida.» La fórmula de este postulado en proposiciones determinadas, permanece siendo hipotética. Los sistemas metafísicos empeñan entre sí un combate interminable por la existencia. Se trata de saber cuál de entre ellos será el más favorecido por el ambiente científico dominante. Las posibilidades de una concepción metafísica, se restringirán cada vez más á medida que el conocimiento progrese. La victoria será para aquella concepción que haga ver su derecho al análisis y á la síntesis del mundo más completo. Pero el velo de Isis nunca será levantado y siempre quedará amplio campo donde puedan explayarse la imaginación y el simbolismo religioso. Estas últimas ideas refrendan no solamente las de Renán, sino también las de Alberto Lange y las de un pensador que está muy cerca de Fouillée y del cual habré de hablar más tarde: me refiero á Guyau.

3.—La filosofía de la discontinuidad

Taine y Fouillée, de la misma manera que Wundt y Ardigó, son evidentemente los filósofos de la continuidad. Sus esfuerzos tienden á encontrar la mayor síntesis posible de la experiencia y completarla de tal modo, que el principio de continuidad se mantenga en cuanto posible sea. En oposición á los ensayos de este género, hay una serie de esfuerzos que se apoyan por un lado en razones empíricas y por otro en razones morales, para reivindicar la importancia de la discontinuidad. Las aspiraciones de este género son características de la tendencia idealista, que se ha manifestado á principios del siglo xx, mientras que el idealismo reinante á principios del siglo xix era esencialmente una filosofía de la continuidad. En la literatura filosófica francesa, la filosofía de lo discontinuo se manifiesta de un modo muy interesante y enérgico. Se pueden distinguir tres motivos diferentes, que son determinantes para la filosofía de la discontinuidad. La experiencia presenta diversidades cualitativas, que la especulación y la teoría de la evolución no habían llegado á simplificar. El positivismo de Comte había reconocido expresamente el abismo que separa los diversos campos de la naturaleza. Para Comte, toda ciencia nueva caracterizaba un grupo especial irreductible de fenómenos.—Además, aun en cada grupo particular de fenómenos, la ley de causalidad solo puede encontrar una confirmación completa. Por esta razón se vuelve otra vez á Hume y se opone su empirismo á los ensayos hechos por Kant y por el evolucionismo para lograr un resultado.—Por último, se transfiere al espíritu de iniciativa el poder que se tiene para introducir por el pensamiento y por los actos algo nuevo en el mundo y se acentúa con fuerza la importancia moral de este poder.—En los dos pensadores que vamos á estudiar como representantes de la filosofía de lo discontinuo, estos tres motivos obran sobre el conjunto de un modo diferente.

4.—Carlos Renouvier

Carlos Renouvier es el Nestor de la filosofía contemporánea. Nació en 1818 y es aún actualmente (1901) un escritor activo (1). Alumno de la Escuela politécnica, recibió en ella su cultura científica y fué en su juventud un celoso San Simoniano y un ardiente republicano. Vivió siempre en la vida privada y ejerció, por lo tanto, por sus obras y por la revista que publicó durante cierto tiempo, una influencia bastante considerable. Todos sus escritos nos revelan un pensador enérgico, rico en conocimientos y de un carácter serio; por lo mismo, como otros muchos filósofos franceses, su mayor fuerza está en la crítica. En nombre de la lógica, como en nombre de la moral, declara guerra á toda clase de teorías de la continuidad, que reposa sobre una mística teológica, sobre una especulación metafísica ó sobre hipótesis científicas. Su actividad de crítico y de pensador comenzó á revelarse mucho antes de la época objeto del presente libro. Mi historia de la filosofía moderna, como ya lo hice notar, contiene aquí una laguna por lo que respecta á la Francia contemporánea, laguna, que aún no me encuentro en condiciones de poder llenar.

Paso por alto las obras anteriores (entre las cuales las más importantes son los *Ensayos de crítica general* (1854-1869) y me detengo solamente en sus escritos del último cuarto de siglo. Para orientarse sobre su punto de vista, hay que estudiar las obras siguientes: *Clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas* (1885), *La nueva monadología y los dilemas de la Metafísica pura* (1901) (2); además de estos libros hay muchos artículos importantes en el *Año filosófico*, editado por Pillón, colaborador y amigo de Renouvier.

El mismo Renouvier expuso la marcha de su evolución,

---

(1) Renouvier murió en 1903.

(2) *El personalismo* se publicó en el último año de su vida, 1903.

insistiendo mucho sobre el hecho de que todo sistema—en cuanto es obra de un hombre que vive y piensa en condiciones interiores y exteriores determinadas,—está condicionado por factores personales, que tienen influencia sobre el punto de vista que se escoge (véase el artículo *Cómo he llegado á esta conclusión* en la segunda parte de su gran obra, sobre la clasificación de los sistemas filosóficos.)

En su juventud, como ya indiqué, hubo un período en que era ardiente socialista, de la escuela de Saint-Simón, y al mismo tiempo sus estudios matemáticos le llevaron á ocuparse del concepto del infinito. Estos dos caminos le llevaron á una filosofía de la continuidad: como socialista insistía sobre la solidaridad á expensas de la individualidad, y como pensador hacía desaparecer todas las diversidades finitas por transiciones infinitas y por procesos incesantemente continuados. Pero sobre estos dos puntos se suscitaron en él dudas que vino á reforzar el estudio apasionado de Descartes y de Kant. Entonces se apercibió de que todo ensayo, para construir un sistema susceptible de aplicarse al conjunto de la existencia, acaba en contradicciones. La teoría de las antinomias de Kant ejerce sobre él una poderosa influencia, aunque le sea imposible compartir la opinión de Kant, de que ni las tesis, ni las antítesis, pueden refutarse; según él, las tesis que afirman el carácter finito del mundo, tienen razón contra las antítesis, que afirman la infinitud. Las contradicciones en que termina por condensarse la especulación, se refieren, no solamente á las tentativas puramente filosóficas, sino también á toda tentativa teológica para conciliar la inmutabilidad de Dios con su actividad creadora, su infinidad y su presciencia con la libertad del hombre. El pensamiento de Renouvier se apoya no solamente sobre un interés teórico, sino también sobre la ambición de inaugurar el camino que conduzca á una reforma racional de las representaciones religiosas.

Poco á poco Renouvier fué conducido á una forma particular de filosofía crítica á la cual se dió en Francia el nom-

bre de neo-criticismo y que ahora voy á caracterizar en sus rasgos esenciales. Los primeros principios de nuestra concepción filosófica están determinados, según Renouvier, por una elección entre las contradicciones que nos presenta el pensamiento.—Hay que escoger, pues, entre lo finito y lo infinito. El concepto de lo infinito contiene una contradicción, cuando se contiene en este concepto algo más y algo distinto de la posibilidad en que se encuentra el pensamiento de ir siempre más lejos (por ejemplo, añadiendo continuamente nuevas partes á la imagen que del espacio tiene mi imaginación). Como realidad dada, el mundo debe ser finito aunque nuestra experiencia no sea capaz de abrazarlo. Las tesis de Kant afirman la verdad contra sus antítesis. Esta elección introduce ya una interrupción en la continuidad; porque con el concepto de lo infinito, se destruye también la posibilidad de transiciones infinitamente numerosas entre los fenómenos. De esto se deduce, además, que la ley de causalidad sólo puede tener un valor restringido. Renouvier tiene aquí puntos de contacto con Hume y sostiene, como él, el carácter indemostrable de la ley de causalidad. Hay principios nuevos susceptibles de entrar en escena, causas que no son efectos. Y esto es muy importante para la moral, puesto que así se hace posible la libertad de la voluntad. La filosofía no puede ser, por lo tanto, una construcción; puede solamente enseñarnos lo que se produce antes y después de los principios puros y cuál es el modo más adecuado de emplear la libertad. La misma libertad es una primera verdad en el mundo del conocimiento; y es un postulado del cual aún el determinista usa, hablando con propiedad, cuando en virtud de una elección considera la necesidad como primer principio—con la única diferencia entre él y el filósofo de la libertad, que al obrar así tropieza con una contradicción, mientras que el segundo la evita (1).—Renouvier se inclina así hacia una teo-

(1) Renouvier recibió esta idea de su amigo Julio Lequier, muerto prematuramente, que cita con mucha frecuencia. En el

ría del conocimiento marcadamente voluntarista (ó «arbitraria»)—no solamente porque deja libre elección á los principios, sino también porque el principio escogido por él es el de la libertad, el de la discontinuidad. Las contradicciones y dificultades con que choca Renouvier ó que encuentra en la historia del pensamiento, no son para él un motivo para renunciar al pensamiento, ni tampoco para jugar con las ideas, sino que, por el contrario, le impulsan á adherirse por un acto voluntario á la opinión que le parece ser verdadera tanto lógicamente, como prácticamente. Evidentemente es el antípoda de Renán. Su guerra á la continuidad, no la hace solamente con relación á la evolución del individuo, sino también relativamente á la evolución del género. No hay, según él afirma, ley histórica que sea absolutamente general, sino numerosas leyes que se aplican cada una á una fase de la historia, estando inaugurada cada fase particular por un principio nuevo, por un acto de libertad que hubiera podido tener un sesgo distinto del que ha tenido. Renouvier ve en la aparición de los grandes hombres principios nuevos de este género y combate la manera de ver, que considera la formación de tales personalidades como el producto de una lenta evolución de duración larga, porque de este modo su poder creador se haría incomprensible. Ve un gran peligro en el método histórico, que considera todo lo que efectivamente sucede como siendo lo únicamente posible; sería preciso considerar entonces todo como llevando en sí su justificación. Combate el romanticismo, que ha contribuído sobre todo á introducir esta concepción histórica, la cual, sin tener

---

artículo *Duda ó creencia* (El año filosófico, 1896, págs. 44-51), la desenvuelve ampliamente. Todo este modo de ver recuerda la filosofía de Fichte. La disputa entre el dogmatismo y el idealismo, no puede terminar, según Fichte, más que por una elección, y la elección dependerá de la manera de ser de cada hombre. Véase sobre esta elección, particularmente el trabajo de Fichte, *die Bestimmung des Menschen* (Berlín, 1800, págs. 186 y 193.)

en cuenta las posibilidades de una evolución de sentido completamente diferente que encontramos en cada punto, rehabilitaría el pasado. En su trabajo titulado *Ucronía*, La Utopia en la historia (1901), se proponía demostrar que la civilización antigua de ninguna manera hubiera tenido necesidad de ser destruída por completo para desprenderse de la superstición y de la barbarie y dibujaba el cuadro de una reforma del imperio romano y de la religión antigua que estaba en los límites de la posibilidad y que nos hubiera ahorrado la edad media. Para esta «historia de la civilización europea, tal cual no ha sido, pero tal cual hubiera podido ser», Renouvier quiere fortificar la conciencia de la libertad y la responsabilidad y oponerse á las tendencias reaccionarias, que se apoyan en el culto de la historia.

Por su crítica del concepto del infinito y del principio de la continuidad, Renouvier observó la importancia de la ley de la relación ó del principio de la relatividad. El concepto de la relación se hizo entonces para él, el fundamento de nuestro conocimiento, el concepto primordial que resalta en todas las categorías con las cuales trabaja el conocimiento. En esto está de acuerdo con William Hamilton, que es el primero que había mostrado este hecho. Todo conocimiento nos es dado por intermedio de las relaciones en que están las cosas, y todo objeto que conocemos, se nos presenta también en consecuencia como un sistema de relaciones. El principio de relatividad es un método (el método de relaciones) que resulta de la misma naturaleza de nuestra conciencia. La misma conciencia es una relación; pero se distingue de las demás relaciones, en que es una relación entre mi yo sujeto y mi yo objeto (relación de uno consigo mismo); por consiguiente, una relación entre miembros idénticos. Es también el fundamento de las demás relaciones, que solo se hacen claras á condición de referirse á esta relación fundamental. De la ley de relación se deduce que todo conocimiento solo versa sobre fenómenos, debiendo estar representado en la conciencia todo lo que podemos conocer y debiendo estar de-

terminado por sus leyes. Conocemos las cosas solamente como objetos de la representación. Si se quiere ir más allá de los fenómenos, solo puede hacerse basándose en postulados religiosos. Pero los postulados tampoco pueden ponerse por encima de la ley de relación; Dios no puede ser más infinito que el mundo. Pero por medio del postulado nos elevamos, sin embargo, por encima del mundo de la experiencia.—En su juventud, Renouvier se inclinaba á hacer transcender su republicanismo á la teología, y pensaba entonces que el pluralismo (bajo la forma religiosa del politeismo), es una consecuencia del relativismo. Más tarde encontró, sin embargo, tanta cohesión en el mundo, que le pareció necesario el monoteismo, aunque no pudiera considerar á Dios como un sér infinito. Se desprende naturalmente de la ley de relación—tal era entonces su parecer—que se debe llegar á una causa primera y, por consiguiente, á una creación, que es el punto en que el pensamiento se detiene (el punto de parada del pensamiento). Sin lo cual caeríamos en un proceso sin fin, que no nos daría ninguna solución para los enigmas. Renouvier opina que muchos pensadores confunden el «retrotraer á sus orígenes de un modo indefinidos los problemas» con su solución real. Pero aunque de esta manera se termine en una representación de la causa del mundo, que es finita—puesto que solo se alcanza el punto en que el pensamiento se detiene definitivamente —las investigaciones más sutiles sobre el origen de esta causa del mundo permanecerán sin resultado.

La última elección, que determina los resultados de nuestro conocimiento, tiene lugar entre los conceptos de «cosa» y de «persona» entre una concepción del mundo, que subordina lo personal subjetivo á lo impersonal y objetivo, y una concepción del mundo, que lo concibe todo en analogía con lo personal. Ha sido preciso al pensamiento humano un grande y largo trabajo para llegar á este modo de ver objetivo, en vez de las personificaciones exóticas de las mitologías. Ha sido preciso llevar á feliz término la idea del encadenamiento regular objetivo, que constituye el postulado y

el objeto del trabajo del sér personal. Pero el concepto del objeto (de la cosa, de la naturaleza, de la substancia, de la idea) llega entonces fácilmente á dominar de tal modo el pensamiento, que se olvida de que lo que es real, sólo es dado como fenómeno en calidad de *su* objeto y que no se apercibe que no se llega á concebir inteligiblemente el mundo más que haciendo reposar sobre nuestras experiencias inmediatas la interpretación del encadenamiento objetivo Por estos dos caminos—la demostración por la teoría del conocimiento de la prioridad lógica del sujeto y la interpretación metafísica de la naturaleza basada en la analogía—Renouvier llega á una teoría de las mónadas, que expone por primera vez en su obra titulada: *La Nueva Monadología* (1901) (1). Su convicción es de que, después de haberse asegurado por una ciencia severa y metódica la comprehensión científica del encadenamiento que hay en la naturaleza, ha llegado el tiempo de aplicar de un modo nuevo el concepto de la personalidad á la concepción del mundo y que esta aplicación puede hacerse actualmente con una crítica más rigurosa y una conciencia más clara que la que se emplea en las fantasías mitológicas y en las especulaciones teológicas. Se apoya aquí principalmente en el concepto de la voluntad. En conformidad con Hume, al sostener que el valor objetivo de la relación de causalidad no podría ser demostrado, de suerte que tenemos que contentarnos con indicar sobre el mayor número de puntos posibles en la naturaleza una serie invariable, se separa de él por la afirmación de que el concepto de causa está inseparablemente unido á la naturaleza de nuestra conciencia, como una de las categorías con las cuales esta conciencia debe trabajar conforme á su esencia. Se separa aún más de Hume por su teoría, que considera en definitiva nuestro querer como fundamento del concepto de causalidad en la conciencia. Ninguna relación entre la causa y el efecto es accesible para nosotros, si no podemos interpretarla como alguna

(1) El personalismo hace de él una nueva exposición.

cosa análoga á nuestra actividad voluntaria. El concepto de la voluntad nos hace comprehensible el concepto de fuerza; pero para ser definido, no puede referirse á algo que sea aún más primitivo. En este concepto debe detenerse el pensamiento—en virtud de la ley de relatividad.

Partiendo de allí, parece fácil á Renouvier concebir cómo nace la vida psíquica y cómo se desenvuelve el mundo. Los gérmenes de la idea psíquica—según la Monadología—debieron haber estado presentes desde el principio, de suerte que solo se precisaron condiciones favorables á su desenvolvimiento. Para explicar el origen del mal cree en una falta de armonía que sobreviene muy pronto, en una especie de pecado original en el mundo de las mónadas, pecado que la divinidad limitada en sí misma y que á sí misma se ha limitado, no hubiera podido impedir. En sus representaciones teológicas, insiste sobre todo en la necesidad de concebir la divinidad en analogía con el hombre, y por consiguiente, como finita y limitada. Esta es la única manera que permite atenerse á una concepción moral del mundo, mientras que la teoría de la infinidad confunde todos los contrarios, aun los mismos contrarios morales.

Mientras que muchos pensadores (Bruno, Boehme, Espinosa) se refugiaron en la idea de lo infinito y la abrazaron con entusiasmo, ante el acrecentamiento de la concepción del mundo, que provocó la teoría de Copérnico, Renouvier recomienda expresamente, si uno quiere permanecer atenido al sentido incondicionado de las ideas morales, considerar al hombre como centro del Universo, como lo hicieron Aristóteles y la Biblia: «el antropocentrismo es el punto de vista moral del universo.» El mundo exterior está colocado por encima de nosotros, tanto en magnitud como en fuerza física. Pero tal vez nuestra tierra posea, sin embargo, bajo el punto de vista espiritual, con relación al resto del mundo, algo mucho más importante, y si se tratase de potencia espiritual, seríamos nosotros los que por nuestra «superioridad de agentes inteligentes» podríamos destruir el Universo, con

más razón que éste á nosotros. La perfección consiste siempre en una limitación, y no es más que una quimera el alejarse del verdadero grandor para perderse en lo ilimitado del mundo material.—Esta alusión á un pasaje bien conocido de Pascal es característica del punto de vista de Renouvier, y aparece en él innegablemente unida á mayor espíritu de consecuencia, que la frase correspondiente de Pascal. En general es un rasgo característico de Renouvier que aun allí donde más procede como mitólogo ó teólogo, que como filósofo, establece sus intuiciones con una lógica rigurosa y no se fascina con ninguna comparación. Al mismo tiempo se da cuenta de que se mueve en el dominio de las suposiciones y de las hipótesis atrevidas. «No dogmatizo», dice; «procuro, por el contrario, comprender.» A lo que yo tiendo realmente con mis suposiciones atrevidas, es á ilustrar las posibilidades sublimes...

Cuando se trata de descubrir verdades que sobrepujan la experiencia, ó mejor dicho, que deben explicar la misma experiencia, la hipótesis es, sin otra comprobación que la de la lógica ó de la moral, la única salida del filósofo. Si permanece de acuerdo con las leyes de la razón pura, tiene el derecho de sostener la verosimilitud de los principios que versan sobre la naturaleza y origen del mundo, que están conformes con la ley de su entendimiento y con su sentimiento de la vida.

Sólo me resta hacer una advertencia crítica muy particular, pero sin duda alguna muy importante, antes de abandonar al patriarca de la filosofía actual. Hace reposar la hipótesis de una causa primera y, por consiguiente, toda su filosofía religiosa particular, sobre la «ley de la relatividad.» Esta ley, según él, exige que pongamos un límite á la regresión continua del efecto á la causa. Pero el miembro en el cual nos detengamos deberá marcar entonces un límite á la ley de la relatividad. Este miembro debe sin duda estar en relación con el que se deriva de él, pero, por otra parte, no debe derivarse de otro, lo que, sin embargo, sucede con todos los

miembros anteriores de la serie. La ley de la relatividad está, pues, suprimida cuando nos remontamos hasta el primer miembro. Esto encierra una contradicción manifiesta para el que concibe, como lo hace Renouvier, la ley de la relatividad como una ley necesaria á nuestro pensamiento, profundamente ensalzada en la misma naturaleza de nuestra conciencia. La ley de la relatividad exige que en cada punto dispongamos en serie miembro por miembro y cuando cesamos de hacerlo, cesamos también de comprender. En este sentido la ley de la relatividad nos conduce á una teoría de lo infinito, puesto que no podemos además considerar ningún punto de los que hayamos alcanzado, como punto de partida absoluto. Renouvier tiene razón al decir que apelar á un proceso infinito, no nos da ninguna explicación. Pero la cosa es de tal naturaleza, que encontrándonos en presencia de una serie que puede continuarse indefinidamente en virtud de su ley, no podemos llegar á comprender más que lo que está comprendido en la ley misma (1). Se encuentra aquí en Renouvier una tendencia mística que se sobrepone á su criticismo. En lugar de sumergirse en la unión interna de los fenómenos, hay que reposar en un primer principio, y la única elección que nos propone entonces es ésta: ¿Queréis ver en este primer principio una «cosa» ó una «persona»? En virtud de la misma ley de relatividad, la filosofía crítica debe rechazar este dilema. La filosofía de la continuidad, sobre todo cuando se acentúa la necesidad de comprehensión, conservará siempre una ventaja sobre la filosofía de la discontinuidad.

5.—Emilio Boutroux

Mientras que Renouvier trabaja con postulados muy ásperos y proclama con energía las grandes interrupciones de

(1) Se encontrarán más detalles en mi psicología V. D., y en mis problemas filosóficos, págs. 72-75.—Acerca de los últimos días de Renouvier véase L. Prat, *Les derniers entretiens de Ch. Renouvier*. París, 1904.

la continuidad, Emilio Boutroux (que nació en 1845 y es profesor de la Sorbona) busca más bien una manera puramente teórica de fundar la filosofía de lo discontinuo y dirige principalmente su atención hacia las pequeñas diferencias. En el modo de filosofar de Boutroux se percibe la continuación de una corriente que durante un período anterior de la filosofía francesa tuvo por representante á Maine de Biran (del cual hablé ya en el segundo volumen de mi historia de la filosofía moderna).

En dos libritos importantes (*De la contingencia de las leyes de la naturaleza*, 1875, y *De la idea de ley natural en la ciencia y en la filosofía contemporánea*, 1895), Boutroux examina la ley de causalidad bajo las diversas formas en que las diferentes ciencias son capaces de aplicarla. Sobresale principalmente en hacer ver cuán lejos estamos aún de su perfecta ejecución cuando es concebida bajo la forma rigurosa ó le aplica la concepción mecánica de la naturaleza. Encontramos ante nosotros relaciones de discontinuidad, sobre todo al pasar del dominio del empirismo á otro, por ejemplo, en el tránsito de la lógica y de la matemática á la mecánica, de la mecánica á la física y lo mismo las sucesivas al pasar por la química, la fisiología, la psicología y la sociología. Las leyes fundamentales de las ciencias más concretas no pueden referirse á las leyes fundamentales de las ciencias más abstractas; todo nuevo dominio empírico reclama nuevos principios y principios especiales, que no contienen los del dominio precedente. Boutroux se encuentra así con sorpresa conforme con Comte, que acentuaba mucho la discontinuidad de los principios en el paso de una ciencia á otra y que tenía mucho cuidado en preservarse contra la tentación de derivar de los principios de una ciencia más abstracta, los de una ciencia más concreta. El mismo Boutroux ha advertido más tarde cómo en esto está en cierto sentido conforme con el fundador del positivismo. En un estudio primorosísimo sobre Comte, que sirvió de introducción á una discusión de la Sociedad francesa de Filosofía, hizo además resaltar principalmente los

elementos de la filosofía de Comte, que parecen sobreponerse al punto de vista estrictamente empírico que este filósofo se esforzaba en sostener (*Boletín de la Sociedad francesa de Filosofía, 27 de Noviembre de 1902*).

Hay una cosa que es particular á las ciencias concretas, según Boutroux, y es el referirse á totalidades que se conciben como compuestas de elementos sin que, sin embargo, entre una totalidad de este género y los elementos que se consideran como sus partes componentes, se pueda indicar una relación de equivalencia. No hay, por ejemplo, ninguna relación de equivalencia entre un hombre considerado como totalidad y los elementos que se pueden descubrir en su organismo. Por esta razón nos atenemos aquí siempre á la experiencia; únicamente ella es capaz de enseñarnos qué totalidades nacen bajo la acción y la reacción de los elementos. Es, pues, evidente, que la ley de causalidad es una ley abstracta, que no agota toda la realidad concreta. En el curso de la evolución efectiva entran en juego variaciones que no se podrían prever y que á título de tales son contingentes («variaciones contingentes»). La historia de las cosas contiene para nosotros la clave de su esencia, pero no se deja sacar de su naturaleza. A medida que vamos de las ciencias abstractas á las ciencias concretas, el punto de vista dinámico triunfa sobre el estático y las cualidades imperan sobre las cantidades. Las leyes naturales sólo nos proporcionan relaciones constantes, bajo las cuales se colocan las variaciones y puede decirse que los hábitos que las cosas revelan. La variación es el principio, la permanencia no es más que un resultado. La constante de la naturaleza, lo que se llama leyes naturales, es el lecho en que se desarrolla el torrente de los sucesos, lecho que el mismo torrente ha ahondado, aunque en este momento sea él quien determina su curso. Si en las mismas cosas se produjesen variaciones más profundas, este lecho podría cambiar de forma y de dirección; las mismas relaciones objetivas y lógicas sufrirían entonces variaciones.

Cuando las variaciones por las cuales pasa la evolución

para ir de las formas elementales á las formas superiores de existencia, no se dejan referir á una relación de equivalencia relativamente á los estados precedentes, entonces, y en esta proporción se inaugura el reino del acaso. Pero el acaso puede ser interpretado como el índice exterior, empírico, de la libertad. La misma libertad no se deja experimentar de una manera inmediata, sino que se manifiesta en la conducta humana, siempre que es vencido un hábito. En el campo de la psicología las leyes no se refieren más que á lo que el alma encomienda al hábito, para que lo ejecute. Como en toda la naturaleza el hábito tiene aquí la importancia de que al hacer mecánicas las funciones más necesarias, puede disponer de fuerza para un nuevo trabajo.

Boutroux considera, pues, el libre desenvolvimiento por formaciones nuevas como lo que hay verdaderamente digno de operación y eficacia en la existencia, como la existencia propiamente dicha. Las formas y leyes constantes no son más que lo que se llama resultados. Si hubiera conocido cuando compuso sus obritas llenas de delicadeza la *Teoría de las mutaciones*, de Hugo de Vries, hubiera podido emplearla como contribución á su modo de ver, porque esta teoría admite variaciones bajo la forma de saltos y la aparición de tipos nuevos. Simpatiza evidentemente con la teoría de Lamarck, que también cree en una tendencia y en una inclinación interna de los seres vivos, que les impulsa á acomodarse á las circunstancias y á desenvolver así formas fijas.

Pero en su trabajo «de la Idea de ley natural en la ciencia contemporánea», Boutroux hace resaltar aún otro punto de vista sobre la constante de la naturaleza. Bajo el punto de vista de la teoría del conocimiento, lo que llamamos leyes de la naturaleza, es el conjunto de métodos que hemos encontrado para asimilar las cosas á nuestra inteligencia y ajustarlas al cumplimiento de nuestras voluntades. Y lo que es verdadero para esta manera de la idea de ley natural, lo es también para todas las ideas que formamos para comprender las cosas, y especialmente distinciones que hacemos para

llegar á ver más claramente. Cuando, por consiguiente, distinguimos tan rigurosamente entre el pensamiento y el movimiento y cuando creemos tal vez que estos dos dominios están separados por un abismo, no tenemos derecho para atribuir á esta distinción un valor absoluto. Nuestras ideas y nuestras distinciones de ideas expresan nuestro modo de considerar las cosas más que el modo de ser de las mismas cosas. Boutroux se aproxima por estas observaciones á la teoría económica del conocimiento, que encontramos en la sección siguiente. Si hubiese ido hasta el fin del método teorético, al cual acabo de hacer alusión, habría tal vez llegado á la convicción de que el «acaso» que interpreta como la expresión de «la libertad» solo designa, en verdad, una limitación, negativa de la investigación, limitación que no es tal vez definitiva, pero que impone nuevos trabajos. La filosofía de lo discontinuo se hace dogmática cuando considera como absolutas las divergencias ó desviaciones bruscas, ante las cuales nos detenemos provisionalmente. El modo con que se producen las nuevas variaciones debe quedar siempre como un problema. Si ante nuestra percepción parecen producirse frecuentemente, esto le es común con muchos sucesos—considerándolas más atentamente—y tal vez con todos los sucesos del mundo.

SEGUNDO GRUPO

DIRECCIÓN BIOLÓGICA EN LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

El grupo de pensadores, de los cuales acabamos de ocuparnos, no dejó de reflexionar sobre la teoría del conocimiento. Lo que en definitiva buscaban ellos, era saber hasta qué punto es capaz de proporcionar el principio de una concepción del mundo, que sea coherente y provisionalmente bien definida, cualquiera de los puntos de vista especiales que las ciencias particulares aplican cada una en su dominio. Pero las dificultades que encuentra la respuesta á esta cuestión, debían suscitar naturalmente la necesidad de examinar de nuevo los puntos de vista y los principios científicos, su origen y las condiciones de su validez. El carácter de la contribución que las ciencias naturales pueden proporcionar para una concepción general del mundo, fué sometido—principalmente entre los mismos sabios—á una nueva discusión; había predisposición á considerar como una verdad suprema más bien que como una hipótesis, la concepción mecánica de la naturaleza, fundada por Galileo y Descartes, que todo lo hacía depender de la pesadez, del choque y de la atracción. Pero ahora se presentan nuevos fenómenos (principalmente en el campo de la teoría electromagnética de la luz), cuya explicación estaba unida á dificultades en la concepción me-

cánica de la naturaleza, habiéndose además advertido, que desde que una teoría está confirmada por la experiencia, no debe considerarse como absolutamente exacta, en tanto que no está excluída la posibilidad de otra teoría, cuyas consecuencias pueden recibir igualmente la confirmación de la experiencia.

En este sentido se manifiesta la importancia atribuída á la evolución, á la extensión continua de los límites de la experiencia y á una modificación posible de la estructura interna de nuestro espíritu. Así la dinámica gana terreno á la estática y nuestra teoría del conocimiento solo podrá tener valor para determinado estado de la evolución. En fin, cuando el elemento voluntario está tan marcadamente acentuado, sobre todo en el mismo establecimiento de los principios, se deja uno atraer por el examen del fin que nos proponemos, hablando con propiedad, en nuestro conocimiento y de qué medios disponemos para aproximarnos á él.

Por estas vías diferentes llegamos á un grupo de pensadores, que designamos con el título de grupo biológico en la teoría del conocimiento. En este grupo hago entrar desde luego algunos sabios célebres que, ya por sus investigaciones especiales, ya por el estudio de la historia de su ciencia, han sido impulsados á reflexionar sobre los postulados del conocimiento; y además un filósofo, que ha hecho un estudio más profundo del nacimiento y de la desaparición de los problemas en el curso de la vida y de la evolución.

Los filósofos científicos.

