

Biblioteca Pública de Soria



71586168 DR 9691 (V.2)

71586168

Riduej -
1941

INTRODUCCION Á LA FILOSOFIA

PRECIO EN RÚSTICA DE LOS DOS TOMOS: PESETAS

PRECIO
20 PESETAS

Obras y trabajos filosóficos del traductor

- Psicología social del pueblo español.** (El histrionismo español).
Barcelona, Henrich y C.^a, 1906.
- Ética española.** (Problemas de Moral contemporánea)—Madrid,
1910.
- La Filosofía contemporánea en Alemania y la Filosofía científica.**
Madrid, Jorro, 1911.
- Die Veränderung en der sprachmelodische curve in verschiedene lebendige Sprache.**—Leipzig. Instituto de Psicología experimental.
- Naturbegriff und Naturgefühl in die kuntslerische Schöpfung.**—
Leipzig, 1911.
- Plan de una Sistemología.**—La España Moderna, 1910.
- Estudio crítico sobre la Filosofía de Höffding.**—Nuestro Tiempo, 1909.
- La mentalidad alemana contemporánea.**—(En preparación.)
- Mentalidad española.**—(Inédita.)
- Significación y valor de la idea de cultura.**

TRADUCCIONES

- Bertrand.**—Vocabulario filosófico.
- Höffding.**—Filósofos contemporáneos.
- Wundt.**—Introducción á la Filosofía.
- Eucken.**—Significación y valor de la vida.

BIBLIOTECA CIENTIFICO-FILOSÓFICA

Introducción á la Filosofía

POR

GUILLERMO WUNDT

Traducción de la quinta edición alemana y estudio sobre

El Porvenir de la Filosofía científica en España
é Hispano-América

POR

ELOY LUIS ANDRÉ

Catedrático de Filosofía

TOMO II

MADRID

DANIEL JORRO, EDITOR

23, CALLE DE LA PAZ, 23

1812

Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Sorta

9795

ES PROPIEDAD

PRÓLOGO

Nos ha movido un propósito grande á publicar «La Introducción á la Filosofía», del sabio maestro de ella Guillermo Wundt, y no nos arredra el que otros, estando en prensa nuestra traducción, se hayan adelantado á nuestra iniciativa. Es el propósito el de restaurar la especulación filosófica, basándola sobre los firmes sillares de la investigación científica. Y aunque las traducciones sirven más bien de estimulantes al pensamiento nacional que de elementos constitutivos de dicho pensamiento, es el caso que el servicio principal que en este momento histórico puede prestarnos ésta, es el marcarnos la meta segura que debemos seguir, dado el espíritu de la época y dado el estado general de la cultura filosófica en aquellos países que, como Alemania, hacen sin discusión de tutores é iteradores para otros pueblos más rezagados en el trabajo científico.

Aquí, á Alemania, hemos venido con el propósito de buscar instrumentos é iteración para el propio trabajo en nuestro hogar y solar espiritual. Esta ayuda y este apoyo no nos despersonaliza en ningún modo. Kant fué discípulo de Hume, y Platón lo fué de los sabios egipcios. Nosotros, más modestos en nuestra labor, queremos indicar con esto, que el despertar á la vida espiritual de un pueblo sólo se logra haciendo percutir en su ámbito mental los fuertes aldabonazos y el

poderoso murmullo del tráfago científico de otro que le sirva de mentor.

Los momentos son críticos para nuestra patria; son de verdadera penuria, de pobreza intelectual. La filosofía entre nosotros ha descendido tanto, que de reina de las ciencias se ha convertido en alcahueta de visionarios y retrógrados. Es un arma de combate más bien que un campo de cultivo. No es raro ver que los cerebros nacidos para repetir ecos del pensamiento ajeno, se improvisan en prestigiosos oráculos ante la mentalidad del vulgo que, sin distinguir de ruidos ni de sonos, edifica celebridades sobre las columnas de un rotativo. Y así sobre la ignorancia y sobre la mentira, pretende erguirse la nueva ciencia iteradora de nuestros destinos en el porvenir. En estas condiciones, la labor de la filosofía, que tiene como norma la soledad, el recogimiento y la modestia, al engarzar las cátedras universitarias con las redacciones de los periódicos, como cuentas de un mismo rosario, no es la más adecuada, no para aquel *vivere sub specie aeternitatis* que aconsejaba Espinosa, ni se ajusta tampoco á aquella norma del vivir para pensar, seguida con inimitable consecuencia en Koenigsberg, por Manuel Kant. El filósofo, que es un espectador y un mentor de la vida, tiene que elevarse sobre sus impurezas y miserias. Si la filosofía se convierte en un arte de vivir en el sentido vulgar de la palabra, la vida misma no estará nunca en condiciones para que de ella se escinda la ciencia del pensamiento.

La vida espiritual española ha entrado en pleno siglo xx con aquellas dos notas antagónicas que constituyeron toda la trama de nuestras luchas intelectuales y políticas durante el siglo xix y los últimos años del siglo xviii. Los movimientos de nuestra mentalidad fueron movimientos convulsivos seguidos de estados de postración, y estos movimientos persisten, porque la mentalidad nacional se ha convertido por los *europaizantes* en receptáculo de lo extraño, y por los falsos españolizantes, en receptáculo del pasado. Tanto dista de nosotros la tradición muerta como el progreso personal aje-

no. Si hemos de crear é instaurar un presente nacional y propio, preciso es que los avanzados dejen de ser sepultureros de lo vivo, y los retrógrados desenterradores de cadáveres. La tradición viva está inmanente en nuestro estado histórico contemporáneo. No hay más que roturar la corteza de ignorancia, que envuelve como irrompible caparazón la mentalidad de la raza, para que ésta ostente su genialidad, su carácter, su fisonomía. Lo ajeno, que puede llegar á ser nuestro por asimilación, ha de lograrse por contactos y fusiones, por interversiones y cambios entre nuestra propia mentalidad y la de los pueblos europeos, concretamente observados y vividos en su propia vida, sumergiendo en ella el alma de nuestra juventud para que en sus aguas lustrales cobre fragancia y pureza de espíritu, no con el concepto abstracto de la *europaización*, fraguado por hombres sedentarios y confinados en una biblioteca llena de libros y revistas extranjeras.

En esta labor de *personalización característica* á que deben aspirar los pueblos hispano-americanos, se impone como condición la emancipación de tutelas onerosas, ejercidas por pueblos que se llaman hermanos nuestros y que creen pertenecer á la misma raza. Los pueblos, como las tierras, dan una cosecha tanto mejor, cuanto más extraña para ellos parece la semilla. Busquemos, pues, semillas nuevas para nuestra alma, si queremos renovar su fertilidad, y tratándose de recoger cosechas nuevas en el campo del pensamiento, busquémoslas en aquella orientación filosófica y científica que más responda al espíritu de la época y á la historia de nuestro propio espíritu, no en aquellas huellas del siglo pasado, las cuales, á excepción de la personalidad filosófica de Balmes (un tanto supeditada al espíritu francés y al espíritu escocés), nos muestran la lucha encarnizada entre escolásticos y krausistas, luchas de las cuales resultaron no pocos híbridos, como un difunto profesor de Psicología de Badajoz y un catedrático de Metafísica de Valencia: híbridos de escolasticismo y krausismo, de gente que, á imitación de Fox Morcillo que quiso

hacer un pisto con Platón y con Aristóteles, pretendieron lograr lo mismo con las rancias doctrinas de los escolásticos italianos personificadas en Orti y Lara, y las enrevesadas doctrinas de Krause profesadas en la Universidad de Madrid por Sanz del Río. Pero los escolásticos españoles, escudados unos instantes en el P. Ceferino González, que es un comentarista profundo, pero nada más que comentarista, de Santo Tomás, abandonaron bien pronto el campo poniéndose en las filas más avanzadas del neotomismo de Mercier. Una pléyade de profesores entusiastas trabaja en este terreno (Arnáiz, Zaragozaüeta, etc., y el más entusiasta de todos el laborioso y cultísimo sacerdote Dr. Gómez Zaguirido, profesor de Lógica fundamental de la Universidad de Granada). Los krausistas á la muerte de Sanz del Río, que dejó póstumo su sistema, hicieron con él lo que los generales de Alejandro con su imperio. Tres personalidades de relieve intelectual, Salmerón, Giner y Castro, orientaron su labor por el camino de la política y del positivismo, de la historia de la Filosofía, y de la pedagogía y ciencia social. Salmerón, con ocupar la cátedra de Metafísica de la Universidad Central, sólo ha dejado en González Serrano (muerto antes que él) un discípulo que en fuerza de pensamiento y cultura filosófica aventajó al maestro. De Castro se titulan discípulos muchos, pero su obra ha muerto con él. Y de Giner, que ha escrito de todo y para todos, la labor más positiva no es la condensada en sus obras, que reflejan el momento histórico cultural en que fueron escritas, más bien que su propia personalidad. De Giner arranca el movimiento pedagógico de España y la labor de propaganda política al concomitante con los apóstoles de la tercera República de Francia (Lavisse, Melon, etc., etc.). Obra suya es la Universidad de Oviedo, la Institución libre de Enseñanza y el Museo Pedagógico, y obra de un vástago suyo, de Azcárate, son el Instituto de Reformas sociales y el Instituto Nacional de Previsión (al menos por él inspirada). ¡Cuánto dista este ideal de constituir un Estado pedagógico, dentro del Estado civil, dentro del Estado único, y no sabemos si frente á

él, de aquel ideal elevado de Fichte, que vió en el Estado nacional alemán el centro de gravedad de la historia de un pueblo, de la unidad de raza y del poder de la cultura! Las coincidencias entre la Institución libre de Enseñanza, que ha inspirado y seguirá inspirando directa ó indirectamente á muchos ministros de Instrucción pública en España, con la labor de las avanzadas del radicalismo español, son poco resaltantes, pero no dejan de ser reales. Hoy la Institución libre adoptó posiciones dentro del kantismo y del positivismo, y es su lema, puede decirse, «seguir la corriente central del pensamiento europeo y europeizar á España». Hasta qué punto sea su labor, labor de cultura nacional, dados los rumbos por donde camina y el método de trabajo que sigue, sus apóstoles lo confirmarán, más que con lo que digan, con lo que logren hacer. No puede negárseles perseverancia y obstinación judáica en sus propósitos, ni unánime solidaridad en la defensa. ¡Ojalá que los neutros, colocados en un punto de vista nacional, netamente español, inspirándose en el espíritu histórico del gran Menéndez Pelayo, en el de investigación científica del insigne Cajal, y en el idealismo poético del maestro Unamuno, llegasen á asimilar no más que el espíritu de proselitismo y de *compagnonage* de los secuaces y admiradores de Giner.

Como se ve, pues, por esta breve reseña, la filosofía en el campo del krausismo ha degenerado en acción pedagógico-social y en el del escolasticismo, más lejano que nunca de las esferas de la política pedagógica, se ha transformado en neotomismo, ó neo-escolasticismo. En España, como aquí en Alemania, se presentan en lucha dos mundos: el mundo de la soberanía de la razón y de la voluntad y el de la razón y de la voluntad humanas, moderadas en su actividad históricamente por la autoridad y la revelación. Hasta entre nosotros, por remedar á los profesionales de la filosofía de Alemania, se ha gritado también *Zurück zu Kant*. Y esta vuelta á Kant se ha hecho, no como aquí en Alemania, á paso, sino más bien en aeroplano. ¡Ya veremos los frutos que resultan de

tan feliz viaje! Desde luego no son muy consecuentes en su pensar los inspiradores del retroceso, sabiendo que en Alemania hay continuadores del idealismo de Krause, cuya crítica filosófica no coincidía desde luego con la de Kant. Pero como no se trata de hacer germinar entre nosotros escuelas filosóficas capaces de lograr una vida y un desenvolvimiento histórico, sino de formar agrupaciones personales, constelaciones en torno á un centro solar más ó menos fijo en su pensamiento, no es extraño que del exceso de erudición salgan estos frutos de la volubilidad intelectual, que da á la mentalidad española un temperamento femenino, ansioso de encontrar en las vicisitudes de la novedad y de las modas literarias extranjeras su satisfacción.

En lo que á la mentalidad de la raza latina en Sud América se refiere, es de observar cómo, á excepción de Chile y Méjico, todas las demás Repúblicas latinoamericanas están principalmente influenciadas por Francia. Tal vez la más afrancesada de todas sea la Argentina, que económica y socialmente es la mejor preparada para los procesos de asimilación cultural. La República Argentina, sin embargo, ha tenido el honor de llamar á las aulas de la Universidad de Buenos Aires al que es hoy profesor de Filosofía de la Universidad de Halle, Dr. Félix Krueger, y las teorías de la Psicología científica de Wundt, maestro de Félix Krueger, fueron por éste expuestas por los años 1906 á 1908 en aquella Universidad. Sin embargo, las teorías filosóficas con criterio genuínamente científico siguen tropezando en Sud-América con aquella conformación que el espíritu francés logró imprimirles, en detrimento del carácter genuínamente ibérico que las distinguía anteriormente á la época de la emancipación colonial. Y es que el espíritu de nacionalidad no se improvisa históricamente. Había que crearlo con el espíritu de la Revolución francesa y con el espíritu de protesta contra la Metrópoli antigua, tendencias que encarnan perfectamente en el alma de Sarmiento, que en América antes que Costa en España, fué el verbo de la *europaización* argentina. Aun hoy mismo, uno de los jóvenes

más notables de la Argentina, Manuel Ugarte, en una conferencia dada recientemente en la Sorbona sobre «Las ideas francesas en la América latina», y que forma parte de una serie organizada por el grupo de Universidades y grandes Centros científicos de Francia y por el Comité «Francia-América», pone bien de manifiesto esta hegemonía del espíritu francés en América, cuyo verbo espiritual encarna durante el siglo XIX la declaración de los derechos del hombre y el positivismo de Augusto Comte. Oigamos á Manuel Ugarte. «Al debilitarse los lazos que nos unían con España, al abrirse las ventanas, las ideas francesas comenzaron á penetrar entre nosotros tumultuosamente. En su aspecto político, el principio de la independencia religiosa nos llevó desde luego á separar la Iglesia del Estado en Méjico, á proclamar el divorcio en el Uruguay y á decretar en todas partes la libertad de cultos. Las tendencias democráticas nos impulsaron también á suprimir los títulos de nobleza y á abandonar las fórmulas solemnes que están aún en uso en España. Y el resultado más importante, después de todo, fué la forma de Gobierno republicana, tal vez algo prematura en alguna de nuestras democracias inexpertas, pero susceptible de dar más tarde los resultados más felices, como ya comienza á hacerlo. Desde el punto de vista intelectual y moral, la influencia francesa se traduce en una viva curiosidad por las cosas del espíritu, en la disminución de los prejuicios, en una necesidad creciente de exactitud, de claridad, de método, en una tendencia hacia la simplificación y á la armonía y en una flexibilidad que nos prepara para comprender todas las civilizaciones... Después de la independencia, durante un siglo, Francia ha estado presente en nuestra vida. Nuestros grandes hombres, entonces desconocidos, como San Martín, que murió en Boulogne, y como Alberdi y Sarmiento, que permanecieron grandes temporadas en París, vinieron con frecuencia á reconfortarse en esta fuente de ideal. Hemos enviado á estudiar aquí generaciones enteras, que llevaron, al volver á nuestro país, un noble sello en el corazón. Vuestra literatura impera entre nosotros, sin dispu-

ta, como la expresión que más se aproxima, en la novela, en la poesía y en el teatro á nuestras palpitaciones más íntimas *Vuestras inspiraciones ejercen en nuestra intelectualidad naciente una influencia indiscutible y definitiva*. Algunos de vuestros espíritus más eminentes han sido llamados por nuestros Gobiernos y nuestras Universidades para proporcionarnos directamente el oxígeno de vuestras cimas. Y hasta en lo que concierne á la política interior, después de medio siglo, vivimos, por decirlo así, vuestras propias inquietudes, porque estamos unidos á Francia por lazos tan *misteriosos* y *estrechos*, que, á pesar de la distancia enorme, cada una de vuestras sacudidas encuentra su resonancia inmediata entre nosotros, como estos fenómenos terrestres que conmueven al mismo tiempo los antípodas... Yo no sé si se me acusará de soñador, pero creo firmemente que la riqueza vigorosa que se desenvuelve y crece en el Río de la Plata y en las costas del Atlántico, se irradiará cada vez más á los países vecinos, traspasará cada vez más nuestras fronteras convencionales, y que no está lejano el día en que, después de haber cubierto la mitad del continente con nuestra mejor cosecha, podamos volvernos, como en el apólogo bíblico, hacia la Francia inmortal, para decirle, ante la prosperidad del mundo: «Ahí tienes lo que hicimos con tu semilla y con tu arado».

No comprendo cómo Manuel Ugarte, que está llamado á ser un cerebro director en América, si orienta su mentalidad por rumbos que respondan al verdadero espíritu americano, se atreve á contradecir en este discurso no pocos pasajes de la obra publicada en España y titulada *El porvenir de la América latina*. Se explica que las naciones en su infancia traten de imitar y escuden su debilidad en la autoridad de alguna otra culturalmente superior. Lo que no se comprende es esa decapitación absoluta, esa adjetivación de la propia mentalidad á la de otra nación en quien, según Helmholtz (*Vorträge und Reden*, págs. 191 y siguientes), se han conmovido los baluartes de la independencia en la investigación científica, guarecida en sus Universidades, sometiéndolas primero

á las influencias eclesiásticas, y después, á las influencias del Estado, que mermaron su libertad. Y es que se confunde la libertad interior con la libertad política, la libertad de dudar, que á lo sumo hace escépticos, con la libertad de pensar, que engendra en el cerebro y en el corazón del hombre convicciones. El espíritu imitativo tiene, según el mismo Tarde que estudió sus leyes (*Tarde*) (1) un límite preciso en la oposición, en la independencia de criterio, en la originalidad, en la crítica. Los pueblos que se sienten mozos ó adolescentes, sienten la sugestión inmediata de la autonomía. Los americanos del Norte interpretan el americanismo brutalmente, sí, pero de un modo más vital y práctico que nuestros hermanos del Sur, que hipotecan el suelo, los ferrocarriles y las aduanas á los judíos de Inglaterra, y la organización interna y económica del Estado y el pensamiento del individuo á los judíos de Francia. Lograron los americanos del Sur romper los vínculos políticos con España. Los lazos de la sangre no podrán romperlos jamás por más que Francia les dé el *arado* y la *simiente*, es decir, constituciones políticas y dinero para cubrir sus empréstitos. La América del Sur es y debe ser el asilo de todos los ideales de la raza latina, el refugio de nuestras masas depauperadas de Europa para el porvenir, *de esas manos* que abren el surco en la tierra para depositar la simiente, y que pulsan la mancuerna del arado para guardarla en su seno y hacerla germinar. Pero ¿á título de qué esas promesas de gratitud á Francia y esos ofrecimientos de las primicias de la primera cosecha? ¿Surge acaso la cultura, la verdadera cultura espiritual y material de un pueblo, como instrumento personalizador y emancipador de su raza, buscando modelos en quien más dista de su temperamento? ¿Acaso las ideas, es decir, tratándose de Sud-América, el rotativo y la Banca, son los únicos que vinculan los elementos de la cultura nacional? Si América ha de ser en el porvenir una nacionalidad característica, es preciso que saque

(1) Las leyes de la imitación.—Madrid.—Jorro, editor.

de sus entrañas lo que tenga de propio, no que ampute su tradición, que es su carácter secular, para convertirse en vez de *homo sapiens* á que puede y debe llegar, en un *simio vestido á la francesa*, y con la cabeza amueblada con las viejas ideas del espíritu de la Revolución de 1789. Es preciso que se sume á la evolución integral de la cultura, poniendo en ella su planta y dejando en ella su huella. Es preciso que camine hacia adelante, es decir, que progrese, con la mente fija en el pasado y con el corazón en el porvenir, sin lemas ni divisas exóticas, sin remedos ni aun de la propia madre que lo engendró, con aquella energía de espíritu, con aquella fe y con aquella esperanza de llegar á ser en el porvenir lo que se cree poder ser en el presente, mirando al semillero cultural de la propia tierra y de la propia raza. Que sólo en el propio solar de la tierra y en el propio hogar del espíritu, se forjan esas potentes vibraciones del alma y del cuerpo de una comunidad nacional, donde las ideas de la mente y la sangre de las venas forman un sonido armónico, como notas de una orquestación sinfónica que oídas desde lejos producen la ilusión de ser exhaladas por un instrumento único. La verdadera semilla del progreso y de la caracterización original de un pueblo, han de darla los ideales que aletean adormecidos en su propio corazón. Las convulsiones ajenas pueden despertarle. Pero el mejor estímulo es la necesidad de vivir y de pervivir. Y en esta necesidad de lucha y de pervivencia, no debemos convertir las palabras y consejos de maestros y tutores en oráculo, sino en motivo de meditación y de crítica. El mal que critica Helmohltz en los maestros de la mentalidad francesa, es el carácter eternamente receptivo á que condenan al alumno «Die Art des französischen Unterrichts ist gut geeignet um Schuler auch von mässiger Begabung, ausreichende Kenntnisse für di Rutine ihres Berufes zugeben». El alumno que se concreta á imitar al maestro, conviértese en rutinario, por contentarse primero con ser un maniquí. La cera caliente por ser blanda puede tener todas las formas, pero no tiene una propia y característica. Y como sólo

libertad y originalidad engendran libertad, sólo maestros verdaderamente libres y señores de su espíritu, podrán apacentar en el difícil y poco abundante campo de las rebeldías de la conciencia, á los mansos corderos de la juventud, que al llegar á la adolescencia y á la virilidad, no deben contentarse con vivir como borregos en rebaño.