1.—James Clerk Maxwell

El distinguido físico James Clerk Maxwell (que nació en Edimburgo en 1831 y murió en 1879 siendo profesor de Física en Cambridge), célebre principalmente por haber desenvuelto bajo una forma matemática la teoría electro-magnética de la luz, es importante para la historia de la filosofía á causa del interés con que contribuyó á darse cuenta exacta de los primeros principios de su ciencia. William Hamilton, del que fué discípulo, siendo estudiante en Edimburgo, le hizo aficionar á la filosofía; Maxwell sufrió aquí (según dicen sus biógrafos) una influencia, que no cesó nunca de obrar sobre él. Hamilton, por su parte, se sintió también atraido por el joven estudiante de penetrante espíritu y muy ávido de ciencia. La concepción que se formó Maxwell de la ciencia y de la importancia del pensamiento, aun en el caso de haberla podido fundar más tarde sobre una investigación personal muy penetrante, recuerda aún en sus puntos capitales la filosofía de Hamilton. Los trabajos de Maxwell, que principalmente estudiamos, se encuentran en el tomo segundo de sus *Scientific Papers* (Hojas científicas), reunidas y publicadas después de su muerte.

Se ha sostenido, dice Maxwell, que la especulación metafísica sólo pertenece al pasado y que la física la ha destruído. No hay que temer, sin embargo, que la discusión de las ideas fundamentales de la existencia carezca de consideración en nuestra época. El ejercicio del poder especulativo permanece siendo para todo espíritu atrevido tan atractivo, como en

tiempo de Thales. Pero se trata de desarrollar ideas con las cuales podamos trabajar. Los progresos de las ciencias exactas reposan sobre el descubrimiento y el desenvolvimiento de las representaciones apropiadas (*appropiate*) y precisas, que nos disponen para dar una *representación* (*representation*) mental de los hechos—representación que es por una parte bastante general para estar en condiciones de representar cada caso en particular, y por otra bastante precisa para servir de base á razonamientos matemáticos. Tal es el camino que se ha seguido desde Euclides á Faraday.

Si se pregunta cómo desde el origen se nos ocurre la idea de establecer un principio y de aplicarlo á un dominio determinado, Maxwell encomia la importancia de la analogía para la ciencia. Por *analogía física*, se entiende la reunión parcial de leyes de los dos campos de la experiencia, analogía que nos permite ilustrar uno por medio del otro. Así es que toda aplicación de las matemáticas á la ciencia, reposa sobre la analogía de las magnitudes físicas con las leyes de los números, y todas las ciencias exactas dirigen todos sus esfuerzos á referir los problemas de la naturaleza á una determinación de magnitudes por operaciones numéricas (1). Lo que se llama

---

(1) Véase la Introducción del opúsculo de Maxwell acerca de las líneas de fuerza de Faraday (traducción alemana por Bolzman en los Ostwalods Klassiker der Naturwissenschaft, número 69, pág. 4). La idea que la aplicación de la teoría numérica á fenómenos físicos reposa sobre la analogía, fué desenvuelta más tarde por Helmholtz, en un artículo del libro de oro en honor de Zeller (1887), *Zählen un Messen, erkenntnistheorethisch betrachtet*, y por Ernesto Mach en su trabajo *Die Principien der Wärmelehere*, historisch-kritisch erläutert, 1896.—Hasta qué punto el concepto de analogía dominaba á Maxwell, se puede ver en el hecho de que en la misma época en que escribía el opúsculo sobre la teoría de la fuerza de Faraday, se tiene de él un proyecto de estudio, donde se discute la cuestión de si hay en la naturaleza analogías reales. (Este plan está impreso por Campbell y Garnett, *The life of James Clerk Maxwell*, London, 1882, págs. 235-244). No me parece completamente cla-

concepción mecánica de la naturaleza, es del mismo género. Se apoya sobre una analogía de las leyes concernientes á variaciones cualitativas, que sobrevienen en la naturaleza, con las leyes del movimiento. Así se le hace posible describir las variaciones de los cuerpos, como si sólo consistiesen en movimientos de partes muy pequeñas. Una descripción de un fenómeno que permite considerarlo como el ejemplo de un principio, que se deja aplicar aun á otros fenómenos, es una explicación, y la experiencia demuestra que toda explicación de este género va acompañada de una satisfacción particular del espíritu. Con tal de que la analogía sea válida, no hay necesidad de formar representaciones determinadas de la naturaleza de estas partes muy pequeñas. Ni siquiera es necesario atribuirle extensión, forma, dureza ó blandura. Lo que hay que exigir de las últimas partes de la materia es únicamente la constancia y la regularidad de sus movimientos. La constancia y la continuidad del movimiento son los fundamentos de la idea de la materia.

Sobre este último punto, Maxwell presta ya su adhesión á las ideas que Faraday y W. Thomson (Lord Kelvin) (1) habían ya emitido. *Solo por el movimiento*, afirma, *se comprenden el reposo y el equilibrio*; por esto la cinemática (teoría del movimiento, abstracción hecha de lo que se mueve) debe preceder á la estática (teoría de las relaciones del equilibrio). La cinemática se distingue de la geometría únicamente porque en ella se introduce el tiempo expresamente como cantidad

---

ro para lo que respecta al resultado definitivo. A la verdad solo es un bosquejo, que indica las diferentes analogías que pueden tener valor para el conocimiento. Una prueba de la influencia de la filosofía crítica sobre las ideas de Maxwell, se encuentra en su advertencia sobre la analogía, que existe entre principio y causa: «Reasons; when spoken of with relation to objets, get te name of causes, which are reasons, analogically refered to objets, instead of thongts», pág. 238.

(1) Cournot (*De l'enchainement des idees fondamentales*, 1861), ha desenvuelto ya ideas análogas.

mensurable. Sin embargo, la geometría en su relación con la teoría del movimiento, se deriva efectivamente de esta teoría y aun puede decirse que es una parte de ella; porque la geometría en realidad solo estudia el proceso por medio del cual se crean las figuras en el espacio. Una línea no es, desde luego, un trazo sobre el encerado, que lo mismo puede llamarse B A que A B, sino que, por el contrario, es el camino de un movimiento de A hacia B. La representación del movimiento sirve de base á la representación de la forma. Que esto es así, nos lo demuestra igualmente la teoría psicológica de la atención; en cada momento, la atención está limitada por una representación singular, indivisa, pero que avanza á través de una serie continua de representaciones. Generalmente se atiene uno demasiado á los signos y á las figuras ya hechas y se desdeña el proceso genético de la percepción sensible y del pensamiento.

Los principios del conocimiento salen, pues, de la analogía y se aplican á un cambio, antes de hacerlo á un reposo. Se ha indicado ya un tercer punto de vista: la verdad de los principios consiste en su validez; su validez reposa á su vez sobre su *utilidad práctica*, su facultad de poner en movimiento la investigación. La importancia de un principio consiste en que nos impulsa á plantear cuestiones completamente precisas. Así la importancia del principio de la energía consiste en que todos los fenómenos físicos pueden considerarse como ejemplos de la transformación de la energía, de modo que se puede preguntar á propósito de todo nuevo fenómeno: ¿qué transformación de energía se opera aquí? ¿De dónde procede y á qué tiende? ¿A qué condiciones está sometido este cambio? Así la hipótesis de la acción á distancia, aun siendo inexacta—como el mismo Maxwell lo cree—ha tenido la gran importancia científica de hacer estudiar con cuidado (para responder á esta cuestión: «¿cómo pueden obrar los cuerpos estando lejos unos de otros?») las propiedades del medio que se interpone entre ellos.—Hay que pensar aquí en una ley de William Hamilton: que un error vivo vale más que una

verdad muerta.—Maxwell aplica esta concepción á la misma teoría atómica, postulado de la concepción mecánica de la naturaleza. Después de haber demostrado que ninguna de las causas que llamamos naturales no está en condiciones de explicar la existencia de los átomos, ó especialmente su homogeneidad, se expresa así: ¿será, pues, verdad que nuestras especulaciones científicas hayan llegado desde ahora á penetrar debajo de la escena aparente de las cosas en que se agitan las fluctuaciones del nacimiento y de la muerte, y que estemos á la entrada del mundo del orden y de la perfección, que como tal ha sido creado hoy, perfecto en número, en medida y en peso? Tal vez nos engañamos. Nadie ha visto ni sentido un átomo, y nuestra hipótesis atómica será tal vez reemplazada por una nueva teoría de la constitución de la materia. Sin embargo, la representación de innumerables cosas particulares que son homogéneas é invariables, no ha nacido en la conciencia humana sin producir un fruto. Luego, aun no siendo «exacta» la teoría de los átomos, pudo, sin embargo, muy bien haber sido útil por espacio de mucho tiempo. De un modo análogo habla Maxwell del razonamiento, que consiste en afirmar que, puesto que hay continuamente una dispersión de energía física, es preciso que haya habido un estado primitivo, que no pudo nacer de un modo natural. No digo, hace notar, que esta hipótesis es la última palabra de la ciencia; por lo demás, energía dispersa no significa otra cosa que energía para la cual no podemos concebir una aplicación. Ocurre aquí lo mismo, añade, que cuando hablamos de perturbaciones (*disturbations*) que impiden que claramente resalte una ley de la naturaleza; en realidad, son aquellas circunstancias que no conocemos ó que hemos despreciado, ó que debemos reservar hasta una observación más amplia; «perturbación» significa imaginación y no un hecho natural; en las acciones de la naturaleza no hay ninguna perturbación.—Parece que habla Espinosa.

Hay, sin embargo, otros pasajes en que Maxwell, ni es tan metódico, ni tan consecuente. Como sucede con un gran

número de sabios, las representaciones teológicas, permanecen también en él alguna vez al acecho, de modo que se destacan cuando cree estar en un límite absoluto, ó mejor dicho, tal vez le induzcan á creer que se encuentra en un límite de este género. Del mismo modo que Descartes derivaba de la voluntad de Dios las leyes supremas de la naturaleza—y que Newton declaraba que el encadenamiento del sistema solar no puede tener un origen natural—y que idéntica afirmación era sostenida por Linneo y Cuvier en lo que concierne á los tipos orgánicos, y en estos últimos tiempos por lord Kelvin por lo que respecta al origen de la vida (1), así también Maxwell sostiene en algunos pasajes (que no pueden conformarse con el citado más arriba), que los átomos homogéneos é invariables, teniendo todas las notas distintivas de un objeto fabricado, debían ser creados; aquí llegamos, dice él, al límite de toda ciencia, porque éste no puede discutir la creación *ex nihilo*. El nacimiento de un átomo es un suceso que no puede tener lugar en el orden natural en que vivimos en este momento. Pero es preciso que un suceso de este género haya podido tener lugar, porque sería absurdo considerar como existentes desde la eternidad elementos homogéneos. Maxwell no dice precisamente en qué consiste la absurdidad, y su teoría atómica tiene evidentemente aquí un carácter más dogmático que en otros pasajes, que se concilian mejor con la energía intelectual de este delicado pensador.

---

(1) En una asamblea de la *University College Christian Association*, en el mes de Mayo de 1903, Lord Kelvin emitía la opinión de que por lo que se refiere al origen de la vida, no se puede decir que la ciencia afirme ni niegue una fuerza creadora; no, la ciencia *afirma positivamente* una fuerza creadora y directora, puesto que las fuerzas puramente físicas serían incapaces de explicar la vida. Esta manifestación dió lugar á una viva discusión, en la cual tomaron parte contra la aserción de Kelvin, Thiselton Dyer, Karl Pearson, Ray-Lancaster y otros muchos. (Times weekly, 8, 15 y 22 de Mayo.) Esta declaración, desprovista de toda crítica, debió la gran alarma que produjo á la autoridad del gran físico, en su dominio propio ejercida.

Hay otro punto también en el que Maxwell encuentra un límite á la ciencia.

Aunque durante mucho tiempo se haya considerado el alma como inmaterial, esta concepción se basaba, sin embargo, hasta ahora sobre el postulado, evidentemente imposible, que pretende encontrar el alma en un estudio del cerebro, de una manera atómica ó química (por disección ó peso); pero remontándose uno hasta el origen, se encontraría, sin embargo, un movimiento material, que no sería efectuado directamente por el alma.—Este modo de ver, según Maxwell, está en contradicción con la ley de la conservación de la energía, y sostiene que no debiera fiarse uno en una experimentación que muestra una diferencia importante entre el trabajo ejecutado por un sér vivo y la energía recibida y empleada. ¿Pero cómo ha podido nacer la conciencia? De nada sirve atribuir cualidades psíquicas á los átomos, porque no se podría explicar la conciencia como un producto de átomos psíquicos. Si llegamos hasta el fondo de la personalidad nos encontramos al otro lado del límite de la ciencia. Los hechos objetivos cesan de ser tales. El primero de todos los principios que dependen del sujeto: «Soy», no puede ser empleado por dos personas en el mismo cabal sentido y, por consiguiente, no puede ser objeto de ciencia.

A propósito de esta última declaración, hay que advertir que si es posible descubrir de qué modo diferente se sirven dos personas de la misma idea, hay que estar en condiciones de observar y comparar sus ideas, y así de este modo se constituye la psicología empírica. Aun aquí Maxwell se detiene muy pronto, lo que es tanto más extraño, cuanto que él mismo se apoya sobre la observación psicológica en un pasaje al cual hace alusión más arriba.

2.—Ernesto Mach

En cuanto á Ernesto Mach (que nació en 1838), una inclinación filosófica muy precoz, unida á investigaciones físicas y, sobre todo, al estudio de la historia de la física, tuvo

por consecuencia hacerle abordar de un modo nuevo y que le es peculiar el problema del conocimiento. Esta ruta, que ha seguido su desenvolvimiento mental, se manifiesta al exterior en su actividad de profesor, porque al principio fué muchos años profesor de Física (en Praga) y después llegó á ser profesor de Filosofía (en Viena). Sus obras versan principalmente sobre la historia de la física (*La historia y el origen del principio de la conservación del trabajo*, 1872.—*La Mecánica y su evolución*, 2.ª edic. 1889.—*Los principios de la teoría del calor*. Explicación histórica y crítica, 1896). Unicamente el *Análisis de las sensaciones* (1886, 4.ª edic., 1903) es una obra puramente filosófica. Mach sólo tenía quince años cuando le cayeron en las manos los prolegómenos de Kant, de la biblioteca de su padre. Este libro le produjo una fuerte impresión y consideró como feliz la ocasión de haber podido tener un conocimiento tan prematuro de las ideas que expresa la obra. Sin embargo, no siempre se consideró como un kantiano puro. Encontró superflua «la cosa en sí». Además, el estudio de Espinosa, de Herbart y de Fecher, influyó sobre él posteriormente. Puso todo su esmero, como dice, *en adoptar un punto de vista que no debiera abandonar al pasar de la física á la psicología*. En verdad, todas las ciencias debían formar un todo, en definitiva. Mach veía claramente que la teoría atómica, tal como ordinariamente se la concibe, no permitía conservar su punto de vista en el tránsito de la física á la psicología. Se adopta mejor posición cuando desde el principio se consideran todos los cuerpos como símbolos ideales de complexos, de sensaciones. Entonces el mundo no se compone de seres enigmáticos en acción recíproca con un yo enigmático; colores, sonidos, relaciones espaciales y temporales, etc., solo serían entonces los elementos últimos, cuyo encadenamiento habría que buscar y que compondríamos y limitaríamos de una manera adecuada á nuestras necesidades prácticas y teóricas. Sólo habría una gran masa bien ordenada de sensaciones estrechamente unida á lo que llamaríamos nuestro yo, y que de este modo sería lo que se opone

á lo que llamamos mundo. Pero el yo, el mundo, es el espíritu, la materia, y los conceptos de la misma especie solo serian símbolos ideales, que designarían límites y diferencias, cuya conservación nos habría parecido más ó menos apropiada á nuestras necesidades.

Este modo de ver ya lo expresaba Mach en 1863 en sus lecciones sobre la psicología. Los estudios sobre la fisiología de los sentidos ejercieron una gran influencia en el desenvolvimiento de sus ideas. Le convencieron, por ejemplo, de que la intuición espacial está unida á los sentidos y que solo se aplica, por consiguiente, á lo que puede ser percibido sensiblemente, de modo que no hay derecho de atribuir propiedades especiales á los átomos, que no son perceptibles por medio de los sentidos.

La misión de la ciencia es exponer los hechos *de un modo económico*, es decir, de tal suerte, que solo emplee las representaciones rigurosamente necesarias y apropiadas. En esta concepción del papel de la ciencia, Mach reconoce como precursor á Maxwell, pero cree tener la prioridad sobre Kirchhoff, que se ha inclinado hacia una concepción análoga (1).

Este modo de considerar la naturaleza de la ciencia está muy en conformidad con la hipótesis evolucionista. Mach

---

(1) Hé aquí cómo Boltzman (*Gustav Robert Kischhoff.* Panegírico, 1888, pág. 25), expone la concepción de Kischhoff: «Formar hipótesis atrevidas sobre la esencia de la materia y adivinar el movimiento de los cuerpos, según el movimiento de las moléculas, no es el fin que persigue; procura, por el contrario, formas-ecuaciones que libres de toda hipótesis, corresponden lo más fielmente posible y de una manera cuantitativa al verdadero mundo fenomenal, sin preocuparse de la esencia de las cosas y de las fuerzas. Y además, en su libro sobre la Mecánica, Kischhoff quiere también desterrar todos los conceptos metafísicos, como los de fuerza, causa y movimiento; busca simplemente las ecuaciones que corresponden con la mayor fidelidad posible á los movimientos observados».

advierte enseguida que, antes que Darwin, consideraba ya Spencer los hechos físicos como *adaptaciones* al dato. Él mismo, apoyándose sobre la historia de las ciencias, desenvolvió este punto de vista biológico para el conocimiento, en su discurso sobre la *transformación y adaptación en el pensamiento científico* (1884). La adaptación consiste en parte en una síntesis y en parte en una reducción: de un lado en la reunión de diversos puntos de vista bajo uno, y de otro en la exclusión de lo que no es necesario para la comprehensión. Para averiguar cuáles son los hechos que se toman por fundamento hay que atender á la comodidad, á la tradición ó al hábito. Pero los mismos hechos que sirven para orientarnos, no pueden «ser comprendidos». Si, por ejemplo, nos parecen más evidentes que otras las relaciones mecánicas, depende únicamente de que estamos más habituados á estas relaciones. Nuestra comprehensión consiste siempre en referir á enigmas habituales, las imposibilidades de comprender aquello de que no tenemos hábito. Es evidente que en la ciencia, siempre que atribuimos á un juicio habitual un valor aplicable á otro dominio distinto de aquel en el cual lo hemos formado primitivamente, hay que examinar si este juicio conviene á este caso nuevo; de otro modo será un prejuicio. Nuestro conocimiento progresa constantemente por la lucha de los juicios contra los prejuicios. De la misma manera que los seres vivos no se forman enseguida un órgano nuevo para una función que se hace necesaria (por ejemplo, cuando un vertebrado debe volar ó nadar), sino que procuran utilizar los órganos que tienen ya—así la ciencia utiliza una transformación de las antiguas ideas para la exposición de nuevas experiencias. En la «atracción» newtoniana se oculta aún algo de la vieja representación de la investigación del lugar natural. Lo que importa es pensar lo nuevo de la manera más simple y conforme al principio de la economía.

La aritmética ahorra la numeración directa, puesto que precisamente el número expresa que pueden ser idénticas dos especies de ordenación, aun cuando lo que hay que or-

denar es diferente.—La geometría estudia la relación recíproca que existe entre las diferentes medidas y nos ahorra de este modo la medida directa. El espacio visual y el espacio táctil son diferentes; pero á todo cambio de lugar en uno de ellos, corresponde un cambio de lugar en el otro.—Ordenaciones cuantitativas son más simples y más extensas que ordenaciones cualitativas y permiten abrazar más fácilmente de un golpe de vista y manejar grandes grupos de experiencias. Tales ordenaciones se hacen posibles en la física por los conceptos de «fuerza», de «masa» y de «átomo». Estos conceptos no son más que instrumentos del pensamiento, y su importancia consiste únicamente en que recuerdan á la memoria experiencias económicamente ordenadas, aunque la mayor parte de los físicos le atribuyan una realidad fuera del pensamiento.—La relación causal designa únicamente la unión más estrecha que pueda expresar una descripción. Sólo tiene un valor lógico y no físico. Lo mismo se puede decir del principio de continuidad: decimos que hay continuidad donde vemos crecer la diversidad al mismo tiempo que la distancia entre los miembros de una serie, mientras que decrece á medida que los miembros se aproximan unos á otros y termina por desaparecer para nosotros. La ventaja que hay en aplicar el principio de continuidad siempre que es posible, consiste en que aun en las más pequeñas partes discernibles del sistema que nos ocupa, podemos establecer las mismas observaciones que en las más grandes. Solamente la experiencia puede decidir, hasta dónde puede perseguirse esto.

La economía del pensamiento durante la adaptación á la experiencia, como es fácil averiguar según lo que precede, condiciona el empleo continuo de las *analogías*. En su artículo titulado: *La semejanza y la analogía como leitmotio de la investigación* (que se publicó en el tomo primero de los *Anales de filosofía natural*, de Ostwald), se ocupa Mach de este concepto. La añalogía designa entre dos sistemas de ideas una relación tal, que se manifiesta muy claramente, lo mismo la diferencia que hay entre dos ideas correspondientes

á dos sistemas, que la conformidad que existe entre su relación recíproca. Permite referir á una concepción **única hechos** heterogéneos y por eso tiene una gran importancia bajo el punto de vista biológico y con relación á la teoría del conocimiento, lo que atestigua toda la historia de la física. Pero la analogía no se confunde con la identidad, y los medios de la investigación deben distinguirse bien de los resultados.

La concepción mecánica de la naturaleza se basa sobre una amplia analogía entre el movimiento de las masas en el espacio y las variaciones cualitativas de las cosas (bajo el punto de vista de la temperatura, de las condiciones eléctricas, etc.) Por el hecho de que esta analogía pueda desenvolverse en una extensión amplia, no tenemos derecho á admitir que todos los procesos físicos son, para hablar con propiedad, mecánicos. Las leyes mecánicas pueden servir de modelos formales y de indicaciones. Los movimientos de los cuerpos en el espacio son los procesos más simples y más fáciles de ver, que podemos seguir del modo más sencillo en nuestra imaginación. Además, todo proceso físico, calor, electricidad, sonido, etc , presenta un aspecto mecánico, que se revela bajo la forma de una dilatación, de una vibración y de una atracción, etc... Así, se pueden exponer claramente los procesos físicos, por medio de analogías mecánicas y hacerlos comprender de este modo, aunque no se tenga el derecho de decir (como Wundt, por ejemplo), que todas las causas físicas son causas de movimiento. Procesos puramente mecánicos no existen del todo, puesto que además del simple movimiento, se dejan sentir siempre efectos magnéticos, eléctricos y procesos caloricos. Todo proceso pertenece, para hablar con propiedad, al dominio de la física.

Esta concepción de nuestro conocimiento no es una disolución de la ciencia. No nos priva de ninguno de los puntos de vista realmente estimables, sino solamente de los superfluos. Pero destierra el dogmatismo que se ha insinuado en muchos pensadores.

La filosofía que se hace posible sobre la base de semejan-

te teoría del conocimiento, no puede ser un materialismo. La diversidad cualitativa de sensaciones no podría derivarse de las relaciones y uniones puramente cuantitativas; no se puede sacar lo psíquico de lo físico. Físico y psicológico se refieren en realidad á la misma cosa, á complexos de sensaciones, solo que las estudian desde puntos de vista diferentes.

Pero el mundo no es una simple suma de sensaciones. Hay entre ellas ciertas funciones, y el conocimiento de estas relaciones funcionales es un conocimiento de la realidad. La distinción entre el idealismo y el realismo es indiferente, considerada desde el punto de vista técnico. Damos el nombre de sensaciones á los elementos de la existencia, cuando los consideramos como elementos de un mundo psíquico. El papel de la ciencia consiste únicamente en encontrar el encadenamiento regular de lo que acaece; forzosamente, por esta razón, se inclina hacia un *monismo*.

Tal vez Mach prescinde, muy á la ligera, de grandes dificultades. Los «elementos» comunes á la física y á la psicología están allí de una manera algo indeterminada y mística, como una masa de nubes, que no tiene aún, ni forma, ni articulación. Es incontestable que la distinción entre la física y la psicología proviene de una división del trabajo, que ha parecido ventajosa. Pero esta división del trabajo no podría suprimirse fácilmente; adquiere el carácter de un «prejuicio», que ofrece cierta resistencia en tanto que experiencias absolutamente precisas no hacen necesaria una nueva adptación intelectual. El hecho mismo de que la división del trabajo se ha mostrado necesaria y apropiada indica condiciones cosmológicas. Es muy difícil que la existencia sea tan sensible como Mach la supone, si para comprenderla son necesarios diversos puntos de vista. Hay que conquistar el monismo por medio de un combate contra adversarios mayores que los que Mach reconoce como tales.

Añádase á esto, que la correspondencia entre los elementos y sus relaciones funcionales parece obscura. Es muy difícil creer que es indiferente para dichos elementos encon-

trarse de súbito en estas relaciones determinadas, é inversamente, es preciso, sin embargo, que las relaciones estén condicionadas por los elementos, para los cuales tienen validez. ¿Pero en qué consiste entonces la realidad? No puede consistir solamente en las únicas relaciones funcionales. Y hé aquí que surge entonces toda una serie de cuestiones sobre la relación de lo particular con el conjunto, cuestiones cuya solución es muy importante para toda la concepción del universo.

Mach no ha llevado el estudio de los problemas tan lejos, pero esto no disminuye el mérito de un trabajo que se ha mostrado esencialmente activo y fecundo y que parece gozar de un creciente interés.

3.—Enrique Hertz.

En las ideas que hay sobre la teoría del conocimiento, Enrique Hertz tiene semejanza con Mach. (Nació en Hamburgo en 1857 y murió en 1894, siendo profesor de física en Bonn.) Este investigador genial, que nos ha dejado tan prematuramente, se hizo célebre especialmente por su demostración experimental de la identidad de la luz y de la electricidad, descubrimiento que confirmó los presentimientos de Œrsted, las ideas de Faraday y los cálculos de Maxwell. En un discurso que pronunció en un congreso científico alemán en 1889, expuso sus descubrimientos bajo una forma clara y fácil (*Ueber die Beziehungen Zwischen Lieht und Elektricität*) sobre las relaciones que existen entre la luz y la electricidad. Helmholtz, su maestro, en la introducción al tomo tercero de los escritos de Hertz, dibujó la silueta de este investigador eminente y la marcha de su desenvolvimiento científico. Solo debemos ocuparnos aquí de la manera con que Hertz concibió los primeros principios de su ciencia, indicando también los caracteres que asigna al trabajo mental. Se expresó con respecto á esto en un artículo claro y lleno de ideas que sirve de introducción á sus *Principios de mecánica.* (Werke III.)

La ciencia tiene por objeto derivar el porvenir del pasado. Para poder hacerlo, fabricamos para uso nuestro imágenes semejantes ó símbolos de tal naturaleza, que sus consecuencias *intelectualmente necesarias*, sean siempre reproducciones de consecuencias *físicamente necesarias* de objetos representados.

La experiencia muestra que esto es posible, lo cual indica una armonía entre la naturaleza y nuestro espíritu. Pero no hay que olvidar, que nuestras imágenes no tienen necesidad de coincidir con lo real más que bajo esta relación solamente, es decir, en la armonía entre la necesidad intelectual y la necesidad física. Nunca se puede comprobar experimentalmente que coincidan de otro modo. Si ahora es posible moldear muchas imágenes igualmente lógicas y útilmente aplicables, damos la preferencia á la más simple. Evidentemente—puesto que la naturaleza de nuestro espíritu se revela siempre en la formación de imágenes—no será posible excluir elementos supérfluos é inaplicables. La simplicidad puede siempre llegar á ser cada vez más grande y la utilidad práctica debe ser examinada constantemente de nuevo. En cuanto á saber si la naturaleza deberá seguir por sí misma el camino más corto, es cuestión que no puede tratarse.

En su experiencia de la mecánica, Hertz no cree tener necesidad de otros símbolos que del tiempo, del espacio y de la masa, y considera supérfluos los conceptos de «fuerza» (energía) y «átomo». No podemos observar fuerzas ni átomos. Lo que vemos no son nunca más que masas en movimiento. Pero lo que vemos no presenta ni una regularidad completa, ni un completo encadenamiento. Debemos, pues, admitir, que la diversidad del mundo real es mayor que la que revela á nuestros sentidos.

Si queremos tener una imagen del mundo, de contornos claros y que sea regular, debemos suponer que existen detrás de las cosas que vemos otras cosas invisibles. Lo más sencillo entonces es representarnos este algo oculto como un conjunto de masas en movimiento, que solo se distinguen de

las masas visibles en ser inaccesibles á nuestros sentidos por los medios ordinarios de percepción. Sólo hablamos de «fuerza» (energía) cuando se trata de determinar la relación recíproca de dos movimientos; entendemos por «fuerza», ó bien la causa, ó bien el efecto del movimiento: es, pues, la fuerza un concepto derivado. El concepto de «átomo» es también una pura abstracción; la única que se nos presenta siempre es un sistema material, nunca el punto de una masa determinada.

No hay que decir que la mecánica debe respondernos si puede contentarse ó no con los postulados en que se detiene Hertz. Lo que aquí nos interesa, es ver cómo un físico eminente ha investigado darse cuenta de su trabajo. No se puede evitar que el modo con que lo analiza esté determinado por su propio campo de investigación. El gran descubrimiento de Hertz es que las oscilaciones eléctricas ofrecen exactamente los mismos caracteres que la luz y los rayos caloricos, de tal modo, que deben tener lugar en el espacio mucho mayor número de movimientos, que los que se nos revelan directamente por medio de los sentidos. Las masas y movimientos invisibles debían naturalmente, y por consiguiente, representar un papel fundamental en la imaginación científica de Hertz; en este punto tiene un gran precursor en Faraday, que se había esforzado ya en eliminar todo lo que no pudiera ser percibido, y que por este motivo ponía en duda la realidad del espacio vacío y de la acción á distancia. Pudiera parecer dudoso el que sea posible prescindir por completo del concepto de «fuerza» (idea de energía); en verdad Hertz quiere solamente rebajarlo al rango de concepto subalterno, derivado. Habría llegado tal vez á otro modo de considerar las cosas, si hubiese abordado desde menor distancia el problema causal. Solo establece la ley causal á título de postulado necesario, bajo la forma de la hipótesis fundamental de que existen relaciones fijas y regulares entre las diversas posiciones que ocupan unos con respecto á otros los sistemas materiales. Pero el problema causal solo se plantea, estricta

y puntualmente, cuando nos atenemos al único momento en que el estado anterior va á desaparecer, mientras que aún no ha aparecido el siguiente. Aquí el concepto de «fuerza» designa la esperanza de lo que sucederá y la creencia de que el porvenir debe tener con el pasado una relación regular. En efecto, el mismo Hertz nos dice también que hablamos de fuerzas mientras tiene lugar el proceso por medio del cual derivamos las experiencias futuras de las pasadas (Introducción, p. 14). Pero en cierto sentido vivimos siempre en tales momentos—y por consiguiente, tenemos necesidad continuamente del concepto auxiliar—y tanto más, cuanto más intenso es el trabajo intelectual (1). Hertz se diferencia de Mach en que acentúa más que él el aspecto económico de nuestros conceptos, el simbólico.—La necesidad imperiosa de imágenes intuitivas es lo que principalmente resalta en él, y si tanto deseaba prescindir de los conceptos de «fuerza» y de «átomo», era tal vez por la razón de que estos conceptos no hacen posible una intuición clara.—De dos cosas una: ó Hertz era evidentemente visual, ó estaba para él fuera de duda que los símbolos visuales tienen sobre los símbolos motores (musculares) la ventaja de permitir la medida directa. La fuerza es un símbolo que evoca la experiencia de la tensión muscular; pero en realidad solo puede medirse por el movimiento producido (2).