En el discurso duodécimo de Fichte (*Reden an die Deutsche Nation*), relativo á los medios más adecuados para alcanzar el fin principal que el filósofo desee para su pueblo, es decir la creación ó instauración del Estado nacional alemán, dice él: «debemos ante todo colocarnos en condiciones de ser lo que sin duda alguna debemos ser: *alemanes*. No debemos someter á otro pueblo nuestro espíritu. Por eso ante todo debemos crear un espíritu que sea firme y real; debemos hacernos serios en todas las cosas dejando de ser ligeros y estando dispuestos solamente á la broma; debemos forjar para nosotros principios ó convicciones duraderas é inconvencibles, que nos sirvan de firme línea de conducta para el resto de nuestros pensamientos y de nuestras acciones, debiendo ser para nosotros vida y pensamiento un mismo todo, sólido é independiente, que se abra paso por sí mismo; en el pensamiento y en la vida debemos ajustarnos á la naturaleza y á la verdad, arrojando de nuestro espíritu todo elemento extraño; en una palabra, debemos crearnos un carácter; tener carácter y ser alemanes, significa indudablemente lo mismo, y esto no tiene en nuestra lengua un nombre especial, porque independientemente de nuestro conocimiento y de nuestra vida afectiva, debe forjarse inmediatamente en las entrañas de nuestro propio sér». Dejémosnos, pues, de entonar himnos de alabanza á la Francia decadente y desnacionalizada por los mismos elementos económicos y espirituales que marcan la ruta que van siguiendo ó quieren seguir, mejor dicho, las democracias americanas. Aquel peligro de la influencia yankee en Méjico, á que alude Ugarte, sólo se salva buscando Méjico y todas las Repúblicas hispano-americanas los elementos de cultura moderna (ciencia, técnica, ética y economía)

en los pueblos que han inspirado á los mismos yankees, organizando su vida universitaria, instituyendo sus escuelas populares, é imprimiendo á la vida económica é industrial un espíritu esencialmente práctico, lleno de originalidad y de espontaneidad. Preciso es que América como España vean en Francia á lo sumo un elemento integrante de la cultura latina, pero sin reconocer esa supremacía espiritual que ella se arroga, después de haberse estancado en una filosofía que no es creación genial del propio espíritu, sino el resultado último de las ideas capitales de la mentalidad moderna que comenzó á germinar en Italia, en España y en Inglaterra en los primeros albores del Renacimiento. Italia, Bélgica, Rumania, Portugal y España en Europa, es decir, cerca de 100 millones de latinos al lado de Francia, deben constituir una constelación espiritual y no un sistema planetario, en el cual aquélla solamente haya de ser la estrella fija. Ha llegado la hora de poner término á esa dirección de orquesta, en la cual el que maneja la batuta hace mucho tiempo que la tiene alquilada.

Por este análisis de la mentalidad española y de la mentalidad americana, bien se comprende que ha de ser temeraria toda empresa de lanzar al público un programa filosófico para el presente y para el porvenir de nuestra comunidad espiritual. Tal vez el corifeo de este movimiento á la vez positivista en el método é idealista en las tendencias, hubiera de ser Ardigò. Pero el nombre del filósofo italiano está más bien vinculado al de Italia, y su posición en el campo de la ciencia oficial, adoptada por contraposición á su antiguo estado eclesiástico, no es la más favorable para armonizarlo con el nuevo espíritu de la filosofía científica. Las ideas de Ardigò, sin dejar de ser originales, oscilan entre la filosofía de Spencer y la de Kant. Con ser un pensador de gran talla, no reúne como filósofo aquellas condiciones que exige la filosofía científica, es decir, no es un investigador en el verdadero sentido de la palabra. Su filosofía, como la de Spencer, se resiente de cierto exceso de *especulativismo*. Un programa de filosofía moderna para el espíritu latino que creó el escolasticismo y

á la vez moldeó en él su mentalidad, ha de ser algo que le presente las ideas con aquella claridad meridiana con que la luz del sol dibuja en nuestro ambiente físico las cosas; pero la claridad no ha de ser tan fascinadora que borre sus relieves naturales, ni deje anfractuosidades del panorama sin iluminar, para que el espectador pueda enterarse de la armonía que surge del misterio en contraste con la evidencia, y para que se convenza también de que todo el esfuerzo de la investigación ha de encauzarse de un modo infatigable á iluminar con los rayos de luz de la evidencia las sombras de lo ignorado; pero no debe ser una filosofía solamente de paisajes regulares, simétricos y armónicos, como los jardines en la época de Luis XIV, sino una obra viva, un árbol corpulento y arrogante que se yerga hacia el cielo, con un tallo firme y vigoroso, profundamente enraizado en la tierra; debe ser una filosofía con esqueleto y musculatura masculina, regularmente vertebrada en sus partes constitutivas, formando un sistema, un organismo que tenga valor universal; no debe dar solamente claridad á la razón y plasticismos á la imaginación, debe descender al corazón del hombre, para humanizar lo más posible su naturaleza. Y este humanismo cordial que funde con admirable *panestesis* la vida de la voluntad y la vida del pensamiento, que hace repercutir en cada hombre las vibraciones de la especulación del pensador, haciendo que éste sea á la vez un reóforo de la mentalidad popular, se hermana perfectamente con el programa de filosofía científica trazado por Wundt al pueblo alemán, aunque en algunas cosas vaya más lejos y en otras lo rectifique. Esa mentalidad latina necesita, ante todo y sobre todo, encontrar en el realismo idealista, en el objetivismo científico y en el criticismo, cortapisas poderosas al exceso de frondosidad y de verdura que ha brotado de su seno. Hay que podar sabiamente el árbol y hay que enderezar fuertemente su tallo. La imaginación divagadora hay que hacerla poética y científica, la razón racionante, razón especulativa, el exceso de intelectualismo compensarlo con los valores de la voluntad y del sentimiento,

la falsa sociología con la verdadera psicología y filosofía de la naturaleza.

Preciso es que la labor filosófica vaya siempre precedida de lentos y largos períodos de gestación intelectual. La filosofía no debe ser un águila que se cierna sobre la ciencia, sino más bien el esqueleto y la sangre de la ciencia misma. El filósofo y el pensador han de buscar en la ciencia algo nuevo y algo eterno. Algo en donde pueda quedar inmortalizada su persona. Quien no se sienta con hambre de eternidad, que enmudezca, ó que se contente con ser sacerdote del credo que adopte, para vivir de su culto. La vitalidad espiritual en la especulación, más bien se sumerge en dudas dolorosas que descansa en las almohadas de los fáciles convencionalismos. Y si todo pensador debe ser hombre de su tiempo, preciso es que vea en el momento presente que la ciencia y la vida no van descaminadas, sino que fluyen paralelas, como el espíritu y la naturaleza. Son ríos que se encauzan al mismo mar. Aunque la ciencia tiene valor propio y sustantivo y no debe preocuparse de forjar nuevos credos, ni de destruir viejos dogmas; pero por muy alta que sea la misión que se arrogue, no dejará de tener misteriosas conexiones con la vida de donde brota. El pensamiento más ideal, las formas más trascendentes de la vida del espíritu, se pueden esquematizar siempre en el arco reflejo. Desde las alturas es donde mejor se divisa el panorama terrestre. Por eso la humanización de la ciencia surge de las propias condiciones de su producción y es su corolario moral. La división del trabajo científico crea una especie de solidaridad de medios en los investigadores, y estos medios se coordinan armónicamente á una única finalidad. La filosofía científica es, pues, en último término, el más seguro baluarte de la vida moral, baluarte que viene al suelo al querer dislocarse de ella. Nadie mejor que el gran Wundt, maestro de maestros, para aleccionar al público español en las bases y en el contenido de la filosofía científica. Aquí, donde tanta semilla ha dejado el Aristóteles genuíno, el griego, justo es que pensemos en naturalizar el Aristóteles

alemán contemporáneo, cobijándonos en una filosofía para cuya contemplación tengamos que elevar los ojos hacia arriba y no volverlos hacia atrás. Porque el mismo Aristóteles, el mismo Kant, si hoy vivieran, ¿suscribirían tal vez íntegra toda su labor intelectual? El peligro mayor de todos los neo-filosofismos radica, á mi ver, en que parten de aquel prejuicio que hirió de muerte la poderosa mentalidad de Hegel: el creer que los sistemas de los corifeos que se siguen agotan la materia filosófica y que la evolución científica se paraliza en ellos de tal modo, que la especulación de la posteridad se reduce á un comentario filosófico del pasado. Una legión inmensa de profesionales acarrearán del campo de la filosofía, de la historia, de las matemáticas y de las ciencias naturales, como cosecha propia, la mies que investigadores ingenuos han sembrado, esforzándose en hacer ver que todo estaba en las páginas del maestro. Así, pues, la escuela de la especulación libre y personal (pues así ha de serlo si ha de ser especulación filosófica) transfórmase lentamente en una secta, y los epígonos en un sacerdocio, que aspira más á que perdure el culto, que á hacer fructífera la labor.

Aquí en España, hoy por hoy, no se nos ofrece más filosofía que la de los profesionales. Y como el espíritu de investigación no ha arraigado aún, el profesionalismo filosófico tiene un carácter más bien literario que científico, cosa análoga á lo que sucede en Francia, en donde, como entre nosotros, se expiden títulos de Doctor en Filosofía y en Letras al mismo tiempo. La lucha entre la filosofía literaria y la filosofía científica en Alemania, ha dado la victoria á esta última. La lucha entre el espíritu de investigación de un Cajal y la de los profesionales de su rama científica, fué lucha cruenta y penosa. Si llegase á escribir sus memorias serian un estimable monumento ético para la juventud. Algo de sus torturas transparenta el hermosísimo discurso acerca de las *Reglas y métodos de la investigación biológica*.

Wundt, que en 1909 ha entrado á formar parte de la Academia de ciencias de Washington, encontrará seguramente en

la América latina la misma ó mayor aceptación si cabe que en la América del Norte, donde cuenta con admiradores que ya son notables maestros como Titchner, Judd, Urban, etc. Casi todos los grandes psicólogos de Norte-América han desfilado por el laboratorio y la cátedra de Wundt en Leipzig. En dicha cátedra, que se compone de un público cosmopolita, abundan los japoneses y los norte-americanos. Wundt, que es un alemán de entusiasmos serenos, pero firmes, de entusiasmos sin desmayo pero también sin los arrebatos de la pasión, sostiene un programa filosófico que coincide perfectamente con la fase de expansión mundial que caracteriza hoy al espíritu alemán. De sus labios hemos oído que la filosofía y la ciencia, en la época moderna, que es la época de las comunicaciones y de la técnica, son y deben ser de tendencias internacionales, humanizantes, sin negar por eso el gran valor nacional que posee la cultura y la investigación científica en sus modalidades concretas. Precisamente el fin de la cultura es personalizar característicamente á los individuos y á los pueblos, integrándolos sin anularlos en la gran idea colectiva de humanidad. El fin de la cultura, es el seguir paso á paso, pero sin desmayar, este camino ideal que conduce á la humanidad. De este modo la filosofía de Wundt, que, sin dejar de llevar el cuño germánico, se presenta con aspiraciones mundiales, es más adecuada para pasar las fronteras, que el neo-kantismo, del cual se han apoderado los teólogos protestantes y los socialistas teóricos más ó menos influidos por el renacimiento del semitismo. El nombre de Kant es hoy en Alemania una bandera en torno á la cual se agrupa una pléyade de filósofos universitarios ó, mejor dicho, de profesores de Filosofía de la Universidad. Y esta bandera, que ha servido á Paulsen primeramente para dar la batalla al clericalismo alemán, á Eucken después para contemplar el antagonismo entre dos mundos, á Chamberlain para ver en su personalidad y en su filosofía la encarnación de la raza germánica, y á Vorländer y Vaihinger, para encontrar en su mentalidad los orígenes del marxismo y de la

democracia social alemana (véase *Kant und Marx*, de uno de ellos), entra en España, no con aire de triunfo, porque nadie le sale al paso, pero sí con altivez napoleónica para hacernos abdicar, en capitulaciones más ó menos parecidas á las célebres de Bayona, de todo aquello que signifique en España espíritu genuinamente nacional. El Neokantismo en España comienza siendo en las cátedras de filosofía y en las cátedras de Derecho político, de las cuales se va apoderando (con la indulgencia de muchos que siendo en el fondo ecléticos militan en la grey conservadora), algo más exigente que su antecesor el Krausismo, muerto por consunción y enterrado furtivamente por sus primeros secuaces. Y es una filosofía cuya característica fundamental es negar el valor cultural de la tradición científica española, y el adaptarse resueltamente al criterio de la acción y de la propaganda. ¡Qué enorme diferencia entre el espíritu de esta filosofía neokantiana y la genuina filosofía de Kant, de aquel solitario de Koenigsberg, lleno de torturas hasta los cuarenta y siete años, y fustigado aún después por su espíritu rebelde á las propias insinuaciones de los reyes! Parece un kantismo ingerto en Feuerbach.

La enorme crisis porque atraviesan los pueblos latinos, que educados en la «Declaración de los Derechos del hombre» parecen haberse olvidado del freno moral que se impone á la fantasía y á la pasión en un régimen de derechos y deberes, nace precisamente de este exceso de vida pública, de esta adjetivación del espíritu de investigación científica y de especulación racional á la voluntad impulsiva y embriagada con bélicos instintos. Nuestro espíritu público parece ser la encarnación de aquella actividad ateniense del Agora. La soberanía del pueblo, falsamente interpretada, ha servido más bien para poner en entredicho su dignidad intrínseca, que para educar su voluntad y su corazón para la verdadera ciudadanía. Mas bien se apeló á la aversión y la envidia y el encono en los espíritus superiores que á la generosidad para engrandecer á los humildes. Pues no se otorga grandeza con palabras y concesiones gratuitas, sino con procedimientos educativos,

que á la personalidad, como á la planta, le hagan medrar con la propia savia.

Esta crisis es precisamente la última cosecha de aquel espíritu de la Revolución, encarnado en la Declaración de los derechos del hombre, que exalta teóricamente la personalidad individual con derechos, para uncirla después, como se unce un buey, al carro del Estado, confundiendo con la esfera de éste la de aquél. La organización económica moderna es el contraste más grande con aquellas ingenuas intenciones de los filósofos precursores de la Revolución. El individualismo económico y el individualismo político no fueron paralelos. El individualismo político se termina en el socialismo y en el anarquismo; el individualismo económico, en esa oligarquía financiera de carácter internacional, con táctica y funcionarios hábiles para atacar el espíritu de nacionalidad en los programas del socialismo y fortalecerlo aparentialmente en los del militarismo exagerado de algunos elementos conservadores. Esta internacionalización de la vida económica, y esta condensación de grandes masas de capital en pocas manos, crea una nueva forma de absolutismo, ante el cual se doblegan todos los parlamentarismos de la tierra, que, como ante la sombra de Alejandro, tiemblan en su presencia. Y como no hay un mundo interior, un reino libre del espíritu, donde las energías y valores de la cultura puramente ideal no sufran cortapisa alguna, tampoco es posible contemplar con mirada serena é imperturbable ese estado de felicidad relativa en que no hay codicia de lo ajeno, ni soberbia de lo propio. Este es precisamente el valor humanizante de todos los estudios especulativos. Son estudios que redimen al hombre de la lucha servil y exhausta de principios éticos á que se entrega cuando le domina una pasión. Y hasta prácticamente considerados, su utilidad no consiste en dar valor á lo superfluo, como diría Schopenhäuer, sino en forjar al hombre completo, redimiéndolo, con las armas de la voluntad y de la razón, del influjo de los instintos. Si cada generación no contara con un número reducido de poetas y filósofos, de bípedos implumes capaces

de volar, es seguro que la evolución habría de hacerse en sentido regresivo y, que dominando la bestia al ángel de que nos hablaba Pascal, termináse también anulándolo completamente. Y es curioso observar cómo el mismo pueblo que prohió la Declaración de los Derechos del hombre, fué el que medio siglo más tarde hacía concebir á Augusto Comte su Sistema de Filosofía Positiva, que siendo antimetafísica y antirreligiosa, había de servir de pábulo al gran espíritu metafísico de Spencer y al gran espíritu crítico de Stuardt Mill. La filosofía social, que para su constitución en Derecho político, Sociología, Filosofía de la Historia, Economía política, etc., ha prescindido completamente de los postulados científicos de la Etica, es la misma que con sus exageraciones llegó á poner en entredicho la Metafísica. Y aunque coincide, en parte, con el espíritu de Kant en sus propósitos, no sucede lo mismo en sus actos, pues la obra filosófica de Kant es ante todo de carácter lógico y metafísico. También en esto la filosofía científica de Wundt pone de manifiesto cómo es posible conciliar el criticismo de Kant, el positivismo de Spencer y el idealismo de Leibniz. Y el mérito más grande del filósofo de Leipzig, consiste en haber dignificado la Metafísica, segregando de ella lo que tiene de poesía, y poniéndola al amparo de los resultados de la investigación científica. No considera Wundt la Metafísica como un *Irrgarten* sino como un *Gewordene Wissen*, como un saber que es producto de los resultados de la investigación, y, por lo tanto, como una sistematización temporal de sus principios é hipótesis. Pero nadie como Wundt ha reconocido el carácter sustantivo de la especulación filosófica, esforzándose hasta la exageración en conservarla exenta de las impurezas de la realidad, es decir, de los influjos de la pasión y de las miserias de la vida. De este carácter majestuoso y austero, pero al mismo tiempo sencillo, de su labor infatigable y de su propia vida, arranca el soberano influjo que ejerce sobre sus discípulos.

Á aquel grito de que se hizo eco Paulsen de «¡Volvamos á Kant!» en un artículo publicado con el título «Qué es lo que

debe ser Kant para nosotros», respondió Wundt con otro coleccionado en su *Kleine Schriften* y que se titula «Qué es lo que Kant no debe ser para nosotros», crítica la más sólida y más severa de los secuaces irreflexivos de Kant. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que deje de rendir culto al nombre del filósofo; pero como la forma más noble de la oración en el cerebro del sabio es el trabajo, los labios del gran maestro, esclavos solos del espíritu de la verdad, no son los más adecuados para cerrar los ojos y entonar jaculatorias é himnos de alabanza. Todo lo que el kantismo tiene de vivo, que es su espíritu crítico, y la segura posición criteriológica que adopta en el planteamiento de los problemas, lo ha incorporado Wundt á su programa de Filosofía científica, completándolo con los resultados de la investigación en el campo de las ciencias naturales y de la psicología, que son precisamente las lagunas de que adolece el kantismo y aun más el el de los neokantianos, algunos de los cuales llegan á atreverse á negar valor científico á los resultados de la psicología experimental, y en cambio no se andan con ambages para afirmar que el pensamiento crea la realidad de los objetos al pensarlos, y que para pensar concretamente un número, es preciso pensar también toda la serie de que forma parte. La filosofía científica no se contenta con un seguro planteamiento de los problemas en el dominio de la teoría del conocimiento y de la Lógica pura. Más bien, en el análisis concreto y experimental de los procesos y de las cosas de la experiencia, ve la realización é instancia (*in-stare*) de dichos principios y postulados. No parte, por lo tanto, de un *à priori* criteriológico, que sirva de base á toda la ciencia positiva, sino que, por medio del análisis primero, y después por la inducción y por la crítica, procura separar del campo de la experiencia todo aquello que en cierto modo puede trascender de ella, pero que también en ella existe de un modo inmanente y virtual.

De este modo la filosofía científica ve en la ciencia positiva la materia primera y la corroboración última de sus pos-

tulados y principios, mientras que la ciencia, á su vez, encuentra en la filosofía la forma organizante y estructural, el elemento sistematizador y sintético por excelencia. Ciencia y filosofía no son, después de todo, más que una misma cosa con diferentes nombres y con alguna variación en su método y en sus formas abstractivas. Los resultados estimables que la filosofía científica ha logrado en el campo de la ciencia psicológica, se habrán de extender, seguramente, á la ciencia de la Naturaleza propiamente dicha, á la Lógica y á la Moral. La aplicación de los métodos experimentales á la misma psicología de los pueblos, traerán como resultado el establecer las verdaderas bases de lo que hoy se llama sociología, disciplina en la cual gran parte de la producción tiene más de labor de diletantismo y eruditismo que de pensamiento propio y de propia investigación. Establecidas sobre seguras bases las leyes económicas, aplicado el procedimiento experimental á sus procesos, la economía deja de ser la *Biblia* de los negociantes para convertirse en la fisiología y la histología de los sociólogos. Esta fuerza y poder de renovación que lleva en sí la filosofía científica, es lo que más acreedora le hace del aprecio y la estimación de aquéllos que rindan un puro y desinteresado culto á la verdad.