Me parece interesante advertir que la definición dada por Hertz de la verdad de los símbolos científicos, está en íntima conformidad con la única definición que puede darse de la verdad de nuestras cualidades sensibles, y que su maestro

---

(1) Consúltese *Philosophische Probleme*, pág. 55-57.

(2) En el Congreso de Filosofía de París de 1900, con ocasión de la discusión de un artículo que se refería al punto de vista de Mach y de Kischhoff, se dijo que si en las ciencias se emplea la aceleración en lugar de la fuerza, es para reemplazar símbolos musculares por símbolos visuales, lo que se funda en la razón de que estos últimos son exactamente mensurables.

Helmholtz ha establecido claramente en estos términos en la *Optica fisiológica*, párrafo 26: «La cualidad de nuestra sensación puede considerarse como un signo de la expresión externa, pero sin tener el valor de una copia, en tanto en cuanto puede enseñarnos algo acerca de la naturaleza de dicha expresión... El signo no tiene necesidad de poseer la menor semejanza con la cosa significada. La relación que existe entre el signo y la cosa se limita á que el mismo objeto que en las mismas circunstancias nos impresiona, evoca el mismo signo... Decíamos que nuestras representaciones del mundo exterior son *verdaderas*, cuando nos dan una indicación suficiente de las consecuencias de nuestros actos con relación al mundo exterior y nos permiten llegar á conclusiones exactas referentes á las modificaciones que debemos esperar de aquél» (1).

4.—Guillermo Ostwald.

Guillermo Ostwald, célebre químico, se coloca enfrente de Hertz, puesto que precisamente procura considerar la energía, concepto que Hertz quiere proscribir, como el concepto fundamental. Sería interesante comprobar si Ostwald es un tipo motor, así como si Hertz parece ser un visual; pero su oposición puede provenir también de su género de estudios, pues los químicos tienen mayor número de motivos que los físicos para pensar en la energía, mientras que es más fácil á los físicos que á los químicos hacer esquemas visuales, que parecen á estos últimos de un carácter señaladamente hipotético.

Ostwald (que nació en 1853, profesor de Química en Leipzig desde 1887), hace la guerra al materialismo al querer reducir toda la materia á la energía. Esta idea aparece por primera vez en el discurso que pronunció en el Congreso

---

(1) Consultar sobre este concepto dinámico, simbólico de la verdad, *Philosophische Probleme*, págs. 45 y siguientes.

científico alemán de 1895 (*Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus*.—La derrota definitiva del materialismo científico), idea desenvuelta más ampliamente en su *Filosofía natural* (1902), obra dedicada á Mach.—Ostwald procuró además influir sobre la discusión de las cuestiones, que ocupan un lugar intermedio entre las ciencias físicas y la filosofía, fundando una nueva revista titulada *Anales de filosofía natural*.

¡Todo es energía, no hay más que energía! Tal es el primer principio de Ostwald. Todas las cualidades de la materia pueden referirse á la energía; la masa es la capacidad de la energía motriz; lo pleno es la energía del volumen; el peso es una especie de energía de posición; las propiedades químicas son especies diversas de energía, que se revela en las transformaciones de los materiales. La energía es trabajo, todo lo que procede de él, ó se transforma en él. Este concepto es el más transcendental de todos los que ha formado la ciencia. Lo mismo abraza el estado (substancialidad) que la acción (causalidad). Si por substancia se entiende la que subsiste, entonces la energía es la verdadera substancia. Se difunde del sol á la tierra, está inmediatamente aplicada y almacenada bajo la forma de energía química, para emplearse más tarde en la actividad vital.

Sólo cuando la unión de diversas energías produce un estado de equilibrio compuesto, nos sentimos arrastrados á formar conceptos semejantes á los de «materia» y «cuerpo». Para que algo *suceda*, son precisas varias fuerzas de energías diversas. De hecho, solo hay aproximaciones en perfecto equilibrio —El principio de la conservación de la materia, ó de los elementos materiales, significa solamente que, después de cada síntesis formada por los elementos, puede siempre reproducirse otra nuevamente.

Queriendo hacer una filosofía de la naturaleza y no una teoría del conocimiento, Ostwald procura referir la vida consciente al punto de vista en que se coloca para considerar en conjunto la naturaleza orgánica é inorgánica. La conciencia,

según él, también es energía. Nos representamos como energía todo lo que es externo; y este es un hecho que encuentra precisamente su explicación en que todos los fenómenos de conciencia son de naturaleza energética. Ostwald procura demostrarlo por un estudio de la atención, del recuerdo, de la comparación y de la voluntad. Apela al carácter sintético de la conciencia tan claramente desarrollado por Kant, y que se revela en el hecho de que todos los procesos psíquicos, nacidos en un solo cerebro ó en un solo espíritu, están íntimamente unidos unos á otros. La energía de la conciencia se revela en esta unión. Estando determinadas por la naturaleza de la conciencia nuestras representaciones del mundo exterior, no es de extrañar que lleven el mismo sello que la conciencia. La importancia de los fenómenos conscientes consiste en que hacen posible la acumulación de experiencias de tal suerte, que las anteriores pueden servirnos de comparación para las posteriores.

Ostwald cree haber resuelto así el problema de las relaciones de lo físico con lo moral. Pero cuando define la energía del espíritu como energía nerviosa consciente ó inconsciente, es evidente que el problema se plantea siempre de nuevo, puesto que entonces ocurre preguntar cómo se verifica la transición de la energía nerviosa inconsciente, á la energía nerviosa consciente. Y de nada sirve responder, que esto se verifica gracias á la atención; porque si se supone que la atención está unida á la conciencia, se cae en un círculo vicioso; pero sin esta suposición no es fácil comprender cómo puede originarse la conciencia por el concurso de dos procesos inconscientes. El concepto de energía nerviosa parece ser, para Ostwald, un puro concepto místico.

Y esto se une al hecho de que la teoría de la energía de Ostwald se apoya en experiencias sacadas del mundo exterior. Define la energía como una cosa que es resultado del trabajo y en trabajo se transforma. Pero el trabajo de que aquí se trata consiste en vencer la resistencia opuesta á un movimiento. Sólo, pues, de una manera aparente puede ex-

cluir Ostwald de su concepto de energía las propiedades geométricas; son tan primordiales como las propiedades puramente dinámicas. La masa y la energía son conceptos correlativos, que deben determinarse recíprocamente. Se reconoce la masa en las relaciones constantes que existen entre la energía y la aceleración de velocidad. Se conoce experimentalmente la aceleración de velocidad por la medida de las relaciones espaciales y temporales. No llegamos, pues, á sobrepujar lo espacial, por el concepto de energía física. De la misma manera que Hertz y Mach no han logrado prescindir del concepto de fuerza, tampoco Ostwald logró eliminar el concepto de materia. Hasta aquí, ni él ni nadie ha podido llegar á establecer un concepto de energía capaz de servir de base al concepto de energía psíquica, que se manifiesta por la síntesis y el análisis de los elementos de conciencia y al concepto de energía física, que se revela en el hecho de vencer una resistencia en el espacio.

II

Historia natural de los Problemas.

II—Historia natural de los Problemas.

Ricardo Avenarius

La investigación filosófica condujo á Ricardo Avenarius á una concepción del conocimiento, que tiene próximo parentesco con aquella á la que llegaron Maxwell y Hertz por la reflexión sobre los principios de su ciencia y que Mach logró por el estudio de la historia de la física.

Avenarius (que nació en 1843) estudió en Leipzig, donde el fisiólogo Ludwig le inició en la concepción rigurosamente mecánica de la naturaleza y en la aplicación de este modo de ver á los fenómenos orgánicos, mientras que el filósofo Dobrisch le enseñaba la filosofía herbartiana con su teoría de las representaciones consideradas como expresiones de la necesidad de conservación inherente al alma. El estudio de Espinosa ejerció sobre él una gran influencia, porque le mostró un ensayo grandioso de reducción de todas las ideas á una sola, de un modo rigurosamente sistemático. Su primera obra se ocupa de la filosofía de Espinosa (*Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozeischen Pantheismus* (1868).—Las dos primeras fases del panteismo espinosista. Ensayó con sagacidad la demostración de cómo el sistema de Espinosa salió de la fusión de tres clases de ideas distintas, unas religiosas, expresadas por el concepto de Dios; otras científicas expresadas por el concepto de naturaleza, y otras abstractamente metafísicas,

expresadas por el concepto de substancia. Los tres conceptos, en definitiva, sólo debieron haber expresado en Espinosa una realidad única (*deus=natura=substantia*).—Por la reducción de lo orgánico á lo mecánico, por la concepción de representaciones como manifestaciones del esfuerzo de conservación inherente al individuo y por el estudio del ensayo más ampliamente desenvuelto de una teoría de la identidad, se preparó en Avenarius una concepción del conocimiento que expuso por vez primera en el librito que tiene por título: *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des Kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik des reinen Erfahrung* (1876). = *La filosofía considerada como modo de pensar el mundo conforme al principio de la menor masa de fuerza. Prolegómenos á una crítica de experiencia pura.* Parte del hecho psíquico de que la conciencia no dispone de una fuerza infinita de representación y que, en su consecuencia, debe emplear económicamente su pensamiento. Se esfuerza, por lo tanto, en referir lo desconocido á lo conocido; esto tiene lugar en todo hecho de reconocimiento y en todo acto de comprehensión. Sobre todo, tiende á reducir á la menor significación posible las diferencias y la diversidad. La filosofía es precisamente la tendencia científica á pensar el conjunto del dato de la experiencia con el menor gasto posible de fuerza. Excluyendo del conocimiento todas las representaciones que no están contenidas en el mismo dato, se esfuerza en llegar á una experiencia pura; una vez logrado este objeto, para pensar el dato no gasta más fuerza que la que el mismo dato exige.

En 1877 Avenarius fué nombrado profesor de filosofía en Zurich; allí compuso su gran obra: *Crítica de la experiencia pura* (1888-1890). Este libro es una teoría de los problemas, en que procura mostrar de una manera puramente biológica y psicológica, las condiciones de nacimiento y desaparición de los problemas. Avenarius quiere colocarse frente á los problemas como experimentador psicológico ó alienista y, en su consecuencia, estudiarlos como los de una historia natural pura.

Cree poder determinar, por la eliminación siempre creciente de todos los elementos del pensamiento, que no están contenidos en el dato mismo, una aproximación continua de la «experiencia pura». Y esto es una aproximación de un concepto del mundo puramente empírico. La naturaleza de este concepto la desenvuelve Avenarius en su trabajo *Der menschliche Weltbegriff* (1891). *El concepto humano del mundo*—que completa su obra capital, principalmente al buscar el fundamento de la «impureza», de la experiencia en el animismo y de un modo general en la necesidad de concebir las cosas en analogía con nosotros mismos.

La obra de Avenarius es el producto de un pensamiento muy serio y está apoyada en una multitud de observaciones y de ejemplos. Pero destruye su efecto, por la introducción de una terminología muy artificial é inútil, que cansa á muchos lectores. Por este motivo, algo hay de trágico en el hecho de que su trabajo poderoso de pensador no obtenga del público la acogida que realmente merece. Estudios encarnizados minaron su salud. En vano buscó alivio en los balnearios como, por ejemplo, el de Skodsborg, cerca de Copenhague, donde—después de haberle conocido en Zurich con anterioridad—me inició por vez primera en la «experiencia pura» durante nuestros paseos por el jardín botánico. Murió dos años más tarde (1896). Una rara energía de pensamiento, unida á un gusto artístico y á un carácter dulce y comunicativo, son los rasgos dominantes de la imagen que conservan en su memoria los que tuvieron con él relaciones personales.

Para analizar la filosofía de Avenarius no seguiré su exposición, ni emplearé su terminología. El estudio repetido de su obra capital, me ha mostrado claramente que sus ideas fundamentales pueden exponerse de un modo mucho más sencillo que él lo hace, y que este es el único modo de lograr que se les haga justicia.

Avenarius quiere desarrollar la historia natural de los problemas, procurando demostrar, á la luz de la fisiología, de la psicología y de la historia, en qué condiciones aparecen

los problemas, llegan á su algidez, se resuelven ó desaparecen. La materia de estas investigaciones se encuentra en todas partes, porque el niño, el salvaje, el hombre práctico, el religioso creyente, tienen también sus problemas correspondientes, como el filósofo y el hombre de ciencia. Aquí todos están á la misma altura, porque se trata de algo que es la conveniencia de relaciones naturales, comunes á todos los hombres. La única diferencia que hay es que el modo científico de plantear los problemas y de resolverlos se aproxima más á la experiencia pura, es decir, al restablecimiento del dato, sin adiciones subjetivas.

Un problema es siempre—donde quiera que aparece—el signo de una relación de tensión (de una «diferencia vital»), entre el individuo y los medios en que se encuentra, y esta relación de tensión tiene por causa la desproporción que existe entre la energía que reclaman las excitaciones que vienen del medio y la energía de que dispone el individuo que es ó más fuerte ó más débil. Si la excitación (R) y la energía (E) se corresponden por completo (lo que podemos expresar por R = E), estamos en presencia del grado más alto de conservacion vital (del «máximum vital de conservación»). Se produce entonces un reconocimiento de los medios; el individuo está á gusto consigo y lleno de confianza en sus percepciones y representaciones.—Si ahora, á consecuencia de las variaciones de los medios, se ve que el individuo reclama un trabajo nuevo y más grande que el anterior, sin que su energía haya aumentado ó su modo de emplearla se haya modificado, entonces aparece un problema. Esta situación puede expresarse por R > E. El individuo encuentra divergencia, excepciones y contradicciones en el dato; este dato le parece ser «otra cosa» distinta de la anterior, y tal vez también «algo extraño»; la certidumbre ha desaparecido y el individuo se siente extraño en el mundo; le es imposible, durante algún tiempo, reconocerse. Todo verdadero problema es una nostalgia que hace tender todos nuestros esfuerzos á suprimir la extrañeza. La posibilidad de una extrañeza de este género

corre parejas con el progreso de la civilización, de la cultura y del conocimiento.—De un modo inverso, si la energía aumenta con más fuerza que las excitaciones, ó si estas últimas decrecen (lo que puede expresarse por E > R), aparece un problema por la razón contraria: en este caso hay energía que no se emplea; esta energía, que llega á ser libre, se desprende en sentidos no habituales, que de ningún modo están determinados por el dato; se sueña con países lejanos; se buscan peligros y sufrimientos; son épocas de emancipación y de efervescencia —generalmente épocas de idealismo práctico.—Avenarius se detiene muy poco en estudiar esta última forma. Hubiera podido citar como representantes de ella á Rousseau y otros pensadores «subjetivos». Hume, en su teoría del conocimiento psicológico, atribuyó á este punto una gran importancia, y hemos de ver cómo Guyau y Nietzsche fundan toda su filosofía en estas relaciones.

La relación de que principalmente se ocupa Avenarius es aquella en que las excitaciones reclaman una cantidad mayor de trabajo que la que al menos momentáneamente corresponde á la energía individual (R > E). Para estudiar de un modo preciso lo que resulta de esta relación, Avenarius está conforme en que el medio más científico, es decir, el que en sí se aproxima más á la experiencia pura, es aplicar un método fisiológico, y considerar en consecuencia los procesos á que da lugar el planteamiento de los problemas, como procesos que se desarrollan en el sistema nervioso central. Hay que considerar, pues, lo que un individuo da á conocer de sus estados, durante el planteamiento de los problemas en discusión y en resolución, como otros tantos síntomas de lo que se produce en su sistema nervioso central. Obtenemos, por consiguiente, dos series («series vitales»), una subjetiva, formada por los estados del individuo expresados en sus enunciaciones, y otra objetiva, constituída por las variaciones del sistema nervioso central.

La primera es una función matemática de la última, y por esta razón la serie subjetiva puede llamarse dependiente,

mientras que la objetiva puede llamarse serie vital independiente. Si la serie objetiva se llama «independiente», es únicamente por razones de utilidad. Considerándola en sí y por sí, se podía convertir la relación de dos series vitales, y el punto de vista definitivo de Avenarius está caracterizado por un propósito suyo: «sólo conoces de lo físico y de lo psíquico un *tertium quid*». Por lo tanto, estudiando su exposición de un modo preciso, se apercibe la ilusión que sufre, si cree tomar por fundamento la serie objetiva. Este debe de ser el objeto del primer tomo de su obra y el segundo debe exponer la serie subjetiva. Pero la exposición del primer tomo tiene de particular, que en él no se encuentran ejemplos especiales; sólo aparecen en el segundo tomo, y son todos de especie subjetiva». La mayor riqueza de hechos se encuentra, pues, en la riqueza subjetiva, y de la serie objetiva sólo puede darse una exposición muy árida y puramente esquemática; añádase á esto, que este esquema árido sólo se hace inteligible cuando busca los correlativos psíquicos. Esta desproporción es característica de la relación que existe entre la psicología y la fisiología y es muy propia para ponernos en guardia contra la idea de que se llegue á un «carácter científico» más grande, proclamando el método biológico como el único adecuado para estudiar cuestiones como esta de que se trata (1).

---

(1) Consultar *Philosophische Probleme*, páginas 18-22.—F. Carstanjen, un discípulo de Avenarius, dió un resumen del primer volumen de la «Crítica de la experiencia pura» en su trabajo *Richard Avenarius biomechanische Grundelegun der neuen allgememén Erkenntnistheorie* (Muenchen, 1894). En muchos puntos, la exposición de esta gran obra se hizo más clara por la interpretación de Carstanjen;—pero no llega á esta mayor claridad sin apelar á ejemplos psicológicos que toma del segundo volumen, de los cuales en rigor no debiera haberse servido. Además, Carstanjen añade por su cuenta muchos «síntomas», que aproveché en mi estudio. La conversación que cito de Avenarius se encuentra en el artículo *Richard Avenarius. Ein Nachru* von Fr. Carstanjen («Vierteljahrsschrift *für wissenschafliche* Philosophie», XX.—Sin razón califica Wund de ma-

Una serie vital es un proceso, gracias al cual se establece un nuevo equilibrio después de haber suprimido un antiguo estado de equilibrio por el planteamiento de un problema. Este proceso tiene tres estados, que podemos designar con tres palabras (para permanecer en la serie subjetiva): opresión, trabajo, liberación. El primer estado puede manifestarse bajo diversas formas: la necesidad, el pesar, el deseo, la duda, la ansiedad, el dolor, el arrepentimiento ó la decepción. No hay que olvidar que aquí se trata lo mismo de los problemas y de los estados de tensión de la vida práctica, que de los de la teoría pura. El segundo estado puede presentarse bajo la forma de la acción ó de la tendencia, de la lucha ó de la actividad regular, de un riesgo á que está expuesta la personalidad ó de una paciente investigación de las condiciones que de hito en hito llevan á la solución de un problema. El tercer estado es el período en que uno se siente vencedor, en que se saborea el solaz.

Hay diversos modos de llegar al tercer estado (la solución, desproblematización). Si la tensión es poco considerable, puede desaparecer por restitución, ya porque se produzca de nuevo una modificación en los medios que haga reaparecer el estado anterior, ya porque el individuo se encarga de llevar á cabo una adaptación instantánea. Si la tensión es mayor, debe hacerse una sustitución con la ayuda del hábito ó del ejercicio ó por el desenvolvimiento de nuevos estados ó facultades nuevas. La solución completa exige que se desenvuelvan acciones correspondientes á lo que hay de constante y universal en las relaciones que podían ofrecer los medios, de tal suerte, que el individuo sea desde luego independiente de las variaciones más esenciales. Por la restitución se cura la nostalgia y se vuelve al hogar anterior; la sustitución hace que tendamos á organizarnos un nuevo ser inte-

---

terialista la teoría de Avenarius, en la crítica del mismo, por otra parte tan notable (*Ueber naivien und kritischen Realismus*, Philos. Studien, XIII, pág. 331.)

rior. La solución puede ser puramente individual (tal es el caso, por ejemplo, de la concepción de la vida, piadosamente conservada por una sola personalidad); pero también puede ser social (por ejemplo, en una religión popular) ó universal (como, por ejemplo, en la ciencia). La lógica formal tiene por contenido aquellas formas bajo las cuales es posible, como se ha podido ver, que las series vitales obtengan una solución universal. Las diversidades están aquí reducidas lo más posible, y el pretendido principio de identidad no traduce, propiamente hablando, más que la necesidad de una reducción de este género, por la cual se alcanza un «minimum heterótico», es decir, la diversidad más pequeña posible del contenido de la experiencia. Se trata de separar los elementos que no tienen más que una significación individual y pasajera y que proceden de la herencia ó de la tradición, conservando siempre cuidadosamente los elementos que encuentran siempre su aplicación. Si se designan con la letra α los primeros elementos y se expresan los segundos por a, se trata de que a sea igual á α en la fórmula $y=f(a\ \alpha)$. La solución individual ó social salva así la distancia que la separa de la universal, y nos aproximamos á la experiencia pura, tanto más, cuanto más numerosas observaciones tenemos á la vista y con cuanto mayor cuidado las examinamos. Unicamente permanecen en definitiva lógicamente sólidos los elementos que tienen un sentido universal (y, por consiguiente, a y no α).

Pero hay que distinguir entre la solidez lógica y la consistencia biológica. Puede suceder que individuos, pueblos ó épocas, no puedan decidirse á desembarazarse de ciertas representaciones, aunque estas representaciones no tengan ningún valor universal (y aunque, por consiguiente, pertenezcan evidentemente á la clase α y no á la clase a). Hay entonces «formas protectoras», que no pueden comprobarse experimentalmente.

A esta categoría pertenecen muchos elementos que se encuentran en los modos individuales de concebir la vida, en

las religiones populares, en los sistemas filosóficos y en las hipótesis y principios científicos. Estas formas protectoras no serán naturalmente inmutables; lo que es indispensable biológicamente, debe variar con las circunstancias. Tal vez no haya otro modo de justificarlas que declararlas indispensables; en este caso, su valor es «postulado».

Lo que para uno es un problema, no lo es siempre para otro; bien porque este último crea poseer una solución, bien porque las condiciones requeridas para el nacimiento del problema no estén presentes para él, pudiendo suceder que lo que para uno es problema, sea precisamente solución para otro (como, por ejemplo, la creación *ex nihilo*). El síntoma puramente subjetivo (la «certidumbre», la «evidencia») no es una garantía de que se haya llegado á una solución real (á una desproblematización absoluta) y de que no pueda presentarse otra nueva fase del problema (problematización). Siempre es posible que se desmembren de nuevas series, hasta que las excitaciones indefinidamente repetidas ayuden á separar completamente las representaciones accesorias inútiles é insostenibles (*a*), de modo que solo se desprenda exactamente la energía que es precisamente necesaria (*a*). Tal proceso de separación tiene lugar constantemente y por él nos aproximamos al mínimum heterótico. El punto de vista de la experiencia pura se caracteriza porque el conocimiento consiste esencialmente en una descripción, que se vale, en cuanto es posible, de determinaciones cuantitativas y no cualitativas, teniendo siempre equivalentes y derivando de ellas lo que sigue y lo que precede. Desde el punto de vista práctico se produce una evolución análoga, puesto que se ve bien que la vida social más sólida es aquella en que las diferencias sociales se reducen lo más posible. Así es como se hace posible á cada parte de la sociedad afirmarse—y no en detrimento de las demás, sino precisamente, por el contrario, trabajando por su conservación.

El mismo Avenarius confiesa que no se puede obtener la experiencia pura más que de un modo aproximado. Este

carácter aproximativo de la experiencia hubiera debido acentuarlo más; su concepción de los problemas habría llegado á ser de este modo más fecunda. Fácilmente se puede uno imaginar, leyéndole, que no somos culpables de no estar colocados en el punto de vista de la experiencia pura, mientras que, sin embargo, no estamos en él para nada, puesto que á este punto de vista no puede llegarse nunca. La experiencia pura en Avenarius es lo que es la idea pura en Platón. Nuestro conocimiento real está siempre trabajando para llegar á la idea pura ó á la experiencia pura. Por lo tanto, no debemos dar un paso adelante La experiencia pura en sí misma ¿puede prescindir de los conceptos auxiliares (α) y permanecer á pesar de esta experiencia? Sin embargo, no podemos dejar de formar un todo con los «medios»; éstos nos «rodean» siempre, con algo «puro» de elementos subjetivos, que llega á ser nuestra experiencia; la diferencia que existe entre ellos y nosotros no desaparece. El hecho de que algo *sea dado*, se nos presente como *dato* supone ya la presencia de elementos subjetivos. Avenarius describe primitivamente cómo sigue el papel que asume: quiere ensayar una filosofía capaz de pensar el mundo con el menor gasto posible de fuerza; tal ensayo, á su entender, debía conducir á la experiencia pura. Pero la economía del pensamiento lleva necesariamente al simbolismo, porque no se puede demostrar que el punto de vista económico (el principio de la simplicidad), es un principio de un valor puramente universal y no en parte subjetivo. En todo caso, el principio de la economía del pensamiento no conduce de un golpe á no servirse por completo de conceptos auxiliares, así como la economía doméstica no conduce á dejar de usar de batería de cocina ni de calefacción. Es un punto este en el cual Avenarius se separa, en detrimento suyo, de los físicos filósofos de que hemos hablado más arriba; estos últimos han visto claramente la relación que existe entre la economía y el simbolismo, aunque hayan atribuído una importancia diferente á estos dos aspectos del conocimiento. A esto hay que añadir, que en lo que respecta á las relaciones entre

la fisiología y la psicología, Avenarius adopta una posición algo dogmática. No ve que bajo el punto de vista de la teoría del conocimiento, conocemos siempre, por medio de la «serie vital dependiente», la «serie vital independiente»; no tendríamos representación del sistema nervioso central ni de sus estados, si de un modo general no tuviéramos el poder de formar representaciones, y aun nuestras representaciones actuales del sistema nervioso central las debemos á planteamientos y resoluciones de problemas, que no satisfacen aún las exigencias de la «experiencia pura».

Aun desde otro punto de vista, Avenarius no insiste tanto como sería preciso sobre el hecho de estar sometidos nosotros á una evolución, y que la representación de un término ideal no puede tener sentido más que para el curso y dirección de la evolución. Se ocupa principalmente del caso $R > E$ y, por consiguiente, de aquel en que el trabajo requerido procede de afuera. Pero es una condición del progreso de la vida, tanto de la vida del conocimiento, como de la voluntad—que el trabajo requerido pueda también proceder de dentro, cuando se encuentra con una superabundancia de fuerza que requiere gastarse ($E > R$). En toda la naturaleza la vida comienza con una superabundancia de este género, hace posible el crecimiento y produce nuevos gérmenes. Precisamente, cuando se agita con fuerza, es cuando la vida tiende á transcender del dato, busca ó provoca nuevas experiencias, echa nuevos brotes (1). Es lo que sucede cuando se arriesga y, principalmente, cuando se produce una atribución de valor. — Si Avenarius, según era su propósito, hubiese podido componer su «Moral del placer libre», y llegar á ocuparse del problema de la atribución de los valores, hubiera insistido bastante, ciertamente, sobre el hecho de que en toda evaluación se va más allá de lo que no es más que el dato. Aquí, más que en otra parte, no es fácil separar los elementos subjetivos, aunque deban justificarse continuamente por medio de criterios objetivos.

(1) Consúltese mi *Filosofía de la Religión*, párrafo 88 (al fin).

Con Guyau y Nietzsche tendremos que abordar estas cuestiones.

Estas notas críticas no tienen otro objeto que contribuir á poner de relieve algunas de las representaciones subjetivas accesorias (α) que impidieron á este pensador enérgico llegar á ver claramente la cosa. Su excelente idea de una historia natural de los problemas (1), hubiera ejercido ciertamente, sin ella y sin la forma pesada en que están escritas sus obras, una gran influencia en la generación contemporánea. Algún día se mirará con atención esta idea, y el trabajo que la consagró Avenarius no será perdido.

---

(1) Mientras que Avenarius ha hecho una historia natural de los problemas, yo me he propuesto en mi librito *Philosophische Probleme,* encontrar los rasgos característicos del contenido de los diversos problemas fundamentales. Mi estudio confirma el de Avenarius, en cuanto se prueba que la relación entre la discontinuidad y la continuidad resalta de nuevo en cada uno de los problemas. Lo que nos distingue esencialmente es que yo procuro acentuar el carácter inagotable en la experiencia (de la existencia), mientras que Avenarius opera con la representación de un estado terminal. Por consiguiente, insisto desde luego y con más fuerza en la irracionalidad constante de nuestra actitud intelectual con relación á la existencia.

TERCER GRUPO

LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

Las tres condiciones que Avenarius distinguía entre las condiciones internas y las condiciones externas del conocimiento, pueden servirnos para caracterizar la diferencia que existe entre los tres grupos de ensayos filosóficos que se han publicado en estos últimos tiempos. El grupo sistemático tiene por carácter esencial presuponer el equilibrio entre las necesidades y su satisfacción, ó entre las facultades y el trabajo (por lo tanto, E=R). El grupo biológico, ocupándose de la teoría del conocimiento, hace resaltar principalmente esto: que la existencia puede tener para nuestras facultades otras exigencias más numerosas y mayores que las que con nuestros medios podemos satisfacer plenamente (luego $E < R$). Por último, el tercer grupo insiste en el hecho de que puede haber una superabundancia de deseos y facultades (luego $E > R$) lo que conduce á atribuir un valor á la existencia y á tender á ir más allá de lo dado. Los representantes actuales de esta última concepción se dividen en dos clases, Guyau y Nietzsche, que tienen un parentesco indudable, en contraste con Eucken y James, cuyas teorías son más objetivas. Eucken tiene una tendencia marcadamente sistemática, porque está convencido de que una filosofía personal profunda no podría afirmarse sin la imposición precisa de un orden de cosas absoluto, de

un «mundo inteligible». Encuentra aquí un punto común con el idealismo especulativo de la antigua filosofía alemana, en pro de cuya renovación lucha. James adopta una posición algo más libre. Acentúa claramente la experiencia personal y la necesidad de trabajar en horizonte libre, en oposición doble á los dogmatismos naturalista y supernaturalista. En cuanto al modo con que cada individuo interpreta sus necesidades y á los medios que cree encontrar para satisfacerlas, siempre hay, según James, corrientes diversas en la vida mental.

Puesto que la vida y la obra de Guyau y Nietzsche constituyen actualmente un todo cerrado, y puesto que en razón de su forma, sus obras ejercieron en los medios literarios una influencia mayor que la acostumbrada para los trabajos filosóficos, haré de estos dos pensadores un análisis más profundo.

Guyau y Nietzsche se colocan ambos en el campo del evolucionismo y esperan la aparición de formas de vida superiores. Apoyan esta esperanza con la fuerza y en la salud de la vida—en la convicción de que hay una reserva exuberante de energía, que en nuestra experiencia actual y bajo nuestras condiciones actuales de vida no llega á manifestarse y abrirse paso. Oponen á la negación del pesimismo una afirmación poderosa,—acompañada en uno de una emoción que emerge del fondo del sér y de una resignación dócil al cambio y á la caducidad de los valores, en otro de bravura y desprecio al pasado y de una esperanza desenfrenada y enferma en el porvenir.

Para los dos es un problema capital el de las relaciones entre el instinto y la reflexión, entre la energía indivisa de la vida y sus estados anteriores y su acción dividida en la corriente del progreso, de la civilización y de la reflexión. Desde que este problema se ha suscitado por vez primera hacia fines del siglo XVIII por Rousseau, Lesing y Kant, ninguno lo planteó con tanta energía como los dos escritores de que nos ocupamos aquí. Ambos hacen la guerra al intelec-

tualismo, que solo ve un lado de las cosas, apoyándose en la vida sentimental y voluntaria, rebelde siempre, en su totalidad, á formas claras y racionales. Mientras que en el segundo grupo, la cantidad de energía procedente del exterior puede amenazar de violencia al pensamiento; aquí la energía, que procede de dentro y se eleva poderosa en el mundo interior del espíritu, impulsa al pensamiento hasta sus límites.

A esto se refiere el carácter de sus obras, que ocupan un lugar intermedio entre la filosofía y la poesía. En todas partes se dejan sentir la emoción y la pasión, algunas veces en detrimento de la claridad y de la lógica de la investigación, pero siempre en provecho del efecto literario y aun revolucionario de sus escritos.

La importancia de sus ideas procede en gran parte, más bien de que son síntomas de lo que se agita en las almas de aquellos á quienes la vida actual ha impresionado profundamente, que por ser contribuciones activas á la solución de los problemas. Con respecto á Nietzsche este aserto es verdadero en grado muy singular.

Existe aún entre ellos otra semejanza: ambos son enfermos, y la mayor parte de sus ideas y de sus obras han nacido durante una lucha continua contra la enfermedad. Nada puede prejuzgar esto sobre el valor de sus ideas. Puede haber, en verdad, ideas que esparzan luz sobre la vida y que precisamente sólo nazcan en tales circunstancias. El espacio que separa la salud de la enfermedad puede ser fecundo de un modo notable. Ante todo, hay que buscar la significación y el valor de sus ideas, y solo después de haber hecho este examen, podremos utilizar lo que sabemos de sus condiciones individuales para explicarnos las tendencias de su espíritu.

I

Juan María Guyau.

I—Juan María Guyau

Guyau es un ejemplo de madurez precoz. Apenas tenía veintidós años de edad (había nacido en 1854), cuando obtuvo de la Academia de Ciencias un premio por una historia de la moral utilitaria, desde Epicuro hasta nuestros días. Consagró principalmente sus primeros estudios á Platón y á Kant, y al mismo tiempo sufrió una influencia poderosa de su suegro Fouillée. Su maravilloso talento de exposición y su penetrante energía crítica atrajeron la atención sobre su trabajo, y hasta le hicieron obtener la aprobación de hombres que había criticado duramente, de Spencer, por ejemplo. Durante el curso de sus estudios se aproximó un poco más á las doctrinas que había combatido, y alguna vez le es difícil, en sus ensayos positivos, escapar á los reproches que él mismo había dirigido á la escuela inglesa. Los problemas estéticos, éticos y religiosos, son los que principalmente le ocuparon. Desde su juventud es perseguido por dudas profundas sobre la importancia de nuestros valores para la existencia, y estas dudas se expresan no solamente en sus escritos filosóficos sino también en sus poesías (*Vers d'un philosophe*). Su fe platónica primitiva en la racionalidad desfallece bajo la doble influencia de la reflexión y de la tisis. Aunque más tarde haya vuelto á sostener la posibilidad del sentido ideal de la vida para mantenerse en él, vió claramente sin embargo, como filósofo, la dificultad del problema. En él se destaca un rasgo muy francés, en el hecho de hacerse frecuentemente armónicas la profundidad de la emoción con la claridad del

pensamiento. Sabe que muchas de sus ideas y de sus esperanzas son ilusiones; pero con tal de que sean fecundas se atiene á las que pueden elevar el pensamiento y la voluntad hacia trabajos enérgicos (véase la poesía *Ilusión fecunda*). En un período avanzado de su enfermedad, teniendo la muerte á la vista, quiere, sin embargo, que su último canto (*La cigarra*) traduzca todo el amor que tiene á los hombres. Será difícil encontrar otro escritor, que haya mostrado como se debe, cuánta profundidad y elevación puede tener la vida, aun considerando como ilusorios todos los dogmas. Por lo demás—prescindiendo de su enfermedad—vivió en condiciones felices. Trabajando sucesivamente como pensador y como poeta, amando y siendo amado, se aproximó á la muerte con la plena conciencia de la terminación de su enfermedad. Murió en Menton en 1888. Sobre su sepulcro se grabaron las siguientes palabras sacadas de uno de sus escritos: «Nuestras más grandes aspiraciones, que parecen precisamente las más vanas, son como ondas que, habiendo podido llegar hasta nosotros, irán más lejos que nosotros. Estoy segurísimo de que lo mejor que hay en mí me sobrevivirá. Sí, tal vez ninguno de mis sueños se pierda; otros los recogerán, los volverán á soñar después de mí, hasta que llegue un día en que se desvanezcan. A fuerza de ondas que mueren, es como el mar logra construir su playa, dibujar el lecho inmenso en que se mueve.»

a)—*Crítica de la moral inglesa (La moral inglesa contemporánea, 1879).*

En la labor crítica de Guyau encontramos ya indicaciones acerca de lo que será su concepción definitiva. Hace principalmente tres reproches á la moral de la escuela inglesa.

Los ingleses enseñan que la moral proviene esencialmente de un cálculo prudente (Benthan), ó de la asociación representativa (Hartley, los dos Mill), ó de la selección natural

(Darwin), ó de la adaptación á las condiciones de la existencia (Spencer). Fundan el valor y la persistencia de la moral sobre ciertas circunstancias internas y externas de la evolución. El sentimiento moral es un fenómeno natural, y si el hombre lo considera como una fuerza objetiva, es solamente porque no ha advertido el modo con que tiene lugar su nacimiento. El crecimiento involuntario é inconsciente del sentimiento moral, es el objeto principal de la moral inglesa. Pero aquí, según Guyau, cae en una contradicción y trabaja en contra de sí mismo. Porque precisamente estas teorías inglesas deberían abrir los ojos al hombre y mostrarle lo que en él hay de la naturaleza misteriosa del sentimiento moral, que parecería una ilusión de la que uno podría desprenderse. La reflexión disociaría lo que está constituído de un modo puramente involuntario.

¿Pero es que hubo aquí una evolución real? Los ingleses presuponen como base suprema la necesidad egoista de la conservación de sí mismo, y esta necesidad no permanece siendo siempre la misma si se le añaden aún tantos cálculos, asociaciones y adaptaciones. El amor desinteresado de que somos capaces, no puede explicarse por tales factores. Esto no quiere decir que la simpatía desinteresada sea una tendencia originaria. Lo que los ingleses conciben como egoismo primitivo es, según Guyau, una cosa diferente y de más extensión, que tiene bases más profundas que el egoismo y la simpatía. Es una necesidad de actividad, una tendencia á desenvolverse, á extenderse, que se manifiesta siempre que la vida sea sana y robusta. Esta fuerza no tiene necesidad de gastarse en otros seres; sino que, por el contrario, puede lograr unirse con otros y trabajar para ellos. Luego el instinto del hombre contiene la posibilidad de un amor á una vida más amplia que la vida puramente individual, no después de haber subido muchos escalones intermediarios, sino más bien desde su origen.—Guyau desenvuelve aquí una idea, que se había encontrado ya en Vauvenargues y en Rousseau, pero que, sin embargo, no parece haber tomado de ellos. Cuando

así se pone de relieve la imperiosa necesidad interina y en parte independiente de las circunstancias exteriores, que nos impulsa á obrar y evolucionar, nuestros esfuerzos no reciben —como es lógica consecuencia recibirlos en la moral utilitaria —el carácter de un simple medio. Entonces puede ser verdad que vivimos para querer y obrar y que no solamente es verdadera la proposición inversa: «Hay que vivir para querer y obrar». El presente no debe sacrificarse, ni al pasado, ni al porvenir. En el acto mismo de la voluntad hay un fin: «en la voluntad existe algo definitivo».

b) —*Moral (Bosquejo de una moral sin obligación ni sanción, 1885).*

Guyau funda su moral en el concepto de la vida, en el sentido más amplio de esta palabra, que hace desaparecer la oposición entre lo consciente y lo inconsciente, del mismo modo que entre el egoismo y la simpatía. La vida se manifiesta como una necesidad de crecimiento, de conservación, de reproducción y de expansión. Guyau quiere servirse de la biología para evitar las dificultades que los ingleses encontraron tomando á la psicología por base. Asegura, sin embargo, que Darwin y Spencer han indicado ya efectivamente una base biológica. En definitiva, lo importante para él es que los fines no son creados por la conciencia, cuando ésta se propone alcanzarlos como tales; lo que entonces sucede es esto: se adquiere conciencia, ó se transforma en objeto, de lo que ya se había revelado en lo inconsciente. Los fines no proceden, pues, completamente de afuera.

La moral será, por consiguiente, la teoría de los medios por los cuales podemos alcanzar el fin impuesto por la misma naturaleza—el crecimiento y la expansión de la vida. El primer precepto moral es éste: desenvuelve tu vida en todas sus formas. ¡Sé lo más rico que puedas, tanto en lo que respecta á la intensidad como á la extensión de tus aspiraciones! Por consiguiente, procura convivir con los demás y

desenvuelve en sociedad tu capacidad de vivir lo más que te sea posible.—El deber no es otra cosa que una superabundancia de vida, que tiende á ponerse en acción y á darse. No proviene de una obligación, ni de una necesidad externa, sino que es la expresión de una fuerza. Esta fuerza superabundante se revela, sobre todo, en la simpatía ó en el altruismo. El egoismo, por el contrario, es el sello de una mutilación, de un aislamiento y reposa en definitiva sobre una ilusión. La virtud más alta, la que por lo demás tiene su fundamento profundo en la naturaleza, es la «generosidad».

Guyau procuraba evadirse de la crítica que él mismo había hecho á la escuela inglesa, volviendo á la teoría de lo inconsciente y de lo involuntario. Al hacer esto, desdeña considerar las posibilidades diversas—y por consiguiente, los diversos problemas,—que se encuentran en la transición de lo inconsciente á lo consciente y de lo involuntario á lo voluntario. No está seguro de que lo consciente agote por completo lo inconsciente ó le corresponda por completo, y lo mismo se podía decir de lo voluntario y de lo involuntario. Los medios suponen un fin, y la moral no puede buscar medios sin saber para qué fin deben servir.

Lo que consideramos como fin depende á la vez de lo que estimamos que es precioso. Los valores intermediarios (los medios) suponen valores inmediatos. Hay que comenzar, pues, por estos últimos, y no se pueden encontrar sin el auxilio de la psicología. Es preciso que una teoría empírica de los valores nos proporcione el fundamento, y si hay muchos valores fundamentales que no se puedan referir á uno solo, resulta de aquí una dificultad que toda moral encuentra desde sus orígenes. No es que se permanezca mucho tiempo en una generalidad vaga para contentarse con recurrir á la biología. Desde que se plantean cuestiones precisas surge el concepto del valor. El mismo Guyau proporciona un ejemplo de esto. Contra la aserción de Bourget, que es tan arbitrario como dogmático al distinguir entre los sentimientos y los instintos naturales y artificiales, Guyau sostiene (en su

libro *El arte desde el punto de vista sociológico*), que muy bien puede existir una diferencia de valor, aun cuando diversos estados se produzcan con la misma necesidad. Hay un criterio del valor natural, que hay que buscar en la fuerza y en la extensión de la vida, así como también en la conciencia y en el sentimiento del placer, que es su íntima revelación.—Es muy evidente que si la «vida» no estuviese unida á la «conciencia y al sentimiento del placer»—por muy poderoso y extenso que fuese, no podría establecerse ningún concepto del valor, ni sería posible ninguna discusión moral (1).

La necesidad que está satisfecha por el aumento de la vida en fuerza y en extensión, es caso de admitirla, involuntaria é instintiva; ¿no se habrá acrecentado si se toma como objeto de la atención y de la reflexión?—Aquí estaba la dificultad principal que Guyau había encontrado en los ingleses, y de la cual, por consiguiente, pretendía librar su propia teoría. Cree que la razón no llega á paralizar un instinto más que siguiendo una dirección contraria á la del instinto, ó si es ventajoso reemplazar el instinto por la razón. Pero aquí no se trata de esto: nada de esto ocurre. La abnegación y la expansión involuntarias tienen una gran importancia práctica. El placer del riesgo procede del aumento de fuerza propia para la vida, que produce la esperanza y la fe, y hace de este modo posible lo que de otro modo no lo hubiera sido. En un movimiento atrevido del pensamiento, en un sacrificio entusiasta, es donde se manifiestan esta fuerza y este vigor de la vida. La única sanción que admitirá la moral del porvenir será el «placer del peligro».—No alcanzo á comprender cómo los ingleses no pueden apoyarse del mismo

---

(1) Desde un punto de vista análogo al nuestro, fué criticada la teoría de Guyau, en un artículo profundo de Ch. Christophle, *Le principe de la vie comme mobile morale selon J. M. Guyau*. Etude critique (1901). Sacado de la Revista de Metafísica y de Moral.

modo en estos principios; en realidad esto es principalmente lo que hacen, y aun en mayor escala que Guyau, puesto que su moral es más empírica que la de éste. Si la prudencia, la asociación y la adaptación, no pudiesen conducir á algo importante, no serían las vías que la evolución ha seguido constantemente.

c)—*Estética.* (*Los problemas de la estética contemporánea, 1884*).

La estética de Guyau ofrece un ejemplo interesante de los diversos modos con que se puede plantear un problema, según las circunstancias y los tiempos. Para los primeros investigadores, como Kant y Schiller, y también para Spencer mucho más tarde, el problema al parecer era el de sustantivar el arte en la vida, á pesar de la lucha por la vida. Recurrieron á la idea, que desempeña un papel tan grande en Guyau, haciendo ver que una superabundancia de energía se emplea en funciones semejantes á las que están en uso en la vida, con la diferencia de que entonces todo es imagen ó juego solamente, y no la realidad de la vida. Contra esta corriente estética Guyau dice: Buscamos en el arte precisamente una vida más rica y más intensa, que lo que pudiera ser la vida ordinaria; el arte es una extensión de la vida, y lo que hay que lamentar es solamente el estar obligados á recurrir á la imagen y al juego para lograr esta extensión. Lo irreal no es de ningún modo una condición de la belleza artística, es, por el contrario, una limitación con la que debe contentarse esta belleza. Mientras dura la contemplación artística deseamos transformarnos en lo que miramos, y el tormento del poeta es el no poder identificarse con toda la plenitud de la vida (véase la poesía *El mal del poeta*). Por este motivo, según la concepción de Guyau, la belleza natural es superior á la belleza artística.

De allí procede la afirmación de Guyau de que todos los sentidos concurren á la producción de la belleza. Una taza

de leche en la cabaña de un pastor, puede producir el efecto de una sinfonía pastoral. Todas las partes de nuestro sér participan de ella—por la percepción, por el recuerdo, por la imaginación. Es bella para Guyau una impresión que pone en movimiento el sentimiento, el pensamiento y la voluntad y que despierta al mismo tiempo el placer agregado á su acción combinada. Cuanto más adelantemos, tanto más recibirán el sello de la belleza, el goce y el sentimiento de placer, de suerte que la distinción que debe hacerse desaparecerá, en un estado intermedio de la evolución, entre lo agradable y lo bello; esta distinción no tiene por fundamento más que el gran poder que la animalidad encierra aún en el hombre. Entonces el aspecto estético y el aspecto moral se confundirán también en la afirmación de los valores naturales de la vida. Se convendrá, por fin, que ningún artista puede representar verdaderamente una cosa distinta de su propia vida—y que el valor de su obra deberá depender del valor de esta vida.—¡Leyendo los escritos de Guyau, cuando se llega á este pasaje, no puede uno dejar de pensar que puede referirse á la propia actividad literaria del autor, actividad que está impregnada por completo del gran Eros, que era el alma de su vida!

d)—*Filosofía religiosa. (La irreligión del porvenir, 1887).*

La obra más maravillosa é importante de Guyau, es el libro en que trata de la *Irreligión del porvenir*. En él se percibe la unión feliz de la crítica más sagaz y del más profundo sentimiento, la plena convicción de que la época de la religión ha pasado ya, así como también la esperanza llena de fe de que nunca dejará de haber un conjunto de condiciones necesarias al desenvolvimiento de una concepción de la vida elevada é ideal. Su título va contra las tentativas hechas para construir una religión del porvenir, y á la vez también contra la «antirreligión», porque esta obra afirma la estrecha relación del punto de vista religioso, con el que debe destruirla.

El problema religioso, según Guyau, está íntimamente unido al problema moral y al problema estético.—Estos tres dominios se confunden, á su modo de ver, con el concepto de la vida. Estos tres elementos aparecen juntos en la vida personal y social concentrada, y sólo de este modo llega cada uno de ellos á hacerse respetar aisladamente. La religión comienza evidentemente bajo la forma de una física mitológica; pero los elementos intelectuales no preponderan, sin embargo, en ella. Su base principal está formada por las experiencias del hombre en la sociedad en que vive. Esta comunidad de vida se extiende involuntariamente más allá de toda la existencia, de tal suerte, que los dioses y los hombres sólo forman una gran sociedad. La religión no es solamente un antropomorfismo, es también sobre todo un sociomorfismo. La diversidad de religiones reposa principalmente en la diversidad de tipos sociales, según los cuales, se concibe el universo como una familia ó como un reino—y en este último caso, como gobernado por un padre ó por un tirano. —El carácter social de la religión se expresa del modo más claro en el culto, por medio del cual el hombre se encuentra en relación con los dioses.—Poco á poco el culto religioso, así como también las representaciones religiosas, se sutilizan é idealizan. El culto interior tiende á suceder al culto exterior y la mística triunfa de la mitología. La mayor elevación se logra cuando se considera á Dios bajo la forma del ideal moral personificado.—Como caracteres esenciales á toda religión, Guyau hace resaltar la explicación mitológica de la naturaleza, que se extiende en las religiones superiores á la creencia en los milagros—un sistema de dogmas considerados como verdades absolutas—y el culto considerado como un sistema de prácticas que tienen una eficacia sobrenatural. Donde estos tres elementos no se encuentran, no quiere Guyau que se hable de religión. La disolución de una religión no se produce directamente y no proviene de afuera; resulta, por el contrario, de la desaparición de sus condiciones vitales internas.—Esta desaparición se efectúa lentamente, á

medida que se desenvuelven la industria, la ciencia, el individualismo y la moral independiente. Entre estos factores, Guyau insiste, sobre todo, en la convicción autónoma individual; á este último factor se debe, sobre todo, la victoria de una religión sobre otra, y él también llegará á determinar la disolución gradual de todo sistema dogmático, y, por consiguiente, en suma, la desaparición de la religión. Este proceso de disolución puede durar mucho tiempo; pero las ideas obran de un modo interrumpido y sin que se advierta su acción; se abren paso, aun cuando algunas veces, como soldados fatigados, se duerman durante la marcha.

Pero la ausencia final de religión, la irreligión, no es lo mismo que la antirreligión, la antítesis absoluta de la religión. Por el contrario, debe llegar á ser un grado superior de la religión y de la civilización, lo que de mejor existe en la vida religiosa, adquiriendo más fuerza y extensión después de la ruina de los dogmas. Lo que hay de eterno en la religión, es precisamente la tendencia que la hizo nacer—el deseo de ir más allá del hecho escueto y encontrar una trabazón más íntima. El espíritu humano es como la golondrina; sus amplias alas no se prestan á un vuelo á ras de tierra, sino á una grande y temeraria elevación en el aire libre; para ella se trata solamente de poder elevarse sobre la tierra, y esto con frecuencia le es difícil; pero la perpetua aspiración hacia el ideal pone siempre viento sobre las alas del espíritu. Esta aspiración se hará más fuerte que antes si se separa de la religión. Solamente se sentirá menos la necesidad de encontrar un lenguaje determinado para expresar los enigmas eternos; hablarán por sí mismos. Las últimas hipótesis tendrán siempre el sello de un carácter individual. No hay religión que sea capaz de expresar todo lo que contiene su completa individualidad, considerando aisladamente cada persona ó todo aquello de que tiene necesidad. Cada uno debe forjarse su propio Dios, su propia biblia. Diversas convicciones pueden coexistir juntas entre los hombres, así como pueden madurar en un mismo terreno

plantas diversas. Singularmente se conservarán y libertarán los elementos morales de la religión. Ahora ya, en los hombres más nobles, la religión tiende á identificarse con el amor.—Nuestra impresión ante la vida y ante la existencia, ni es simple, ni inmutable; es variable é inestable. La evolución dura desde la eternidad, y sólo ha salido de ella un mundo como el nuestro, con todas las disonancias y toda la incertidumbre de su curso. ¡Cuanto más se identifica el hombre con la existencia total, por medio de una especie de sociología ideal, mayor llega á ser su tormento; el pensamiento es dolor y no solamente luz! El mismo Dios, caso de existir, deberá experimentar el dolor más grande, puesto que, como ser infinito, debe resentir, con la mayor amargura, su impotencia para aliviarlo. Pero la impresión de conjunto llevará el sello de la sublimidad, de tal suerte, que el pesar de los hombres enérgicos solo será un elemento del sentimiento vital. La superabundancia de fuerzas hará nacer la esperanza, la fe y el placer del riesgo. Aun ante la muerte, que «después del nacimiento es la mayor curiosidad de la vida intelectual», el hombre de nobles aspiraciones conserva una firmeza intelectual inconmovible. «Nuestro último dolor sigue siendo también nuestra última curiosidad». Esta última cita caracteriza bien la infatigable actividad intelectual de Guyau, que se armonizaba por completo con su gravedad profunda, su melancolía pronunciada y su gran resignación. Se ha dicho de él, que navegaba sobre el mar infinito sin echar nunca el ancla. ¿Pero se puede echar el ancla de una vez y para siempre? En cuanto al problema religioso, es de los que más lo ahondaron y claramente puso en salvaguardia la necesidad de esta cuestión; la concentración de la vida, verificada por las religiones en sus períodos clásicos, ¿puede desaparecer sin ser reemplazada por sus equivalentes? Ensayó sostener aquí la continuidad en el terreno de los valores espirituales, aunque según su modo de ver el concepto de la religión no debe aplicarse á los valores, más que cuando se pre-

sentan bajo cierta forma determinada (1). Proclama en todo caso con tanta fuerza la continuidad entre la religión y la irreligión, que lo que la religión tiene de mejor (y por consiguiente la verdadera tendencia que lo hizo nacer) debe ser sostenido en la irreligión.

---

(1) Consúltese acerca de este punto mi *Religions philosophie*, párrafo 31.—Fouillée (*Le mouvement idealiste*, pág. XXII) considera la «irreligión» de Guyau como una religión del porvenir, aunque el mismo Guyau no la hubiese llamado así. G. Buisson (*L'education morale et l'education religieuse*, en la colección *Questions de morale*, París, 1900, pág. 329), cree que puede merecer ante todo el nombre de «religión». El nombre, como es natural, no significa mucho.—Fouillée, suegro de Guyau, en su obra *La moral, el arte y la religión según Guyau*, Madrid, Jorro, señaló bien los rasgos característicos de Guyau y dió un buen bosquejo de sus ideas. Josiah Royce, el filósofo religioso americano, hizo también un estudio muy interesante sobre Guyau (en un artículo de sus Studies en Good and Evil). New-York, 1898, págs. 379-384.

II

Federico Nietzsche

II—Federico Nietzsche

a)—*Estudio crítico y biográfico.*

Se podría discutir—y en efecto se ha discutido,—si nos encontramos ante un pensador ó ante un poeta. En uno y otro caso, se puede sostener que las obras de Nietzsche hubieran ganado mucho respecto á su valor permanente y se hubiera logrado una armonía más grande, si hubiese adoptado para la exposición de sus ideas la forma del drama ó la del diálogo, ó también una forma análoga á la de los pseudónimos de Kierkegaard.

Ideas diversas y contradictorias se agitan, en efecto, en él, con igual pasión; se podría decir que no solamente en sus diversas obras sino, también y con frecuencia en un mismo trabajo, se presentan personalidades diversas. Si revistió con una forma poética su idea principal—ó en todo caso lo que constituyó según mi manera de ver, su idea principal, como procuraré hacer ver,—es porque no podía expresar más que con grandes trazos imaginados lo que tenía en el fondo del corazón. Erwin Rohde, el más ilustre de sus amigos de la juventud, le consideraba ante todo como un poeta, y por esto se alegró cuando «Zaratustra» comenzó á publicarse. «Tengo desde hace mucho tiempo el presentimiento de que Nietzsche sufre mucho con la abundancia de poesía, que no quiere resolverse en verdaderos poemas, y que le produce fiebre y dolor». El mismo Nietzsche se expresó muy claramente acerca de las relaciones que en él tenían el elemento poético y el elemento filosófico, y acerca de la importancia de estos dos elementos en el prefacio (1886) de una nueva

edición de su libro de juventud, *Los orígenes de la Tragedia*, diciendo que su labor continua es considerar la ciencia bajo el punto de vista del arte y el arte bajo el punto de vista de la vida. Este hecho muestra al mismo tiempo, que no sin razón caracterizó su tendencia con el mismo fundamento que la de Guyau, como una filosofía de los valores. Para Guyau la fuerza y la abundancia de la vida son su pensamiento fundamental, el más íntimo: Nietzsche, por su parte, leyó con gran interés muchas obras de Guyau. Lo que ha visto en ellas, fué el atribuir á la vida un valor nuevo y positivista, basándose en las enseñanzas de la historia y de la civilización. Acerca de este punto, lo que más llama la atención de la mayoría y salta inmediatamente á la vista, la teoría de la moral de señores y de la moral de esclavos, el dualismo social y el desprecio de la muchedumbre (del «rebaño»), solo es derivado y subordinado, y aun, como procuraré demostrar, falsamente derivado. En este punto, en la relación de su idea verdaderamente fundamental, con sus puntos de vista y antipatías especiales, se encuentran las mayores contradicciones. Aquellos de sus escritos en los cuales se encuentran derivadas estas teorías con relación á la idea principal (y además, falsamente derivadas), son, sin embargo, los más leídos. Su influencia literaria depende, sobre todo, de esta parte de sus producciones como escritor. Sin querer reanudar aquí la discusión que sostuve hace algunos años con Jorge Brandes á propósito de Nietzsche, no me parece bien dejar de advertir que no se estuvo en lo cierto cuando al traducir al danés las obras de Nietzsche se acentuó este carácter. Se insistió sobre lo que en él tiene carácter más contingente, en lugar de llamar la atención sobre lo que contiene de fundamental. Ahora que es fácil—sobre todo después de la aparición de tantos trabajos y ensayos sobre Nietzsche—abrazar de algún modo de un golpe de vista toda su producción, encuentro que el único punto, por decirlo así, en que estábamos de acuerdo mi contradictor Jorge Brandes y yo, era aquel en que ambos estábamos equi-

vocados. Unánimemente afirmábamos que Nietzsche es un adversario de la moral hedonista, y ahora está confirmado que Nietzsche era de hecho un moralista del placer, en el más amplio sentido de la palabra. Es conveniente hacer resaltar este hecho en ese punto de nuestro estudio, donde no tenemos que ocuparnos de lo que tal vez en Nietzsche, desde el punto de vista literario, es lo que tiene de más sensacional, sino donde debemos hablar, por el contrario, de lo que hay en él más decisivo que desde el punto de vista filosófico: sus ideas dominadoras, su fundamento y su combate.

El gran papel que desempeña en Nietzsche el elemento literario y poético, es causa de que se encuentren mayores dificultades, en su exposición y análisis, que en otros filósofos. Para hacer de él un retrato algo exacto, deberé extenderme algo más que si solamente se tratase de dar cuenta de sus ideas. Es verdad que hay un gran interés psicológico en estudiar las relaciones que existen entre el pensamiento, el arte y la vida en un genio que aspiraba á poner todo el pensamiento y toda la poesía al servicio de la vida para profundizarla y para dignificarla. Y aquí el provecho psicológico tendrá igualmente un sentido para la filosofía.

Federico Nietzsche nació el 15 de Octubre de 1844; descendía de una vieja familia de pastores de la Prusia sajona. Por su parte hubiera querido ser de origen más noble y creía que su bisabuelo había sido un noble polonés. Algunos de sus críticos, por el contrario, están persuadidos de encontrar en la misma sucesión de sus ideas al hijo de unos pastores. Siendo muy joven estuvo sometido á influencias distintas de las eclesiásticas, porque en la escuela y en la Universidad se consagró con ardor á los estudios clásicos. El conocimiento directo de la vida intelectual griega, y el entusiasmo que en él despertó, ejercieron una influencia capital en la orientación de las aspiraciones y sueños de toda su vida. Al mismo tiempo, el estudio de Schopenhäuer, que compartió con sus estudios filológicos, tuvo para él una gran importancia. Otros filósofos ejercieron sobre él influencia; entre ellos,

Dühring y Alberto Lange; pero Schopenhäuer fué su verdadero «educador». A propósito del estudio que hacía de Schopenhäuer, escribía (en 1869) á su amigo Pablo Deussen: «Una filosofía que abrazamos por simple deseo de conocer, no llegará á ser nunca completamente nuestra, porque nunca *lo ha sido*. La verdadera filosofía de cada uno es la ἀναμνησις (recuerdo).» El deseo de conocer aparece unido siempre en Nietzsche al deseo artístico y al deseo de vivir. Esa es su fuerza y su debilidad á la vez—como pensador, porque sus ideas, efecto de su naturaleza impulsiva y sin armonía, le fueron dictadas con frecuencia por un estado de alma momentáneo ó por una reacción, contra las tendencias del mundo exterior.

Ricardo Wagner fué el segundo maestro de Nietzsche. Ya durante los años de carrera en Leipzig había conocido personalmente al gran maestro, y cuando en 1869 fué nombrado profesor de Filología de Basilea, tuvo relaciones muy íntimas con Wagner y su mujer, que en esta época habitaban en los alrededores de Lucerna.

Tuvo además un tercer maestro: la enfermedad, que durante muchos años minó sus fuerzas, terminando en una locura incurable. Contrajo esta enfermedad tomando parte como enfermero en la guerra franco-alemana. Había tenido por causa el contagio, y Möbius (*Sobre la patología de Nietzsche*) sostuvo por este motivo, que la enfermedad cerebral que Nietzsche padecía no dependía de su constitución primitiva, aunque ésta hubiese tenido cierta influencia sobre su desenvolvimiento ulterior, y aunque haya también de admitirse, que tenía predisposiciones hereditarias. Según Möbius, si el estado de Nietzsche empeoró, fué á consecuencia de un falso tratamiento y del abuso que hacía del cloral. Cuando Möbius está persuadido de poder indicar también en los escritos de Nietzsche el momento determinado en que la enfermedad debió haber comenzado á manifestar su influencia, creo que habla de memoria; pero volveré á insistir sobre este punto.—La enfermedad hizo imposible para Nietzsche, des-

pués de una lucha bastante larga, la continuación de su labor universitaria; además, el campo de la filología se había hecho muy reducido para él desde el momento en que los grandes problemas no le dejaban reposo, sino que, por el contrario, aguijoneaban su imaginación y su inteligencia. En 1879 se retiró, y en los años sucesivos vivió por lo regular en Engadina durante el verano y durante el invierno en Riviera. En los magníficos bosques de Engadina, en esta naturaleza de aire suave y de coloraciones suntuosas, por encima de las ocupaciones ordinarias de los hombres en los valles—en estas alturas y «á distancia», según lo que él mismo nos dice, nacieron algunas de sus ideas más famosas.