¿Lograremos nosotros con estas insinuaciones convencer á la juventud estudiosa y con este programa, interesarla en el verdadero culto á la ciencia y á la filosofía, hermanadas con el espíritu nuevo y con su propia tradición? A este propósito ha respondido la cuarta parte que hemos añadido á la traducción de la INTRODUCCIÓN Á LA FILOSOFÍA (1) y que comprende los estudios siguientes: 1.º Metodología filosófica; 2.º El concepto de la Metafísica según la Filosofía científica; 3.º Las relaciones entre la Filosofía y la ciencia; 4.º las bases y precedentes históricos de la moral científica. Esta labor, así como la dis-

(1) Esta cuarta parte que abarca más de la mitad del presente volumen, no figura en la traducción hecha por «La España Moderna» de la edición alemana de 1906. La nuestra se inspira además en la 5.ª ed. de 1910.

posición de las partes de la traducción, ha sido hecha de acuerdo con el propio autor del libro. Así nos parece haber realizado un doble propósito: al traducir el libro de Wundt poner al neófito en condiciones para que llegue hasta la puerta del templo (lo dice Wundt en el prólogo de la obra, que tal es su propósito); y al añadirle los cuatro trabajos en un todo armónico, darle la llave de la propia filosofía de Wundt, para que penetre dentro y, si se siente con fuerzas, se ponga en condiciones de poder officiar un día de sacerdote.

El complemento obligado de esta obra es seguramente el «Sistema de Filosofía», que no dudamos ha de lograr en el público que habla castellano los mismos éxitos que logró en el público alemán.

Ahora ya puede vislumbrar el lector cuál fué nuestro propósito al traducir á Wundt al castellano: poner la mentalidad española é hispano-americana en condiciones de que con un método seguro y una segura norma, logre imprimir á los estudios filosóficos propio vuelo en las propias regiones libres de la especulación personal, basada en la investigación científica.

ELOY LUIS ANDRÉ

Catedrático de Filosofía.

Leipzig (Alemania) Septiembre de 1911.

FIN

ERRATAS Y CORRECCIONES



T O M O I

Pág.	Línea.	Dice.	Debe decir.
2	10	como	con
2	29	porque	que
5	6	una	la
7	3	el	en el
7	15	cuando	aún cuando
9	2	por	según
9	3	por la	precediendo a
10	1	conocer	saber
10	11	Tales trabajos	Trabajos tales
10		esto una	esto se introduce
10	15	parte	división
10		pagana	de la India
11	26	como la única rama	así como á otras ramas
19	13	filosofía india	filosofía pagana
20	8	aquella en	aquella solamente en
21	30	esta	esto
22	17	no quedan sin respuesta	no quedan satisfechas
30	35	Ahora tal	Ahora bien
32	5	de la propiedad territorial	del régimen político
36	31	que está en frente	que corresponde
40	3	como el sistema aristotélico modelo	como modelo el sistema aris- totélico
54	7	los considera	los comprende
63		el	en el
65	1	como cualquiera	como puede otro cualquiera
76	26	historia de la Filosofía	Filosofía de la historia
85	22	brota	se destaca

Pág.	Línea.	Dice.	Debe decir.
93	32	caracteriza	caracterizan
93	33	juiciosa	sobria
100	5	teóricos según	teóricos establecidos según
100	30	pretendiese	pretendía
103	9	modo especial	modo más especial
116	11	su lugar	su lugar adecuado
123	9	expresión	concepción
124	3	el	á
140	19	ó Kratilo	y Kratilo
141	21	puede pensarse	podiera creerse
156	14	establece	estable
169	31	cae desde	conviene
177	11	Dos ideas	las ideas
180	24	su	un
187	29	nos formamos	nos formamos de él
201	31	las cosas, en	las cosas, es en
206	35	vida del mundo	vida terrena
219	20	cada metafísica	toda metafísica
235	20	Frente á	Correspondiendo á
247	1	deje de	haya de

T O M O I I

2	36	Cuando los griegos posteriores	Aún cuando los griegos más modernos
3	3	manifestaciones mitológicas	aserciones mitológicas
39	24	de conocimiento de saber	de conocimiento, de saber
42	14	<i>σοφία</i>	<i>σοφία</i>
42	20	es insensato	é insensato
43	21	conocimiento	convencimiento
44	28	filosóficos posteriores	filosóficos precedentes
45	4	se rechaza	y rechazan
48	10	Se prescinde	No prescinde
60	7	la fé y en el amor al hijo de	la fé en el amor y en la gracia
64	14	es la doctrina	en la doctrina
72	21	un punto	su punto

TERCERA PARTE

El desarrollo histórico de la Filosofía

LA FILOSOFÍA GRIEGA

§ 30 Desenvolvimiento general de la Filosofía griega.

I. La reflexión acerca del mundo y su origen, así como acerca del origen y del fin de la existencia individual, es tan antigua y tan extensa como el mismo pensamiento humano. Ya el salvaje atesora el logro de tal reflexión en una multitud de representaciones que originariamente sólo corresponde á los intereses más inmediatos de la vida, pero que después se extienden á círculos más amplios mediante el nacimiento de la cultura y el desarrollo del trato social, llegando á un período en el que, aun precediendo al origen de la ciencia, alcanzan definitivamente la categoría de una idea general del universo y de una providencia única que se refiere al mundo y al hombre al mismo tiempo. A despertar tales representaciones colaboran de consuno en unión indisoluble motivos éticos é intelectuales, el ansia de saber y el deseo de una forma fundamental de la existencia, razón y fantasía. El señuelo de todas estas tendencias y fuerzas espiri-

tuales es el *mito*. En su aspecto fantástico, contiene tanto sensible como instintivamente, un modelo de la propia experiencia de la vida humana, de sus afectos y de sus inclinaciones, así como también de sus reflexiones sobre el conjunto de las cosas. De creaciones fantásticas pasadas, de momentáneos temores, de los deseos é impresiones producidas por el mundo externo, proceden los dioses que la mitología considera sucesivamente como imágenes y modelos de las acciones individuales, tanto de las buenas como de las malas. Con el desarrollo de la conciencia moral serán considerados aquéllos como los castigadores de la culpa, después como recompensadores del bien, y al mismo tiempo, además, como fuerzas naturales propulsoras, que están encargadas de conservar el orden natural del mundo. La ciencia nace históricamente en el momento en que se presentan los ensayos de una sistematización intelectual y de una explicación del universo, sustituyendo así á esta forma fantástica de la concepción mitológica. Este tránsito tiene lugar de muy diversos modos en los varios centros culturales del mundo. Y la forma de este desenvolvimiento ha sido generalmente significativa para el porvenir de la cultura espiritual. Así la filosofía india, que desde muchos puntos de vista es acreedora á la misma estimación que la europea, ha recibido desde un principio, en este respecto, su sello peculiar, en cuanto en la India el proceso de diferenciación entre la Mitología, la Religión y la Ciencia, permaneció siempre con carácter interno. De la misma manera que el cultivo de la ciencia era un privilegio de la casta sacerdotal, así también se asociaba constantemente á las antiguas tradiciones el desenvolvimiento de las concepciones científicas y religiosas, de tal modo, que hasta en épocas posteriores, las formas míticas originarias podían considerarse como misterios simbólicos de las concepciones religiosas y científicas ya purificadas.

2. Según estas formas espirituales de la cultura india y de la cultura oriental, se ha desarrollado la filosofía occidental. Cuando los griegos posteriores derivaban en parte

también el comienzo de su filosofía de la ciencia hierática de los egipcios, son también en parte poco dignas de crédito intrínseco estas manifestaciones mitológicas posteriores. Aun cuando para determinados dominios científicos, principalmente para las matemáticas, la astronomía y la medicina, pudieron provenir las primeras nociones adquiridas por los griegos de civilizaciones más antiguas, principalmente de la egipcia, por las relaciones estrechas que sostuvieron con este pueblo, es de notar, sin embargo, que el origen de la filosofía occidental puede considerarse por completo como un trabajo del espíritu helénico, cuya influencia refleja en todos sus aspectos. Pues ya en el comienzo de la vida espiritual de los griegos, tuvo lugar este proceso de diferenciación del mito en una forma completamente distinta de la que tuvo lugar en la raza india, de la misma procedencia. La depuración del pensamiento religioso y del pensamiento científico se ha verificado en Grecia, no en la forma de un desenvolvimiento interno pacífico y simultáneo y con íntima armonía, sino en la forma de una lucha, que la ciencia ya en sus principios, comienza á dirigir contra la fe religiosa, que permanece aprisionada en el mito. Por esto responde la tendencia de la ciencia griega desde el primer momento, no sólo á la satisfacción de una necesidad intelectual, sino también al empeño de sustituir en parte las concepciones religiosas de la fe popular, de estrechos horizontes y de carácter ético, por otras más puras, más elaboradas de carácter científico. Pero los caudillos de esta lucha no son sacerdotes; se presentan como hombres que trabajan, teniendo en cuenta un amplio círculo de experiencias y que reflexionan sin prejuicios sobre el mundo y la vida. De esto ha recibido *ab initio* la ciencia occidental su sello peculiar: el de la reflexión libre sobre los problemas, solamente dirigida por la necesidad del conocimiento y no limitada por ninguna consideración externa.

3. La filosofía griega presenta tres diferentes fases características de desenvolvimiento, cuyas propiedades corresponden en parte al desenvolvimiento natural de la tendencia del

hombre al conocer, y, por otra parte, se relacionan con los estados de la vida espiritual de los griegos, que desde muchos puntos de vista también se han presentado después como modelos, puesto que se refieren á las condiciones generales del desenvolvimiento de la cultura. Por esto ofrece la historia de la filosofía griega en general una imagen universal, y al mismo tiempo individualizada y viva, del desenvolvimiento espiritual. Las susodichas fases corresponden á los intereses entonces existentes, que en ellas influyeron, y constituyen respectivamente los tres períodos cosmológico, ético-político y ético-filosófico. El primero, comprende desde el siglo vii hasta el v, antes de Jesucristo; el segundo, que por primera vez engendra los sistemas científicos de carácter general, mediante la asociación del punto de vista antropológico con el cosmológico que le ha precedido, está comprendido entre los siglos v y iv. El primero de estos desenvolvimientos pertenece exclusivamente á la filosofía de la naturaleza, el segundo pretende fundamentar las construcciones doctrinales de las concepciones filosóficas; en el tercero se pretendía desenvolver estos sistemas; pero sin embargo, solamente posee una significación original este período en el dominio de la ética y de la filosofía de la Religión. Este período que corresponde á la cultura del helenismo y á la conexión que le es propia y que tiene lugar, principalmente, entre el desenvolvimiento griego y los elementos culturales romanos y orientales, abarca desde el siglo iii antes de Jesucristo hasta el siglo iii después de Jesucristo.

A.—PRIMER PERÍODO: PERÍODO DE LA FILOSOFÍA
DE LA NATURALEZA.—(SIGLOS 7—5).

§ 31.—Desenvolvimiento de la especulación cosmológica.

1. El desenvolvimiento de la especulación cosmológica de los siglos VII y VI, suscita la cuestión del último principio de las cosas. Es indudable, desde luego, para dicha especulación, que este principio ú origen de todos los seres (*ἀρχή*), debe ser único. Es por lo tanto, el concepto de la *unidad del mundo*, que se opone á la variedad de los fenómenos y por el cual se procura explicar la relación de esta variedad y multiplicidad, así como también la regularidad que salta á la vista, ante todo en los fenómenos cósmicos más generales, como son la sucesión del día y de la noche, el movimiento de los astros, etc. La forma más sencilla en que se desenvuelve ya este concepto en los pensadores jónicos del siglo VII, es la de la existencia de una materia única, de la cual proceden en incesante cambio las cosas del mundo, y en la cual de nuevo han de volver á convertirse. La forma más originaria, y en parte también mítica, según la cual se concibe esta materia originaria, es el agua, puesto que es una materia que se presenta á la intuición sensible como la más extensa, y al mismo tiempo como la que parece ocupar un lugar intermedio entre las propiedades opuestas de los cuerpos. Esta especie de agua, según Tales de Mileto, no tiene carácter permanente como el concepto de substancia desenvuelto por los filósofos posteriores; es, por el contrario, lo más variable que existe, y por lo mismo también el substracto de todas las variaciones.

2. La idea de que todas las diferencias perceptibles de las cosas proceden de una forma cambiante, que supone una materia universal, está en estrecha conexión, ciertamente, con el pensamiento de que este substracto único de las variacio-

nes no puede darse en determinada materia perceptible de carácter individual, sino que por sí mismo es indeterminado ilimitado; de él proceden perpetuamente las cosas, y á el vuelven á parar de nuevo. Así se presenta para el segundo filósofo milesiano, para Anaximando, la idea de una materia indeterminada (*απειρον*) como principio de las cosas, en donde sin duda hay que considerar dicho principio ante todo, como cualitativamente indeterminado, como aquello de donde proceden en ilimitada variedad las propiedades de las cosas. Tal vez se pueda considerar como una especie de ensayo intermedio entre las concepciones anteriores, la de Anaxímenes tercer filósofo milesiano, que considera el aire como principio de las cosas, el cual es una materia real, pero invisible, y al mismo tiempo la más movible, y como tal, la que parece estar más sometida á los cambios ó variaciones.

3. Probablemente con independencia de esta especulación de los antiguos jonios del Asia Menor, se presentan en escena en las colonias griegas de la Italia Meridional, pensadores, que están imbuídos de la misma idea de la unidad del mundo. Pero ya no se trata de la concepción de una materia única, de un abstracto general, sino más bien de la necesidad de un principio ordenador, de una regularidad que sirva de norma á las cosas en su ordenada distribución en el espacio y en sus movimientos. Tal es la concepción que Tales y sus discípulos toman en consideración para el estudio del Universo. Consideran, ante todo, esta regularidad, en el movimiento de los astros y basándose en ella procuran explicar también los fenómenos terrestres, tanto los que refieren al mundo físico como al mundo moral. Pero en cuanto reconocen que toda regularidad se expresa por una relación numérica exacta, está para ellos el orden del mundo sometido al influjo de los números, y en este sentido aplican al mundo como todo la palabra *cosmos*, que originariamente significa «ordenación» «ornamento».

En las relaciones espaciales de las esferas celestes, se presentan en general, las mismas leyes, que se repiten entre las

relaciones de la amplitud de las cuerdas con los tonos armónicos, y que se suponen también, por lo mismo, en las cosas particulares, en cuanto se le atribuyen propiedades numéricamente determinables. Pero, cuando según esto, Aristóteles dice de los pitagóricos, que los objetos fueron considerados por ellos como números, no debe olvidarse, que para él, el número abstracto, era seguramente tan desconocido, como para Tales la substancia abstracta. Así como los griegos, en general, principalmente en el período primitivo, cultivaban la matemática preferentemente en la rama de la geometría, y preferían representarse, según esto, las proposiciones aritméticas, según formas geométricas, así también para los pitagóricos los números se consideraban, por completo, como cuerpos susceptibles de intuición sensible. Esto está confirmado por las relaciones que establecían entre el punto y el número uno, la línea y el dos, el triángulo y el tres, valorando así, respectivamente, tales figuras. Estas expresiones estaban muy lejos de ser simbólicas; por el contrario, la matemática primitiva solo podía considerar, en general, el concepto de número, en una forma empíricamente intuitiva, y aquí era, por tanto, la pura forma espacial en su regularidad simultáneamente aritmética y geométrica, la más sencilla y relativamente la más abstracta. Según esto, se redujo la concepción del mundo de los pitagóricos á considerar exclusivamente el espacio universal como el substracto general de las cosas, y por el hecho de considerar las cosas particulares como formas espaciales regulares, como formas geométricas en las cuales está dividido este espacio, mientras que además de esto, á todo movimiento espacial, corresponde una regularidad constante susceptible de expresarse en números simples y en relaciones geométricas regulares. Pero además, esto, se origina ciertamente por una concepción que mezcla aun en forma ingenua lo sensible con lo espiritual, porque no solamente reducía á números el mundo copóreo y sus leyes, por ejemplo, las propiedades físicas de la materia, las relaciones de la amplitud de las cuerdas de la escala musical y las distancias de los siete

planetas dispuestos en analogía con ella, sino que además hacía lo mismo con las relaciones sociales y las cualidades morales, como el honor, el amor, la cordura, el talento, etcétera.

4. Así como los pitagóricos concebían el orden del mundo solamente en su aspecto cuantitativo, en el siglo VI se presentan, por el contrario, frente á su concepción, direcciones que consideraban nuevamente la idea de la unidad del mundo en el sentido de los más antiguos jonios, es decir, como *cualitativo*, pero reduciéndole, no á una materia universal única, sino á un principio ordenador, á un concepto que sirve de norma al cambio de los fenómenos. Para los eleáticos este concepto es el concepto del sér, que permanece invariable en todos los cambios de las cosas y en oposición al cual debe considerarse todo lo que cambia como irreal, como una mera apariencia. Para Heráclito y su escuela, consiste el principio ordenador en el cambio incesante de las cosas, en la incesante variación, que convierte por el contrario en una mera apariencia lo permanente. Son los atisbos primitivos de aquel concepto, que en la filosofía de las épocas posteriores se presenta como «substancia» y como «causalidad», los cuales se nos presentan en esta escuela en una forma parcial y exclusiva en su recíproca oposición. Los conceptos participan aún aquí de representaciones que en parte son sensibles y en parte simbólicas; muestran, según esto, aún cierto parentesco con la materia universal de los antiguos jonios: así por ejemplo, Parménides simboliza el principio del sér permanente en la esfera del mundo, y Heráclito considera lo movible en todo fuego abrasador, como principio del parecer.

5. Pero constantemente subsiste en estos pensadores, bajo la representación simbólica, un pensamiento general que no se ha desprendido aún por completo de su plastificación intuitiva; este pensamiento consiste en vincular en aquella representación sensible que le corresponde, la expresión de una ley normativa, ordenadora. Claramente se presenta esto en la afirmación de los eleáticos, según la cual se consi-

dera como real lo que permanece en el cambio, y también en la doctrina de Heráclito, que atribuye al fuego el poder de una aniquilación y reproducción de las cosas sometidas á leyes. Pero en cuanto ambas concepciones del mundo establecen de una manera parcial como principio del orden universal lo permanente ó lo mudable, se cierra por sí mismo el camino para una concepción completa de la realidad, que constantemente abraza de un modo simultáneo ambos momentos. Por esto mismo, la doctrina eleática fundada por Xenófanes y Parménides se transforma en el tercero de los eleáticos, en Zenón, en un escepticismo, sucediendo lo mismo con la concepción de Heráclito en su discípulo Kratilo, los cuales se oponen más bien de un modo negativo á la manera general de concebir el mundo, que tienden á sustituirla positivamente por otras. Así procura Zenón demostrar la apariencia ilusoria del movimiento y de la multiplicidad de las cosas por medio de su argumento dialéctico, y Kratilo aplica la doctrina del flujo incesante de las cosas de Heráclito, al conocimiento humano, en cuanto acentúa la imposibilidad de establecer firmemente ningún concepto en medio de este cambio incesante.

6. Hasta aquí, la idea de la unidad del mundo en las dos formas, en las cuales se nos presenta en la primitiva especulación griega, bien sea considerada como substracto único ó como ley única de las cosas, posee un carácter *macrocósmico*. Los primeros pensadores orientaron su pensamiento hacia la totalidad del mundo, teniendo para ellos solamente valor lo individual en relación con el conjunto. Pero ahora, á contar desde el siglo v, se presentan en la misma Metrópoli griega pensadores cuyo punto de vista se separa de aquel esencialmente en cuanto procuran concebir, no el individuo, según el todo de que forma parte, sino más bien el todo, según el individuo, los grandes fenómenos del universo en su complejidad, las formas y movimientos de la materia en las pequeñas formas y movimientos. El procedimiento macrocósmico, es sustituido por el *microcósmico*. Intimamente unido á esto

está el hecho de una transformación completa de las concepciones: cuanto más se aplica el estudio exclusivamente al individuo, menos posible será distinguir las ideas de la materia universal y del orden universal, y hacer que sirvan, como hasta aquí, de fundamento parcial para la explicación del mundo. El individuo es, por propia naturaleza, una materia informada: el concepto de abstracto de los fenómenos y el del principio ordenador por necesidad intrínseca se corresponden mutuamente. El concepto que de este modo nuevamente se origina, y en el cual encuentra su expresión la idea microcósmica, es el de *elemento στοιχείον* y también σπέρμα, simiente de las cosas, expresiones ambas usadas por Aristóteles. El elemento es por propia naturaleza una materia informada: no es solamente un abstracto de los fenómenos, sino que se le añade también constantemente una determinada regularidad, según la cual ejerce su acción. Pero le es esencial, además, que esto tenga lugar, no de una manera aislada, sino considerándolo como una multitud de varios elementos. En esta propiedad que nace de la idea microcósmica, se encuentra desde luego su aptitud para explicar la variedad de fenómenos.