Lo que es particular á Nietzsche, es que sus tres educadores obraron sobre él del modo más decisivo, por la reacción que provocaron, ó por el efecto de contraste que ocasionaron. La enfermedad templó su voluntad y la valentía en los males fué su principal virtud. Conoció en su manantial los dolores de la vida y al mismo tiempo la fuerza exuberante de aquélla, que le permitía, á pesar de todo, afirmarse. No pudo nunca escapar á la educación de la enfermedad, mientras que en apariencia al menos pudo separarse de los otros dos maestros. Su ruptura con Ricardo Wagner, que aún vivía, fué dolorosa. El pesimismo de Schopenhäuer, fué el que le hizo alejarse de él en cierta fase de su evolución; lo que le separó de Wagner, fué tanto el pesimismo de este maestro como su adhesión al cristianismo medioeval, que creyó encontrar en el gran músico, cuyas debilidades humanas se revelaron poco á poco á su mirada penetrante. Había admirado y amado á «Sigfredo»; ya Wotan—¡el dios pesimista!—le había causado admiración; odiaba á «Parsifal». Primitivamente había admirado el arte de Wagner, que calificaba de «dionisiaco»; más tarde sólo vió en él una manifestación de la decadencia.

Cuando se estudia la biografía de Nietzsche, es natural que se busquen sucesos de su vida que hayan podido ponerle en contacto con el pueblo, el gran monton, el «rebaño»,

como decía más tarde. En efecto, podríamos atenernos al hecho de haber tenido ocasiones numerosas de ver agitarse los hombres en grandes masas. Solo se encuentran dos ocasiones de este género, y las dos hicieron nacer en él el desprecio. La primera vez tuvo por motivo el espectáculo de los estudiantes alemanes, con borrachera de cerveza. La segunda fué el público del teatro de Baireuth, que no respondió á la expectación en que él consideraba un auditorio ideal, con ocasión del renacimiento del arte elevado.—Por el contrario, Nietzsche nunca tuvo ocasión de vivir en medio del pueblo, ni de conocer sus esfuerzos, ni su facultad de desenvolvimiento y de organización; vivió completamente extraño á los más grandes hechos sociales del siglo XIX.

Se pueden distinguir muchos períodos en el curso de su enfermedad. Su estado de salud empeoró hacia 1879, para mejorarse en los años siguientes y agravarse después en 1888. Entonces se produjo una catástrofe. Enviaba á muchos de sus amigos cartas firmadas, ya con el nombre de «Dionysios», ya con el de «Crucificado». Un día, en Turin, cayó sin conocimiento en la calle. Un amigo le condujo á Basilea, desde donde más tarde fué llevado á su país. Los últimos años de su vida los pasó en un estado de embrutecimiento completo en Weimar, rodeado de los cuidados cariñosos de sus parientes. Murió el 25 de Agosto de 1900. Como no se le hizo autopsia, no se pudo determinar de un modo absolutamente cierto la naturaleza y la localización de su enfermedad. La hermana de Nietzsche cree que el uso inmoderado del cloral, fué la causa principal de su última enfermedad.

Nietzsche era el hombre de los contrastes. El contraste que en él llama más la atención, el que imprime su sello sobre todas sus ocupaciones y que fué fatal para su vida y su valor, es el que muestran su entusiasmo elevado y su profundo disgusto. En circunstancias normales estos dos contrastes constituyen aspectos diferentes de un mismo estado de alma fundamental; en Nietzsche eran potencias enemigas, que se disputaban el imperio de su espíritu y de su volun-

tad. Esta lucha fué su ruina. La admiración de lo que es grande y elevado, el ardiente deseo que le lleva hacia estos objetos y el deseo de trabajar para ellos: tal era, sin duda, el fondo más íntimo de su alma; pero la antipatía hacia lo que es bajo y débil y el desprecio que estas cosas le causan, se apoderaron de él y le hipnotizaron, y resultó que la causa por la cual quería luchar, cedió el puesto á aquella que quería combatir. Las disposiciones «reactivas»—que él mismo despreciaba, sin embargo, en los otros, se apoderaron cada vez más de él.

Él mismo sentía el peligro que amenazaba su vida espiritual. En 1874 escribía á Mlle. de Meysenbug: «¿En qué estado me encontraré después de haberme desembarazado de todas las indignaciones que en mí se ocultan?; y, sin embargo, puedo esperar que poco más ó menos dentro de cinco años no estaré lejos de este fin magnífico.»

Esta esperanza no se realizó, ni aun después de haber comenzado á trabajar en la exposición positiva de sus ideas. El mismo año que precedió á la catástrofe interrumpió la continuidad del trabajo para dar rienda suelta á sus antipatías, si bien antes tuvo frecuentemente ocasión de manifestarlas.

El lugar preponderante que ocupan las antipatías en su producción, forman contraste, no solamente con su entusiasmo, sino que también están en contradicción con su carácter, todo ternura y bondad, tal cual se revelaba en la intimidad. De esto también él se daba cuenta. En una carta á Mlle. de Meysenbug (1875), decía: «En este otoño he resuelto comenzar cada día preguntando: ¿Hay alguno á quien podrás hacer bien hoy?... Con mis obras produzco tantos disgustos, que bien debiera ensayar resarcirme de algún modo de estas pérdidas». Algunos años más tarde (1883) escribió á Erwin Rohde, diciéndole que sabe perfectamente que la imagen que sus libros presentaban entonces de él (en el momento en que sostenía la más violenta polémica en su actividad literaria) no está conforme con la que su amigo lleva en el fondo de su co-

razón. Tiene, en realidad, una «naturaleza distinta» (distinta de la que se revelaba en este momento en sus escritos); ¡si no hubiese tenido más que la «primera», con mucha anterioridad se hubiese agotado! El gran predominio de las antipatías no está solamente en contradicción con el entusiasmo y con el amor, sino también con el optimismo, que Nietzsche defendía tan apasionadamente durante sus últimos años. Cada vez más y en términos brillantes pedía que se afirmase la vida, que se reconociese su valor. ¿Pero cómo podía pedirlo, si el mundo está lleno de disgusto y de miseria, como lo repetía siempre y como nunca ha cesado de decirlo?

Las disposiciones opuestas no pudieron nunca reconciliarse en él, ni bajo la forma de plenitud de espíritu, ni bajo la de profunda melancolía. Se dijo de Shakespeare que su humor es la expresión de su fidelidad á la vida. Nietzsche no fué capaz de mostrar de este modo su fidelidad; tal vez esto procedía de que no era ni señaladamente poeta, ni definidamente pensador, y que en este respecto, dos naturalezas iguales luchaban en él. Guyau, que vivió en la misma época, y que en muchos puntos compartió también con él sus pensamientos, encontró en la melancolía y en el eterno esfuerzo del pensamiento el equilibrio armonioso. Esta forma también fué rehusada á Nietzsche. No llegó á encontrar un color dominante que fundiese en sí los tonos opuestos. Sus oscilaciones entre la embriaguez donisiaca y el desacorde devorador, le llevaron siempre muy cerca de la disolución. Hay motivo para buscar en esto un efecto de la enfermedad. Luchó valerosamente contra ella, porque era un hombre de valor, un hombre de voluntad. Sentía fuertemente «la vehemencia de las oscilaciones interiores»; pero cuando sus críticos le trataban como «excéntrico», decía con altivez: «Estos señores, que no tienen ninguna idea de mi centro, de la gran pasión por la cual vivo, tendrán dificultad en ver donde hasta ahora estuve fuera de mi centro, donde era verdaderamente *excéntrico*». Dió pruebas de su valentía en el trabajo y en el sufrimiento, en el infortunio y en la soledad. «Ningún dolor pu-

do ni puede ser capaz de hacerme prestar un falso testimonio de la vida, tal como se me presenta». (De una carta de 1880.) «Mi existencia es una carga terrible; me habría desentendido de ella hace mucho tiempo, si no hubiese visto que precisamente en este estado de sufrimiento y renunciamiento casi absoluto, era en el que yo hacía las observaciones y experiencias más instructivas en el dominio espiritual y moral;—esta alegría, ávida de conocimiento, me eleva á alturas en que me siento triunfante de todos los martirios y desesperaciones» (de una carta de 1880). Y más tarde escribió un día: «Que se hagan cargo de esto: los años en que mi vitalidad descendió al mínimum, fueron aquellos en que cesé de ser pesimista». Sólo temía á una cosa: á la piedad. Le había causado espanto cuando aún era pesimista, durante su «educación» schopenhäueriana. Este temor, que tan extraordinariamente se opone á su bravura, encuentra en parte su explicación en el endurecimiento, querido por Nietzsche; pero está también en relación con su alma débil, para quien la piedad podía llegar á ser una tentación. Lo que desde luego entiende por piedad, es la forma pasiva, sentimental de la compasión, que es deprimente, tanto para el que la experimenta, como para aquel que es objeto de la piedad. Al fin la piedad le parece ser el último pecado grave que aún se puede cometer, cuando los demás llegan á ser imposibles. La influencia hipnótica que ejercieron en Nietzsche sus antipatías se manifiesta también aquí. Terminó por encontrar el aire viciado en toda Europa, por cualquiera parte por donde viajase ó donde residiese.

La forma literaria adoptada por Nietzsche fué determinada por su temperamento y por su estado enfermo. Sentía la necesidad de concentración, y hay en su producción ciertas ideas positivas fundamentales, que se esforzó en desarrollar por completo. Pero no estaba en condiciones de subordinar la impresión dominante del momento á las exigencias de la idea capital y de la impresión dominante. No poseía el don de dominarse propio de los maestros. De esto proviene la contradicción de sus pensamientos; la embriaguez de un mo-

mento no corresponde á la de otro. El aforismo llegó á ser su forma preferida, porque cada aforismo, aisladamente considerado, hace llegar un punto de vista á su expresión completa y con frecuencia sugestiva, para ceder enseguida el puesto á otros aforismos, que dicen todo lo contrario. El verdadero trabajo del pensamiento nunca es perfecto. Con razón se ha dicho de la forma del aforismo, que es peligrosa para Nietzsche. Ha llegado á él, en parte, por espíritu de imitación de los antiguos escritores franceses, sobre todo de Rochefoucault, tan admirado por él, y en parte por su falta de salud, que le hacía, por consiguiente, imposible todo trabajo persistente.

Producía paseándose y escribía sus pensamientos en forma suelta; tenían que redactarlos otros enseguida. «Garabateaba algo en una hoja, yendo de un lado á otro; no escribía nada en el cuarto de trabajo; mis amigos descifrabau mis garabatos». (Carta á Eiser, 1880.) La popularidad de que goza Nietzsche la debe, en gran parte, á la forma; es muy fácil, en efecto, adquirir un «conocimiento superficial» de sus libros. El mismo dice en una de sus obras, compuesta en esta forma: «Un libro como éste no se hace para ser leído enteramente de un tirón y en alta voz, sino para ser abierto con frecuencia, sobre todo de paseo y de viaje». (*Aurora*, aforismo 454.) No es fácil, como dijo, encontrar su verdadero centro; pero, su propia forma de exposición, le hizo aún más difícil de lo que en sí y por sí mismo lo hubiera sido.

b) — *Las obras de Nietzsche.*

Con el temperamento discordante y oscilante de Nietzsche, no puede uno atenerse, para clasificar sus trabajos simplemente, al orden cronológico, sino que, por el contrario, hay que dividirlos en grupos, que tendremos que caracterizar por las relaciones diferentes que existen entre las ideas capitales, que predominan en el fondo del mismo.

1. *Primer grupo.*—El problema está planteado y la solución definitiva indicada. El carácter propio de este primer grupo

es la base histórica del planteamiento de los problemas que Nietzsche toma de sus estudios filológicos. Aquí se apoya sobre la sociología, mientras que Guyau se basa en la biología esencialmente. *El origen de la tragedia* (1872), no es solamente el primer trabajo importante de Nietzsche, sino tal vez, y al mismo tiempo,--por lo que respecta al planteamiento real del problema,—el más importante de todos sus escritos. Su gran idea de una nueva determinación de los valores de la vida aparece ya en este libro. En uno de sus últimos escritos, *El crepúsculo de los ídolos*, dice: «*El origen de la tragedia* fué mi primera transmutación de valores». La concepción trágico-patética de la vida, simbolizada por Dionysos y por Apolo, se presenta como antítesis del optimismo intelectual, representado por Sócrates. Las relaciones que existen entre la ciencia, el arte y la vida, están personificadas en estas tres figuras, y Dionysos ocupa el lugar preeminente, aunque el elemento apolinio, que informa y limita, esté mejor reconocido que en las obras posteriores.

El punto de vista así adquirido es aplicado en las *Consideraciones inactuales* (1873-1876) á la cultura intelectual alemana de la época. La primera de las cuatro consideraciones contiene una crítica penetrante de Strauss, la segunda una polémica contra la gran estimación en que se tiene el método histórico, la tercera y la cuarta glorifican á Schopenhauer y Wagner como grandes educadores. Las personalidades de ardientes aspiraciones, de sentimientos trágicos, se oponen aquí al pensador, satisfecho de sí mismo, á causa de sus resultados críticos y del modo puramente objetivo de ocuparse del pasado. Nietzsche creyó más tarde que había atribuído su propio estado de alma, lleno de esperanza, á Schopenhauer y á Wagner, que eran en realidad decadentes, y en él resto de su producción no cesó nunca de reaccionar contra su admiración precedente. Quema lo que adoró y enciende siempre la hoguera.

En este primer grupo — además de la relación esencial entre la ciencia, el arte y la vida —se desarrollan otras gran-

des ideas de Nietzsche: su aristocratismo radical, que ve en los grandes hombres el fin perseguido por la historia, y el dualismo social entre señores y esclavos, que está íntimamente unido á la idea precedente.

2. *Segundo grupo.*—Aquí resaltan más las contradicciones que existen en la serie de ideas de Nietzsche, al mismo tiempo que su contradicción con otros puntos de vista. Lo que principalmente es importante aquí es su ruptura con Schopenhauer y con Wagner. Nietzsche habla más tarde de una cura antiromántica á que se sometió, porque padecía la enfermedad, muy peligrosa, del romanticismo. Era preciso defender la vida contra las conclusiones que se querían sacar del dolor, de la ilusión y del aislamiento. Aquí quiere decir verdaderamente lo mismo que en una carta del año 1883, en que habla de su largo y penoso ascetismo intelectual, al que hace seis años que está sometido. Esta cura, ó este ascetismo, consistía en estudios realistas. Adquirió el conocimiento de las ciencias naturales, de la antigua filosofía francesa y de la filosofía inglesa contemporánea. Así se presentó en la serie de sus ideas un nuevo elemento, que no se dejó conciliar fácilmente con los ya presentes, y que fué la ocasión de una nueva polémica y de una nueva reacción. En aquel momento es en el que comenzó á emplear la forma del aforismo, y desde entonces le fué imposible librarse de él. La preponderancia del aforismo debía, naturalmente, llegar á ser más fuerte, á medida que las tendencias, las simpatías y las antipatías, aparecían en él más numerosas y aspiraban á expresarse.

Pero la curación que hizo aquí no fué solamente una curación pasajera. El problema moral culminó con más fuerza en su mente, presentándose como una forma especial del problema general de la cultura planteado en los primeros escritos. Surge en él una duda razonada referente á las suposiciones morales («determinaciones de valor»), consideradas hasta aquí como válidas en la vida y en el pensamiento. «Comencé á enterrar mi confianza en la moral». (Prefacio de *Aurora* de 1886.)

De este período son los escritos *Humano, demasiado humano* (1878-1880), *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882).

Hacia el fin de *La gaya ciencia* se encuentra por primera vez una idea, que desempeñó un gran papel para Nietzsche en sus últimos años: la idea de que la evolución de la existencia es rítmica, de suerte, que lo que sucede una vez, se reproducirá en un período siguiente del mismo modo y en todos sus detalles. Al mismo tiempo empezó á surgir la figura de Zarathoustra, el gran profeta de la afirmación de la vida, que desciende hacia los hombres para anunciarles que la vida es bella, que se puede y que se debe querer el recomenzar. (*La gaya ciencia*, aforismo 341-342.) Poco tiempo después, Nietzsche compuso la primera parte de su *Zarathoustra*. Escribió á un amigo (Junio de 1883): «Lo que me queda aún de vida (creo que ha de ser muy poco), debe consagrarse por completo desde luego á expresar las razones que me han hecho adherirme á la vida en general. *Pasó* el tiempo del silencio: mi *Zarathoustra*, que te será enviado una de estas semanas, espero que ha de indicarte hacia qué alturas tendió su vuelo mi voluntad. No te dejes sorprender por la forma legendaria de este librito: detrás de todas estas palabras simples ó raras, se esconde *mi mayor seriedad y toda mi filosofía*».—No comprendo cómo Möbius ha podido creer que en este pasaje de *La gaya ciencia*, es donde la enfermedad de Nietzsche comenzó á atacar su vida intelectual, después de haber conmovido antes su vida sentimental. La figura de Zarathoustra interesaba á Nietzsche desde su juventud, estando, por otra parte, preparada por la figura de Dionysos en el origen de la tragedia. La idea del retorno de todas las cosas la debe Nietzsche á sus estudios griegos, puesto que se encuentra en los pitagóricos y en los estóicos; ahora le parece ser naturalmente la piedra de toque, que muestra cuán grande es la necesidad de la afirmación de la vida. Se podrá considerar como extravagante esta idea; pero precisamente en esta época es psicológicamente inteligible en Nietzsche. Él mismo dice en una nota autobiográfica: «El fondo mismo

de *Zarathoustra*, la idea del retorno eterno, esta fórmula del consentimiento, la más alta que puede alcanzarse, es del mes de Agosto del año de 1881; está oculta en una hoja con esta inscripción: 6.000 pies por encima del hombre y del tiempo. Me paseaba aquel día por las orillas del lago de Silvaplana, á través del bosque; me detuve cerca de un formidable bloque, que se eleva en forma de pirámide, á poca distancia de Surley. Allí se me ocurrió esta idea». El mismo libro de *Zarathoustra* no puede clasificarse en este grupo. Nietzsche interrumpió muchas veces su composición, á consecuencia de la necesidad que tenía de aventar sus sentimientos de polémica y antipatía con nuevos aforismos. No logró expresar completamente «su gran seriedad y toda su filosofía». *Más allá del bien y del mal* (1886), debía ser un comentario del *Zarathoustra* (que no estaba aún acabado,—y que nunca lo fué). Pero es un comentario que supone que se comprende el libro y que debe comentarse, sin acabarlo. En una carta (de Octubre de 1886), escribe Nietzsche: «¿Te ocupaste de mí *Más allá*? Es una especie de comentario de mi *Zarathoustra*. Pero sería preciso comprender *hasta qué punto* es un comentario con relación á *Zarathoustra*.—No se puede menos de preguntar, como los que se dispusieron á vivir «más allá del bien y del mal», creyéndose buenos nietzschianos, se conformaron realmente con esta exigencia hecha por su maestro. Es verdad que el papel que les está asignado no es fácil. ¡Y esta es una forma nueva de la tragedia en la vida y en el pensamiento de Nietzsche, que escribió comentarios para obras que no acabó, comentarios que, como tales, tendrían necesidad de obras!—La *Genealogía de la moral* (1887) debía ser á su vez un complemento de *Más allá*. Nietzsche ensaya en ella fundar históricamente el dualismo social, que ocupa tan claramente el primer lugar entre sus obras aforísticas.

En estos dos libros aparece claramente la teoría de la insurrección de los esclavos en la moral y la necesidad de una creación absolutamente nueva de valores, aunque Nietzsche

los refiera á su *Humano, demasiado humano*, y la haga datar de su permanencia en la Italia del Sur, en 1876. Gracias á estas dos ideas causó Nietzsche la mayor sensación en el público. Aquí se manifiesta el ardiente deseo de Nietzsche de sentirse lejos de la multitud, en el *Pathos de la distancia*, y su moral de castas se expresa en la forma más pesada. Pero hay que tener en cuenta que estos dos escritos no son más que fragmentos de una obra maestra, cuyo plan había concebido Nietzsche desde 1881 y que, por consiguiente, no pueden considerarse como su última palabra. Los sentimientos que revela en ella están definitivamente en contradicción muy clara con sus aspiraciones más profundas, y esta contradicción la sentía él mismo algunas veces.—Doña Isabel Förster-Nietzsche acaba de dar en el prefacio del tomo XV de las obras de Nietzsche, noticias sobre el encadenamiento de su producción literaria desde 1881 hasta 1888, y sobre todo acerca de la relación de las diferentes obras con la obra maestra y con su término positivo. Se puede advertir también en ellas que una serie de trabajos de polémica violenta, que aparecieron durante el último año de su equilibrio mental (1888), son también fragmentos de esta gran obra. Por ejemplo: *El caso Wagner, El crepúsculo de los ídolos, Nietzsche contra Wagner* y *El anticristo*.

3. *Tercer grupo.*—Fué un trabajo abrumador para Nietzsche expresar tan exageradamente sus antipatías y sus polémicas. Cuando estaba para acabar su obra capital, se le ve interrumpir su trabajo para apresurarse febrilmente á manifestar sus protestas. Y, sin embargo, el hombre que quería acometer la empresa de una conversión de valores (¡y aun de todos los valores!) debía tener empeño en explicarse á sí mismo y á los demás, sobre qué base y según qué regla tendría lugar esta conversión de valores. Pero esta base la buscó con mucho afán Nietzsche, aun cuando no haya llegado á exponerla completamente. No vió claramente que el aristocratismo radical y el dualismo social, de los cuales se creía profeta en sus escritos y á los cuales debía sus mayores triunfos

literarios, estaban en contradicción irreductible con su idea capital, con su valor fundamental: la fuerza, la salud y la dicha de la vida.—En dos obras no terminadas trabajó en el desenvolvimiento de esta idea capital y en presentarla como la última medida del valor. Una de estas obras es: *Así habló Zarathoustra. Libro para todos y para ninguno*, cuyas cuatro partes aparecieron de 1883-1886. A estas cuatro partes se refiere esencialmente el plan importante de una parte final, que se imprimió en el tomo XII de sus obras (pág. 321). Otra obra que debía expresar, bajo una forma más filosófica, lo que expresaba *Zarathoustra* bajo una forma poética, es: *La voluntad de poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*; sólo existen fragmentos de esta obra publicados actualmente en el tomo XV de las obras completas. Debía tener la misma conclusión que *Zarathoustra*, puesto que el título del último libro estaba ya acordado: «Dionysos, Filosofía del retorno eterno». Pero Nietzsche se había agotado de tal modo con sus antipatías, que le faltaron fuerzas en este momento para encontrar imágenes é ideas que hubiesen dado una forma á su ideal positivo. Había perdido de tal modo el hábito de todo pensamiento bien desarrollado y desconfiaba hasta tal punto de este modo de pensar, como de toda forma determinada en general, que Apolo, por último, era tan incapaz como Sócrates de expresar lo que pensaba Dionysos. En un éxtasis Dionysos se desgarraba á sí mismo.

c)—*Punto de partida en la historia de la civilización.*

Nietzsche quería un nuevo Renacimiento y, como el Renacimiento italiano, comenzó haciendo el elogio de los griegos. En este terreno, sus aficiones filológicas y filosóficas se armonizaban. Después de haber obtenido, siendo aún muy joven, una cátedra de Filología en Basilea, temió convertirse en un filisteo y «un hombre del rebaño», si se sumergía en las especialidades. Quiso infundir á su ciencia una sangre nueva, haciéndola servir para ilustrar los grandes problemas

de la vida. En este ensayo, Schopenhauer y Wagner debían ser sus maestros.

El origen de la tragedia pone de relieve, constituyendo el punto culminante de la historia de la civilización griega, la fusión del entusiasmo dionisiaco y de la armonía apolinia. El delirio báquico, manifestación de la cantidad de vida desbordante, fué traducido en formas claras por la influencia délfica, que le presta expresiones imaginadas y artísticas. El arte trágico tuvo su cuna en los coros de los sátiros; los cantos del coro expresaban en su origen las visiones del coro, que asistía como espectador á la solicitación de su Dios, á su laceración y á su nuevo nacimiento. Así fué engendrada la tragedia por el espíritu de la música y sirvió para interpretar las grandes vicisitudes de la vida. La idea común que nos formamos del espíritu griego, y que debemos, sobre todo, á Winckelmann, Goethe y Schiller, no ha visto este fondo titánico de la antigua armonía. ¡Dionysos precursor de Apolo! La imagen, la palabra y la idea son secundarias y derivadas, con relación al gran retoñar de la vida.

La tragedia griega fué muerta por el socratismo, que supo persuadir á los hombres que lo que importa es saber, es comprender. Bajo su influencia, Eurípides fué el primero de los trágicos fastidiosos; la tragedia, poco á poco, debió ceder el puesto á la comedia burguesa, enojosa, y Platón convierte en irrisión el entusiasmo poético, de tal modo, que él mismo no sabe lo que hace. Aquí aparece un nuevo tipo de humanidad: el hombre de la razón, el investigador para quien, en definitiva, la investigación tiene más valor que el descubrimiento. Desde este momento, la lucha entre el espíritu trágico y el espíritu científico, en la interpretación del mundo, es continua, hasta que la liberación llega, gracias al *Fausto* de Goethe, la *Crítica de la Razón* de Kant, la Filosofía de Schopenhauer y la música de Wagner. Pero la más alta de estas potencias liberadoras es el arte de la música, tal como Wagner lo ha practicado; por la música tenemos el oído colocado sobre el mismo corazón de la existencia; en ella se agita el ele-

mento dionisiaco, la aspiración báquica siempre en movimiento, la fuerza más íntima y la base de toda la existencia. Es importante que esté despierta la necesidad de imágenes; pero la aspiración va más lejos que cualquiera imagen posible. El arte no es solamente la imitación de la naturaleza: la completa y la sobrepuja.

La historia de la civilización á la manera de Nietzsche, se hace á grandes rasgos; y esta observación se aplica, no solamente á lo que dice de la cultura griega, sino también al modo con que habla del Cristianismo, de la Reforma y de la Revolución en sus escritos posteriores. Personifica en Dionysos, en Apolo y en Sócrates tres tendencias, que siempre se han combatido en la vida humana. Desde el punto de vista puramente histórico, no tiene derecho de ver en el socratismo la causa principal de la decadencia de la cultura griega. La causa principal es esta: La vida griega fué arrastrada en el torbellino de los grandes sucesos del mundo y, en razón de su conformación (apolinia si se quiere), que la dividía en pequeños Estados, no tuvo lo que era preciso para mantenerse en las circunstancias nuevas. Desde el punto de vista psicológico, es arbitrario decir que la energía está informada por la imaginación, y que ambas están dirigidas por el pensamiento. Hay también siempre, en el individuo y en la especie, una corriente inversa de pensamiento, aportado por la imagen al sentimiento y á la voluntad. El mismo Sócrates fué evidentemente una fuerza positiva, el modelo de grandes caracteres armoniosos del fin de la antigüedad clásica, período en el cual no se trataba de cantar en coro, sino donde la voz de cada individuo (como en la tragedia completamente dramatizada), debía atestiguar el provecho que había sacado de la vida.

d)—*El fin de la historia y el dualismo social.*

Contra la gran importancia que, según su parecer, se ha atribuído en los tiempos modernos á la formación histórica, exclama Nietzsche: Pensad, pues, en vivir la vida. *(¡Memento vivere!)* No os dejéis agobiar por el pasado, de tal modo que

el instinto, la personalidad, el arte y el pensamiento, tengan que resentirse de esto. De otro modo vendrá un tiempo, como temía Hesiodo, en que los hombres serán viejos al nacer.

La importancia de la historia no está en donde se cree verla de ordinario, en el proceso infinito de la evolución ó en los destinos de la mayoría. Todo el valor de la historia se concentra en cada uno de los hombres verdaderamente grandes; en ellos alcanza su fin; y si el largo proceso histórico se toma en consideración, es porque proporciona la ocasión y la fuerza necesarias para la aparición de hombres de esta especie. El fin perseguido por la humanidad no puede encontrarse en el fin de la historia, sino que, por el contrario, sólo puede estar en los grandes ejemplos de la humanidad. Es un mal hablar mucho de evolución histórica; esto disipa nuestras fuerzas é impulsa la masa á la insurrección. Las grandes masas humanas sólo son medios, obstáculos ó copias—«y además el diablo y la estadística se encargan de llevarlas».—La grandeza no se cimenta en el efecto producido sobre la masa; lo que hay de mejor y más noble, no obra enteramente sobre ellos. Nietzsche manifestaba aquí su aristocratismo radical (radicalismo aristocrático es un término inexacto), *(consideraciones inactuales*, segunda consideración). Este aristocratismo es radical en el sentido de un aristocratismo perfecto. El substantivo «radicalismo» hubiera sido impropiamente admitido por Nietzsche, que, por el contrario, es muy conservador en lo que concierne al «rebaño». Aquí hay que escoger: no se puede ser á la vez partidario de Nietzsche y «radical» desde el punto de vista social y político, y de ningún modo desde el punto de vista religioso. Es lo que ha visto muy bien uno de sus discípulos, que bajo el pseudónimo de Peter Gast redactó, editó y comentó, muchos de sus libros.

Las primeras razones del aristocratismo de Nietzsche están, pues, estrechamente unidas á su concepción de la historia, cuya importancia procura reducir lo más posible, lo que sin duda alguna logra cuando aparece el superhombre, y permanece allí dominando el pasado y el porvenir, sin ser el

efecto del primero, ni la causa ó el medio del segundo. Hay, sin embargo, una inconsecuencia en decir, que la masa no debe ser solamente un obstáculo ó una copia, sino también un medio. ¿Qué interés podrá tener la estadística en ocuparse de la masa, por otra parte, si esta masa ni siquiera se considera como medio, como obstáculo ó como copia? No es fácil apercibirlo. Tampoco se ve qué placer puede proporcionar al diablo, si no está allí en calidad de obstáculo.—La influencia de Schopenhauer, de la que nunca logró sustraerse por completo, se deja sentir en su filosofía de la historia. Es curioso observar que Nietzsche no ha notado, como es pesimista esta concepción, aunque haya consagrado toda la última parte de su actividad á librarse del pesimismo. Por esto se nota en él una contradicción bien patente en este punto, según veremos adelante.

Nietzsche dió más tarde razones algo diferentes para justificar su aristocratismo; estas razones valen más que las histórico-filosóficas y pesimistas. En *Humano, demasiado humano*, parte de la fuerza de la vida y de la primacía de la cultura como regla; si la vida debe progresar é ir hacia adelante, su progreso y su ascensión no pueden representarse más que por una casta superior, que puede consagrarse á las ocupaciones liberales y que presupone una casta inferior que—á manera de cíclopes,—ejecutará el trabajo material, que es siempre, más ó menos, un trabajo forzado. Unicamente esta casta superior puede poseer esta libertad de espíritu. «La casta superior, dice Nietzsche en uno de sus escritos posteriores (*Antecristo*, § 57)—llamo así la menos numerosa—siendo la más perfecta, tiene también los derechos del número más pequeño; es, por lo tanto, preciso, que represente la dicha, la belleza, la bondad en la tierra». Las dos clases deben mantenerse separadas. Su antagonismo es necesario. Hay que proveer lo más posible á la clase inferior de las cualidades de las máquinas ó de los rebaños. La religión, la moral usual y las virtudes burguesas, convienen muy bien al rebaño, pero no están hechas para los elegidos. «No quisiera,

dice Nietzsche (*La voluntad de poder*), apreciar como nonadas las virtudes que son dignas de afecto, pero el grandor de alma no se adapta á ellas.»