7. Pero además, dicho concepto sólo podía ahora volver á formarse, según dos direcciones que corresponden por completo á la excisión introducida en el desenvolvimiento anterior de la idea macrocósmica. Á la doctrina *cualitativa* de los elementos de los primeros físicos jónicos, Empédocles y Anaxágoras, que se presenta como una continuación de la doctrina de Tales acerca de la materia universal, se opone la *atomística* de Leucipo y Demócrito, como doctrina elemental *cuantitativa*. Empédocles de Agrigento es el que introdujo aquellos cuatro elementos cualitativos, á saber: fuego, aire, agua, tierra, que después, á partir de Aristóteles, adquirieron predominio por espacio de muchos siglos; pero Anaxágoras de Clazomene, siguiendo una dirección intelectual semejante á la dirección física del antiguo filósofo jónico Anaximandro, sustituye esta materia primitiva dada en determinados fenómenos sensibles, por un número ilimitado de partícu-

las cualitativamente diferentes, llamadas por Aristóteles «homeomerías», de cuya diferente mezcla y aleación deben provenir ciertamente los fenómenos sensiblemente perceptibles. Frente á esta concepción, la atomística fundada por Leucipo y desenvuelta por Demócrito, considera los elementos de la materia como iguales en su aspecto cualitativo, los cuales sólo se diferencian por sus propiedades cuantitativas, volumen, peso, forma. Tal vez, no sin dejar de sufrir la influencia de la doctrina pitagórica, y sin duda en armonía con ella, supone, según esto, la atomística, que las cosas están compuestas de corpúsculos con formas regulares, esféricas, cúbicas, octaédricas, etc. Pero lo propio de esta escuela, es la afirmación de la indivisibilidad de estos elementos y de la separación de cada uno de ellos por espacios vacíos intermedios en los cuales se verifican sus movimientos. La imagen general del mundo de la atomística recuerda remotamente el pitagorismo; según aquélla, el orden de los movimientos celestes debe corresponder á movimientos regulares uniformes. Solamente hacen trascender también aquí la idea más general de la armonía del mundo en la representación de una regularidad mecánica, en cuanto suponen que los átomos en el espacio, por el choque de los más pesados, habían producido en los más leves, en su caída, un movimiento en forma de remolino. Esta concepción acerca del origen de los grandes movimientos cósmicos, así como también la doctrina de la formación de la materia por medio de los átomos, ha ejercido aún una gran influencia en la moderna filosofía de la naturaleza.

8. Con esta oposición de los elementos cuantitativos y cualitativos, se relaciona también una gran diferencia que ha sido principalmente de gran significación para las últimas manifestaciones de la especulación cosmológica. La doctrina *cualitativa* de los elementos exige, ante todo, un principio que se le asocie y que ejerza su influjo en la mezcla y composición de los elementos, y considera este principio como espiritual, tomando como norma el efecto de la acción humana.

Empédocles considera como odio y amor las fuerzas opuestas aceptadas por él; razón (*νοῦς*) llama justamente Anaxágoras á la causa general de todos los fenómenos, refiriéndose con esto, además, al principio de finalidad de las cosas. Así corresponden á la doctrina cualitativa de los elementos concepciones del mundo de carácter *dualista*, según los cuales, el mundo corporal y el espiritual se refieren á diferentes principios; pero teniendo un carácter predominante al mismo tiempo el elemento espiritual. La atomística, por el contrario, explica todo por el choque, por el movimiento de los átomos: fuera de los elementos mismos y de sus propiedades, no necesita de ningún principio general. En este sentido es *monista* y *materialista*. Pero lo es, no en el sentido que hoy damos á esta palabra. Mas bien considera los espíritus como compuestos de átomos; pero no niega su existencia independiente. La victoria en la lucha de las concepciones del mundo que tiene lugar en estas últimas manifestaciones de la especulación cosmológica, le alcanzó primeramente la doctrina dualista. En ella se comprenden la filosofía de la naturaleza de un Platón y de un Aristóteles. La atomística de Demócrito ha vuelto á resurgir mucho después en las hipótesis directrices de la ciencia moderna de la naturaleza.

B.—SEGUNDO PERÍODO: SISTEMAS CIENTÍFICOS DE CARÁCTER
GENERAL (SIGLOS V Y IV).

§ 32.—Origen de los problemas éticos. (Los sofistas y Sócrates).

I. El segundo período de la filosofía griega, que comprende los siglos v y iv antes de Jesucristo, comienza dando preferencia de un modo parcial á los problemas *antropológicos*, en oposición á la dirección cosmológica también parcial, de la precedente especulación. El pensamiento naturalista

había llegado, al parecer, á un desarrollo tal, que sin duda no podía ya sobrepajar. Pero la vida política, que se había comenzado á desenvolver en las ciudades repúblicas del pueblo griego, implicaba nuevos intereses menos exentos de egoísmo. La tendencia espontánea al conocimiento del mundo, es sustituida por la tendencia al influjo político. Las cuestiones relativas á la significación y valor del orden natural del mundo, son sustituidas por las relativas al origen y al fin de la sociedad civil, la legitimidad del conocimiento y el valor de la acción moral.

El principio de Protágoras «el hombre es la medida de las cosas» pone de manifiesto de la manera más patente este cambio de intereses. Los nuevos problemas encuentran sus representantes, ante todo, en hombres como los sofistas, que en Atenas, principalmente, como maestros de todas las artes y profesiones, responden á la necesidad que implica una participación activa en la vida pública. No se trata de ningún modo de pensadores independientes, que procuran concebir el mundo en su evolución, sino de un nuevo profesionalismo intelectual que, considerando como un arte la retórica y el hábito de manejar los argumentos lógicos, procura también, como es natural, en su conducta personal no atenerse nunca á la pura tendencia á la verdad, sino al deseo de deslumbrar y de triunfar en las lides de la elocuencia. Así resulta como carácter general de esta filosofía propia para los sofistas, por sus circunstancias y por su posición peculiar en la vida, el preferir el problema del conocimiento empírico escéptico frente al teórico, y el adoptar con respeto á la acción moral, un punto de vista egoísta y utilitario. El contenido y extensión de nuestro conocimiento permanecen limitados en nuestra propia percepción sensible, la cual, siendo mudable subjetivamente, no puede producir ningún conocimiento de carácter general. Pero además, también en cada momento nuestra acción está determinada por motivos de momentánea utilidad. Así como es verdadero, lo que parece serlo para el individuo, así también es bueno lo que sirve para su satisfacción.

2. Contra esta doctrina de los sofistas se dirige la de Sócrates. Así como en la vida no practica la enseñanza como una profesión utilitaria, sino que á semejanza de los antiguos pensadores, busca en las cuestiones que plantea el sentido y el valor de las cosas, y reúne en torno suyo, con carácter desinteresado, un conjunto de discípulos, así también procura, ante todo, combatir la tendencia de los sofistas, egoísta y utilitaria que considera como perniciosa. Es Sócrates, en verdad, un hombre de su tiempo. Tampoco le impresionan á él los problemas relativos al mundo en general: el hombre es para él, como para los sofistas, la medida de las cosas, y en la estimación de las cuestiones particulares de la vida práctica, concede también sus derechos á los motivos del interés privado. De las máximas y consejos propios de esta dirección, se desprende fácilmente la idea de un hombre para el cual fué considerada como norma reguladora en las estimaciones concretas de la acción moral la utilidad privada. Pero para la concepción total de la vida de este hombre, no pueden considerarse como pauta tales decisiones prácticas particulares, sino los principios que reconoce como universales para la acción humana y de los cuales están lejos, ajustándose á otra explicación aquellas consideraciones concretas sobre la utilidad. Por lo tanto, la oposición entre Sócrates y los sofistas, no consiste precisamente en el hecho de no querer considerar aquél, generalmente, la utilidad como regla de conducta de la acción; toda acción voluntaria tiende, por propia naturaleza, á un fin, y éste, en opinión de Sócrates, además de ser útil para otros, debe coordinarse á la misma acción si ha de ser logrado por ella. Mas bien puede considerarse para él, como pauta, el saber por qué motivos está determinada la diferencia entre lo que es útil y lo que es pernicioso.

Según la teoría de los sofistas, estos motivos eran subjetivamente mudables como el mismo conocimiento humano; su norma era el gusto individual, y por lo mismo también, en general, el capricho egoísta momentáneo. Frente á esto

acentúa Sócrates la necesidad de un conocimiento universal, y también en correspondencia con él, la de una norma universal de la acción. El hombre es para él la medida de las cosas, no en tanto en cuanto es considerado como individuo, sino como género. No es bueno lo que en el momento parece ser bueno para el individuo, sino lo que en todas las circunstancias es reconocido por el individuo como tal, en cuanto aquél lo estima según dictámen justo. Este es el sentido de la «Mayéntica socrática», de aquel arte de dar á luz los pensamientos, que debe hacer presente ante el individuo, en su estado de conciencia clara el conocimiento que dormita en él. La concepción de que en el conocimiento alcanzado por medio del diálogo, no proviene para ninguno de los interlocutores de una fuente extraña á ellos, sino que además de ser común para ellos, constituye para cada uno un conocimiento personal, está en conexión con la hipótesis de la universalidad del conocimiento, y expresamente hace referencia Sócrates, además, á aquel conocimiento, para el cual el propio dictámen no podrá considerarse de ninguna manera como guía seguro, á las leyes escritas del Estado y á las leyes no escritas de los dioses; es decir, al orden jurídico externo y al dictámen de la conciencia, los cuales juntamente son para él signos evidentes de la universalidad de la norma moral. El conocimiento de sí mismo, no es tan sólo el supremo fin de la tendencia humana, por el hecho de constituir el hombre el objeto de su interés próximo, sino porque además para él es la fuente de todas las cualidades que pueden hacer feliz al individuo y á la colectividad. En esto está precisamente la significación del principio socrático, según el cual, la *virtud* y el *saber* son una misma cosa, y la afirmación fundada en él de que nadie á sabiendas hace el mal. En aserciones como esta se funda la concepción que trascendiendo de los motivos ordinarios del saber práctico, supone una verdad absoluta y universal, la cual debe satisfacer todas las aspiraciones del hombre en el momento en que éste se hace partícipe de ella

3. Una personalidad como Sócrates, que no ha desenvuelto ninguna doctrina en una exposición sistemática, sino que se manifiesta en la profesión práctica y libremente elegida de maestro y mentór de la juventud, no debe estimarse solamente atendiendo á las exigencias del momento, que aun siéndonos completamente transmitidas, por la antigüedad, difícilmente podrán contener la profundidad de su concepción de la vida, caso de que ésta pueda explicarse suficientemente teniendo en cuenta el grado de reflexión ética, aun incipiente, en su época. Más bien en él, como en toda personalidad de gran relieve, hay que tener en cuenta lá impresión ejercida sobre los que en contacto más estrecho estuvieran con él en vida, y también la huella que en ellos dejó impresa. En las escuelas socráticas se refleja este influjo en varios aspectos. Unos, como los *cirenáicos* ó hedonistas toman de su ejemplo la dirección eudemonista, pero ciertamente sin aquella fundamentación de motivos que encontró en el concepto socrático de la virtud la tendencia á la felicidad. Otros, como los *cínicos*, se aferran, por el contrario, de un modo riguroso, al concepto de virtud, sin que supieran suavizarlo nuevamente con el sereno sentido de la vida del gran maestro. Otros, finalmente, como los *megáricos*, exageran la elevada estimación de la tendencia al conocer que radica en la equivalencia de la virtud y del conocimiento, dejándolo degenerar en el cultivo de la dialéctica y en el arte sofístico. Pero todo el poderoso influjo de esta gran personalidad, en todos sus aspectos, se manifiesta en la vida y en la actividad del más grande de los socráticos, en Platón.

§ 33. Filosofía platónica.

1. Mientras que las escuelas socráticas sólo en ciertos aspectos se inspiran en el modelo del maestro, y para ello exagerándolos, Platón, por el contrario, traspasa los límites del espíritu socrático. Pero, Platón, no sólo ha recibido las primeras nociones, sino la dirección permanente de su maestro, y esto se atestigua por el hecho de que en sus trabajos la propia convicción la pone en labios de Sócrates—ejemplo único de piedad en la historia.—Por esto el Sócrates platónico no es sino una imagen ideal del mismo, y al mismo tiempo el representante é intérprete de la filosofía platónica. Pero que esta filosofía ha nacido como un desenvolvimiento general del pensamiento socrático, se atestigua por el hecho de que los primeros diálogos contienen muchas huellas de una transcripción inmediata de las conversaciones reales de Sócrates.

2. A él le corresponde ahora por completo el *desenvolvimiento de la filosofía platónica*. Tiene, en cierto sentido, carácter reaccionario tal desenvolvimiento. Esta filosofía se limita completamente, al principio, á los problemas éticos. También estos problemas permanecen en él con carácter predominante, como los que dan la pauta constantemente para el conjunto de su concepción filosófica. Pero Sócrates, que se había atenido exclusivamente á una dirección antropológica, estaba muy lejos de haber logrado una concepción metafísica de carácter general. Platón la alcanzó en el *segundo* período de su filosofía, en cuanto toma las piedras angulares de su sistema de un modo preferente, de los precedentes sistemas de los eleáticos y de Heráclito, que llegan á él por mediación de Sócrates, y completan con una imagen objetiva del mundo, la concepción ética ulteriormente desenvuelta. En el *tercero* y último período, finalmente, retrocede además á la antigua doctrina pitagórica para exponer en una forma mítico-poética el plan de una

sistematización general del universo. La idea central de este desenvolvimiento, en la cual, lo que precede, es una preparación de lo que sigue, y esto una aplicación y complemento más próximos de lo que precede, lo constituye la *doctrina de las ideas*, que pertenece á ambos períodos, ocupando entre ellos un lugar intermedio, doctrina que puede considerarse como una de las creaciones filosóficas más geniales, y sin duda alguna, como la más fecunda de todos los tiempos.

3. Así como Sócrates había enseñado que la reflexión sobre sí mismo es la fuente de todo conocimiento, y que el método dialéctico que debe emplearse en el diálogo por los pensadores é investigadores, es el camino más seguro para lograr aquella reflexión, Platón enseña á su vez que el *concepto* es una creación intelectual, que generalmente es inaccesible á tal investigación, como producto suyo. Todo conocimiento procede de la representación sensible. Pero este contenido más próximo del mismo, es variable; cambia de sujeto á sujeto y de momento á momento; su producto es, no la certeza, sino la opinión ilusoria. No hay que extrañar, por consiguiente, que los sofistas que reducían todo conocimiento á la experiencia sensible, confundiesen la ciencia con la opinión subjetiva. Ciertamente el concepto alcanzado por el pensamiento posee una constancia que le aleja de toda variación y que le eleva también, por lo mismo, á la categoría de contenido de una ciencia real.

Pero todo conocimiento exige un objeto: será ciertamente adecuado para el conocer, por el hecho de que no solamente es subjetivo, sino que posee también una realidad adecuada á él. Así, pues, al concepto como contenido de un conocimiento, debe corresponder también su objeto, el cual está con él en la misma relación de semejanza que un original y su copia. El original del concepto es la idea. Pero, puesto que en el mundo sensible solamente nos son dados objetos sensibles, que son modelos de percepciones sensibles, la idea debe ser un *objeto suprasensible*. En nuestros conceptos se verifica, según esto, el conocimiento de un mundo sensible, y la existen-

cia de conceptos es, por lo tanto, no solamente una prueba inmediata para este mundo suprasensible, sino la formación de conceptos que tiene lugar por el pensamiento dialéctico, sirve también de intermediaria para una asociación del mundo sensible con el suprasensible. El mundo sensible es el de las apariencias, según lo habían reconocido ya los eleáticos, y el del perpetuo cambio, según expresión de Heráclito. Frente á él está el mundo suprasensible con carácter eterno é inmutable. Pero no está, como habían enseñado los eleáticos, privado de relación con el mundo sensible. Este no es un mero fenómeno; sólo lo es en tanto en cuanto de él se quiere sacar la realidad de las cosas. Pero para el conocimiento intelectual es una apariencia, que hace referencia á un sér y que ciertamente debe considerarse como una verdadera copia, cuando hemos penetrado dentro del concepto, partiendo de la percepción sensible, que lo vela.

Tres cuestiones se suscitan en consideración á estas consecuencias relacionadas con la significación metafísica del concepto. 1) Cómo tiene lugar en el orden subjetivo la participación de las ideas en los conceptos; 2) En qué relación objetiva están las ideas y las cosas sensibles; 3) Qué clase de orden y regularidad preside al mundo de las ideas.

4. La primera de estas cuestiones se contesta teniendo en cuenta que el espíritu humano es en el que tiene lugar el hecho de la formación de los conceptos. Puesto que los conceptos son copias de objetos suprasensibles, de las ideas, de las cuales han recibido su universalidad abstracta que los diferencia de las cosas sensibles, debió el mismo espíritu haber participado de la intuición de las ideas. Esta intuición debe corresponder á un tiempo que es anterior al estado de unión del espíritu con el cuerpo. El espíritu, por consiguiente, que es el principio de la vida del cuerpo, une el mundo de las ideas con el mundo sensible; pero ni pertenece al mundo de las ideas ni al mundo de los sentidos, sino que ocupa un lugar intermedio, en el cual, durante su estado de unión con el cuerpo, con motivo de las impresiones sensibles, deben despertarse

recuerdos de los objetos ideales que les corresponden. Toda formación de conceptos es, según esto, un acto de recordación; pero el pensamiento dialéctico, que reduce el carácter sensible y variable de la representación á su significación permanente, es el proceso por el cual el espíritu reflexiona sobre su propio sér permanente y, al mismo tiempo además, sobre la intuición de las ideas cuyas copias son las cosas sensibles y la percepción sensible. Así el proceso de la formación de conceptos proporciona una prueba de la naturaleza externa y del espíritu, que incluye en sí mismo de igual modo la preexistencia y la inmortalidad, con cuya naturaleza concuerda además el sér el principio de la vida; pues la vida excluye la muerte, como el sér al no sér.

5. Esta doble relación en que está el espíritu con el mundo sensible y el mundo de las ideas, decide ahora también la cuestión general de la relación de las ideas con las cosas sensibles. Así como en el hombre el espíritu tiene el valor de principio intermediario, que con motivo de las representaciones sensibles suscita en los conceptos la reminiscencia de los arquetipos de las cosas sensibles, así también debe considerarse el espíritu en las cosas sensibles, como la fuerza activa que las concibe según el modelo de las ideas. Así como el espíritu humano encarna en el cuerpo humano las ideas bajo la forma de percepciones sensibles, debe haber también fuerzas espirituales en el mundo exterior que nos rodea que produzcan las cosas sensibles, en cuanto dan forma á la materia según el modelo de las ideas. La materia por sí sola no existe: por las ideas que se reflejan en ella, es como adquiere realidad. Por esto poseen las ideas una existencia propia en el mundo suprasensible; pero la materia no tiene ninguna existencia independiente. Es un principio negativo, en cuanto solamente adquiere influencia por la limitación que experimentan las ideas en su participación ó comunicación á las cosas sensibles. Aquí está el origen de aquel desdén por el mundo sensible que se manifestó ya en Platón, y aun más, en el platonismo posterior, que opone la materia como prin-

cipio del mal á las ideas como principio del bien, por lo que el mundo de los sentidos se presenta como una degradación del mundo de las ideas y la unión al cuerpo del espíritu humano, por lo tanto, como un estado de empequeñecimiento y de castigo. Sin embargo, como un pensamiento compensador y armónico, se le contrapone, en Platón, la concepción de lo bello, que explica el mundo sensible por el mundo de las ideas que en él vive, el cual se presenta como una expresión más perfecta de la idea en la forma sensible, pero constituyendo en este sentido nuevamente una escala, que comienza con la hermosura corporal aun completamente aprisionada al mundo sensible, para elevarse después á la belleza del espíritu con mayor pureza, y, en último término, de un modo definitivo á la belleza del mundo de las ideas. En el espíritu humano el amor en su desenvolvimiento desde el amor sensible al amor espiritual, es el que sirve de intermediario á este influjo de la belleza. Como amor divino, Eros, según Platón lo describe en forma mitológica, se apodera del espíritu extasiado en la contemplación de lo bello y despierta en él aquella nostalgia del mundo de las ideas, que se produce primeramente en el amor sensible, como obscuro presentimiento, para enardecerse finalmente, en las mismas ideas, como amor espiritual en el conocimiento filosófico.

6. En cuanto Platón transfiere la relación que existe entre las ideas y la percepción sensible, á la que existe entre las ideas y las cosas sensibles, se objetiva para él ahora también el concepto del espíritu. El espíritu humano se opone al espíritu universal como un sér intermedio general entre el mundo de las ideas y el mundo sensible, considerándose, según esto, el espíritu individual como una imagen suya, imagen evidentemente en el sentido de que aquí como allí el espíritu es el principio vital que sirve de intermediario para la unión de las ideas y la materia, mientras que, al mismo tiempo, el espíritu universal tiene una significación más conceptual. Pero aquí, en los problemas cosmológicos, la próxima aplicación de esta analogía, no es dócil ciertamente al filósofo.

fo poeta, y así expone en el Timeo la formación del mundo en una forma mitológica-poética, que se apoya en la suposición del predominio de las leyes numéricas, así como acerca de la formación de elementos, según formas geométricas regulares, se apoya en las viejas concepciones pitagóricas. Según el modelo de las ideas forma aquí el demiurgo las cosas particulares de la materia caótica, en cuanto primeramente considera el espíritu del universo como una fuerza incorpórea, pero movable, y que penetra en el interior del mundo, que por sí mismo se origina según leyes matemáticas, haciéndolas extensivas á todo lo que llega á ser. Así los elementos (fuego, agua, aire, tierra,) son cuerpos geométricos regulares compuestos de superficies triangulares; así el edificio del mundo constituye un sistema regular en torno á la esfera de la tierra, como punto central de una esfera transparente que está constituida por los astros. Platón contrapone aquí al sistema pitagórico del mundo con su movimiento de la tierra, como de todos los astros alrededor del fuego central, aquel sistema *geocéntrico* que, desenvuelto posteriormente por los astrónomos de la escuela platónica, ha predominado en los siglos posteriores con el nombre de «Sistema de Ptolomeo».

7. Así como el problema cosmológico sólo es susceptible de solución en sus pensamientos fundamentales de carácter más general, basándose en la doctrina de las ideas, pero estando particularmente entregado á conjeturas y á un desarrollo de carácter poético, así también, al parecer, la tercera de las cuestiones arriba indicadas (véase final del núm. 3 de este párrafo), no puede obtener una contestación definitiva que se base en el orden del mundo de las ideas. Sólo sirve de pauta para esto el pensamiento de que el mundo exterior á nosotros es una imagen objetiva, y el concepto una imagen subjetiva, del mundo de las ideas. Así como reconocemos principalmente dentro de nosotros el concepto de bien como el más elevado y perfecto, y según esto, también aspiramos á que fuera de nosotros predomine la idea de bien, así también, es absolutamente necesario que en el mundo de las ideas

suprasensibles la idea de bien sea la predominante. Acerca del modo cómo las demás ideas se subordinan á ella, no ha puesto nunca á Platón de manifiesto, ni siquiera una vez, sus presunciones. Y evidentemente permanecen aquí con carácter inseguro sus suposiciones acerca de la extensión en que generalmente á las cosas sensibles y concretas corresponden las ideas, obedeciendo, sin duda, al influjo de motivos contrapuestos. Si el mundo sensible debe ser una imagen adecuada del mundo de las ideas, es indudable que al individuo, aun al más insignificante y malo, debe corresponder también un arquetipo ideal. Si en cambio el mundo de las ideas debe ser un mundo perfecto, entonces el sér individual, con sus limitaciones y la comunidad, han de ocupar en él su lugar correspondiente. En las primeras formas de la doctrina de las ideas en que prevalece el punto de vista dialéctico, se inclina evidentemente Platón á la primera concepción; en los desenvolvimientos posteriores donde preponderan motivos éticos y estéticos, se inclina á la segunda, que limita las ideas á lo que tiene carácter general y perfecto.

8. Como punto incommovible en esta manera de explicar el orden del mundo de las ideas, que tiene un carácter múltiple y fluctuante, permanece la convicción de que el bien es la idea predominante, y que, según esto, así como en el mundo corpóreo se refleja en general el mundo de las ideas, así también en nosotros, en nuestra voluntad y en nuestra acción y fuera de nosotros, en la sociedad política, en el Estado, el bien debe alcanzar la hegemonía. En nuestro espíritu se prepara este imperio del bien, mediante la mutua relación que existe entre las tres potencias del alma, razón, sentimiento y apetito ó deseo. En cuanto la razón gobierna el sentimiento y refrena el apetito, está determinada á predominar sobre las otras facultades del espíritu: la razón conduce, además, al conocimiento del bien. Por tal motivo, entre las virtudes que corresponden á cada una de las facultades del espíritu, la correspondiente á la razón, la sabiduría, es la más elevada y debe predominar, por lo tanto, sobre las demás: sobre la for-

taleza, que es la virtud del sentimiento, y sobre la templanza, que es la virtud del apetito sensible ó deseo. En el equilibrio y unión de éstas se produce la cuarta de las virtudes: la justicia.

Así como el orden ético del mundo de las ideas se refleja en la armonía de las potencias del alma y de sus virtudes, lo hace también definitivamente en el orden de la sociedad humana, en el Estado y, tanto más fielmente, cuanto más perfecto es este orden. El Estado perfecto debe ser, según esto, en la solidarización de sus órganos, una imagen del orden jerárquico de las facultades y virtudes humanas. Y así será también, por lo tanto, una imagen del mismo mundo de las ideas. También en el Estado debe la sabiduría llevar la primacía, encarnándose en aquéllos que consagran á la ciencia su vida: en los filósofos. Después de ellos viene la clase que representa la virtud de la fortaleza y cuya misión es defender el Estado contra las agresiones: la clase de los guerreros. Como clase servil se comprende la de los agricultores y trabajadores, los cuales deben garantizar la más pequeña de las virtudes: la templanza.

9. En este desenvolvimiento filosófico, que abarca el mundo exterior y el mundo interior, el mundo de los sentidos y el mundo de las ideas exigido como complemento suyo, la naturaleza del individuo y la organización de la sociedad humana, la filosofía de Platón constituye el primer sistema universal producido en la historia, y ha permanecido siendo el de mayor influjo hasta nuestros días. El pensamiento fundamental de la doctrina de las ideas, no sólo ha servido de punto de partida para la formación de numerosos sistemas posteriores, sino que también ha influido poderosamente en la concepción religiosa del mundo, principalmente en la cristiana. Pero en los tiempos inmediatamente posteriores, el influjo de este sistema, fué en parte debilitado por la *filosofía aristotélica*, que inmediatamente le sucedió con la cual luchó repetidas veces en los siglos posteriores por lograr la primacía.

§ 34. Filosofía aristotélica.

I. Así como Platón había sido un filósofo socrático, es Aristóteles del mismo modo un filósofo platónico: es el más notable y también el más independiente de sus discípulos. Pero aquí la relación con el maestro es muy distinta. Aristóteles llega á su propia convicción nada menos que por la discusión crítica de las opiniones de su maestro, y la viva exaltación de oposiciones que de él le separan, es propia más bien para considerar como insignificantes el parentesco de ciertas concepciones fundamentales que igualmente existe entre ellos. Común á ambos es la convicción del valor del pensamiento. Tanto en Platón como en Aristóteles, los conceptos no son meras formas subjetivas, sino que corresponden á la misma naturaleza objetiva de las cosas, porque en ellas concebimos la naturaleza permanente de las cosas, y le corresponden en este sentido *formas objetivas*, fuerzas que á semejanza de las ideas son transformadoras del mundo. Así, en ambos pensadores, se presenta como una exigencia constante encerrada en el concepto del conocer la necesidad de que las formas conceptivas y las formas sensibles sean iguales. Pero en este punto, al parecer, se distancian ya por el método con la ayuda del cual procuran alcanzar el concepto universal. Aristóteles no ve en la dialéctica platónica ningún procedimiento lógico: en cuanto Platón se deja dirigir completamente por la naturaleza respectiva de cada problema, en vez de aplicar en cada uno de ellos la pauta de las leyes más rigurosas y universales del pensamiento, le conduce aquélla á meras opiniones é hipótesis. Por esto separa Aristóteles la *Lógica* de la *Metafísica*, señalando á aquélla la misión de desenvolver tal sistema de normas generales independientes del planteamiento particular de los problemas. Entre los resultados de la dialéctica platónica considera, ante todo, como arbitraria la hipótesis

metafísica fundamental, según la cual las ideas, como arquetipos de los conceptos, deben oponerse al mundo sensible. Como en nuestro pensamiento y en nuestro entendimiento, no le corresponde al concepto otra misión que el estar siempre unido á una materia sensible, más bien, por igual motivo debemos suponer también lo mismo para las formas objetivas que corresponden al concepto subjetivo. Tan inmanentes son en las cosas las ideas como en nuestra concepción de las cosas lo son los conceptos á las percepciones sensibles.

2. Según esto, sustituye también Aristóteles la palabra «idea» (ιδέα) por la de «forma» más general (εἶδος). A la forma corresponde la materia, no menos que á la materia la forma. Así como Platón había dicho que la materia sin las ideas que la informan es un «no sér», así tampoco no puede existir, según Aristóteles, una forma sin la materia que le corresponde. Ambas juntamente constituyen, el sér real de la cosa, *la substancia* (οὐσία); y no la substancia *general*, sino la particular, compuesta de materia y forma, es la que puede considerarse propiamente como substancia. En esta unión es la materia la posibilidad ó potencia (δύναμις) para toda realidad y la forma la realización de esta posibilidad, el acto (ἐνέργεια). La mutua relación de ambas la compara Aristóteles á la del mármol, conque cincela el escultor la estatua, con la forma de esta estatua. Por lo tanto, la materia en cierto sentido, tiene el mismo valor que los principios formales. Ambos son elementos integrantes de la realidad, mutuamente necesarios, y esta realidad tiene su existencia, no en un mundo transcendente, sino en el mundo sensible, inmediatamente en nuestra percepción y en nuestro conocimiento. Hay, sin embargo, una diferencia, y es que la materia sólo constituye un abstracto indeterminado y general, del cual puede *proceder* todo *posible* y además porque en tal diferencia no se indica por sí mismo, dicho abstracto, por sí solo, jamás puede ser objeto de nuestro conocimiento intelectual discursivo, mientras que la forma *se nos presenta* en una variedad de fenómenos.

Según esto, el concepto general de forma, que por sí mis-

mo es siempre indeterminado, se descompone, primeramente, en ciertas direcciones capitales á las cuales se subordina después la multitud infinita de fenómenos concretos. Así se nos presenta la forma en su manifestación más inmediata y externa como *forma corpórea*; después en una escala más amplia, próxima ya al conocimiento de la naturaleza de la forma, en el *movimiento*, cuyo concepto general comprende también la variación cualitativa y, finalmente, en una tercera escala superior, en la de *la consecución del fin* (ἐντελέχεια), la cual añade á los dos anteriores conceptos de forma, la condición interna de la producción de la forma sólo considerada en ellos en cierto sentido de un modo extrínseco. Pues, en último término, los fines que rigen al mundo son los que producen los movimientos y las variaciones de la materia, antes que de ella se produzcan nuevamente las formas de las cosas. Según esto, siguen caminos opuestos nuestro conocimiento de las cosas y la actividad que ejerce su influjo en ellas; aquél retrocede de la forma externa al movimiento que le produce, y del último al fin inmanente en él: éste comienza con el fin, que convierte en movimiento la forma de las cosas.

3. Así, en Aristóteles, el concepto supremo, el del fin natural inmanente es el último para nuestro conocimiento, pero por lo mismo también el primero en el orden de la realidad, aquél que expresa de la manera más perfecta su naturaleza objetiva. Lo que carece de fin, ó aquello cuyo fin nos es desconocido, es para Aristóteles el «acaso», con lo cual, según esto, no debe decirse de ningún modo que carece de causa, sino solamente que no encuentra lugar en aquel sistema de causas racionales, que el filósofo ve realizado solamente en la naturaleza. Así el acaso desempeña en Aristóteles el papel, no ya de un fenómeno desprovisto de causa, sino más bien el de una causa singular junto á las causas finales, el cual, al mismo tiempo sin duda, ninguna significación esencial tiene para el conocimiento del conjunto de la naturaleza. Según esto, se atribuye al concepto de fin en la filosofía aristotélica un valor semejante al que las ideas desempeñan en el de Pla-

tón. Pero la idea es trascendente y el fin es inmanente en las cosas. La idea, como prototipo del concepto particular, se descompone en una multitud indeterminada de ideas particulares, que sin estar ordenadas en sí mismas, deben colocarse debajo de la idea de bien, en realidad, sólo á consecuencia de una arbitraria estimación ética. El fin, por el contrario, es un concepto general, en el cual se incluyen por sí mismo todas las determinaciones finales particulares, y puesto que es un principio inmanente, estas determinaciones particulares del fin hay que tomarlas inmediatamente de la experiencia y lo mismo la relación empírica en que se nos presentan las cosas.

Según esto, todos los fenómenos constituyen ahora una gradación de fines que comienza con el más general y más amplio, y termina con el más individual, en donde, por consiguiente, tiene lugar, tratándose de los últimos, un ascenso de los menos perfectos á los más perfectos. Así, el concepto de fin inmanente en esta doble gradación de lo general á lo particular, y de lo menos perfecto á lo más perfecto, conduce necesariamente al pensamiento ó idea de *evolución*, el pensamiento capital del sistema de Aristóteles.

4. De aquella primera gradación de fines que marcha en el sentido de lo general á lo particular, resulta el desenvolvimiento cósmico que comienza con el movimiento más general del cual proceden todas las variaciones en el mundo corpóreo con la revolución eterna y regular de la bóveda celeste, y termina con los fenómenos individuales de movimiento terrestre. Con esta doctrina de la eternidad del mundo, hizo Aristóteles por primera vez el ensayo de resolver el problema del origen del orden del universo, precisamente por el hecho de haberlo rechazado. Pero en su interpretación de los fenómenos terrestres particulares, refuta enérgicamente á los atomistas y sigue también, como Platón, las huellas de aquellos físicos jónicos que habían fundado su explicación del mundo en el dualismo de los principios espiritual y corporal. Introduce en la física los cinco elementos cualitativos de Empédocles, en donde permanecieron dominando hasta en gran parte

de la época moderna, y en los fenómenos de movimiento prefere dar una explicación teleológica á la mecánica de los atomistas: los cuerpos caen hacia abajo, porque tienen su asiento natural en el centro de la tierra. Este calificativo de natural lo contraponen Aristóteles á otra clase de movimientos, que tienen carácter «violento» ó «casual» como el de los cuerpos arrojados al espacio, etc.

5. La segunda escala de fines que asciende de lo imperfecto á lo perfecto y que se ordena en sus comienzos en los fenómenos particulares de movimiento á los primeros procesos de evolución, consiste en el desenvolvimiento ó *evolución orgánica*, se apoya en una serie de fuerzas psíquicas, que como fuerzas superiores, dotadas de actividad teleológica se sobrepone á las fuerzas inertes de la naturaleza. La menos importante de estas fuerzas psíquicas es la potencia nutritiva, que en el mundo vegetal entra como principio exclusivo de vida y que se asocia inmediatamente á la fuerza generatriz. Después vienen en el reino animal la facultad sensoria y locomotriz, que se corresponden siempre porque todos los movimientos locales de los animales se basan en sensaciones, que, según Aristóteles, tienen su órgano ó localización, primeramente en los órganos de los sentidos y después en su asociación, en el corazón, como órgano sensorio de carácter general. A estas potencias inferiores se añade en el hombre finalmente, la razón, que por medio de su asociación con ellas se descompone nuevamente en dos partes que actúan conjuntamente; en la *razón pasiva*, que supone las sensaciones y forma con ellas representaciones ordenadas, y en la *razón activa*, que abstrae de estas representaciones lo esencial y permanente, es decir, el *concepto*, y de este modo llega al *conocimiento* de las cosas.

6. Es digno de tenerse en cuenta que este desenvolvimiento general trasciende en dos puntos de su propia esfera, y con esto, al mismo tiempo, del principio de la inmanencia de la forma en la materia aplicado por Aristóteles en la interpretación de la naturaleza y de la vida espiritual: en

sus comienzos y en su fin. En cuanto, precisamente, el desenvolvimiento cósmico está regido por la ley, que exige que un movimiento provenga de otro anterior, del cual se origina, y que al mismo tiempo es movimiento de una materia, en el punto de partida de esta serie cósmica, en la revolución de la bóveda del cielo en la cual se incluyen todos los otros movimientos, surge el problema que consiste en averiguar como se ha originado este primer movimiento. A esto se contesta: es eterno, luego no pudo haber sido producido.

Pero aun cuando este primer origen no exige ninguna causa que esté fuera de sí mismo, hay que suponer, sin embargo, para su conservación uniforme y perpetua una causa de tal naturaleza; este primer movimiento debe ser ciertamente invariable lo mismo que su acción. Puesto que ahora la hipótesis de la primera causa no procede de ninguna otra, tampoco necesita de ninguna materia, que de otra manera sería exigida en la hipótesis de las formas de movimiento extrínsecamente transmitidas. Así esta primera causa, este primer motor, que conserva desde la eternidad la marcha del mundo, es un *motor inmóvil*. Una gran modificación sufre aquí el concepto del sér permanente de los eleáticos, diferenciándose también de las ideas platónicas por su absoluta unidad, pero coincidiendo con ellas en ser *pura forma* y que está exenta de la asociación con la materia, que corresponde á la variabilidad del mundo sensible, coincidiendo, finalmente, con la idea platónica de bien, en que, como la suprema de las formas según su naturaleza, es la misma divinidad. Con esto, este concepto aristotélico de Dios, es ciertamente, de carácter completamente abstracto y ha perdido la significación ética inmediata, que tuvo la idea platónica del bien.

7. No menos trasciende del espíritu humano en su propia esfera el término del segundo desenvolvimiento del espiritual, que proviene de aquel movimiento cósmico. El espíritu humano asocia en sí las fuerzas anímicas inferiores; pero en cuanto elabora conceptos de las representaciones sen-

sibles, debe, naturalmente, participar también de la potencia espiritual que los produce, la razón activa, de las mismas propiedades del concepto. Ahora bien; son los conceptos las formas de las cosas consideradas independientes de su materia. Así como los conceptos son *puras* formas, así también la *razón activa* debe ser, por sí misma, una pura forma *privada de materia*. Si esto no ocurriese, necesariamente el concepto tendría que participar de su propia naturaleza corporal, es decir, que para el espíritu humano debería ser solamente un pensamiento formado de representaciones sensibles, pero no un conocimiento conceptual. También la razón activa corresponde así nuevamente á las ideas platónicas: es pura forma, y por lo tanto, invariable como ella. Así como la idea en el desenvolvimiento cósmico se resuelve en la idea de Dios, así también en el desenvolvimiento espiritual se convierte en la del espíritu humano y, en sentido adecuado, encierra también el pensamiento platónico de la inmortalidad. Para Aristóteles no tiene valor la hipótesis de una preexistencia de tal espíritu; la razón activa es también para él un producto de la evolución, un *ser que llega á ser* originario é invariable, es solo el origen de todos los movimientos: es Dios mismo. Pero tampoco participa todo el espíritu de la permanencia, pues estando unido á la materia como sensible, la forma substancial de la misma se aniquila; sólo es inmortal el espíritu activo, el que está dotado de pensamiento. En este sentido, dice Aristóteles acerca de él, que se relaciona con las otras facultades del espíritu, del mismo modo que éstas con los cuerpos vivos. Es una «forma de las formas» en cuanto las formas corresponden á las facultades espirituales inferiores, deben ser producidas, siempre por él, y para purificarlas deben producirse conceptos vestidos con su materia; pero, como tal forma de las formas, esta suprema facultad espiritual, está exenta de la variabilidad inherente á la materia.

8. En este sentido, la limitación aristotélica del pensamiento de la inmortalidad al espíritu activo y á una existencia futura, está en una relación estrecha con el distinto lugar

que ocupa en su filosofía el concepto de *espíritu*. El espíritu no es para él un sér intermedio entre el mundo de los sentidos y el mundo de las ideas; no es tampoco para él una fuerza creadora, que forma también las cosas, como espíritu universal, independientemente de las formas vitales específicas, sino que pertenece también á la misma *serie general del desenvolvimiento de las formas*. Sólo ocupa en esta serie el lugar supremo, en cuanto para purificarse en las facultades inferiores del espíritu, aquel desenvolvimiento prepara una forma desprovista de materia, que debe erigirse definitivamente en el espíritu activo del hombre. Así se separa, principalmente la filosofía aristotélica de la doctrina platónica de las ideas. Pero el concepto de la idea se aplica en su doctrina en unión estrecha con el mundo real. Las ideas se contraponen al mundo real, no ya como un mundo suprasensible, sino que también tienen actualidad inmediata en el mundo de los sentidos, y no pueden prescindir de ellos para su realización. Allí donde el mundo suprasensible debe suponerse necesariamente como un complemento del mundo sensible, constituye también, por una parte, solamente el último punto de partida de todo fenómeno natural, y, por otra, el último resultado del mismo desenvolvimiento natural. Según esto, desaparece de la filosofía aristotélica aquella nostalgia de un mundo ideal suprasensible, y aquella tendencia de conformar la realidad en cuanto es posible, según una imitación del ideal que caracteriza la filosofía platónica. La filosofía aristotélica se ocupa primeramente, y ante todo, de una manera que no da lugar á dudas del estudio del mundo de las cosas sensibles *reales*, esforzándose en comprender su significación y en demostrar su relativa justificación cuando se trata de propiedades ó acciones del hombre.

9. Así es también particularmente su filosofía práctica, que está impregnada de este espíritu del *realismo* y de cierto *relativismo*, pero con la cual, una vez más, como sucede en su concepción teórica, concuerda, así como también en Platón, la idea socrática del valor y de la significación del conoci-

miento. Por eso en el orden ético ocupaban el primer lugar las virtudes del conocimiento, *dianoéticas*: sabiduría, inteligencia, prudencia. Por sí solas tienen ya un *valor incondicional*, porque son completamente independientes de los influjos particulares de la vida, y, según esto, dejan lograr al que las posee, en todas las circunstancias, el supremo fin de la aspiración humana, la felicidad, aun cuando se encuentre completamente abandonado á sí mismo. Si ciertamente, la vida contemplativa, en aquél que llega á convertir en objeto de la propia satisfacción la sabiduría, en vez de los bienes externos de la vida, es el premio del filósofo, premio que en sí mismo considerado es el que puede otorgar la mayor felicidad. Sin embargo, debe ser inasequible al mayor número de los hombres, porque la vida social es su estado natural. Por esto alcanzan en realidad las virtudes prácticas ó *éticas* la preponderancia. Pero son cualidades en las cuales, junto á los afectos, desempeñan un papel preponderante, influencias moderadoras de la inteligencia, las disposiciones naturales de la voluntad aplicadas con debida moderación, mediante el uso y la costumbre. Precisamente, por apoyarse en estas cualidades naturales, que solo pueden reforzarse por la educación y la costumbre, las llama Aristóteles virtudes éticas de *ἡθικός* ánimo. La estimación del valor de las mismas en la escuela aristotélica se atestigua también, teniendo en cuenta, que de ellas tomó su nombre la ética, que ha permanecido dentro del dominio de la filosofía, hasta nuestros días.