La clase superior sólo es fin; no es medio al mismo tiempo. Según Nietzsche, es un sello de corrupción para una aristocracia el de no considerarse ya como el verdadero sentido y la verdadera justificación de la sociedad, y de no tener confianza en su derecho para reducir la multitud de los demás hombres al estado de hombres incompletos de esclavos y de instrumentos. La sociedad solo existe como una cimentación y un andamiaje en favor de los seres elegidos de que se compone la aristocracia; ¡así esta planta trepadora de Java se apoya en una encina para desenvolver su copa al aire libre y para ofrecer allí el espectáculo de su dicha! (*Más allá del bien y del mal*, aforismo 258). Ya por su única existencia, esta aristocracia expresa lo que da valor á la vida. Su misión no es, pues (como sucede, por ejemplo, con la aristocracia pintada por Platón y Comte en sus repúblicas ideales), la del conducir y elevar á los demás estados. Una vez más, por último (*Voluntad de poder*, aforismo 12), indica Nietzsche como un punto de vista principal, que el papel de la especie superior no consiste en la dirección de la especie inferior, sino que la especie inferior es, por el contrario, la base sobre la que puede construir una especie superior su propia obra. Porque esta especie superior tiene también que conseguir su fin; debe trabajar en el advenimiento del superhombre. ¡Oh! hermanos míos, dice Zarathoustra (*Así hablaba Zarathoustra, III*), os investí de una nueva nobleza: ¡debéis llegar á ser para mí creadores, educadores y sembradores del porvenir!... Debéis amar el país de vuestros hijos: ¡que este amor sea vuestra nueva nobleza!—Hay, pues, aún en el porvenir un fin, y el fin de la historia no está alcanzado por la aristocracia; se requiere aún la formación de una nueva raza en el seno de la raza superior.

La raza inferior, la democracia, sirve de base material, y su función es ejecutar el trabajo material. Instituciones demo-

cráticas poseen, á pesar de su enojo—la ventaja útil de tener la tiranía á distancia. Cómo sea posible mantener en ciertos límites la raza inferior, es lo que no sabemos. El mismo Nietzsche ha dicho en su primer escrito, que nada hay más temible que un pueblo bárbaro con esclavos que llegan á considerar su existencia como una injusticia y que se disponen á la venganza. ¿Pero acaso se puede impedir que los cíclopes se instruyan y establezcan comparaciones? Siempre será más fácil, sin duda alguna, convencer á los señores de la necesidad de esclavos, que hacer creer á los esclavos que no pueden prescindir de señores. Nietzsche es aquí ingenuamente romántico con exceso, ó tal vez muy bárbaro. La conservación del Estado militar, dice, es el último medio de afianzar la gran tradición, en consideración al tipo superior del hombre, el tipo fuerte (*Voluntad de poder*, aforismo 327), y esta frase pone muy en claro la estrecha unión que existe entre Nietzsche y la situación de la Alemania contemporánea. Su amigo Peter Gast exalta también el elemento militar, donde ve «la institución más brillante, más austera, más viril, de nuestra época plebeya, mercantil y afeminada».—Ilustrar al pueblo es un mal, por lo tanto, puesto que la instrucción excita á la raza inferior para no resignarse á su destino—de modelo ó copia.

Pero la raza superior tiene necesidad de un trabajo serio y de una gran posesión de sí misma para conservar su posición. La nobleza debe regular su conducta de un modo determinado para conservar su respeto. Las clases superiores no pueden vivir como el pueblo. Deben vivir sobriamente y sin alarde de lujo. La aspereza brillante y el orgullo insensato, debilitan el respeto que se tiene á la cultura. Son igualmente nocivos un enriquecimiento muy brusco, sin trabajo, y una mala repartición de la propiedad. (*Humano, demasiado humano.*) Hay, pues, miramientos que guardar, y la clase ó raza superior no puede vivir como despreocupada, siguiendo sus impulsos naturales. Debe «gobernarse» á sí misma, y tal vez gobernar también á las otras castas (cuando se apela, por

ejemplo, á los militares). No es fácil ver por qué razón debe disminuirse el grandor por el ejercicio de una función. ¡Como si la dignidad de la fuerza tuviese que resentirse del empleo de la fuerza! Allí donde realmente existe una superabundancia de fuerza, habrá también la facultad de ser fin y medio, al mismo tiempo y aun en gran escala. La importancia del efecto es la única medida que tenemos para juzgar de la fuerza.

Aquí es donde se manifiesta la diferencia capital entre Nietzsche y Guyau. Los dos están conformes en atribuir una gran importancia á la fuerza y á la riqueza exuberante de la vida. Ese es el objeto de su fe común. Nietzsche ha puesto en sus ejemplares de los libros de Guyau, al margen de los pasajes que están orientados en este sentido, notas que expresan su aprobación y su adhesión. Pero cuando Guyau encuentra en la expansión involuntaria una base de la abnegación y de la simpatía que se experimenta, tanto hacia los hombres como hacia las ideas, Nietzsche protesta entonces en sus notas, y cuando en Gauyau vuelve á aparecer esta idea, Nietzsche escribe al margen: «Idea fija». Es que, en efecto, él mismo declara que el impulso de actividad voluntaria, condicionado por la superabundancia de fuerza, es una «voluntad de poder», y, de un modo más exacto, un deseo ardiente de dar á la potencia la libertad de ejercitarse sobre las demás. Del mismo modo que La Rochefoucauld, quiere reducir todos los sentimientos y todos los instintos al egoísmo, y el egoísmo lo concibe especialmente como deseo de «dejar que la potencia se desencadene». Seguramente, Guyau ha visto aquí bien claro, al pensar que este deseo involuntario es más profundo que la distinción entre el egoísmo y el altruísmo. Nietzsche es aquí más dogmático que el filósofo francés.

Hay una gran contradicción en el dualismo social al pedir que la clase inferior admire y honre una cultura, de la que, por sí misma, no participa de ningún modo. ¿Cómo ha de poder sentir respeto el rebaño ante las grandes manifesta-

ciones, si no tiene con ellas relaciones de ninguna clase?—Carlyle tiene ideas más precisas que Nietzsche cuando advierte (*Past and Present*, 1, 5), á propósito de la gran palabra «la aristocracia del talento», que: «La verdadera apreciación del talento supone que se tiene un verdadero respeto al talento, y supone—¡cielos!—tantas cosas». Nietzsche, completamente hipnotizado por el «Pathos de la distancia», no concede á éste «tantas cosas» ninguna atención.

e)—*La insurrección de los esclavos en la moral.*

El dualismo social no es solamente una cosa justa y deseable, según Nietzsche; es también una cosa natural. Encuentra su explicación en el origen histórico de la moral (*Genealogía de la moral*). Las ideas morales y los términos que las designan, provienen de los dominadores, de los fuertes y de los dichosos, y son la expresión de su sentimiento de felicidad y del sentimiento de su valor propio en oposición á los débiles é impotentes. Los «buenos» eran en el principio los nobles, los poderosos, los grandes. «Bueno» significa de «primera clase»; para los actos no egoístas, no hay, por el contrario, ninguna ocasión en los orígenes. La cultura superior tiene con frecuencia, por punto de partida, la sumisión de una raza más débil al yugo de una raza más fuerte, de donde nace una relación de distancias que hace sensibles las superioridades. La idea de preeminencia política se transforma en idea de preeminencia psíquica.

El estudio concienzudo que había hecho Nietzsche de Teognis en su juventud ha dejado huellas en este pasaje. Para Teognis esta aristocracia de sangre, que fué arrojada de su patria Megara, «los buenos», son los hombres de la única aristocracia, «los malos», los hombres del pueblo.

Por lo demás, Nietzsche cita como ejemplos históricos, la emigración de los pueblos, el Renacimiento y Napoleón. Es posible también que impresiones de su infancia hayan influído sobre esta concepción. Naumburgo, su ciudad natal, era un centro burocrático provincial y el sentimiento de

suficiencia propio de ambientes de los consejeros privados, fué la primera especie de nobleza que pudo conocer, al entrar en la vida, el apóstol de la aristocracia del espíritu.

Lo que es singular en todo caso, es que no considera ni estudia la relación de distancias más que de un lado, y no se cuida del todo en preguntar cuál es el efecto que estas distancias pueden producir sobre la otra parte, qué sentimientos de temor y de respeto, de confianza y de admiración, pueden excitar las grandes figuras y los personajes brillantes. Por lo tanto, y ante todo, las representaciones morales tienen su origen histórico en este aspecto de la relación de que se trata. Nietzsche hubiera sido de este modo consecuente consigo mismo, si hubiese estudiado esta fase de la cuestión, puesto que las naturalezas «nobles», según su modo de ver, están por sí mismas en reposo, deben vivir de sí mismas, sin ningún sentimiento reactivo. No puede considerarse como acto de consecuencia al hacerles formar conceptos relativos, ó en general hacerles llegar á la conciencia de la distancia.—Por otra parte, la clase dominadora debe haber formado ya una sociedad antes de la conquista, y en esta sociedad habrán debido ya producirse representaciones morales, cuyo fundamento sería una atribución de valor á las cualidades (tales como la bravura) que poseían más valor para la sociedad en cuestión.—Pero según Nietzsche, la tabla natural de valores, confeccionada por el fuerte y el dichoso, en quienes la voluntad de poder puede moverse libremente, ha sido derrocada por una insurrección moral de esclavos, insurrección cuyas consecuencias pesan aún sobre nuestra cultura actual. Los más culpables en este combate han sido principalmente los judíos, pueblo que á sí mismo se consideraba como elegido, pero que Tácito calificó con más razón de pueblo nacido para la esclavitud; sus profetas fueron los que proclamaron que ser rico y poderoso, es exactamente lo mismo que ser malo é impío. El «mundo» llegó á ser una injuria, la pobreza y la miseria fueron exaltadas. El cristianismo primitivo no hizo más que continuar y desenvolver por completo esta tendencia. En

la revelación de Juan es donde se siente principalmente el odio de la impotencia. Aquí está declarada la guerra entre la Judea y Roma, entre la debilidad y la fuerza. Libertad, fiereza, individualidad mental, fueron sacrificadas. Pablo principalmente es el que desenvolvió esta serie de ideas. Los apóstoles no comprendieron nada á la muerte de Jesús, que fué precisamente un gran acto de libertad; hicieron de él una víctima expiatoria, una glorificación del sufrimiento.—En sus escritos posteriores, Nietzsche, cuando habla del cristianismo, amontona un gran número de invectivas, que su hermana no ha podido explicar más que por el uso inmoderado que hizo del cloral, durante el año que precedió á su desgracia.

Pero, según Nietzsche, no hubo solamente una insurrección moral, sino muchas. Antes que el cristianismo, el budhismo y el socratismo habían sido ya insurrecciones de este género, sólo que de índole más noble. Más tarde, la reforma ha sido una insurrección contra el espíritu mundano y noble de la Iglesia Católica y del Renacimiento; el mismo librepensamiento, la revolución, la democracia y también la ciencia (que en razón de su principio de regularidad universal es una democratización de la naturaleza), son también insurrecciones parecidas. Con una prisa devoradora, Nietzsche desenvuelve la idea de la insurrección moral de los esclavos; desde que la apercibe es para él una idea fija, que aplica á tendencias diferentes y, recíprocamente, contradictorias.—Si en alguna parte existe el derecho de encontrar en las ideas de Nietzsche un testimonio de su estado enfermo, es precisamente en este punto donde desgaja la rama en la que está sentado.

Pero lo que no tiene en cuenta Nietzsche es que, precisamente en los que llama esclavos, es donde más rica y más fuerte se agita la vida. El cristianismo primitivo es precisamente lo que Nietzsche designa como un movimiento dionisiaco, como un desbordamiento mental, procediendo en parte del éxtasis, una expresión de un deseo grande, ¡un *excelsior!*

La jerarquía y la organización eclesiásticas han desempeñado un papel semejante al que Delfos representó frente al bacantismo, poniendo diques al torrente poderoso, y no siempre ciertamente, según el modo apolinio, á pesar de la nobleza, que caracteriza, á los ojos de Nietzsche, la jerarquía organizada.—Pueden hacerse análogas advertencias relativas á otras «insurrecciones de esclavos». Nietzsche creyó encontrar razones en favor de su teoría de las insurrecciones de esclavos en la pretendida observación de que los dichosos son hombres mejores que los desgraciados. Los dichosos sacarían su vida de sí mismos, desarrollarían involuntariamente su actividad, como una actividad determinada en el fondo de su ser. Ni tendrían necesidad de odio, ni de violencia, puesto que son independientes. La actividad de los desgraciados está determinada desde afuera, es de naturaleza reactiva: la envidia, la desconfianza, el odio y el engaño, son su peculio, porque son dependientes. Los dichosos dirían sí y los desgraciados dirían no.—No se puede naturalmente negar, que cuando las naturalezas activas ó dichosas dan «libre curso á su fuerza» de una manera que causa en torno de ellas sufrimientos, les es mucho más fácil olvidar, que aquellos contra los cuales han desencadenado su fuerza. Pero es ilógico hacer desempeñar al desprecio un papel tan grande en la psicología del dichoso; porque el desprecio es evidentemente un sentimiento de reacción.

Pero este modo de justificar el dualismo social y la teoría de las insurrecciones de esclavos, no es definitivo. Nietzsche cree encontrar las razones decisivas—de un modo extraño—en el principio de la dicha.

f)—*Razones filosóficas del dualismo social.*

Nietzsche se califica con frecuencia de inmoralista; declara que quiere suprimir toda moral y se sabe que uno de sus escritos se titula *Más allá del bien y del mal*. Sin embargo, lo que precede ha debido hacer ver claramente que lo que quiere anonadar es solamente la moral de esclavos. En un pasaje dice

también (en analogía con un epigrama bien conocido de Schiller) que quiere arrojar la moral del terreno de la «moralidad». Quiere transmutar valores; pero para esto le es preciso una regla, un principio, que debe expresar necesariamente un valor fundamental. Pero si preguntamos cuál es este principio de estimación de los valores, nos sorprendemos al encontrar que es el principio de la dicha («la prosperidad humana», véase el prefacio de la *Genealogía de la moral*). Su cuestión fundamental es ésta: la antigua tabla de valores morales ¿ha servido ó no para la dicha del género humano? Su punto de vista principal es preguntar si una acción ó una personalidad expresan una alza ó una baja de la fuerza vital. Se impone la tarea—es verdad que un poco tarde—de edificar un orden científico de valores según una escala determinada por la extensión y la intensidad de la fuerza («escala gradual de fuerzas») (*Voluntad de poder*, aforismo 353). Con tan poca fortuna se puso á declamar contra la moral de esclavos y contra el rebaño, que no llegó á tratar seriamente este problema, ni por consiguiente, á desenvolver en una forma más precisa lo que llama su *naturalismo moralista* (*Voluntad de poder*, aforismo 192). Lo que se desea es una tabla de valores dionisiacos, una moral de la fuerza vital y de la alegría de vivir. Desde esta cumbre de la alegría en que el hombre se siente completamente semejante á una forma divinizada y á una justificación de la naturaleza, hasta el placer de un campesino sano, lleno de salud, semi-hombre, semi-bestia, colocado en el grado más bajo, toda esta larga escala de la dicha, inmensa escala de luz y de color, los griegos, no sin el respeto y el reconocimiento del que está iniciado en un secreto, le llamaban Dionysos (*Voluntad de poder*, aforismo 482). Se trata, pues, de la dicha que corresponde al grado de vida dado. La moral de la felicidad, que Nietzsche ridiculizó tantas veces, si se ponen aparte ciertas «noblezas», que ocultan problemas sin resolver,— puede entrar en esta concepción, sobre todo cuando explícitamente se declara que no se trata de la felicidad de un individuo ó de una casta,

sino que se desea para la raza y solamente para la vida colectiva el desenvolvimiento viril y la dicha de la vida. Sólo y por completo á causa de la especie se puede atribuir valor á la conservación personal del individuo; á decir verdad, el concepto del individuo del hombre aislado, tal como hasta aquí se ha entendido, sólo se apoya en un error *(Crepúsculo de los ídolos,* aforismo 33).

El dualismo social y la moral de señores encuentran, pues, en esto su fundamento último. Los señores y los superhombres no tienen entonces solamente su fin en sí mismos; el valor que se les atribuye depende, finalmente, de la respuesta que se puede dar á la cuestión siguiente: ¿están ó no en la línea ascendente de la vida del género? Reposa, pues, sobre su contribución al desenvolvimiento de la vida humana.—Peter Gast, el discípulo de Nietzsche y su intérprete, confiesa que su maestro es en cierto sentido un utilitarista, pero que, sin embargo, se separa del utilitarismo habitual, en que sólo atiende á la utilidad más inmediata. (Dónde haya de buscarse «el utilitarismo habitual» no se nos dice, por desgracia. El utilitarismo bajo todas sus formas, pide que se busquen tan lejos como sea posible los efectos de las acciones.)

Pero sería perfectamente posible que la dicha del género en sí mismo considerada, exigiese una oposición evidente entre los señores y los esclavos, aunque sea difícil comprender cómo semejante oposición podría sostenerse y desenvolverse en el grado de civilización de la Europa Occidental. Pero Nietzsche no pretende probarlo seriamente. El ensayo que hizo Stuart-Mill en su tiempo, tomando como punto de partida su convicción fundamentalmente democrática para demostrar la necesidad de la libertad, de la particularidad y de la grandeza individuales, era más serio que la tentativa de Nietzsche para hacer ver, partiendo de su convicción fundamentalmente aristocrática, la necesidad de una clase de esclavos. Pero esto no le impide á Nietzsche el despreciar profundamente á Stuart-Mill, como á los demás pensadores

ingleses, de que no es digno rival—como investigador severo y metódico.

En todo caso, lo que hay de probable es que se podrá concebir que, para la especie humana, el dualismo social sería la condición más provechosa; pero no se puede concebir, porque esto está en contradicción consigo mismo, que sea posible ver el fin último de los individuos aislados ó de las castas solas, y de considerar como fin último á la vez y en el mismo momento la dicha de toda la especie.

En el último punto, el punto decisivo, Nietzsche no es un filósofo, sino un poeta. Lo que no ha podido establecer con el pensamiento, se le apareció bajo la forma de una gran visión del porvenir, hacia la cual debemos volvernos, para oir su última palabra (1).

g)—*El último sí—y la muerte de Zarathoustra.*

Lo que impulsa á Nietzsche hacia una idea ó hacia una visión, que está en contradicción tan patente con lo que ha sostenido anteriormente y que continúa afirmando como polemista, es un gran efecto de contraste, un deseo desenfrenado de triunfar completamente de la concepción de la vida, que había adoptado en su juventud, bajo la influencia de Schopenhauer y de Wagner. Como polemista reacciona contra sus contemporáneos; por sus visiones reacciona contra sí mismo, y no encuentra para esta reacción expresiones bastante fuertes. La forma de la idea no le basta aquí; pero para este trabajo hay en reserva una poesía elevada, soste-

---

(1) No me comprometo aquí á hacer indicaciones acerca de la tendencia teorética y metafísica que Nietzsche manifestó principalmente en el tercer libro de la «Voluntad de poder». En su concepción de los principios del conocimiento, recuerda la teoría del conocimiento económico biológico, y principalmente aún recuerda en su metafísica de la voluntad la filosofía de Schopenhauer (con la diferencia de que habla de la «Voluntad de poder» y no de la «Voluntad de vivir»).

nida por una emoción poderosa. Es el pensamiento fundamental de la obra de su juventud; el origen de la tragedia, que vuelve ahora. La vida debe ser glorificada. El impulso de la vida se expresa bajo la forma de una voluntad de poder, y esta voluntad puede y debe tener tanta fuerza y tanto valor, que por sí misma escoja el dolor—y no solamente como un medio—y que pueda optar por el recomenzar de la vida, de una vida completamente semejante á la que ya se ha conocido por experiencia alguna vez, con todas sus penas y todos sus dolores.

El profeta Zarathoustra ha reunido en su caverna, allá arriba, en la cumbre de la montaña, los hombres superiores, aquellos que han tenido que padecer á causa del desconocimiento y de la ignorancia del populacho democrático. Les declara que su condición será siempre más mala y más dura, y que el número de los que entre ellos perecerán será siempre mayor. Lo que importa, en efecto, no es la conservación del hombre, sino el advenimiento del superhombre. Lo que podemos amar en el hombre es lo que tiene de transición, de decadencia. Hay tantas fuerzas en actividad tan grandes, tan lejanas y tan altas, que no ha de admirarnos el ver cómo se rompe el frágil recipiente en que se mueven. La compasión por estos hombres superiores es el último pecado de Zarathoustra. (*Así hablaba Zarathoustra, IV.*)

¿Qué es, pues, el superhombre? Una forma de existencia, que es al hombre lo que el hombre es al mono. Su desenvolvimiento es el «sentido de la tierra». Es un nuevo tipo de vida que debe realizarse, y la palabra «superhombre» expresa la idea ó el símbolo para este tipo. (*Voluntad de poder*, aforismo 390.) Cuando llegue la gran hora del mediodía, á la mitad del camino de su evolución, la humanidad verá su esperanza y su misión en la realización de este tipo. Nietzsche acentúa ahora más que antes la esperanza, la confianza en el porvenir. Lo que sobre todo es importante, es que las indicaciones que nos da acerca de este nuevo tipo, de vida en sus desenvolvimientos más positivos, muestran una dirección dis-

tinta de la que describe en su moral de señores. Ya no reclama la fuerza simple, sino el amor generoso de los hombres. Aun en el cristianismo encuentra ahora muy poco amor, porque el cristianismo promete la maldición á los que ríen.— En la medida en que Nietzsche llega á desenvolver su ideal de una manera positiva, y en cuanto llega á librarse de sus disposiciones retrógradas, el concepto del superhombre cambia de punto de vista. Se puede advertir esto, singularmente en el mismo Zarathoustra. Después de haber impulsado á los hombres superiores á atenerse á su pensamiento, presiente que el gran mediodía está cercano. Ahora no puede permanecer en la soledad sublime de su montaña. Se siente impulsado como el sol á verter su luz sobre el mundo. «¡Oh gran astro (así es como habla al Sol), ojo profundo de la felicidad, que sería toda tu dicha si no pudieras contemplarla en los seres que tú iluminas!» *(Así hablaba Zarathoustra, IV.* El signo.) «¡Quiero volver una vez más junto á los hombres; quiero desaparecer entre ellos, y al morir ofrecerles lo más precioso de mis dones! Del sol en su ocaso, del sol riquísimo lo he aprendido: entonces esparce el oro de su riqueza inagotable por el mar; de suerte que los más pobres pescadores reman aún con remos de oro. Porque esto es lo que yo he visto antes, y mientras miraba, mis lágrimas brotaban sin cesar». *(Así hablaba Zarathoustra, III,* viejas y nuevas tablas.) Ahora Zarathoustra odia su propio odio. «¡Me he convertido en el que bendice y afirma, y para esto he luchado mucho tiempo; fuí un luchador á fin de tener un día libres las manos para bendecir!» *(Ibid.* Antes de nacer el sol.) Aquí la voluntad de poder se expresa incontestablemente de otro modo que en los pasajes, en que habla el desprecio á los hombres. Es el mismo impulso vital, el deseo ardiente de arrojar el pesimismo de todos sus recovecos, el que lleva á Nietzsche hacia estas alturas. Asistimos aquí al completo desenvolvimiento lógico de la idea fundamental de Nietzsche.

Ahora, que Zarathoustra ha visto tan claramente el fin, y ha comprendido su verdadera misión, entona su nocturno á

media noche. Este canto (que Nietzsche califica de canto «el más solitario que hasta ahora se compuso)», Nietzsche lo compuso una noche en una *loggia* de la plaza Barbarine, de Roma; en su obra lo pone á las doce de la noche ante la caverna de Zarathoustra. En esta estrofa vibra una emoción de conjunto, que es la expresión de un pensamiento muy denso, como raras veces ha podido sorprenderlo y exponerlo Nietzsche. Aquí ha llegado muy cerca de una gran expresión concentrada de resignación entusiasta y de esperanza, conquistadas luchando más cerca de lo que uno podría imaginarse. He aquí la traducción literal de este canto:

¡Ay, hombre, ten cuidado!
¿Qué dice la profunda media noche?
Yo dormía, yo dormía,—
Me he despertado de un profundo sueño:—
¡Qué profundo es el mundo!
Es más profundo que lo cree el día.
Su dolor es profundo,
La alegría es más honda que el tormento:
Clama el dolor y dice: pasa, muere;
Pero toda alegría
Quiere, con ansia, eternidad postrera,
La eternidad profunda.

A través del dolor, la tristeza, la duda y el desprecio, Nietzsche se había elaborado una fe profunda en la vida. Expresa aquí, en forma poética, la teoría biológica del sentimiento del placer, como expresión de la fuerza y del progreso de la vida. En todo acto del placer ve una voluntad de conservación y de continuación de la vida.

Pero esta última idea, la voluntad de conservación de la vida, toma en Nietzsche una forma extraña. Se identifica con la voluntad de recomenzar la vida. A Nietzsche le parecía, finalmente, necesario que lo que una vez ha llegado á producirse, debe reproducirse en el porvenir del mismo modo. Parte del principio que el Universo está compuesto de un número determinado de elementos, de suerte que sólo hay un número finito y determinado de combinaciones posibles.

Cuando este número está agotado, debe recomenzarse otra vez. El movimiento del mundo es un movimiento circular, que se recomenzó una infinidad de veces y que se recomenzará del mismo modo en el porvenir (1). Esta idea fascinó á

---

(1) La idea del retorno de todas las cosas no es nueva. Nietzsche la reconoció con toda seguridad, merced á sus estudios clásicos. Es una idea antigua que está estrechamente unida á la representación del mundo como un todo limitado. Si se admite al mismo tiempo que los elementos y las fuerzas son eternas, es necesario entonces un recomenzar rítmico. En los estóicos, un nuevo comienzo rítmico de este género aparecía después de cada conflagración del mundo, tanto para los dioses como para los hombres. Todo debía volver á tener lugar entonces nuevamente y de la misma manera: Sócrates se casa nuevamente con Jantipa, etc. Constituía para los estóicos una base de su tranquilidad de alma (Véase principalmente á Marco Aurelio, Comentarios II.—1) saber que nada nuevo se habrá de producir. Nuestros descendientes no habían de ver nada esencialmente nuevo, y nuestros antepasados no habían conocido un mundo distinto del nuestro.—En los tiempos modernos este recomenzar ha sido considerado con frecuencia como la pretendida consecuencia de la concepción física, por pensadores como Blanqui, Le Bon, Nägeli, Guyau (consúltese á Fouillée, *Nietzsche y el inmoralismo*, IV, 4; «El retorno eterno». Esta idea se presenta también en Dostoyuski,—como una tentación del demonio (Consúltese Merejkowskij *Tolstoï et Dostoyuski*, París, 1903, pág. 300.)—Naturalmente, el retorno no es necesario si no se presupone la limitación del mundo y si no se tiene al mismo tiempo una confianza dogmática en el valor absoluto de los principios científicos. Si, por el contrario, nos es imposible concebir con relación al tiempo, al espacio y á la energía un límite absoluto al mundo, y si estos principios nos sirven solamente de hipótesis directoras en nuestra investigación, entonces no se excluye la posibilidad de la aparición de elementos nuevos y combinaciones nuevas. La ley de la relatividad nos lleva con toda naturalidad en esta dirección, y nos pone así frente á la posibilidad de la irracionalidad de la existencia. Consúltese sobre este punto mis *Philosophische Probleme*, cap. 2.° y 3.°. Por consiguiente, Goethe tiene mucha razón al decir que «la experiencia es siempre nueva».—En Nietzsche la teoría de la necesidad

Nietzsche por completo cuando la concibió. Veía en ella una necesidad científica, que somete su optimismo á ruda prueba. No era solamente el dolor lo que había que escoger y compartir, era preciso también aguantar de nuevo lo que se había sufrido. Sus gritos de victoria fueron tanto más grandes, cuanto más dominó el dolor que le inspiraba este recomenzar, y encontró, en la victoria alcanzada, la afirmación de la vida, la afirmación más grande que se puede concebir. Nietzsche coincide aquí, de un modo curioso, con Kierkegaard, para quien, el recomenzar, era también una piedra de toque, de la fuerza y de la seriedad de la vida. El principio de Kierkegaard: «El que quiere recomenzar es un hombre», forma también parte de los principios fundamentales de Nietzsche.—Este pensamiento es el fundamental de la obra *Zarathoustra*, en donde está, sin embargo, obscurecido por el amontonamiento de aforismos, que sólo tienen con ella una relación confusa. Si Nietzsche hubiera podido llegar á redac-

---

del retorno no es consecuente. En efecto, en su teoría del conocimiento insiste mucho sobre la idea de que el principio de identidad y otros principios fundamentales son postulados de nuestra voluntad y expresan nuestro deseo de someter la naturaleza á nuestro poder. Nosotros mismos, según él, somos los que introducimos la identidad en la naturaleza. «No hay que interpretar la obligación que nos impulsa á formar conceptos, especies, formas, fines y leyes (un mundo de casos idénticos) en el sentido de que por eso solo estaríamos en condiciones de fijar el verdadero mundo; es, por el contrario, la necesidad de disponer para nuestro uso un mundo en el cual nuestra existencia se hubiese hecho posible: así creamos un mundo que es determinable, simplificado, comprensible para nosotros, etcétera. *La voluntad de poder*, Af. 2, 79. Si Nietzsche admite que, de hecho, no hay casos sintéticos, para ser consecuente, debe entonces renunciar á la fe en un retorno absoluto. Por lo demás, la experiencia sólo muestra la aproximación de una identidad y de un retorno absoluto. La metafísica y la teoría del conocimiento de Nietzsche, no están de acuerdo. Además, discute también alguna vez contra la física por introducir esta igualdad ante la ley de la naturaleza.

tar la conclusión de su libro, la idea que inspiraba esta obra habría prevalecido mucho más.

Esta idea del retorno la anuncia Zarathoustra, desde luego, á los hombres superiores que reunió en torno suyo frente á la caverna, en la montaña. Después de alguna resistencia decide abrazarles, de suerte que, aun «el más feo de los hombres», exclama: «Si *esta* ha sido la vida— ¡ea!, otra vez». Zarathoustra desciende enseguida para anunciar á la mayoría de los hombres las condiciones de la vida. Convoca á los hombres á una fiesta y les da nuevas leyes. Establece una jerarquía, cuyos valores reales de la vida son la base fundamental. La lucha de castas ha terminado ahora felizmente.—Se reconoce, explícitamente, que la casta reinante tiene por misión el adquirir la confianza absoluta y profunda de sus súbditos. El odio contra la nivelación democrática tuvo su tiempo, que pasó ahora para no volver. Zarathoustra se apresura ahora, después de esto, á cumplir su misión particular. Proclama, desde luego, la gran esperanza en la venida del superhombre, que se hizo posible por el establecimiento de la nueva tabla de valores. Después viene el grande, el terrible momento en el que anuncia á los hombres que todo va á recomenzar.—Pero, actualmente, la idea es soportable, no solamente para él, sino también para los hombres. Porque á su pregunta: «¿Queréis, una vez más, todo esto?», responden todos «sí», y Zarathoustra muere de alegría. (Véanse los planes de la quinta y de la sexta parte de *Así hablaba Zarathoustra*. Obras completas, XII, página 321 y siguientes).