Ahora bien; todas las tendencias naturales del ánimo se mueven entre *oposiciones*, que según se pone de manifiesto en los afectos humanos, se nos presentan en la vida como tendencias defectuosas de propiedades opuestas: tal sucede con la avaricia y la prodigalidad, la cobardía y la temeridad, la humildad y la soberbia. La falta de estas pasiones consiste en que expresan en forma exagerada tendencias naturales del sentimiento humano, y es claro que este vicio se cambia en virtud, cuando por la influencia de la razón sobre la voluntad, las tendencias naturales se moderan de tal forma, que entre

vicios opuestos llegan á ocupar el justo medio: así la liberalidad es, un justo medio, entre la avaricia y la prodigalidad, la fortaleza entre el miedo y la temeridad, la magnanimidad entre la humildad y la cobardía, y también señala la virtud suprasensible para la vida en general, la justicia, pues que también en un sentido algo distinto ocupa un justo medio, en las relaciones del individuo consigo mismo entre el obrar contra derecho y ser objeto de una acción contra derecho, y en las relaciones con los demás en la garantía de las exigencias que se suscitan entre lo mucho y lo poco. En ninguna otra parte se refleja de una manera tan clara el realismo y relativismo de la filosofía aristotélica, como en esta doctrina de las virtudes prácticas. Pero ciertamente, aun aquí se puede reconocer su relación con el pensamiento socrático en cuanto la razón, y principalmente la suprema virtud de la razón, la sabiduría, es también el primer principio de aquella moderación de las tendencias naturales, por la cual los vicios humanos se cambian en virtudes.

10. El mismo criterio, que basado en las condiciones reales de la existencia, predomina en su ética, es el que exclusivamente se aplica en la política de Aristóteles, y al mismo tiempo se presenta también aquí en primer término, nuevamente, el pensamiento director de su metafísica, el principio del *desenvolvimiento*. Las formas del Estado constituyen una serie evolutiva que corresponde al Estado real y á las necesidades de la sociedad humana. Para la primera etapa cultural es conforme á razón, que el más digno y virtuoso, es decir, uno sólo entre todos sea el que dirija. Aquí la forma conveniente, según esto, es el gobierno de uno solo: la *monarquía*. En una esfera más elevada se presentan con iguales títulos para el poder muchos hombres dignos y notables: la monarquía entonces debe ser substituída por el poder de los más y ciertamente de los mejores, la *aristocracia*. Finalmente, con un desarrollo mayor de la cultura se acentúa en el pueblo la tendencia á participar del poder; la aristocracia se supedita entonces á la soberanía del pueblo: la

democracia. Ninguna de estas formas del poder es absolutamente buena y útil para todos los tiempos y circunstancias; cada una, sin embargo, es relativamente buena, en cuanto es la expresión adecuada de un determinado estado de desenvolvimiento político. Pero por lo mismo que cada una, sólo es relativamente buena, se cambia en una forma de gobierno viciosa, tan pronto como deja de originarse por un proceso natural, y es solamente impuesta por el poder de una clase ó familia, por haberse desarrollado en ella con exceso. Así se origina la forma viciosa del poder individual, la *tiranía*, cuando en la democracia se apodera del poder un individuo que no es el mejor, sino el más poderoso, y así se origina la forma viciosa del gobierno de muchos, la *oligarquía*, cuando no son los más nobles sino aquéllos que por intrigas populares de carácter demagógico se apoderan del gobierno; así también se origina finalmente la forma de gobierno más perniciosa, el gobierno de la plebe, la *oclocracia*, cuando logra el mayor influjo en el Estado, no el pueblo real, sino la masa inculta. Pero precisamente porque la democracia puede degenerar fácilmente en oclocracia, en tiranía ó en oligarquía, no es para Aristóteles aun en un relativo grado de cultura la mejor forma de gobierno, sino la que ocupa un justo medio entre la aristocracia y la democracia; es decir, el gobierno de la mesocracia, la *politeia*, en el cual la clase media culta y rica lleva las riendas del gobierno. Así, en esta definitiva estimación de las formas de gobierno, junto á la idea de desenvolvimiento tomada de la filosofía teórica, se justifica también definitivamente el principio ético por estar colocado en el justo medio.

II. En cuanto Aristóteles de este modo procura, no sólo en su Filosofía teórica, sino también en mayor medida, en su Filosofía práctica, responder ante todo á las exigencias de la experiencia y á las relaciones reales de la vida, se opone su sistema fundamentalmente *realista* al *idealismo* platónico, á pesar del punto de partida común á ambos, que es el concepto socrático del saber y de las hipótesis que están con él en

relación sobre los últimos principios del ser y del parecer. Las mismas oposiciones son las que generalmente separan las dos escuelas que se basan en las doctrinas de ambos filósofos: la *academia* platónica y la escuela *peripatética*, que sin embargo, reciben al mismo tiempo el influjo filosófico de las manifestaciones independientes, que ahora se presentan, mientras que, con respecto á estas nuevas direcciones, pierden en significación.

C.—TERCER PERÍODO. EL HELENISMO

(Desde el siglo 3 a. de J. C. hasta el siglo 3 después de J. C.)

§ 35.—Direcciones éticas de la filosofía helénica.

ESTOICOS, EPICÚREOS, ESCÉPTICOS.

1. El tercer período de la filosofía griega se caracteriza expresamente por el hecho de que en él se desarrollan sucesivamente la cultura intelectual y la ciencia. La filosofía, que primeramente había procedido de las colonias griegas del Asia Menor, encontrando su preferente hogar en Atenas, declina en su esplendor en toda la cultura antigua impregnada de helenismo, y junto á Atenas otras ciudades del imperio de Alejandro y del imperio romano, principalmente la ciudad de Alejandría se convierten en centros culturales de mayor influencia. Junto á los griegos comienzan á participar activamente en el cultivo de la filosofía, primeramente los pueblos orientales y después los romanos. Obedeciendo á este influjo, el cambio del estado político, la mezcla de naciones de distinto origen, el nacimiento de nuevas necesidades de orden cultural, los cambios que sufren la religión y las costumbres,

y, finalmente, también en parte á consecuencia de los motivos que para su desarrollo y transformación, llevarán latentes en sí los anteriores sistemas, comenzó á ejercer un influjo innegable el nuevo espíritu de la filosofía. Así como en su aspecto exterior traspasa los límites del helenismo, en su aspecto interno alcanza una tendencia general humana de carácter cosmopolita. Quiere satisfacer las exigencias del hombre como tal, sea griego, romano ú oriental, y pretende también cada vez más, buscar un substituto para las formas religiosas declaradas en crisis para los hombres cultos, que degeneran en la religión popular puramente externa y hueca ó sin contenido. Con esto, el interés por las cuestiones políticas y por las cosmológicas, pierde, naturalmente, en importancia otra vez. El objeto preferido para la reflexión filosófica, va á ser el hombre en sus cualidades generales, independientes de su origen, profesión y estado. Según el criterio de este problema *antropológico*, en su forma más general, y también por lo mismo completamente individual, se estudian todas las demás cuestiones de la filosofía.

2. Así las nuevas direcciones de la filosofía, que comienzan en el siglo iv, se derivan nuevamente de Sócrates, el cuál fué el primero que había visto en el conocimiento de sí mismo el objeto más importante de la reflexión humana, y también en la forma en que resuelven el problema atendiendo á su significación para la vida humana, se separan nuevamente según aquellas direcciones, que constituyendo una sola en el mismo Sócrates, habían conducido á concepciones éticas completamente opuestas en las escuelas socráticas. Á la filosofía de los cínicos se coordena la de los estoicos, llamada así por el lugar en donde Zenón y Kitión acostumbraban á reunir á sus discípulos en Atenas. Á los hedonistas y cirenaicos se refiere la escuela de Epicuro, el cuál, al mismo tiempo, acostumbraba á reunir en torno suyo, en su jardín cerca de Atenas, un círculo de discípulos. Esta relación de las dos direcciones que nuevamente se presentan en escena con las dos escuelas socráticas más importantes, encuentra tam-

bién su expresión históricamente en el hecho de que los restos de aquellas viejas sectas se incorporan á las nuevas: los cínicos á los estoicos, los hedonistas á los secuaces de Epicuro. Sin embargo, aún ejerce influencia el desenvolvimiento inmediato de la filosofía anterior, á pesar del cambio de intereses introducido en las nuevas direcciones, por el cual éstas trascienden del estrecho círculo de las concepciones de aquellos antiguos socráticos. Pero como también para ellos el problema ético era sin duda el más importante, el que exclusivamente tenía valor pleno, la nueva filosofía no solamente presentaba nuevas condiciones de solución de él mismo, sino que también ejercía influencia la poderosa construcción científica que la filosofía había experimentado merced al influjo del más grande de los socráticos y de sus discípulos. Las múltiples necesidades científicas, que con las investigaciones de aquel filósofo se habían despertado, y que para su tiempo habían sido satisfechas, era indudable que ya no podían desaparecer. A lo sumo se podían subordinar al interés que nuevamente se había despertado por el problema antropológico. Según esto las nuevas direcciones filosóficas, que se presentan en escena, procuran también fundar sistemas filosóficos universales que comprenden todo el conjunto de las cuestiones tratadas por los anteriores. Aquellas partes de la filosofía, como la Doctrina del conocimiento, la Metafísica, la Física, la Psicología, la Ética, que fueron estudiadas principalmente de un modo particular en la escuela aristotélica, se repiten también en los sistemas de los estoicos y de Epicuro. Pero el valor particular que se concede en ellas al problema ético antropológico, corresponde á una relación interna de aquellos dominios entre sí, cambiada esencialmente. En Platón y Aristóteles, á pesar del gran valor que ambos atribuyeron á las cuestiones éticas y políticas, el interés de carácter especulativo había sido suficientemente poderoso para poner á su lado un estudio de los problemas del conocimiento, que subordinase ante todo á un lugar secundario los dominios de carácter ético. En ambos constituían según

esto, los fundamentos de toda la filosofía; en su contestación se apoya principalmente la concepción metafísica de aquellos pensadores; Filosofía de la Naturaleza, Ética, Poética, se presentaban, pues, como aplicaciones, en las cuales además intervenían en parte motivos tomados de las principales condiciones de la experiencia ó de la vida.

3. Esta relación del asunto teórico de la filosofía con el práctico, se cambia completamente en las nuevas direcciones. Para ellas el problema *ético* prepondera de tal modo, que todas las otras cuestiones, no sólo se reducen á éste, sino que también su solución está esencialmente determinada por el lugar que con respecto á dicho problema ético ocupan. No se puede hablar en estos pensadores de un estudio de las cuestiones metafísicas aplicadas puramente á la satisfacción de necesidades intelectuales, como tuvo lugar principalmente con Aristóteles. Todo se orienta en ellos según un punto de vista ético, y éste está determinado desde luego por necesidades del sentimiento individual y por la posición personal del individuo respecto de la cultura de su tiempo, pero sólo en muy escasa medida por consideraciones teóricas. Así las convicciones filosóficas que por sí mismas quieren ofrecer un sustituto de la religión, se asemejan también á la religión, en que su elección más bien es cosa de sentimiento y de fe que de conocimiento de saber.

Esta relación corresponde así á la significación que se atribuye á los diferentes elementos ó partes integrantes de este sistema. Ante todo hay que tener en cuenta el valor de la originalidad de la ética de los estoicos y de Epicureo, para ellas expresan las dos direcciones nuevos motivos que se agitan en su tiempo, los cuales, así como en los períodos anteriores, habían sido extraños á esta forma, se expresan aquí en una concepción del mundo peculiar y que ejerce su influjo por espacio de mucho tiempo. Podían, pues, haber existido en los cínicos y hedonistas socráticos determinados motivos fundamentales de este sistema ético, y lo mismo la oposición que en ellos tiene lugar, en cuanto principalmente co-

responden á determinadas disposiciones alictivas humanas, pero en la forma que el estoicismo y el epicureísmo desarrollan estos motivos, solamente se había hecho esto posible para un grado progresivo de desenvolvimiento científico y dentro de una cultura que por su cosmopolitismo se había hecho más rica en satisfacciones y en necesidades. Junto á la ética, á la que atribuyen el papel preponderante, y por la cual, ante todo, ejercieron influencia tanto en su propia época como en la siguiente los otros elementos integrantes de estos sistemas, apenas poseen originalidad ó sólo poseen la originalidad secundaria de una síntesis hábil, de sistemas más antiguos, como principalmente sucede con la física de los estoicos y también con la filosofía de la naturaleza. Nada altera el hecho de esta relación el que precisamente esta síntesis emplease estos pensamientos de los anteriores períodos, justamente en la forma corriente en que llegaron á la posteridad y en la cual tal vez sólo, según ella, podían influir.

Para una exposición genética de estos sistemas que quiere hacer ostensible sus motivos originarios y al mismo tiempo las relaciones á que mutuamente están sometidos sus elementos integrantes, resulta que apenas puede considerarse como adecuada una sucesión, mera serie sucesiva de una descripción de las concepciones tomadas de una filosofía platónica ó aristotélica, y aceptable en general para las concepciones del mundo que descansan en fundamentos teóricos. Como estos mismos filósofos partieron evidentemente de una concepción ética del mundo, y después tendieron su mirada hacia los trabajos de sus antecesores que respondían á la idea de la naturaleza general de las cosas y del hombre, que se ingería de la mejor manera posible en aquella concepción ética de la vida; como por consiguiente en ellos la doctrina del conocimiento y metafísica no son fundamentos de la filosofía, sino más bien complementos de sistemas éticos y por ellos están esencialmente determinados, debemos también por lo mismo en esta exposición preferir de una manera intencionada la éti-

ca, para hacer ver después cómo basándose en la tradición existente nacen de ella, obedeciendo á una cierta necesidad interna, las concepciones filosóficas generales.

A.—ESTOICISMO.

4. La ética de los estoicos es, entre las concepciones filosóficas de esta época, la más influyente de todas. Desde Zenón y Cleanto, sus primeros fundadores, hasta los estoicos del período de los emperadores romanos, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, es la que mejor se adapta á los espíritus profundos de aquel tiempo, poco satisfechos con el ruido y la superficialidad de las tendencias de la gran ciudad á todos aquéllos que ante la decadencia de las costumbres, la exageración de la faustosidad oriental, la mezcla supersticiosa de los cultos de todas las naciones, en una palabra, frente á la barbarie creciente que en esta época va ganando terreno hasta apoderarse definitivamente del imperio romano, prefieren volver sus ojos á los estados más sencillos de la vida, las antiguas costumbres y la piedad. Desde un principio es considerada para la ética estoica, según esto, la exigencia de una «vida regular» (ὁμολογημένος ἔτην). Pero eso consiste no en la satisfacción producida por los bienes exteriores, no en el aumento de las necesidades de la vida y en buscar los medios de su satisfacción, sino más bien y ante todo, en la carencia de necesidad, en la independencia de las condiciones externas de la vida y en el predominio de aquellas facultades, como la razón y la inteligencia, que por lo mismo que distinguen al hombre de los animales, constituyen su verdadera naturaleza. En el ejercicio de aquéllas consiste por lo tanto la vida ordenada y por implicar aquella liberación de las necesidades exteriores y ser independientes de las vicisitudes de la suerte constituyen la verdadera *felicidad* del hombre y el único bien digno de ser alcanzado,—á diferencia

de aquellos bienes aparentes que le empequeñecen como esclavo de las circunstancias y relaciones externas que se cambian para él, por lo tanto, en otros tantos males. La propia satisfacción de esta libertad que enraiza en el renunciamiento de las necesidades, exige, sin embargo, que los instintos y pasiones de los cuales nacen la tendencia á los bienes sensibles, y por lo mismo todos los males, desaparezcan del espíritu. El verdadero empleo de la razón no está en el justo medio entre pasiones contrarias, cuyo justo medio permanece siendo siempre una tendencia dirigida hacia afuera y, por consiguiente, una pasión que destruye la tranquilidad del espíritu, sino en la liberación de las pasiones, en el desenraizamiento de los afectos, en la apatía y la inteligencia (*φρόνησις*) ó como la llaman los estoicos posteriores, la sabiduría (*σοφία*) es por lo mismo la virtud suprema, porque es la que provee á aquel imperio de la razón sobre las necesidades y las pasiones.

Por esto, es desgraciado el hombre que se aferra á los bienes externos de la vida, porque satisface exclusivamente su propia pasión; malo porque carece de virtud; es insensato, porque está privado de razón. Pero insensatos son, en opinión de los estoicos, la mayor parte de los hombres; con pocas excepciones, y entre estos pocos un Sócrates, un Zenón, el fundador de su secta, son venerados al mismo tiempo como maestros y modelos de virtud. Pero solamente en la virtud se apoya el valor de la humana personalidad, puesto que la virtud consiste en el ejercicio de lo que es más propio de la naturaleza del hombre; es decir, de la razón. El valor del individuo es por lo mismo independiente de las condiciones externas de la vida, del estado, de la profesión y del origen. El sabio es siempre sabio, y el insensato insensato, independientemente de que sea griego ó bárbaro, esclavo ó rey. La ética estoica es al mismo tiempo individualista y cosmopolita; solamente el individuo puede ser sabio, virtuoso, feliz; solamente la humana personalidad tiene un valor ético el cual justamente es independiente de las limitaciones de la nacionali-

dad. Más bien constituyen los hombres sabios de toda la tierra una secreta asociación, en la cual se reconocen como hermanos. Como los estoicos consideran como nulas estas diferencias externas de los hombres, están muy lejos por lo mismo de querer anular estas diferencias. Con esto se les otorgaría ciertamente un valor que no le corresponde en la realidad. Para el esclavo debe tener el mismo valor su condición de vida impuesta desde afuera, como para el rey el fausto y el poder que le rodean. Por esto es una regla fundamental de moral práctica el resignarse al destino y abstenerse de todo deseo que tienda á cambiar las condiciones de la vida. Pues los deseos se convierten en pasiones y destruyen como tales la tranquilidad y el dominio que de sí mismo ha de tener el espíritu. Donde la fuerza imprescindible de las circunstancias como, por ejemplo, las enfermedades corporales, ponen en peligro á pesar de todo esta tranquilidad, entonces es mejor renunciar libremente á la vida, que entregarse al dolor. Los estoicos ensalzan el suicidio alcanzado en estas circunstancias, justificado además por el fundador de la escuela, no sólo como una acción permitida, sino también como virtuosa, porque en ella se expresa el conocimiento de que la vida en sí carece de valor, es una *adialforía*, cuya conservación tiene valor para poseer verdaderos bienes como son la sabiduría y la virtud; pero se convierte en un mal cuando de ella procede el imperio de la pasión sobre el espíritu.

5. La metafísica junto á la física y la psicología de los estoicos, es por completo un producto único de esta concepción ética de la vida; es una síntesis de conceptos que llegó á predominar junto á todos los anteriores de la filosofía, pero en donde el desenvolvimiento de esta síntesis está determinado, á través del desprecio del mundo, en un individualismo riguroso, en un cosmopolitismo y en la dirección religiosa de su ética. En esta forma constituye la concepción metafísica de los estoicos un sistema intelectual, en el cual el logós de Heráclito, la inteligencia considerada como motor del mundo por Anaxágoras, la idea de Platón y las entele-

quias de Aristóteles, se asocian en una unidad, mientras que al mismo tiempo se subordinan á un pensamiento predominante que había sido extraño á todos los sistemas precedentes, porque constituye justamente el producto de la concepción ética de los estoicos. Este pensamiento es en su raíz más bien religioso que metafísico, y así imprime también al conjunto de la filosofía de los estoicos un sello especial, en cuanto como fundamento de su metafísica, su física y su psicología, se presenta exclusivamente su filosofía de la religión, que á su vez solo es una metamorfosis en sus ideas éticas en una teosofía. Si el supremo bien no consiste en los bienes sensibles externos, sino en el hombre mismo, en el cual se ha hecho tal por naturaleza y por propia fuerza entonces, la divinidad, que ciertamente Platón había identificado con la idea de bien, no puede encontrarse fuera del hombre, sino que debe estar en él y puede estarlo, puesto que el hombre es un producto de la naturaleza y su destino, que es la vida de conformidad con la naturaleza, no se encuentra sino dentro de ella misma. Dios y la naturaleza son idénticos, y el hombre, como el producto supremo de la naturaleza, es la suprema encarnación de la divinidad; principalmente el sabio es Dios en forma visible. Así la filosofía de la religión de los estoicos es el primer panteísmo expreso, y se asocia bajo el influjo de su individualismo ético con un culto de la personalidad, que entre las concepciones religiosas conservadas por tradición, es más apropiada á aquélla que corresponde á esta tendencia, al *culto de los héroes*.

Entre los sistemas filosóficos posteriores, el aristotélico es el que ofrece el punto de contacto inmediato, para la caracterización de esta concepción religioso-filosófica. Descartes había enseñado ya la inmanencia del espíritu en la materia, de la forma en la materia. Solamente la idea de Dios y de la razón pensante del hombre tienen en él el carácter de formas puramente espirituales, estando colocadas en el límite y por lo tanto fuera de la escala graduada de las substancias reales que proceden de la unión de ambos principios. Bajo el im-

pulso de aquel pensamiento de que lo divino no está fuera de la naturaleza sino en la naturaleza, y haciéndose patente ante todo en el hombre, conceden un valor universal al principio aristotélico de la inmanencia, se rechaza no sólo el sér superior al mundo, sino también con el mismo fundamento el espíritu humano superior al mundo, ó más bien se consideran á ambos como recibidos ó dados en la naturaleza. Dios, como primer motor, vive en el mundo, y con más razón es ahora el productor y conservador inmediato del mundo y no como sucede en la física de Aristóteles, donde se presenta como productor y conservador mediato; el espíritu humano es el producto superior de la naturaleza, pero precisamente por lo mismo está colocado en medio de la naturaleza. Así como sus pensamientos proceden de las formas sensibles y no excluyen la forma sensible, así también el espíritu, no es forma privada de materia, sino un sér sensible, compuesto como los demás seres de dos principios: de la materia y de la fuerza espiritual que en ella se mueve.

6. En esta doctrina de la unidad se sienten los estoicos nuevamente emparentados con los antiguos cosmólogos. Por esto aceptan en su sistema el concepto de Heráclito referente al *logos*, al fuego originario con el cual se asocian también al pensamiento de Heráclito, relativo á los períodos del mundo, que inmediatamente le sigue, con el cual se conexiona la doctrina en una vuelta eterna de las cosas. Por, por lo tanto, este antiguo pensamiento de la regularidad del mundo, se ajusta al principio aristotélico del desenvolvimiento, tanto más, cuanto que ciertamente está en íntima conexión este principio, con el principio de inmanencia rigurosamente desenvuelto por él. Para asociar aquí las ideas aristotélicas con las antiguas ideas cosmológicas, hay que tener en cuenta además, principalmente, que aquella oposición de la materia y de la forma, que predomina en la metafísica y en la física de Aristóteles, se expresa en cierto sentido ya en la relación del fuego originario de Heráclito, con las cosas, consideradas en una transformación eterna y, que

además fué principalmente desenvuelta en la doctrina de los elementos de Empédocles y Anaxágoras, que sin duda ejercieron también influencia en Aristóteles. En conformidad con esto enseñan los estoicos que el *logos*, el neuma y el fuego activo, que tiene la misma relación con el universo que el espíritu con el amor humano, se descompone nuevamente en una multitud infinita de formas dotadas de actividad teleológica, que evidentemente recuerdan las entelequias aristotélicas, como *logos* individuales, y por el hecho de ser el germen de todos los desenvolvimientos en la naturaleza, deben ser considerados como gérmenes racionales de las cosas (*λόγοι σπερματικοί*). En muchos de los estoicos, la base que toman de la cosmología aristotélica es mayor, en cuanto enseñan, que la divinidad, Dios ó el *logos*, reside originariamente en una esfera exterior al mundo, y desde ella se extiende á través de todo el universo; pero ésta constituye por tal relación de todas las fuerzas particulares dotadas de actividad final con una fuerza originaria suprema, una *jerarquía de fines*, sobre los cuales se destaca como suprema forma la razón, como base de la humana. Esta suprema forma final es á su vez, según esto, conforme enseñan algunos estoicos, tan inimitable como la misma divinidad á la que retorna. Muchos, sin embargo, sólo admiten esta vuelta para aquel espíritu, que adquiere además la fuerza necesaria, para el espíritu del sabio.

7. En este sentido el sistema de los estoicos es manifiestamente panteísta, caracterizándose dicho panteísmo, ya por su asociación con un riguroso individualismo, ya por algunos rasgos materialistas que le son propios. El individualismo, en relación con su panteísmo, produce aquel culto de la personalidad humana y aquella dirección religiosa que considera su posición central en el hombre, en la cual se refleja de la manera más fiel la concepción ética de la vida propia de los estoicos. El materialismo, por otra parte, es un resultado necesario de la síntesis verificada por él entre la filosofía platónica-aristotélica, que le precedió, y los antiguos sis-

temas cosmológicos, en los cuales, como sucede principalmente en la doctrina de Heráclito, no se había introducido aún una división clara entre el principio espiritual y el corporal. Pero por esto sólo no es tampoco el sistema estoico un materialismo en el sentido actual, sino que retrocede expresamente hacia aquel materialismo espontáneo de los antiguos cosmólogos, distinguiendo ciertamente el espíritu y el cuerpo, pero considerando además el espíritu como sensible y corporal. Así se explica, además, que este sistema, á pesar de su carácter materialista, sea completamente *teleológico*, con lo cual constituye también una copia fiel de la filosofía aristotélica, cuyo principio de desenvolvimiento y cuya distinción entre la materia y la forma, aunque esta última se oculte entre antiguas concepciones cosmológicas, perduran en él. Por otra parte, además, el pensamiento tomado de Heráclito, de una regularidad absoluta de todos los fenómenos, que además se expresa en la idea de la vuelta eterna de las cosas, es suficientemente poderoso, para convertir á los estoicos, en oposición con Aristóteles, en propagadores de un determinismo riguroso. Obrar libremente quiere decir, para el hombre, obrar en conformidad con la tendencia en él existente; pero esta misma tendencia es además un producto del curso de la naturaleza. Por esto, el destino favorece al hombre obre ó no libremente: *fata volentem ducunt nolentem trahunt*. También este determinismo corresponde evidentemente á la opinión ética predominante entre los estoicos; la «vida conforme á la naturaleza», exige sujeción á la naturaleza, aún allí donde ésta contribuye á la formación del destino del hombre. Exige, según esto, renunciar á una formación personal del destino externo, y esta opinión del renunciamiento debe ser apoyada al mismo tiempo y corroborada por la convicción de la impotencia de la voluntad individual.

8. Con esta variación de la concepción metafísica se cambia también definitivamente *el problema del conocimiento*. Frente á la convicción transmitida por Platón y conserva-

da también por Aristóteles del valor del conocimiento intelectual y de la significación independiente de los conceptos, experimentan en cierto sentido, las concepciones relativas al conocimiento humano una metamorfosis reaccionaria por el desdeshucamiento de las antiguas concepciones cosmológicas. Como sólo la cosa sensible y singular es real, todo conocimiento por lo tanto, está unido á las impresiones sensibles que determinan la experiencia. Pero ciertamente no hay lugar aquí para la renovación hecha sin más ni más de un grado de conocimiento anterior. Se prescindir de todo aquello que la filosofía que inmediatamente precedió, había establecido sobre la naturaleza de los conceptos, lo que la lógica de Aristóteles había enseñado sobre las leyes del pensamiento que actúa sobre los conceptos. Bajo la influencia de estos influjos opuestos se desenvuelve entre los estoicos la doctrina de la *subjetividad* de los conceptos. Estos no corresponden á las cosas reales, sino que son productos subjetivos, que forma el espíritu humano con el objeto de relacionar entre sí varias experiencias. Así se asocia aquí, con el panteísmo teológico en especial, y á pesar del completo contraste que corresponde á la conexión interna de los pensamientos, un empirismo dentro de la teoría del conocimiento, que respecto del conocimiento intelectual adopta una actitud escéptica.

C.—EPICUREÍSMO

9. La concepción ética de la vida ocupa un lugar preferente en el epicureísmo como en el estoicismo y las partes teóricas de la filosofía, constituyen aquí aun en mayor grado un complemento, que está determinado por las exigencias éticas. Pero aún cuando el estoicismo y el epicureísmo constituyen, en general, oposiciones en las cuales se expresan direcciones atectivas de carácter general, para las cuales aun poseen hoy una significación típica los calificativos de

los estoicos y epicúreos, no debemos desconocer que las mismas direcciones originarias se separan en sus concepciones de la vida, menos que lo que pudiera presumirse por la generalización de aquellos conceptos. Lo que los estoicos y epicúreos tienen de común entre sí es, por una parte, la dirección espiritual de la época, de la cual son ambos un producto y, por otra, el que ambos emprenden la lucha contra los vicios de la cultura de esta época, aunque en una dirección en parte diferente.

10. En lo que cabe, más individualista, que la ética de los estoicos, es la de Epicuro. El Estado es para él un mal necesario. El que quiera garantizar la tranquilidad de espíritu debe alejarse de la vida pública, debe vivir en la obscuridad (*λαθε βιωσας*): frecuentando el trato con amigos de las mismas disposiciones, debe lograr en su mayor pureza la dicha que puede ofrecérsele en esta vida. Tampoco Epicuro reconoce ninguna limitación de la nacionalidad y del estado social, aunque su cosmopolitismo, á causa de sus disposiciones de carácter pasivo y quietista que imperan en su ética, más bien se expresa en el menosprecio de las diferencias existentes, que en la acentuación positiva de la igualdad de los hombres. Ante la sed de satisfacciones y á la grosería interior de la cultura de su época, recomienda sin embargo Epicuro, la moderación y la preferencia de las satisfacciones espirituales á las sensibles, como medio de garantizar la tranquilidad imperturbable del espíritu la *ataraxia* que él estima como el supremo bien. La *ataraxia* de Epicuro tiene un parentesco innegable con la apatía de los estoicos. Ambos son productos de una misma disposición de ánimo, que consiste en el apartamiento del ruido y del ajetreo externo de la vida, reconcentrándose en la propia personalidad y en un estrecho círculo de espíritus ecuanímes. Pero aquí ya comienzan ciertamente á diferenciarse al mismo tiempo ambas concepciones de la vida.

11. Si bien ambos se esfuerzan por lograr aquella tranquilidad de espíritu, que los estoicos cifran en el desprecio de

las concupiscencias externas y los epicúreos en la moderación y en aquellos bienes que producen una satisfacción duradera, las oposiciones entre ambos están ante todo determinadas por la diferente posición que adopta cada uno en la lucha contra el refinamiento y la grosería, propios de la cultura de su tiempo. Los estoicos vuelven sus ojos hacia atrás: quieren renovar la piedad y la antigua sencillez de costumbres; por esto se esfuerzan también en conservar, en lo posible, las antiguas concepciones religiosas, en cuanto ponen en relación su Logos con Zeus y su ideal de la personalidad humana lo vinculan en los héroes de la religión popular. Los epicúreos, por el contrario, son los representantes del racionalismo. En la cultura de la antigüedad se opone á ellos principalmente la tendencia, que es la más propia para retroceder á la barbarie: la superstición y la mezcla sin sentido de cultos, cada vez más preponderante en los tiempos posteriores. Por esto para Epicuro, el hombre tiene una posición autónoma. Depende por completo del mundo de los sentidos y es para él su consuelo saber que por la muerte ha de redimirse de las agitaciones del mundo y de los males de la vejez. Por esto la inmortalidad es una ilusión vana. La formación de las representaciones de los dioses, los hace probablemente existir en alguna parte. Pero es imposible que los podamos concebir más que como hombres perfectos y, por lo tanto, como seres sensibles. La perfección que se les atribuye sólo puede consistir en que aquella tranquilidad de espíritu, que el sabio persigue, la disfrutan ellos de la manera más completa. Por esto sería una contradicción pensar que los dioses se preocupan de la marcha del mundo. Más bien deben considerarse como modelos ideales de la conducta humana en cuanto viven una existencia apartada de los cuidados de los males de la vida humana. Como tales modelos ideales de la paz, pueden por lo tanto ser venerados y se les podrá rendir culto, pero no como poderes extraños al mundo, que distribuyen premios y castigos y por lo tanto propagan el miedo y la maldad.

La tendencia antirreligiosa y racionalista—tomada la pa-

labra religión textualmente, en el sentido de unión—es por lo tanto lo que principalmente ha resultado del sistema de Epicuro. En este sentido, su filosofía y la de los estoicos, pueden considerarse como mensajeras de corrientes espirituales posteriores, más amplias y en las direcciones opuestas de estas corrientes radica la oposición de ambos sistemas. Así como se esforzaban los estoicos en satisfacer la necesidad religiosa con su filosofía y en asimilar en lo posible á ella la antigua concepción griega de los dioses, así también ensalzaban los secuaces de Epicuro á su maestro, como el mayor bienhechor de la humanidad por haberla librado del miedo á los dioses.

12. De esta posición respecto de la religión resultan por necesidad intrínseca las demás partes de la ética de Epicuro. Así como el hombre pertenece al mundo sensible, así también están en él contenidas sus alegrías y sus males. La fuente de nuestra dicha, no es la razón como tal, sino más bien el sentimiento. Todo sér vivo tiende á la dicha, y huye el dolor; la mayor alegría consiste, por lo tanto, en el apartamiento del dolor, en la carencia perpetua de dolores, por lo mismo que es el más duradero aquél que al menos es la fuente de futuros males. Para garantir esto, la primera regla práctica de la vida es justamente aspirar á satisfacciones moderadas prefiriendo los bienes espirituales á los meros bienes sensibles. Además, las satisfacciones espirituales no constituyen, de ningún modo, una oposición con los bienes sensibles, sino que más bien, á causa de la naturaleza sensible del hombre, son la forma más delicada de los últimos, teniendo su origen en los movimientos más delicados del cuerpo.

13. Con esto está indicada ya la dirección en que está orientada la concepción metafísica de Epicuro. Está determinada por la ética, en lo posible aún más que la de los estoicos. Además, el escaso valor que Epicuro concede á la especulación se expresa en el hecho de aceptar casi sin variación entre todos los sistemas tradicionales, aquél que tiene un parentesco más inmediato con su ética, la Atomística de Demócrito. Aquello en que Epicuro se permita desviarse,

de él lejos de constituir una rectificación es, por el contrario, una exageración de la doctrina cosmológica de Demócrito, que Epicuro desenvuelve con gran rigor lógico. Las diferencias esenciales consisten en que Epicuro adopta el concepto aristotélico del acaso y, según esto, los movimientos circulares del universo aceptados por la Atomística (véase pág. 10 núm. 7), se derivan de un choque originario y casual de los átomos más veloces, con los más pesados y de menor velocidad, teoría cosmológica completamente imaginaria en realidad, para poder suponer también para la acción humana un principio libre y exterior al nexo causal puramente mecánico. Del determinismo riguroso acatado por los estoicos se separa Epicuro, por lo tanto, en su enérgica defensa de la libertad de la voluntad, oposición, que tiene nuevamente su origen esencial en la diferencia de concepciones éticas. Aquí pues, también Epicuro, es el representante de aquel racionalismo que considera al hombre como el único señor de sus acciones frente á la característica religiosa y ética de los estoicos

C.—ESCEPTICISMO

14. Según esto, el interés ético en las dos escuelas de más influencia de este período, la estoica y la epicúrea, es el predominante, en tal grado, que sus concepciones teóricas del mundo sólo consisten en lo esencial, en la renovación de las antiguas doctrinas filosóficas, que son modificadas y combinadas en relación con las nuevas necesidades éticas. Esta gran preponderancia de la necesidad ética encuentra además su expresión ahora en una manifestación filosófica de carácter más regresivo, pero no menos importante para el carácter de la época: en la dirección *escéptica*, que comienza á partir del siglo iv y que desde entonces ya no ha de desaparecer, en la cual se comprende primeramente la doctrina de Pyrrón de Elida y que, por lo mismo, en la época antigua, se conoce también con el nombre de «Pirrorismo». Este escepticismo,

según podemos colegir *à posteriori* de las enseñanzas de sus discípulos los escépticos posteriores, como de Sixto Empíneo (siglo III después de J. C.), es un escepticismo teórico que, como tal, va más lejos en sus consecuencias destructoras que el antiguo de los sofistas. Orientado en las dos direcciones que, como fuentes de conocimiento, podían considerarse, contra la experiencia externa y contra el entendimiento, enseña ante todo la necesidad de renunciar al conocimiento. La precepción sensible nos engaña; pues es causa de ilusiones, no sólo en los diferentes hombres, sino también de los diferentes sentidos de un mismo hombre, á causa de obedecer á impresiones diferentes. Los conceptos nos engañan, pues sus caracteres se contradicen, como sucede en el concepto de causa, por ejemplo, que no puede ser simultáneo con su efecto, porque de otro modo no podría diferenciarse de él, pero tampoco puede precederle porque entonces ningún fundamento subsistiría para poner ambos en mutua relación.

Sin embargo, á pesar de ser tan radical este escepticismo posterior, la diferencia del antiguo de los sofistas aún más que en estas consecuencias exageradas está principalmente en su carácter teórico, puesto que ciertamente parece someter solamente á discusión la seguridad del conocimiento para asegurar á la fe la obediencia práctica de los mandamientos de la religión y de las costumbres contra la duda. Así el escepticismo se coloca también esencialmente al servicio de los ideales *éticos*. En cuanto logra el sacrificio del entendimiento en aras de la fe, entre las direcciones éticas antiguas es probablemente aquélla en que más predomina la tendencia conservadora, mientras el estoicismo y el epicureísmo, cada uno á su manera, persiguen una reforma de la vida ética y religiosa.

§ 36.—Direcciones teosóficas de la filosofía griega.

(Neopitagóricos, teósofos judaicos y neoplatónicos.)

I. En la tendencia práctica del siglo III, de las direcciones escépticas, que ya no desaparecen, se manifiesta ya una necesidad que se hizo tanto más impetuosa cuanto más perdía su influjo sobre los espíritus en el transcurso de los tiempos la antigua religión y, por el contrario, cuanto más se mezclaban con ella concepciones religiosas extrañas, principalmente orientales, que luchaban con ella por la hegemonía. Es la necesidad de una nueva concepción religiosa, que detiene la duda y ofrece consuelo y satisfacción en las tempestades de los tiempos, lo que se enseorea de los espíritus en estos últimos siglos, y que manifestándose desde luego claramente en los últimos siglos anteriores á Cristo acarrea consigo también para la filosofía una dirección específicamente *teosófica*. Se alimenta de las ideas filosóficas de la historia, como el estoicismo y el epicureísmo y las escuelas de los académicos y peripatéticos que prevalecen junto á estas nuevas direcciones con inseguro destino. Ante todo, con la filosofía platónica es con la que se siente más emparentada por su tendencia á un conocimiento suprasensible. El movimiento general, cuyo desenvolvimiento se extiende desde el siglo I, antes de Jesucristo, hasta el siglo III y IV, después de Jesucristo, puede según esto considerarse completamente en un sentido amplio como «platonismo». Sin embargo se divide nuevamente en tres manifestaciones particulares, relativamente independientes entre sí, aunque también completamente emparentadas en su aspecto espiritual: en el *neopitagorismo* que (en los últimos años antes de Jesucristo) precede á las anteriores, desarrollándose con los restos de la escuela pitagórica poderosamente influída por Platón; la *teosofía judaica*, que poco más ó menos coincide en su aparición con el nacimiento de Cristo y tiene

como fundadores teólogos judíos formados en la filosofía helénica, y, finalmente, en el *neoplatonismo* propiamente dicho, que es el desenvolvimiento posterior, el cual nace ciertamente, en el siglo III después de Jesucristo. El punto de origen de todas estas escuelas parece haber sido Alejandría; pero, sin embargo, se han extendido además, por todo el mundo helénico. Los sistemas más notables de esta dirección son el del teósofo judíaco Filón (año del n. de Cristo) y el del neoplatónico Plotino (tres siglos después de Jesucristo).

2. El pensamiento fundamental del neoplatonismo, que le sobreviene por espacio de mucho tiempo, y que aún ejerce influencia en la filosofía cristiana de la Edad Media y en múltiples formas en la filosofía moderna, es el pensamiento de la *emanación*. Es un nuevo concepto, de tal naturaleza, que da una expresión completamente adecuada á la necesidad religiosa de la especulación que lo elabora más bien con la fantasía que con la razón, pero, que además, puede ser considerado, sin embargo, como una síntesis pura de concepciones metafísicas fundamentales, que habían llegado á su perfección en la filosofía precedente. La doctrina platónica de las ideas había sido un sistema completamente transcendente: las ideas, como objetos suprasensibles, se oponen al mundo de los sentidos que solo contiene copias borrosas é imperfectas de las ideas. Aristóteles había enseñado, además, la inmanencia de la forma en la materia y después de él los estoicos habían hecho un desarrollo completo de este concepto de inmanencia: lo espiritual vive en la materia, Dios en el mundo. El concepto de emanación asocia ahora, inmanencia y transcendencia. Dios subsiste, más allá del mundo, como un sér puramente espiritual. De él proceden primeramente seres intermedios entre él y el mundo; el *logos*, los *logoi* ó aún otras manifestaciones del mismo pensamiento, el *nus*, las ideas, los espíritus, y de estos seres intermedios proceden después por degradación progresiva las cosas terrestres como la última de las emanaciones: la materia. Además, tienen ahora principalmente aquellos seres intermedios, en parte la significación de conceptos;

pero como además sus designaciones están tomadas de la filosofía antigua, tienen, además, en parte también la significación de seres personales, de tal modo que en ellos las representaciones de los ángeles y de los demonios del culto oriental, se casan inmediatamente con los conceptos de la filosofía griega el *nus* de Anaxágoras y el *logos* de Heráclito.

3. La tendencia fundamental de los sistemas neoplatónicos, ya no es según esto filosófica, sino *religiosa*. Ya el pensamiento de la emanación es un producto de esta necesidad religiosa. El espíritu religioso quiere adorar la divinidad como un poder suprasensible y aspira al mismo tiempo á llegar á la identificación con Dios ó por lo menos unirse á él por medio de los seres intermedios. Esta doble necesidad da al concepto de emanación su significación completa y adecuada. También la doctrina del conocimiento del neoplatonismo sigue esta marcha: el conocimiento (*gnosis*) no es ningún proceso externo, sino interno, el cual es determinado por la misma emanación; con él es dignificado el hombre, preferentemente en momentos de iluminación interior de éxtasis. Esta doctrina del conocimiento se transforma inmediatamente en la concepción de la mística religiosa y de la romántica.