Bajo una forma poética, Nietzsche retrata aquí el dualismo social y la moral de señores. El mero hecho de descender Zarathoustra de la montaña para anunciar á las multitudes humanas las verdades supremas, es ya una prueba de lo que decimos, y hay otra, además, en que la lucha de clases ha terminado. Ahora la especie tiene un fin común.

No puede negarse, que Nietzsche ha sometido nuestra fe en la vida á una ruda prueba. Pero es posible, sin duda al-

guna, tener una gran fe en la vida, aun sin desear cometer de nuevo las mismas tonterías ó pillerías, ni soportar los mismos dolores ó las mismas miserias. No tenemos tampoco razón para admitir un recomenzar absoluto. La experiencia no nos muestra nada semejante, y cuanto más profundo es nuestro conocimiento de la existencia, más inagotable nos parece, presentándonos una variedad siempre más grande y posibilidades cada vez más lejanas. Una filosofía de la vida luchadora—y toda filosofía de la vida que quiera mirar de frente la realidad debe serlo,—ha de reservar un lugar fundamental al pensamiento de lo nuevo y desconocido, que surge, ya como un peligro amenazador, ya como un trabajo que provoca, ya como una esperanza que nos llama. Nadie habla en favor de los límites de la existencia, bastante estrechos para que un número limitado de existencias hayan de repetirse durante toda la eternidad. Nuestra fe en la vida no tiene necesidad, por lo tanto, de pasar por el purgatorio que Nietzsche le ha preparado en su entusiasmo dionisiaco.

De la misma manera que elevó el sentimiento de la falta de armonía y del desprecio al grado más alto, así también, en su idea definitiva, ha hecho llegar la reacción contra el pesimismo al más alto grado de fuerza. Las expansiones del sentimiento son las que en toda ocasión gobiernan su pensamiento.—Si tiene su puesto en la historia de la filosofía, no es en razón del modo científico de tratar los problemas, sino en razón de la manera apasionada y del patetismo, con frecuencia genial, con que los puntos de vista contradictorios luchan en él, y aparecen, por consiguiente, clara y muy distintamente opuestos. Tiene un valor sintomático. Nos hizo testigos de un drama interior en un alma que sentía, enérgica y profundamente, las tendencias de su época y de la vida.

Nota del Traductor.—La bibliografía sobre Nietzsche es muy copiosa. Sin procurar agotarla aquí, sólo presentaremos como muestra las siguientes obras:

Müggе: Friedrich Nietzsche; *his Life and Work (Includer*

Bibliography, 1908).—Zoccoli: *Federico Nietzsche* (1901).—Roberty: *Friedrich Nietzsche.*—Fouillée: *Nietzsche et l'Inmoralisme.*—Lichtenberger: *La Philosophie de Nietzsche.*—Del mismo autor: *Friedrich Nietzsche: Aphorismes et fragments choisis.*

Nota del Autor.—La hermana de Nietzsche, doña Isabel Förster Nietzsche, comenzó la publicación de una biografía, de la cual se publicaron hasta la fecha dos volúmenes. (*Das Leben Friedrich Nietzsche*, I, 21, Leipzig, 1895-1897. Llegan hasta el año 1890.) A esto se añaden cartas de Nietzsche (2 volúmenes, 1900 1902). El último volumen de la biografía (II, 2) y el tercer volumen de las cartas se publicaron después. En la Biografía de Erwin Rohdes, por Crusio, se encuéntran muchos pasajes que me dan noticia sobre Nietzsche, y nos lo hacen más comprensible; otro tanto digo del precioso libro de Pablo Hussen, *Erinnerungen an Nietzsche* (Leipzig, 1902). Malvida de Meysenburg, amiga protectora de Nietzsche, ha hecho en su libro *Individualitaten*, págs. 1-41, un interesante bosquejo de la personalidad de Nietzsche.

Nietzsche y Wagner.—Leichtenberger, en su obra *Richard Wagner poete et penseur* (4.ª edición, págs. 429-432), procuró hacer ver que Nietzsche es injusto con Wagner al creer que éste se ha «convertido». A pesar de diversos matices, se encuentra continuidad en la concepción que Wagner tenía de la vida. Si hacia el fin colocaba el cristianismo sobre el budhismo, mientras que antes consideraba estas dos religiones como iguales, eso era en puridad la reacción que suscitaba contra el pesimismo—contra el cual el mismo Nietzsche reobraba á su manera. Jamás ha sido «confesional» en su concepción religiosa.

Nietzsche y Sócrates.—Con Sócrates, Nietzsche es, en general, riguroso é injusto. No puede encontrar para él términos bastante despreciativos. En el *Origen de la Tragedia*, se reprocha á Sócrates, además de su intelectualismo, su fe profunda en la vida. Más tarde (*La gaia ciencia*, Afor. 340), es vituperado á causa del pesimismo que Nietzsche cree encontrar en las palabras que Platón pone en sus labios al pedir que se inmolase un gallo á Esculapio. ¡Consideró—dice—la vida como una enfermedad! Nietzsche adopta aquí la interpretación tradicional neoplatónica de la célebre frase.

El profesor Heiberg ha demostrado que se puede explicar de un modo mucho más simple y menos místico, ateniéndose uno al conjunto de que forma parte. (Véase la reseña de las

sesiones de la Academia Real de Ciencias de Dinamarca, 1902.) J. L. Heiberg: *Sokratés sidste* Ord. (Las últimas palabras de Sócrates.)

Nietzsche y Guyau —Los ejemplares de los libros de Guyau con las notas marginales de Nietzsche, se encuentran en los archivos de Nietzsche en Weimar; á Fouillée se le envió una copia de las notas más importantes, y de ellas se sirvió en un interesante capítulo de su libro *Nietzsche y el inmoralismo* (1902), libro 3.° «Juicios de Nietzsche acerca de Guyau, según documentos inéditos».

III

Rodolfo Eucken.

III—Rodolfo Eucken.

Después de una serie de trabajos preliminares, principalmente *La unidad de la vida mental* (1888), y *El combate acerca de un contenido vital espiritual* (1896), este pensador ingenioso (que nació en 1846), profesor en Jena, la vieja cuna del idealismo, se significó sobre el problema religioso en su obra *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (1901). *Lo que de verdadero contiene la Religión.*

Eucken no se propone dar en este libro un sistema de filosofía religiosa. Estima que tal sistema es actualmente imposible, en razón de la obscuridad que se encuentra en el dominio religioso. «En la anarquía mental de nuestra época no puede uno asirse á ningún punto sólido y aceptado; toda discusión, para ser profunda, debe remontarse á los fundamentos, partiendo de ellos para edificar de nuevo. Así es como nos vimos también obligados á partir de un examen general de la existencia humana, para llegar paso á paso al lugar en que se plantea el problema religioso, esperando que se manifieste bien pronto como el punto central de todos nuestros esfuerzos hacia el alma y el sentido de la existencia». El autor se considera asimismo como investigador, y á investigadores se dirige. Encuentra en los tiempos actuales una fuerte aspiración hacia la religión unida á la clara conciencia de la insuficiencia de la fuerza actual de la religión. El nuevo tipo de vida por el cual luchó el renacimiento y el nuevo trabajo espiritual que determinó, le apartaron del cris-

tianismo. Pero la civilización grandiosa, en la cual este tipo de vida y este trabajo intelectual se desenvolvieron, ha causado complicaciones profundas y se ha juzgado insuficiente. De ahí provino la idea de investigar si hay en la religión algo que no puede ni debe perderse. Se siente la ausencia de un gran fin susceptible, no solamente de extender luz sobre el gran ciclo de la vida humana, sino también de elevar los individuos por encima de sus condiciones, con frecuencia mezquinas Al mismo tiempo, los viejos enigmas de la vida, que se consideraban como resueltos ó, al menos, como descontados, reaparecen en primera línea. Se siente particularmente una contradicción evidente entre las disposiciones mentales del hombre y su estado real. Todo esto conduce á una lucha entre la cultura y la religión.

Ni la religión, ni la cultura solas, tienen á su disposición el arma que decidirá en la lucha. Para llegar á una solución hay que distinguir, tanto en la religión como en la cultura, lo eterno de lo perecedero, lo indispensable de lo insoportable. Hay que hacer una revisión de las mismas condiciones fundamentales de nuestra vida espiritual, y esta revisión es propia de la filosofía Esto no quiere decir que la filosofía puede construir una religión. Porque la religión es un hecho dado, es la expresión de una existencia real, que puede evidentemente probarse si existe, pero que no se puede crear artificialmente. Pero como se trata aquí de probar un hecho de orden espiritual, la prueba no es una cosa completamente simple; hay necesidad de un trabajo del espíritu para dar á la religión el lugar que le coresponde en todo el conjunto de la vida. La filosofía no puede llegar aquí á otra cosa que á hacer ver posibilidades que no pueden transformarse en realidades más que por medio de grandes personajes y con frecuencia por grandes revoluciones de las condiciones humanas. Pero si se puede mostrar que la religión está en relación con el fondo más íntimo de nuestra vida, entonces los ataques que se le hacen y las críticas que se le harán, sólo podrán servir para poner en evidencia, cada vez más, su

esencia íntima y eterna. El problema tiene por causa la posición de la vida mental en la existencia. La duración y el desenvolvimiento de esta vida suponen que detrás de los procesos mentales que se nos muestran por la experiencia, y más allá de ellos, existe un mundo espiritual eterno y que forma un todo («una substancia espiritual, una permanencia psíquica»), que contiene las *posibilidades* de formaciones nuevas y el producto de lo que ha llegado ya á desenvolverse. Es preciso que la vida del espíritu sea algo más que un fenómeno, algo más, por consiguiente, que lo que la psicología es capaz de indicar. Debe llevar en sí un principio eterno. Hay que hacer, no solamente un estudio psicológico, sino también una consideración metafísica. La esencia y el valor son idénticos para semejante consideración, puesto que su objeto más elevado es precisamente el fondo pleno de la existencia. Sólo por medio de una consideración de este género se hará posible un contenido vital central.

La vieja civilización tenía en alto precio la forma; la civilización fundada por el Renacimiento apreció mucho la fuerza. La verdadera civilización, que tiene un carácter religioso, opone la *cultura de la esencia*, tanto á la «cultura de la forma», como á la «cultura de la fuerza». Con el mismo título que la forma, la fuerza debe servir á un contenido precioso. El cultivo de la forma, si es exclusivo, conduce al estancamiento en las obras del arte plástico, por las cuales se cree expresar lo eterno para la eternidad. La cultura de la fuerza conduce á un movimiento continuo, pero descoyuntando ó desmembrando la esencia. La cultura esencial es, por el contrario, la afirmación de la acción recíproca, ejercida continuamente por la eternidad sobre el tiempo y *viceversa*, teniendo en cuenta que las posibilidades eternas son transformadas por el trabajo en realidades en el tiempo, considerando también que, por otra parte, el producto de este trabajo se mantiene bajo la forma de eternidad. La conservación del dato y la producción del nuevo contenido deben ir juntas para que podamos penetrar hasta la verdadera realidad.

A la reflexión que afirma la necesidad y posibilidad de la «cultura esencial», llámala Eucken *noológica* (de νόος, razón, espíritu colocado por los neoplatónicos por encima de la ψυχή, el alma), y la opone al método psicológico, que no se ocupa más que de la vida consciente dada en la experiencia. Con esto no cree proclamar nada nuevo, sino una vieja verdad, que principalmente fué formulada con claridad por Kant en la distinción precisa que hace entre los métodos lógicos, éticos y estéticos de una parte y, de otra, el método empírico-psicológico. Aquí, la validez ó el valor, se opondría á la realidad, de tal modo, que la validez, por fin, sería dada como la realidad suprema. El método noológico se distingue del método especulativo ó metafísico de los pasados tiempos, en que creía poder llegar, por medio de abstracciones teóricas, al conocimiento de los fenómenos. El método noológico se apoya sobre la experiencia, sobre los hechos. Dar una explicación noológica es ordenar una manifestación mental de la vida en la totalidad de la vida espiritual; es mostrarle su puesto y misión particular en esta totalidad; es, en fin, ilustrarla y también consolidarla. Esta explicación difiere de la psicología en que consiste solamente en hacer ver los procesos por los cuales el hombre adquiere y se asimila un contenido mental. Los dos métodos son indispensables para llegar al término de la oposición que existe entre el idealismo y el realismo. El idealismo ha afirmado la autonomía y el valor propio del contenido mental; la justificación del realismo consiste en que hace resaltar las condiciones naturales. El método realista está muy en razón cuando logra encontrar en la totalidad mental, afirmada por la concepción noológica, las leyes y causas especiales; pero yerra cuando piensa que la explicación causal puede darnos la medida última de la verdad. Con razón ha reclamado el idealismo un contenido valioso de la existencia, pero ha desdeñado ver las condiciones reales.

Según Eucken, el método noológico conduce directamente al hecho afirmado por la religión: la existencia de una

vida espiritual absoluta, elevada sobre las manifestaciones vitales que se producen en la experiencia, pero que, sin embargo, obran sobre ellas. No hay religión sin la presencia viva de un mundo superior en nuestro mundo empírico, y, de tal modo, que los dos mundos deben estar unidos, uno á otro, en una relación de unión irracional. La religión puede existir sin la creencia en divinidades; el budhismo puro es la prueba de ello. Pero sin una incursión más allá del mundo de la experiencia, la religión sólo es una palabra vana. El motivo de la religión está contenido por completo en la antítesis de la esencia y de la forma de la existencia; en la simple experiencia, la vida del espíritu desempeña el papel de una parte añadida á lo que es material, de un puro accesorio; pero esto es contrario á las exigencias absolutas que posee la vida del espíritu y á los valores sublimes que afirma.

Considerada desde el punto de vista de la afirmación fundamental de la religión, la realidad adquiere un aspecto completamente distinto de antes. Una teoría del mundo, que parte de la religión, dirige su mirada hacia lo que permanece (como en contraposición á lo que cambia), hacia lo que es libre (como antítesis á lo que sólo es natural), y hacia lo que es razonable (en contraposición á lo que no lo es). Observará, principalmente, los puntos en donde comienza una esfera nueva como, por ejemplo, la transición de lo inorgánico á lo orgánico, de la vida natural á la vida psíquica, de la vida psíquica á la vida mental, y concebirá esta escala graduada como un desarrollo de lo que de más íntimo hay en la existencia.

Pero tal concepción religiosa del mundo no puede probarse. Tiene el carácter de una convicción y no el de una ciencia. Pertenece á la filosofía determinar la relación y los límites que existen entre la concepción científica del mundo y su concepción religiosa. El motivo de la religión procede de una necesidad espiritual. No se trata, ni de la felicidad empírica del mundo, ni de la conservación de tal felicidad; el punto decisivo, por el contrario, es la totalidad de la unidad de la vida espiritual, bases de todas las expresiones de la vida,

individuales y especiales. La conservación de esta base esencial está en juego, porque la experiencia solamente no basta para confirmarla. Pero ahora todo depende de saber si una necesidad apremiante puede manifestarse de tal modo, que se llegue en este punto á una convicción sólida. Considerando las cosas empíricamente, hay razones suficientes para dudar de esto. La experiencia de ningún modo nos muestra el mundo del espíritu como un mundo autónomo, y menos como el principal de la existencia. En el curso de la evolución de la cultura, las personas se hacen víctimas de la sociedad y del progreso. En la misma vida del espíritu se agitan tendencias discordantes; una parte se opone á otra, como cada parte se opone á la totalidad; tendencias espirituales están en lucha y se ve que el mal es una potencia real.

Contra las dudas que resultan de las reflexiones que preceden, Eucken hace resaltar, en primer lugar, cómo precisamente el fuerte sentimiento de falta de armonía, es una consecuencia del hecho de que pesen sobre la vida grandes exigencias. La amargura del sufrimiento y la dureza de la resistencia, atestiguan la profundidad de nuestra existencia y la presencia de fuerzas superiores en nuestra esencia. Con los contrastes el dolor desaparece también. Jamás ha dudado la humanidad de su misión ideal en las épocas fecundas, en sucesos desgraciados y en complicaciones penosas; esta duda ha madurado, por el contrario, en épocas en que dominaban un bienestar indolente y una completa saciedad. En segundo lugar, Eucken está convencido de que esta duda debe ser combatida por una forma de religión más nerviosa y más concentrada, que la que presenta la religión indeterminada y universal precedentemente descrita. Hace ver la importancia de las grandes personalidades para la historia de la religión. Lo divino se agitaba en ellos de una manera más profunda y más vigorosa que en los otros hombres, y pudieron expresar en imágenes claras y ardientes las diversas experiencias de la vida. Apareció aquí una nueva vida de modo decisivo y se introdujo de un modo determinante en la evolución histórica

del género. Haciendo resaltar su importancia, efectuamos el paso de la *religión universal* á la *religión característica.*

Religión característica expresa en Eucken el conjunto de religiones históricas ó positivas, en tanto que estas religiones —cada una á su manera—presentan un cuadro de la vida en su conjunto, nuevo y claro en sus rasgos esenciales y oponen evidentemente este cuadro al mundo de las experiencias. La religión característica difiere de la religión universal por la organización determinada, sin la cual una oposición semejante al mundo empírico no podría mantenerse. Proviene de grandes personalidades y se eleva por encima de toda la cultura popular, como una expresión inmediata de la esencia más íntima de la vida del espíritu. Sin semejante religión característica, la profundidad autónoma no es posible. Se trata aquí, no solamente de un adorno de la vida, sino también de la irrupción de una vida nueva, de una realidad nueva. Sin embargo, las irrupciones que atestiguan las grandes religiones positivas, sólo son puntos culminantes ó ruedas de los grandes procesos. Lo divino, que se abre aquí un camino, no ha nacido desde luego en estos lugares determinados.

La vida superior, que comienza así á aparecer, no es susceptible de ser expresada por nuestros conceptos. Es preciso que la imaginación venga en nuestra ayuda con símbolos. Pero ese es el punto vulnerable de la religión. La imaginación está siempre determinada por el grado de la civilización y por las transiciones de la cultura; los símbolos conservarán, por consiguiente, un carácter histórico. Vendrá un día en que aquello que después de millares de años tal vez era la expresión de la suprema verdad y lo que parecía á la conciencia humana como unido íntimamente al contenido religioso, perderá importancia y deberá dejar paso á formas nuevas, pero regularmente sólo después de penosas sacudidas y rudos combates, durante los cuales la duda, en lugar de fijarse en los símbolos, puede atreverse á atacar el fondo más íntimo de la religión. La religión universal es continuamente necesaria, como corrección ó introducción á las religiones caracterísli-

cas, que entregadas á sí mismas fácilmente se estrechan y reducen, ó se transforman en simples medios de consuelo. La importancia de las religiones características no depende de que una de ellas haya encontrado la expresión definitiva de la suprema verdad, sino que es debida á su acción vivificante, que educa durante las épocas de perturbación y de cambio. Se debe siempre examinar de nuevo, si lo que la historia nos ha trasmitido, ejecuta realmente un trabajo de este género. Pero la Iglesia tiene una tendencia á ajustarse servilmente á un modelo dado con carácter definitivo y concebir toda verdad como una imitación ó repetición. Por esto, en el dominio religioso, la lucha es constantemente una necesidad. La importancia de las grandes personalidades procede de que nos obligan á hacer una elección.

Lo que determina, sobre todo, el lugar ocupado por Eucken en la filosofía religiosa contemporánea, es su firme convicción de que los valores no pueden afirmarse sino después que se ha admitido, antes y después del mundo de la experiencia, una realidad superior, donde la vida del espíritu, que en la experiencia se dispersa y reviste formas transitorias, se continúa bajo la forma de la unidad y de la eternidad. De una manera con frecuencia muy penetrante y llena de emoción, sostiene la necesidad de este contraste, ya apoyándose sobre la vieja mística, ya recordando el idealismo romántico, ó bien de tal modo, que la sublime poesía del combate vital personal se exprese en sus palabras. Pero se apoya firmemente en el hecho de que la filosofía no puede mostrar aquí más que posibilidades, y que personajes proféticos son los que prestan á posibilidades de este género una realidad y una forma determinadas. Si—para escapar al subjetivismo—sostiene la necesidad de una metafísica (ó «metapsíquica»), esta metafísica, sin embargo, no debe ser necesaria, más que en razón del mismo *valor de lo* verdadero, de lo bello y de lo bueno. Lo que llama método «noológico», se distingue del método psicológico en que procura hacer ver que este valor sólo puede afirmarse gracias á la admisión de un sistema to-

tal, que sirve de soporte á las manifestaciones vitales valiosas, que se presentan esparcidas y fugitivas en nuestra experiencia. El método noológico pone, sobre todo, en relieve, las grandes irrupciones, los comienzos importantes y las diferencias cualitativas de la vida del espíritu tal cual la conocemos por la experiencia. Eucken considera ilusorias las tentativas hechas por la ciencia experimental, para mostrar la continuidad en el mundo de los fenómenos; pero interpreta las interrupciones de la continuidad empírica, como manifestaciones aisladas de una gran continuidad transcendental, de un reino de posibilidades, de fines últimos y de valores, que sólo se revela por resplandores en el mundo de lo finito. Eucken entronca por esto con el idealismo romántico. Pero la noología difiere del método especulativo, en que la admisión de tal encadenamiento total, no está explícitamente fundada más que sobre la experiencia de lo que tiene valor. Parece evidente, en este caso, que su punto de partida es empírico y personal. Lo que para él hace posible el salto de la experiencia á la «metapsíquica» es la tensión provocada por un gran dilema.

Una de dos, afirma Eucken; ó bien hay que considerar la vida del espíritu como un fenómeno fugitivo, como un accesorio añadido á la naturaleza material, ó bien hay que admitir que forme en sí y por sí una gran totalidad, y que constituye se identifica ó integra con el fondo más íntimo de la existencia. Este dilema aparece en él, lo mismo cuando desenvuelve la idea de la «religión universal», y que quiere, por lo tanto, de una manera más indeterminada hacer la transición de un punto de vista empírico á un punto de vista religioso, que cuando pasa también á la religión «característica» y quiere demostrar, por consiguiente, la necesidad de una religión históricamente modelada. Los pasajes siguientes son principalmente característicos: «No es solamente tal ó cual parte, sino más bien el conjunto de la vida mental lo que está en juego en esta decisión. En la experiencia del hombre, esta vida nos parece ocupar una posición intermediaria sin consistencia; es preciso que el hombre, ó

bien vuelva de esta posición á la simple naturaleza y reconozca todo esfuerzo de una especie particular como siendo un error pasado, ó bien avanza siempre valerosamente y asegura aún un mundo nuevo á nuevos esfuerzos. Sólo un método incierto puede buscar entre estos dos caminos una vía intermediaria; solo un pensamiento debilitado puede soportar tranquilamente el dilema. Queda establecido, en todo caso, que sin religión no existe veracidad para la vida del espíritu, ni para los hombres grandeza interior». (*Der Wahrheitsgehalt der Religion,* pág. 238.) «La vida humana ¿es un simple accesorio de la naturaleza, ó bien es el principio de un mundo nuevo? De esta cuestión depende toda la organización de nuestra manera de vivir, toda la dirección de nuestra manera de obrar. La religión ha querido elevar la existencia humana á una altura superior al mundo y salvar así nuestra vida de la nada, en donde sin esto caería con seguridad. Si esta empresa parece semejante al vuelo de Icaro, con ella cae toda esperanza, y desde luego las cosas más nobles y mejores en sí mismas solo nos parecen fantasmagorías hueras; todo termina así en la sinrazón». (Idem, pág. 319.)

Lo que debe impulsarnos aquí á hacer una elección es siempre, en definitiva, la experiencia personal de la vida, y nuestra elección depende, sobre todo, de la medida en que tenemos conciencia del destino de los valores en la realidad. No parece haber razón en ello para introducir un término nuevo; «noología» no es un enriquecimiento necesario ó feliz de la terminología filosófica, ya suficientemente copiosa. Una correspondencia privada de Eucken á la que me refiero, sin cometer, creo, ninguna indiscreción, hace notar claramente que la experiencia personal de los contrastes de la vida, sobre todo del gran contraste que existe entre el ideal y la realidad, decidió su propia elección y le condujo á la «noología». En una carta que me dirigió después de haber tenido noticia de mí—*Filosofía de la religión,*—he aquí lo que escribía después de haber hablado del carácter psicológico de la solución del problema: «Me

siento impulsado, por el contrario, hacia la antigua metafísica ontológica, siempre hacia la metafísica y por consecuencia también hacia una manera metafísica de justificar la religión; de otro modo, tengo miedo de caer en el subjetivismo, y me rebelo contra esto, sobre todo, porque siento fuertemente la impresión de los grandes conflictos de nuestra existencia, conflictos insolubles en la experiencia, en una palabra, porque pienso y debo pensar como dualista.» En este pasaje Eucken nos muestra claramente que la experiencia individual está determinada por el carácter particular de cada personalidad. Este extracto precisa su punto de vista. Pero cuanto más claramente aparente llega á ser esta base, tanto más natural parece asignar á la filosofía religiosa el papel de estudiar la materia psicológica, de donde arrancan los diferentes puntos de vista religiosos, y hacer al mismo tiempo un examen teórico y moral de las ideas y tendencias, por las cuales se manifiestan estos puntos de vista. La filosofía de la religión no tiene, pues, necesidad de un método especial, y aun la pretendida «noología» no es más que un «término medio» entre la especulación y la fe práctica. Como especulación nace de la teoría del conocimiento; como fe práctica forma parte del dominio de la psicología y de la ética. La concepción que resulte del objeto y del método de la psicología de la religión, parece estar completamente de acuerdo con el espíritu de la filosofía crítica, y en este sentido es en el que Eucken quiere trabajar. La justificación «metafísica» de la religión, que Eucken pide á la filosofía, está, finalmente, fundada, según su propia confesión, sobre la necesidad de encontrar la solución de un gran dilema práctico.

El punto de vista de Eucken—la «noología», que le conduce á su metafísica religiosa,—es para mí un ejemplo de la manera con la que una experiencia personal de la vida puede impulsar á la certidumbre de la conservación del valor. Para mí, toda creencia, bajo cualquier forma filosófica que se presente, no es más que el *objeto* y no el *producto* de la filosofía.

En todo caso, la filosofía, que lo ha producido, es también el producto de la experiencia personal de la vida. Pero la filosofía, como ciencia, no tiene otro método á su disposición que el de la inferencia lógica, el de las explicaciones psicológicas y el de las estimaciones morales.

IV

Guillermo James.

IV—Guillermo James.

El filósofo americano William James ha emprendido un trabajo de interés en el campo de la «psicología» religiosa en su obra titulada *The Varieties of religions experience. A estudy in human nature, Londres, Nueva York* y *Bombay* (*1902*). James es uno de los pensadores más eminentes de nuestros días. Une á sus amplios conocimientos un gran espíritu de observación, una crítica penetrante y una inspiración idealista. Los *Principios de Psicología* (1), constituyen su obra más importante; en muchos puntos de la psicología pone en circulación puntos de vista nuevos, y su modo de tratar las cuestiones es siempre ingenioso y sugestivo. En una colección de artículos, publicados bajo el título: *The will to believe and other essays inpopular philosophy* (2) (1897), expresaba, bajo una forma algo lánguida, su manera particular de unir la filosofía empírica á una concepción de la vida marcadamente impregnada de idealismo, y se ocupaba ya en este libro de cuestiones de filosofía religiosa. Su nueva obra está consagrada, por completo, al problema religioso, y procura, sobre todo, poner en claro en ella el aspecto puramente psicológi-

---

(1) Esta importante obra está traducida al español en esta misma Biblioteca y consta de dos gruesos volúmenes.

(2) *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular.*

co; pero, de tal suerte, que aparecen también los otros puntos de vista desde los cuales hay que considerar el problema. James utiliza aquí los trabajos especiales de recientes escritores americanos (Starbuck, Leuba, Coe y otros muchos); pero se apoya, además, en una gran literatura biográfica y, principalmente, autobiográfica. Ve claramente que la materia es muy rica y muy variada para agotarse en un solo tratado; por este motivo—y también para eludir una crítica sobre el sentido de la palabra «religión»—declara, desde el principio del estudio que emprende, que quiere atenerse á un sentido preciso de la palabra «religión» ó á una fase determinada de la religión, y la define: Los sentimientos, los actos, las experiencias de los individuos, en tanto que en su soledad se creen en relación con lo que consideran como divino, de cualquier modo que lo conciban. Considera esta religión personal como contraria á la religión establecida, que implica siempre una teología ó una mitología más ó menos desenvuelta y una organización eclesiástica. Sostiene que la *religión establecida* (con todos sus accesorios), es siempre secundaria con relación á la *religión personal*; esto resulta también del hecho de fundarse en la tradición. Si uno quiere atenerse solamente á la religión establecida, la investigación sólo versaría sobre el culto, el sacrificio, el ceremonial, la organización eclesiástica, y entonces se podría definir la religión como el arte de «captarse la voluntad» de los dioses. Pero en la religión personal se insiste, sobre todo, en los estados interiores del individuo, sobre la conciencia, el valor, la miseria ó la imperfección del hombre. Si uno se atiene á este aspecto de la religión, su concepto adquiere una amplitud más grande, que en el caso de considerar como más importante el aspecto de las instituciones.

La religión personal es el modo como el hombre reacciona ante la vida como totalidad (*á man's total reaction upon life*), en oposición á las reacciones momentáneas y especiales. Las experiencias que hemos hecho de la vida y del mundo, obran sobre nuestro temperamento individual y nos hacen

enérgicos ó indiferentes, respetuosos ó burlones, desanimados ó entusiastas con relación á la vida como totalidad. Nuestra «reacción», que se produce con frecuencia de un modo involuntario y semiconsciente, se expresa por la respuesta más completa que podamos dar á esta cuestión: ¿cuál es el carácter de existencia á que pertenecemos?—Pero James no quiere llamar religiosa una reacción de este género más que cuando tiene por base una disposición de espíritu seria y educada, un estado de alma que en su punto culminante nos impulsa á sacrificar nuestros propios deseos, á someternos voluntariamente al dolor de la realidad, porque nos sentimos sostenidos por una fuerza más grande, que aquella de que disponemos nosotros mismos. Todo sentimiento marcado con el sello religioso contiene un elemento trágico, que proviene de que un sentimiento superior de felicidad, ha suplantado á otro más bajo. El mundo es más rico por el hecho de existir un demonio, si hay un San Miguel, que puede ponerle el pie en el pescuezo. Este carácter resalta, naturalmente, más, en las formas extremas de la religión, que parecen anormales para la concepción simple y ordinaria que se hace de ellas; pero en cierta medida está presente también en todas las formas de la conciencia religiosa.

Esta descripción nos da el cuadro general dentro del cual se mueve James en su estudio. Para analizar este trabajo de un modo más detallado, mostraré desde luego cómo los tres puntos de vista que presenta todo examen profundo del problema religioso, el de la teoría del conocimiento, el psicológico y el moral, se encuentran también en James, aunque se detiene principalmente en un modo de observación puramente psicológico. Después de esto mostraré de qué modo concibe la experiencia religiosa, qué tipos de religión encuentra y á qué ideas fundamentales puede referirse la religión según él.

a)—*Los tres puntos de vista.*

James caracteriza el punto de vista en que se coloca, en la filosofía en general y en la filosofía religiosa como un punto de vista experimental. Quiere ser empírico por completo. Todas las operaciones intelectuales, —construcciones, comparaciones, críticas—suponen una experiencia inmediata. Se atiene á la vieja escuela inglesa, que comienza en Locke, y que exige, siempre que podamos, dar cuenta precisamente de las experiencias en que fundamos nuestras ideas. A esta escuela, según él, corresponde, antes que á Kant, el honor de haber introducido en la filosofía el método crítico, único método que hace de la filosofía un estudio al cual pueden consagrarse hombres serios. Pero no se trata solamente de experiencias que hemos tenido; se trata también de las que debemos esperar y aun provocar voluntariamente, para que nuestras ideas sean válidas. El valor de nuestras ideas reposa sobre las conclusiones que podemos sacar de ellas. Si todos los problemas que planteamos fuesen prácticamente indiferentes, es decir, si no resultase nada de todo, ¿podríamos distinguir entonces entre pensamientos verdaderos y falsos? En vano el dogmatismo ha buscado criterios de la verdad capaces de disculparnos de buscarla en el porvenir. El pragmatismo en este punto se opone al dogmatismo; examina cada tesis siguiendo las consecuencias. Esta concepción (por la cual James se aproxima al filósofo americano Carlos Peirce, que ha creado también el término «pragmatismo», recuerda en parte la teoría biológica y económica del conocimiento, que ha sido desenvuelta, como hemos visto más atrás, por Ricardo Avenarius y Ernesto Mach.

El punto de vista empírico de James le conduce á un escepticismo que recae sobre las opiniones especulativas y teológicas. Sostiene manifiestamente la variedad de la existencia y es impulsado á criticar el monismo bajo sus diversas formas. El pluralismo, la teoría de la multiplicidad, está llamado, según él, á encontrar cada vez más acogida, tanto en la ciencia

como en la religión. Partiendo de la experiencia, no se puede llegar á nada que sea universal, á ninguna unidad absoluta y que abrace todo. Interpretaciones diversas pueden también ser válidas para diferentes esferas de la existencia. Desde el punto de vista religioso, las experiencias del mal son, sobre todo, importantes aquí: el libro de Job ¿no mostró definitivamente la imposibilidad de resolver el problema que estas experiencias nos impulsan á plantear? Aquí la hipótesis monista, ¿ofrecería constantemente grandes dificultades; y no sería, pues, la más fácil tarea, admitir que el mundo, desde el principio, ha contenido elementos que no estaban en harmonía con el conjunto? Los hombres vulgares han sido siempre más ó menos politeistas y, desde luego, es muy evidente que no se podría derivar de ninguna experiencia la infinidad de Dios. A lo más podemos conocer, por experiencia, que estamos en relación con alguna cosa que es más grande que nosotros mismos, pero que dicha cosa sea infinita, es imposible probarlo.

Todo lo que el pensamiento es capaz de lograr en el campo religioso, no puede consistir más que en esto: poner en orden los hechos, determinarlos é interpretarlos, pero no producirlos. Aquí la filosofía siempre es secundaria. Lo que no impide que pueda ser muy útil. Porque la conciencia religiosa expresa siempre sus experiencias en formas que tienen su origen en la tradición intelectual, á la influencia de la cual está sometida. Por esto, solamente una comparación crítica puede proporcionarnos lo que es inmediato y esencial, separándolo de lo que es local y contingente. Al mismo tiempo la filosofía tiene por objeto eliminar las teorías que son inconsecuentes, ó que están evidentemente en desacuerdo con la experiencia científica. Hay que considerar lo que se habrá quebrantado este purgatorio, como hipótesis cuya justificación y valor puedan ser objeto de una discusión más precisa, cuando se hayan reducido á sus formas más simples.

Hemos hablado suficientemente del punto de vista de la teoría del conocimiento. Por mucha energía que emplee en

ponerla de relieve, James tiene, sin embargo, más afición al método psicológico, y así este modo de considerar las cosas, es el que da á su obra su mayor valor.

La psicología de la religión proporciona importantes elementos de estudio á la psicología general. Hay muchos fenómenos psicológicos, que se pueden estudiar bien, sobre todo en el campo de la vida religiosa. Así James hace resaltar que los fenómenos religiosos muestran cuán pequeña es la parte de nuestra vida mental que estamos en condiciones de explicar clara y distintamente. La conciencia atraviesa aquí numerosos grados y viene á sumirse en lo inconsciente ó, como James quiere decir con más propiedad, en lo subconsciente. Impulsiones y presentimientos inmediatos se agitan en nosotros, y con frecuencia, sin que nosotros mismos lo notemos, nos dan las primeras premisas en que se fundan los pensamientos claramente conscientes. Los argumentos conscientes no se mueven con frecuencia más que en la superficie de nuestro ser, y una incertidumbre involuntaria é inmediata es lo más profundo que hay en nosotros (*The deep thing in us*). El estudio de la vida religiosa nos enseña además á conocer las grandes diferencias que existen entre los hombres en lo que respecta á la naturaleza de la vida sentimental, así como también al grado de sensibilidad, diferencias que sin esto no notaríamos tanto. Nos hacemos cargo de cómo la evolución puede marchar hacia un mismo fin, de modo extremadamente diverso y procede, ya de un modo continuo, ó ya por saltos. El estudio psicológico de la vida religiosa tiene su importancia aun considerándola desde el punto de vista teórico como una historia natural.

El método psicológico es importante, por otra parte, para la inteligencia del problema religioso. Los hechos religiosos parecen ser formas especiales de hechos que se conocen también en otros dominios de la psicología y obedecen á leyes que nos son además conocidas por otro conducto. James se atiene aquí á los estudios de Starbuck sobre la conversión en su relación con el desenvolvimiento orgánico y psicológico que

se produce durante los años de transición. James pone principalmente en relieve lo que se mueve bajo el «umbral» de la conciencia ó fuera de su «margen». Le parece muy difícil trazar aquí un límite determinado, y rechaza la psicología atomista, que concibe la conciencia como compuesta de elementos aislados y aun fijos y determinados por sí mismos. De todos modos las diferencias subliminales ó ultramarginales ejercen su influencia continuamente, y James se inclina por propio esfuerzo á considerar estas influencias como los medios por los cuales un orden superior de cosas obra en nuestro fondo íntimo. Estas manifestaciones íntimas serían el mundo más próximo á nosotros, nuestro verdadero mundo. No pertenecería mos tan íntimamente al mundo exterior. James encuentra aquí un punto donde se unen la religión y la psicología; pero declara que una determinación más precisa de aquel punto sería una interpretación, que no tuviese un carácter puramente psicológico. Por lo demás, la interpretación no es lo decisivo; se deriva constantemente de la misma experiencia; podría ser el objeto de diferentes interpretaciones religiosas (1).

---

(1) En este punto James sigue á Leuba «Leuba is indoubtedly rigth in conterding that the conceptual *belief*... although so often efficacious and antecedent, is really accesory and non essential, and that the joyous conviction can also come by far other channels than this conception. It is to the joyous conviction itself the asuirance that all is well with one, that he would give te name *of faith* por excellence (*Varieties of religions belief*, págs. 246 y sigs.)—Consúltese *The will to belibe*, pág. X: «Wat mankind at large most lacks is criticism and caution, not faith. Its cardinal wakness is to let belief follow recklessly, upon libely conception, especially when the conception has instinctive liking as its back.» James añade, que si se dirigía al ejército de salvación ó á ambientes análogos, no acentuaba la voluntad y el derecho de creer; medios de este género necesitaron más de la «fría brisa de la ciencia» para barrer su estado enfermo y su barbarie. Pero se dirige á medios académicos que tienen otras necesidades: «Paralysis of their native capacity for faith and timorous abulia in the religious field, are their special forms of mental weakness»...

Lo que falta, sobre todo, á la mayor parte de los hombres en este punto, es la crítica y la prudencia, no la fe (*faith*). Y aún son muy propensos á referir una creencia (*belief*) dogmática, sin reflexión, á toda representación, principalmente cuando reposa sobre un interés involuntario.

El tercer punto de vista, el punto de vista moral, entra en juego en la apreciación de los fenómenos religiosos. Con tanta claridad como ha distinguido la experiencia vivida de la interpretación, James distingue también la descripción ó la explicación de lo vivido del valor que le está asignado. Aun lo que bajo el punto de vista médico debe llamarse anormal, puede tener un gran precio en razón de su contenido. El valor de un estado no depende del modo como ha nacido. Si consideramos ciertos estados como más elevados que otros, no es en razón de lo que creemos conocer de sus condiciones orgánicas. Si en los pensamientos de Santa Teresa hay algo que es precioso, poco importa que haya sido ó no histérica. Evaluamos una fuerza según el efecto que produce y no según su origen.

En la evaluación no se podría tomar por base un sistema especulativo ó teológico. Aquí también hay que ser empírico. Juzgamos acerca de los fenómenos religiosos por sus resultados y, por otra parte, de este modo es como siempre procedieron los hombres. Un culto divino cesa cuando no tiene efecto sobre el alma y cuando, con todo su carácter, entra en lucha con una cosa cuyo valor hemos experimentado tan radicalmente, que no nos es posible negarla. Los dioses á que se atienen los hombres son los que pueden servirles, y cuyos preceptos confirman las exigencias que los hombres tienen para sí mismos ó para los demás. Empleamos siempre medidas humanas (*human standards*). Queremos saber en qué medida la vida religiosa se revela como una forma ideal de la vida humana. La medida varía naturalmente con las épocas, pero jamás poseemos otra. Unicamente debe repetirse siempre el examen, porque tal vez, en condiciones nuevas, podría conducir á nuevos resultados. La apreciación puede

tener también un resultado diferente para hombres diferentes. Si el estudio psicológico muestra que existen entre los hombres grandes diferencias, bajo el punto de vista de su naturaleza más íntima, hay que admitir también que estos mismos hombres tienen necesidad de un alimento espiritual diferente, de tal suerte que, bajo el punto de vista religioso, podrían diferir los unos de los otros.

Frente á la religión, James guarda una actitud evidentemente simpática. Los mejores frutos de la experiencia religiosa, según su convicción, son las mejores cosas que puede mostrar la historia. Aquí siente que la vida interior se mueve con seriedad y energía y obra con profundidad y concentración, en oposición con todo lo que pudiera estorbarle y enrarecerle.—Es como si uno se sintiese transportado á una atmósfera más elevada y más pura. James cita en este punto la apreciación hecha por Sainte Beuve de los personajes religiosos en su célebre obra sobre Port-Royal.

Encontramos, pues, en James los tres puntos de vista principales de la discusión filosófica de las cuestiones religiosas. Anuncia que, en una obra ulterior, se opondrá á las tentativas que se hagan, aun en nuestros días, para tratar la filosofía de la religión de una manera más especulativa—tentativas que, aunque cause extrañeza, se presentan con más frecuencia en Inglaterra y en América que en el Continente. Mientras tanto, su trabajo prueba suficientemente, que hay que aplicar los tres puntos de vista indicados en la filosofía de la religión.—Lamento no haber sido capaz, en el análisis que hice de la posición ocupada por James, de presentar, tan patentes como se merecen, la sinceridad, el vigor y el arte de expresión de que dispone el autor.

b)—*Naturaleza de la experiencia religiosa.*

El sentimiento religioso no es, según James, un sentimiento especial ó elemental. Todo sentimiento puede, bajo ciertas condiciones, adquirir un carácter religioso, y esto sucede cuando colabora á la conclusión de experiencias vitales

humanas, conclusión que James llama «reacción total contra la vida». Encontramos una determinación poco precisa de lo que es la religión, en el pasaje donde se dice que la religión es uno de los medios que pueden introducir unidad en nuestra vida. La unidad, dice James, está acompañada de un sentimiento de paz y de felicidad, que sobrepuja todo lo que no se puede experimentar de otro modo. Esta unidad puede producirse súbitamente, ó adquirirse por una lenta evolución; es en lo que se manifiestan las diferencias individuales. Pero lo esencial es que el individuo, que anteriormente se sentía dividido y embarazado, pequeño y desgraciado, tiene ahora el sentimiento de la armonía, de la libertad y de la elevación. Pensamientos que antes, á título de posibilidades ideales, estaban en la periferia del alma, llegaron á ser ahora su propiedad central. Es como si una energía nueva se hubiese difundido por el individuo, una energía que proviene de los manantiales colocados fuera de su conciencia y que él no pudiese reprimir por un esfuerzo consciente. Esta importancia subordinada de lo consciente y de lo voluntario (*the hopeless inferiority of voluntay to instinctive action*) con relación á lo inconsciente y á lo involuntario, es un rasgo característico de toda religiosidad. Nacen formas enfermas cuando no existen la fuerza y el gusto necesarios para organizar é interpretar estas experiencias.

La experiencia religiosa tiene un carácter místico, que le viene en parte de su naturaleza inexpresable, puesto que cada uno aquí no puede comprender más que indirectamente á los otros hombres, en parte de su carácter inmediato, puesto que el pensamiento que discute no desempeña aquí ningun papel, en parte de la breve duración de los estados y de la dificultad que se experimenta en acordarse de ellos, y en parte, en fin, de la actitud del individuo con relación á estas experiencias. La vida consciente no religiosa no conoce estados semejantes. El carácter religioso proviene, como hemos indicado ya, de que la actitud del hombre con relación á la vida como totalidad, se toma en cuenta en estos estados. Por eso estos

estados reciben una unidad y una energía que les faltan de otro modo. Lo que se llama especialmente místico, no es más que una forma determinada y con frecuencia extrema de lo que se presenta en toda experiencia religiosa.

c)—*Tipos más importantes.*

James declara que el resultado más serio que logró con sus investigaciones sobre la conciencia religiosa, lo constituyen las grandes variedades que ofrece. Una parte importante de su trabajo consiste, como es natural, en referir estas variedades á algunos tipos. Hay, sobre todo, *un* contraste que pone muy en claro, y es el que existe entre las almas sanas y las almas enfermas—ó para servirnos de una expresión tomada de Francisco Newman—entre los que existen sin más que haber nacido, una vez y los que han tenido necesidad de renacimiento. *(The once-born and the twice-born.)* Las almas enfermas tienen necesidad de una metamórfosis, de una crisis, de una conversión, para llegar á la unidad y á la paz, mientras que existen almas sanas que logran su fin por desenvolvimiento y decisión inmediatas. La religión de las sanas las llama James naturalismo, y designa la de las enfermas con el nombre de salvacionismo. Pero en cada uno de estos dos grupos pueden encontrarse personalidades y corrientes muy diferentes.

La religiosidad de las almas sanas es un entusiasmo que se detiene en el aspecto brillante de la existencia, y que tal vez considera los aspectos sombríos como ilusiones. Aun cuando tienen ojos para lo que es pesado y obscuro, estas almas están persuadidas de que esto, en último término, pueden vencerlo ó sobrepujarlo; tan grande es su confianza inmediata en la energía y en la armonía internas, que reinan en el universo. Esta corriente se manifiesta más en el helenismo que en el cristianismo, en el catolicismo que en el protestantismo, en las razas latinas más que en las razas germánicas. En los tiempos modernos se encuentra en Espinosa y en Rousseau, así como también en la concepción liberal del cristianismo

sobre todo en el unitarismo (Emerson, Parker). En América forma un contraste con el metodismo y el movimiento de renacimiento *(revial movement)*. En estos últimos tiempos, lo que se llama el movimiento de la cura espiritual *(mind-cure)*, es un ejemplo característico. Esta cura sana tanto el alma como el cuerpo, sugeriéndole y manteniéndole siempre en la idea de que el dolor es una ilusión y que en la realidad todo es claro y espléndido. Desaparecen temores y cuidados. Obra por medio de sugestiones, lo mismo que por antosugestiones. Aclamando continuamente el universo, se confirma en la idea de que el universo merece aclamaciones.

El alma enferma está sometida al dolor y á la falta de armonía. El umbral de la conciencia descendió de una vez para experiencias de este género, mientras que, por el contrario, en el alma sana se elevó. El mundo parece vacío y vano. Se teme lo que acarreará el curso de la vida; el alma se siente pecadora y corrompida. El sentimiento del vacío, el sentimiento del dolor y el sentimiento del pecado, son las tres formas principales de la enfermedad del alma. El sentimiento del vacío predomina en Tolstoï; en Bunyan el sentimiento del dolor y del pecado. Hay aquí una falta de armonía originaria del temperamento, que requiere un segundo nacimiento. Aun después de haberlo obtenido, las naturalezas de esta clase, llegarán, sin embargo, difícilmente á tener el sentimiento desbordante de la vida, que es el peculio de los sanos.

Hay naturalmente en el mundo, una multitud de formas intermediarias entre estos dos tipos. Pero bajo sus formas extremas ofrecen un contraste tan grande, que pueden comprenderse difícilmente entre ellos. Cada uno de ellos quiere considerar la concepción de la vida como la única exacta. Así Wesley ha sostenido que la conversión es el único camino que conduce á la paz, mientras que Emerson ha atribuído á la naturaleza que solo necesita *un* nacimiento, un valor más grande que aquel que precisa para trabar en el fondo de sí misma un combate con los demonios. James, por su parte, opina, que las experiencias vitales sobre

las cuales podrían apoyarse los renacientes, son más profundas y completas que las del primer tipo. Ningún profeta podría dar á los hombres un mensaje decisivo si no dijese cosas que para hombres tales como Bunyan y Tolstoï pudiesen considerarse como realidades. Las religiones más completas deberían ser las que conociesen y sobrepujasen los elementos más tenebrosos de la vida. A esto se debe la superioridad del budhismo y del cristianismo.

Comparados con este gran contraste, los demás contrastes que pueden mostrarse, solo son, según James, de poca importancia. Tales son el que existe entre la evolución en forma de saltos y la evolución continua—el que existe entre naturalezas en las cuales los elementos que hay que sobrepujar deben haber perdido desde luego su fuerza vital y otras naturalezas en las cuales la vida nueva puede penetrar, antes de que la antigua esté completamente agotada—y el contraste que existe entre una evolución que exige un esfuerzo consciente (aun cuando este esfuerzo no conduce directamente al fin) y una evolución que se efectúa siempre involuntariamente.

Accidentalmente James, además de esta teoría de los tipos generales, da también indicaciones sobre su propia fe, puramente individual. Durante su largo estado de agotamiento nervioso, recurrió al movimiento de la cura espiritual y cree que le ayudó á reponerse, lo que, sin embargo, no le impide conservar frente á él su actitud crítica. Si dice que la mística no hace otra cosa que dar, bajo una forma extrema, lo que contiene toda experiencia religiosa, añade que personalmente los estados místicos le son desconocidos. Caracteriza su fe diciendo que sin poder afiliarse al cristianismo ordinario ó al teismo especulativo, está convencido de que por los estados en los cuales el hombre se siente en unión muy íntima con el ser más elevado que conoce, una nueva fuerza llega en el mundo y se dan nuevos puntos de partida; en este sentido, su fe es sobrenatural y admite acciones divinas dentro del campo de la experiencia natural. Añade, que

sabe muy bien que la opinión reinante en los medios académicos marcha en sentido opuesto.—La fe en la inmortalidad es para él de importancia secundaria (aunque en su trabajo especial haya ensayado demostrar que no puede refutarse) Dice apropósito: Con tal de que «en toda la eternidad» se tenga cuidado de nuestros ideales, no veo la razón de por qué debemos consentir el confiarlos á otras manos distintas de las nuestras.

d)—*La idea religiosa fundamental.*

Aunque la religión tenga su fundamento, según James, en la vida sentimental y en sus experiencias, y aunque revista formas completamente diversas, hay, sin embargo, una idea fundamental ó una hipótesis, que le sirve constantemente de base. Esta hipótesis sostiene, que se puede conseguir un estado de armonía, de unidad y de paz, aun cuando haya que llegar á él por medio de combates y de crisis, y que se logra gracias á una corriente de energía suplementaria, que proviene de un orden de cosas poco extenso y que psicológicamente se manifiesta en nosotros en la naturaleza inconsciente. Nuestro modo personal de interpretar lo que sucede aquí no es lo esencial; se le añadirán siempre ampliaciones y complementos puramente individuales (*over-beliefs*). Lo principal es que para la conciencia religiosa, la tragedia, por mucha que sea la frecuencia con que se presente en la vida, sea siempre provisional y parcial. Las últimas palabras de la existencia no son naufragio y disolución. Toda religión por consiguiente, parte en definitiva de una hipótesis cósmica. Por el contrario, la conservación de la religión no depende en todo de una creencia dogmática especial. Si se identifica la religión con una concepción animista del mundo, ó bien si se le hace depender de una concepción de este género, entonces, necesariamente, habrá pasado su época, cuando desaparezca el animismo. Y de la misma manera, si se hace de ella una magia ó un fetichismo. James piensa, que la disputa á que aquí se entrega, puede muy bien lleg

á convertirse en juego de palabras. Lo perentorio para él es que las experiencias interiores, sobre las cuales se construye esencialmente la religión, son las más concretas é inmediatas que tenemos. En comparación con estas experiencias, todas las que podemos tener sobre las relaciones exteriores del mundo, tienen un carácter abstracto y general. No hay ninguna razón para admitir el anacronismo de experiencias de este género, aun cuando hubiese necesidad de romper los lazos que las unen á elementos con los cuales estuvieron expuestas á confundirse hasta ahora.

e)—*Advertencias sobre la filosofía religiosa de James.*

El estudio de la obra de James, publicado un año después de mi propio ensayo de filosofía religiosa, ha sido para mí de un gran interés, no solamente porque hacía mucho tiempo que no había leído un libro que me enseñase, tanto como la obra del filósofo americano, á ver la vida y los hombres con ojos nuevos y reposados, sino también porque esta obra tuvo para mí una importancia especial por el hecho de que, su tendencia general y método que sigue en ella, á pesar de las diferencias que se refieren á puntos accesorios (por ejemplo, relativamente á lo que James llama su «supranaturalismo»), son muy análogos á mi método y á mi idea directora. Así es que tuve una razón personal para fijar mi atención en este libro. Por su forma ingeniosa y por sus numerosas particularidades interesantes, vale, por otra parte, la pena de ser estudiado, aun cuando se esté más alejado que yo, de su dirección (1). Sólo añadiré aquí algunas advertencias para

(1) Citaré aquí dos críticas filosóficas entre varias de las que se han publicado sobre el libro de James, una de un psicólogo ginebrino, Th. Flournoy, en la *Revue philosophique* (Noviembre de 1902), y otra de J. M. Muirhead (profesor en Birminghan), en el *Internacional Journal of Ethies*. Enero de 1903. Flournoy asiente con entusiasmo á lo que dice James; Muirhead le aprecia como psicólogo, pero está descontento de él á causa de su metafísica.

caracterizar mi punto de vista con relación al de James.

A mi ver, James está en lo cierto al distinguir entre la religión personal y la religión establecida. Esa distinción, sin embargo, es más fácil hacerla en las religiones superiores, que en las religiones inferiores, y, por este motivo, tal vez los historiadores de la religión rehusan algunas veces admitirla. Pero el interés psicológico, sin embargo, conforme á la naturaleza de la cosa, debe versar, desde luego, sobre el elemento personal de la religión, mientras que el aspecto objetivo, el lado «institucional», sólo tiene valor á título de síntoma. Lo substancial es que el problema religioso sólo concierne verdaderamente á su aspecto subjetivo. Las cuestiones que se plantean sobre la posición—actual ó futura—de la religión en la vida espiritual del hombre, sólo versan inmediatamente sobre esto: ¿El sentimiento y las necesidades del hombre serán capaces de atenerse á las formas y á los símbolos dados hasta ahora, y podrán encontrarse y crearse formas nuevas si las actuales se considerasen un día como insuficientes? Para quien sabe ver la continuidad de la evolución espiritual, el aspecto subjetivo y personal es el que debe tener la mayor importancia, por muy oculta que haya estado por la preponderancia histórica de las formas exteriores.

Pero me parece que James pasa muy fácilmente por encima de las dificultades que presenta aquí el problema de la continuidad. *A priori* no es de ninguna manera evidente, que el elemento personal de la religión pueda mantenerse si desaparecen las formas históricas. Como puede verse en mi filosofía religiosa, me coloco aquí en otro punto de vista: apercibo, para la profundidad y concentración de la vida, profundidad y concentración que han encontrado una base esencial en las formas históricas de la religión, la *posibilidad* de continuar conservándose, aunque no me sea posible dar una prueba convincente de su necesidad, ni aun mostrar que pueda tener equivalentes. Tenemos contra nosotros otra posibilidad: puede suceder que se pierdan aquí los valores. La historia nos hace ver que existe una relación recíproca, ince-

sante, entre lo personal y lo «institucional». Si esta relación debe existir aun en el porvenir, esto sólo será posible á condición de que el espíritu humano, durante el curso de su evolución, haya conservado la facultad de encontrar ó de crear, para las experiencias vitales más profundas, grandes símbolos que puedan conservar un valor común para grupos de hombres más ó menos grandes. Podemos esperarlo, pero no probarlo. Y sin embargo, es una de las cuestiones más importantes por lo que respecta al porvenir de nuestra raza. Habría que mirar con corazón muy ligero, y con ojos muy poco penetrantes, los grandes conflictos de la vida, para no sentir la amenaza de este problema.—En cuanto á saber si en estas condiciones nuevas se conservaría continuamente el uso de la *palabra* «religión», es una cuestión que no tiene importancia, y James la trata con la ironía que le corresponde.

Si se compara la descripción que hace James de la experiencia religiosa con la que yo doy de ella, se apercibe que tienen un punto común, en el sentido de que ambos consideramos los mismos fenómenos. Lo que para él caracteriza la experiencia religiosa, es que es una «reacción total» del hombre con relación á la vida; es una experiencia de la paz, de la unidad y de la energía, á la que con frecuencia se llega por una crisis que impulsa á desembarazarse de las tinieblas y de las discordancias. Lamento no ver acentuar de un modo preciso, que esta discordancia, que se esfuerza en resolver la conciencia religiosa, luchando bajo todas sus formas, es una discordancia entre valor y realidad. La religión del hombre está determinada por la relación de valores que conoce, á la realidad, que le es familiar. La cosa estimable para él puede ser la misma vida psíquica en su conservación y desenvolvimiento, pero también los bienes ideales. Su sentimiento total respecto de la vida está determinado por el aspecto bajo el cual el ciclo de valores se le presenta encapotado ó sereno. Partiendo de este punto de vista, llegué á mi hipótesis de que la conservación del valor es la idea religiosa fundamental ó el axioma religioso. James insiste sobre el sentimiento de

unidad interior y sobre la experiencia de afluencia de energía interna, sin notar suficientemente cómo esta unidad y este aumento de energía son importantes para el hombre, pues suprimen la discordancia entre el valor y la realidad. No creo, sin embargo, que James no esté de acuerdo conmigo á propósito de mi hipótesis. Como hice notar más arriba, opina que la religión se funda, ante todo, en la experiencia subjetiva; pero se apoya más ó menos conscientemente en la suposición de que lo que de trágico existe en el mundo, no puede ser más que parcial y transitorio, y que las últimas palabras de la existencia no pueden ser naufragio y disolución. La conciencia religiosa debe, pues, conforme á su naturaleza, suponer algo de las relaciones cósmicas de la naturaleza más íntima de la existencia. Este es el punto en que la religión siempre ha sido impulsada á transformarse en metafísica, como á la inversa, la metafísica, sin tener siempre conciencia clara de ello, ha partido en sus construcciones de suposiciones religiosas. Según James, siempre que se ensaya formular de modo preciso y concreto estas suposiciones últimas, se cae en la *(over-belief)*, es decir, que se pasa del dominio del pensamiento y de la experiencia al de la imaginación y del misticismo. El «supranaturalismo» de James es un ejemplo patente de ello. No tiene derecho de decir otra cosa de los principios nuevos que admite, sino que por el momento no se puede indicar su causa; no hay, pues, motivo, según su propia concepción, para atribuirles una causa «sobrenatural».

Hay aún otro punto esencial, en el que estoy de acuerdo con James; me refiero á la gran importancia que atribuye á las variedades individuales desde el punto de vista de la experiencia religiosa y de la fe religiosa. Su magistral descripción del contraste que existe entre las almas sanas y las almas enfermas en el modo de concebir el mundo, es un poderoso apoyo en favor de lo que llamo el principio de la personalidad. Este contraste corresponde, en efecto, al que he

puesto de relieve entre las naturalezas expansivas y las naturalezas discordantes (*Religions philosophie*, § 36-37 y § 94). Pero James ha dado tanta fuerza y tanta claridad á su análisis, que el problema de averiguar si personalidades diferentes pueden tener la «misma» religión, se presenta con una necesidad aún mayor que antes.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN v
Estudio biográfico-crítico sobre Haraldo Höffding ix

PRIMER GRUPO

DIRECCIÓN OBJETIVA SISTEMÁTICA

I.—Guillermo Wundt.

1.—Evolución de su filosofía 3
2.—El problema psicológico 10
a).—Fisiología y Psicología 10
b).—Carácter especial de la vida psíquica 14
c).—Elementos de la vida psíquica 17
3.—El problema del conocimiento 22
a).—Realismo natural ó espontáneo y realismo crítico 22
b).—Percepción, entendimiento, razón 23
4.—El problema de la existencia 28
a).—Metafísica y empirismo 28
b).—Las ideas 29
c).—Observaciones críticas 32
5.—El problema moral 34
a). —Historia y moral 35
b).—Espíritu colectivo y budismo 37
c).—Moral y metafísica 39

II.—Roberto Ardigó.

1.—La filosofía italiana después del renacimiento 43
2.—La evolución de las ideas de Ardigó 46
3.—Teoría de la evolución y teoría del conocimiento 50
4.—Psicología 54
5.—Moral 57

III.—Francisco Heriberto Bradley.

1.—El idealismo en la filosofía inglesa contemporánea ... 65
2.—Bradley y la filosofía 67
3.—Fenómeno y realidad 71
4.—Apreciación y crítica 75

IV.—Alfredo Fouillée y la filosofía francesa contemporánea.

1.—Introducción (Taine, Renán)..... 83
2.—La filosofía evolucionista de Fouillée..... 94
3.—La filosofía de la discontinuidad..... 100
4.—Carlos Renouvier..... 101
5.—Emilio Boutroux..... 110

SEGUNDO GRUPO

DIRECCIÓN BIOLÓGICA EN LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Introducción..... 115

I.—Los filósofos científicos.

1.—James Clerk Maxwell..... 119
2.—Ernesto Mach..... 125
3.—Enrique Hertz..... 132
4.—Guillermo Ostwald..... 136

II.—Historia Natural de los problemas.

Ricardo Avenarius..... 143

TERCER GRUPO

LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

I.—Juan María Guyau.

Introducción..... 155
a).—Crítica de la moral inglesa..... 162
b).—Moral..... 164
c).—Estética..... 167
d).—Filosofía religiosa..... 168

II.—Federico Nietzsche.

a).—Estudio crítico y biográfico..... 175
b).—Obras de Nietzsche..... 184
c).—Punto de partida en la historia de la civilización. 190
d).—El fin de la historia y el dualismo social..... 192
e).—La insurrección de los esclavos en la moral..... 198
f).—Razones filosóficas del dualismo social..... 201
g).—El último sí—y la muerte de Zarathoustra..... 204

III.—Rodolfo Eucken.

IV.—Guillermo James.

Introducción..... 231
a).—Los tres puntos de vista..... 234
b).—Naturaleza de la experiencia religiosa..... 239
c).—Tipos más importantes..... 241
d).—La idea religiosa fundamental..... 245
e).—Advertencias sobre la filosofía religiosa de James..... 245

B.P. de Soria
61171839
DR 3516

H. HÖFFDING

FILOSOFOS CONTEM-PORANEOS

DR
3516