4. Con el neoplatonismo termina el desenvolvimiento de la filosofía griega. En cuanto la filosofía neoplatónica, procura satisfacer ante todo, la tendencia religiosa, se enreda también en aquella lucha de religiones y cultos, en la cual durante el período de los emperadores romanos se pone también la filosofía al servicio de los intereses religiosos. Junto al estoicismo y el monoteísmo aristotélico, el neoplatonismo es el que como sistema filosófico más próximamente emparentado con la concepción religiosa del mundo participa también de esta lucha. En las doctrinas de los *gnósticos* se asocia la doctrina de la emanación con la concepción de la religión cristiana. El neoplatonismo del siglo v ensaya una vez más hacer revivir de nuevo, con la ayuda de las mismas ideas, la antigua religión popular de los griegos. De esta lucha de cultos y sistemas filosóficos nace definitivamente

el cristianismo, desarrollándose merced al monoteísmo judío y perfeccionándose con las ideas de la filosofía griega, con los cuales está en una recíproca y duradera relación. Desde este momento, y por espacio de mucho tiempo, también predomina su influjo en el desarrollo de la Filosofía.

Literatura relativa á los párrafos 30 á 36.—Puesto que las indicaciones á las obras principales de los filósofos están ya hechas en la segunda parte, ya tratada, sólo se deben dar en esta tercera parte algunas indicaciones acerca de la literatura relativa á la historia de la Filosofía. Sobre Filosofía india véase á *Deussen*. Historia general de la Filosofía, tomo I (aun incompleto y no exento de las influencias de Schopenhauer; sobre la Filosofía griega).—*Brandis*: Manual de historia de la Filosofía greco-romana, 4 tomos, 1835-1857 (termina en Aristóteles, está ya anticuada, pero á causa del análisis minucioso que hace de las obras en particular, aun es aprovechable).—*Zeller*: Filosofía de los griegos, 3 partes en 5 volúmenes, 5-3. (Exposición acabada.) Del mismo autor: Compendio de historia de la Filosofía griega. (Resumen de la obra anterior).—*Heinse-Ueberweg*: Compendio de historia de la Filosofía 1^a. (Contiene al mismo tiempo copiosa bibliografía).—*Windelband*: Historia de la Filosofía antigua (clara exposición, pero con muchas apreciaciones arbitrarias).—*Gomperz*: Pensadores griegos, dos tomos, 1895-1902.—*P. Barth*: Los Estoicos, 1903. (Biblioteca de clásicos de *Fromman*, tomo XVI.) Como trabajos que pueden servir de orientación para la historia de los problemas particulares, hay que añadir: *Siebeck*: Investigaciones acerca de la historia de la Filosofía griega 2 1888.—*Apelt*: Contribución á la historia de la Filosofía griega, 1881.—*Heinse*: Doctrina acerca del *Logos* en la Filosofía griega, 1872.—*Natorp*: Investigaciones acerca de la historia del problema del conocimiento en la antigüedad, 1884. Doctrina de las ideas Platón, 1905.—*Baemker*: El problema de la materia en la Filosofía griega, 1890.—Todas estas obras están en alemán.—*Max Wundt*: Geschichte der Griechische Ethik, Leipzig, 1911. 2. Bd.

II. LA FILOSOFÍA CRISTIANA

§ 37.—Desenvolvimiento general de la filosofía cristiana.

I. Con el triunfo del cristianismo sobre el conjunto de concepciones religiosas, que luchaban entre sí, se pone por espacio de varios siglos al servicio de la Iglesia cristiana

la filosofía occidental. Vincula solamente su misión principal en la organización y fundamentación de la doctrina cristiana de la fe. La parte esencial de este asunto está fuera de la misma historia de la filosofía y corresponde á una historia de la formación y desenvolvimiento de la dogmática cristiana. Sin embargo, aún para el propio desenvolvimiento del pensamiento filosófico, permanece siendo importante desde dos puntos de vista, este estado intermedio entre el fin de la filosofía antigua y el comienzo de la moderna. En primer lugar, las doctrinas cristianas poseen ciertamente, al mismo tiempo, un determinado caudal de pensamientos filosóficos, que se presentan en la filosofía en una relación determinada con las soluciones precedentes de los problemas generales y que puede considerarse como una continuación general de los ensayos de solución antes emprendidos. En segundo lugar, poseen las concepciones religiosas motivos para una transformación propia de los conceptos recibidos de la especulación griega y, en parte también, para la formación de nuevos conceptos que han ejercido también un influjo considerable en la filosofía moderna. Según esto, una ojeada general sobre la historia de la filosofía, no puede prescindir tampoco de hacer una referencia al desenvolvimiento filosófico de este período, de la cual, por otra parte, debe abstraerse ante todo, aquello que constituye el contenido específicamente religioso de los dogmas.

2. El desenvolvimiento general de la filosofía cristiana hay que dividirlo en dos períodos, que están mutuamente separados tanto desde el punto de vista filosófico como por la solución de continuidad en el tiempo, por todo un siglo de duración. El primero de estos períodos tiene por contenido el *establecimiento del edificio doctrinal* de la teología cristiana, según el carácter de la tradición religiosa y en relación recíproca con las concepciones filosóficas propagadas: recibe el nombre de *filosofía patristica*, tomando el concepto de patristica en una extensión algo amplia. El segundo período tiene por objeto esencial verificar el tránsito de aquel edificio doc-

trinal de carácter teológico, producido por el establecimiento de los dogmas, á un *sistema doctrinal científico* completándolo con una filosofía que abarque en sí también el conocimiento secular: se le considera como el período de la *filosofía escolástica*, puesto que este trabajo de sistematización de la teología fué primeramente fomentado en las escuelas de los monasterios y, por lo mismo también, se originó de una manera esencial bajo el influjo de las orientaciones religiosas de las diferentes órdenes monásticas.

La parte mayor de la época medioeval durante la cual la filosofía es de este modo una ciencia auxiliar de la teología, pertenece al período de la patrística. Comienza con los escritos de los padres apostólicos en el siglo I y II de Cristo y comprende en ellos, después, las manifestaciones más importantes hasta el siglo V, terminando en S. Agustín, el último de los grandes padres apostólicos, para seguir ejerciendo influencia, después, en una serie de escritores eclesiásticos secundarios hasta el siglo IX. Los precursores de la escolástica se presentan ya en el siglo IX. El primer período de esplendor de ésta, en el cual la filosofía tiene por objeto la fundamentación de los dogmas principales de la fe, siendo por consiguiente más bien una teología filosófica, corresponde al siglo XI; el segundo período de esplendor, en el cual emprende la transformación de la teología y de la filosofía en un sistema científico universal, pertenece al siglo XIII. En los siglos XIV y XV se extingue la escolástica y con ella, principalmente, la filosofía cristiana, propiamente dicha, manifestándose aún con frecuencia en repetidos ensayos de renovación, principalmente en influencias esporádicas de los sistemas escolásticos del siglo XIII, que á causa de su unión con el dogma y con las doctrinas filosóficas tradicionales, en sí mismas consideradas son inútiles y carecen, por lo tanto, de valor para el desenvolvimiento general de la filosofía.

§ 38.—Filosofía patristica.

I. La clave de la concepción religiosa de este período la constituyen las tradiciones sobre la persona de Cristo y su doctrina. El fondo de esta misma doctrina está formado por el monoteísmo judío; su influjo, que la hace prevalecer sobre todas las concepciones religiosas de este período, consiste en la fe y en el amor al hijo de Dios, que le es propia, y en las esperanzas futuras, con las cuales, colma los espíritus de sus creyentes, haciéndolos impasibles con respecto á los diferentes cambios de la vida exterior. Esta concepción religiosa, al apoderarse cada vez más de la sociedad educada en la cultura y en la ciencia antigua, se presenta ahora en relación recíproca, no sólo con los múltiples cultos religiosos que continúan existiendo junto á ella, sino también de una manera preferente con la filosofía griega, que predominaba en la cultura de la época. De ella se encauzan hacia la nueva religión, conceptos como el Logos, *nus*, que son asimilados ó transformados según los casos por ella, como caudal intelectual semejante á su propio caudal filosófico. Además, vienen también elementos integrantes, cuya posición es incierta. La doctrina de las ideas de Platón, la idea de la emanación de los neoplatónicos, la ética estoica, el monoteísmo de Aristóteles, todo esto constituye un mundo filosófico, que está emparentado en muchos de sus elementos con el conjunto de concepciones cristianas; pero, que en otros, parece ser dudoso ó se opone á ellas. Así constituye uno de los elementos más importantes para el desenvolvimiento de la doctrina de la fe, la organización del cristianismo con la antigua filosofía y lo mismo la relación recíproca con las doctrinas de los filósofos, unas veces aceptándolas y otras veces separándose de ellas. Dichas doctrinas religiosas aceptan el carácter de los dogmas, principalmente á causa de esta relación recí-

proca con la filosofía, por la cual, también se presenta la necesidad para los doctores de la Iglesia, de formular en tesis sus concepciones de una manera semejante á lo que pasa á los filósofos con las suyas.

Esta relación con la filosofía de su tiempo es la que da al cristianismo el carácter de una *religión cultural* en el verdadero sentido de la palabra, que no sólo se ha producido, como sucedió en general con las religiosas de los pueblos salvajes, obedeciendo á los motivos naturales del sentimiento religioso, sino que ha nacido de la influencia recíproca de los últimos con los factores más importantes de la cultura general de la época. Pero, precisamente, este carácter del cristianismo como una religión cultural, se refleja al mismo tiempo en el hecho que el desenvolvimiento de las doctrinas de la fe tiene lugar y se completa, no sólo en una continua lucha contra los cultos y doctrinas filosóficas extrañas, sino también en una lucha que se introduce en múltiples formas dentro de la misma comunidad cristiana, donde desempeñan un papel importante de un modo muy singular las influencias que de la filosofía antigua proceden. Pues justamente estos influjos son los que con frecuencia dieron motivo para la formación de concepciones religiosas heterodoxas y, por lo tanto, para la organización de sectas dentro de la iglesia cristiana. A esta lucha de opiniones y sectas entre sí se impuso victoriosamente, ya desde un principio en la comunidad cristiana, la necesidad de una norma religiosa común que se ha suministrado primeramente mediante el influjo personal de algunos doctores notables de la iglesia, después, cuando el cristianismo llegó á ser religión del Estado, en el influjo del Estado y, finalmente, después que la religión se dió á sí misma una organización autónoma, en la cual la Iglesia garantizó su propio valor. Estos hechos importantes, prescindiendo de sus resultados para la comunidad cristiana, tuvieron también para el proceso de formación de los dogmas dentro de la Iglesia, el gran éxito de ejercer una influencia única y aunque procedente de diferentes personas, aspirando á un fin úni-

con é idéntico. La tendencia fundamental que anima la actividad intelectual de la iglesia organizadora de los dogmas desde un principio, también según su caudal de ideas filosóficas, salta á los ojos de la manera más evidente cuando se compara con los influjos que, procediendo de las diferentes direcciones de la filosofía, se marcan en ella y que por regla general se expresaron al mismo tiempo en la lucha de las sectas cristianas entre sí.

2. El carácter general del desenvolvimiento del pensamiento filosófico, en el período de la patrística, es ahora completamente armónico, en tanto en cuanto encuentra su expresión en los dogmas que llegaron á predominar y prevalecer en contra de las concepciones á ellos opuestas. Contra todas las tendencias que aspiran ó á *racionalizar* el contenido de la fe, ó se esfuerzan en darle una forma mística *intuitiva*, accesible á la fantasía, la tendencia de la doctrina más poderosa se dirige siempre exclusivamente á considerar la doctrina de la fe como *absolutamente mística*, la cual, ni puede ser conocida por el entendimiento ni representada por la fantasía. Frente á la concepción *racionalista y místico-fantástica*, opone la doctrina ortodoxa la concepción *puramente mística*. Pero son precisamente los influjos de la antigua especulación de donde proceden, lo mismo los ensayos de racionalización, que las excitaciones á la mística fantástica. El racionalismo durante los primeros siglos, tuvo su principal apoyo en la filosofía de Aristóteles, que está emparentada por su monoteísmo con la idea de Dios del pueblo hebreo. Sin duda, muchas cosas del estoicismo, que coincide desde diferentes puntos de vista en su ética con el cristianismo, preponderan también en esta parte. Prescindiendo de los cultos religiosos orientales, la mística fantástica en este período tiene su principal asiento dentro de la filosofía neoplatónica y de la concepción de los gnósticos cristianos, con ella emparentada. La fe ortodoxa, que se afirma frente á tales direcciones de carácter heterodoxo se opone del mismo modo á los ensayos de una conceptualización hecha según las leyes del entendimiento y la

plastificación imaginativa, para atenerse á una idea puramente mística, absolutamente inconcebible é irrepresentable. Pero, justamente también por lo mismo, alcanza al mismo tiempo, frente á aquellas direcciones de la filosofía antigua, un carácter filosófico original. Ciertamente, lo que le da un carácter peculiar, no es un pensamiento positivo determinado que hasta se deja establecer para él como regulador inclusive, sino precisamente la posición de la negación simultánea frente al racionalismo y á la mística fantástica. Además, en la lucha contra tales direcciones divergentes, se produce el hecho de que puesto que fundamentalmente son semejantes dichas direcciones, alguna de ellas haya de hacerse compatible con aquella posición intermedia de una mística pura privada de conceptos y representaciones. El racionalista deja prevalecer siempre el ensayo de una explicación fantástica, antes que renunciar completamente á ella. Por esto es el *credo quia absurdum* atribuído á Tertuliano, lo que de un modo más certero caracteriza esta tendencia del pensamiento patrístico, dirigida al mismo tiempo contra la concepción racionalista y la de los místicos fantásticos, y en una de las sectas heterodoxas más influyentes han ejercido, evidentemente, su influjo conjuntamente racionalistas y místicos. Pero, en cuanto toda la organización definitiva de los dogmas se encuentran justamente dentro de una misma dirección, de la cual resultó la condenación del arrianismo, se atestigua con esto la consecuencia lógica y el carácter filosófico propiamente dicho del sistema de la fe cristiana.

3. Uno tras otro, resuelve la filosofía cristiana, basándose en este misticismo puro, los problemas fundamentales de la metafísica religiosa: el cosmológico, el teológico y el ético. Al problema cosmológico hacen corresponder, generalmente, las religiones primitivas, el mito de la creación, en el cual la creación es considerada como una ordenación del caos, materia primitiva existente desde el principio. Desarrolla este pensamiento también la doctrina de la creación místico-filosófica de Platón en el *Timeo*. El neoplatonismo coloca en lu-

gar del orden originario una emanación del mundo de la divinidad, de tal modo, que la materia se presenta también como un producto de la creación; pero en donde sin embargo ésta debe representarse como un proceso sensible, á la cual sirve de ayuda la hipótesis de seres intermedios entre el sér espiritual puro y el mundo corpóreo. Por otra parte la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, en cuanto trasladó al mundo la infinitud del sér divino, representa el punto de vista racionalista que rechaza generalmente el concepto de creación. Estas concepciones, trascienden, sin embargo, á los comienzos de la filosofía cristiana, donde también se refleja: la idea de la emanación en la doctrina de los gnósticos y las deas de un Clemente de Alejandría; el concepto de la eternidad del mundo es la doctrina de Orígenes. Pero en la Iglesia triunfa por completo el dogma de la creación *ex nihilo*, tomado primeramente por Ireneo, en el siglo II de la religión judaica después del destierro, concepto puramente místico que se opone igualmente á la explicación intuitiva y á la racional, pero, por el cual, la idea de Dios, por ser la más elevada hace ostensible el fenómeno de la creación del mundo como el más poderoso y sobrehumano.

4. En el mismo sentido resuelve la Iglesia el problema teológico. Aquí la cuestión preferente consiste en explicar como se establece la relación entre Dios con aquel sér intermedio aceptado también por la fe cristiana, y desde sus orígenes incluído dentro de la doctrina á cerca de Jesús: el Cristo-Logos y el *Nus*: Espíritu Santo. Por una parte subsisten nuevamente las concepciones de la emanación representadas en el gnosticismo y después en el arrianismo, con las cuales está desde un principio emparentada la concepción cristiana por el concepto teleológico de la conciliación. Según la concepción de los gnósticos el *logos* y el *nus* son creados por Dios antes de la creación del mundo: en este sentido constituyen seres intermediarios entre Dios y el mundo, subordinados á Dios, y diferentes de él, por lo cual fué designada también esta concepción como «subordinacionismo» ó

doctrina de la *Homoiusia* de la semejanza, no de la igualdad del sér. Por otra parte se extiende el *monarquismo*, la doctrina del poder supremo y exclusivo de Dios emparentada con el monoteísmo aristotélico y judaico, en muchas sectas dentro del mundo cristiano. Según esto, debe considerarse á Cristo ó bien como un sér real, ó el *logos* y el *nus* deben ser considerados como formás fenomenales diferentes de un Dios. También estos ensayos de explicación orientados en diferentes direcciones, son rechazados definitivamente al aceptarse el *dogma atanasiano*, que se impuso en el Concilio de Nicea (325) y que expresa al mismo tiempo la igualdad de seres, la *homusia* de las personas divinas y también su distinción, la unidad en la distinción, que renuncia nuevamente á aquella interpretación racional é imaginativa, pero satisface la necesidad de la fe, de que cada persona debía ser considerada en la misma elevación; pero, que sin embargo, se opone á su unión, como una norma del valor religioso de cada uno. Por esto no es casual que el hombre que impuso principalmente esta concepción del dogma, el diácono Atanasio, no perteneciese al grupo de los corifeos cultos de la Iglesia, sino que en su lucha por el concepto de la trinidad seguía solamente su tendencia religiosa sin tener en cuenta aquella explicación filosófica.

Según el carácter del dogma de la trinidad, se resuelve por sí mismo aquel litigio que está en relación con el problema de la naturaleza de la divinidad, relativa á la relación de las dos naturalezas en Cristo: la divina y la humana. También estas naturalezas constituyen una *homusia*. Ambas están unidas: Cristo es Dios y hombre al mismo tiempo, ninguno de ambos, y sin embargo, cada uno de ellos.

5. El tercero y prácticamente el más importante de los problemas religiosos, es, por último, el problema ético. Después de muchos cambios de opiniones, encuentra su solución en la filosofía *augustiniana*. Su doctrina de la redención la ofrece nuevamente en una forma absolutamente inconcebible, en cuanto la socia á la dependencia del hombre con respecto á Dios, exigida por la religión, con el motivo no menos poderoso

so de la conciencia moral del pecado, por la cual el espíritu se siente responsable de su culpa, conceptos ambos antagónicos y cuya síntesis sólo es posible en una forma puramente mística. Agustín resuelve, pues, el problema, en cuanto sostiene la libertad originaria del hombre perdida por el pecado original, que, como culpa heredada, perdura contra la libertad del individuo. Así, la culpa y el perdón son procesos que tienen lugar con carácter transcendental fuera del espíritu humano con la mediación de la gracia de Dios: la culpa, porque el hombre desde la cuna está engolfado en ella á causa del pecado original de la humanidad; el perdón, porque será compensada por la obra de la redención de Cristo, sin ningún mérito especial del culpable. Según esto, procura también esta solución satisfacer á la necesidad religiosa, en cuanto expresa la conciencia del pecado y los deberes para con Dios; era la manera más patente, no alcanzada ciertamente por ninguna interpretación racionalista. Esto se muestra claramente en la contienda que se trama entre Agustín y Pelagio, sobre el problema de la doctrina de la salvación. Pues Pelagio, con un criterio racionalista, piensa que siendo el pecador partícipe de su culpa, debe también, según esto, por las buenas acciones participar de su redención. En esta doctrina está también la transferencia inmediata al reino de Dios del concepto de culpa y de castigo tomado de las relaciones humanas. Pero la doctrina de Agustín es mística, porque rechaza indudablemente esta analogía con las relaciones terrestres, mientras que al mismo tiempo por la significación absoluta que atribuye á la culpa humana y al perdón divino, expresa al mismo tiempo, con mayor fervor religioso, la conciencia del pecado y del perdón.

6. Pero en cuanto el problema agustiniano, en sí mismo considerado, ya no es indudablemente tan transcendente como lo habían sido el teológico y el cosmológico, pues en ellos se introduce también la cuestión de la naturaleza del hombre; sin embargo, en Agustín, al mismo tiempo la especulación teológica, se inclina hacia los asuntos filosóficos de

una manera más enérgica, que antes. La Psicología, es decir, las cuestiones que se refieren al pensamiento y á la voluntad, á las fuentes del conocimiento y á los motivos de la acción humana, prescindiendo de su significación religiosa, entran también dentro del campo de la reflexión como cuestiones empíricas. Con su significación exclusiva para la especulación teológica del período de la patrística, se asocia, por consiguiente, la doctrina augustiniana de las ideas, que para el desenvolvimiento posterior de la Filosofía han tenido una significación más importante ó preferente. Estos pensamientos, nuevamente aceptados en parte al comenzar la filosofía moderna, corresponden al cambio que han experimentado en él los conceptos creados por la filosofía en su adaptación al sistema religioso cristiano. Así se completa en este último gran doctor de la Iglesia, entrenado también dentro de la corriente total de la cultura helénica, la serie de influencias recíprocas del sistema religioso cristiano con la filosofía antigua, principalmente también en su parte positiva. Por él se ponen al servicio de la cultura cristiana, tales elementos filosóficos que tienen afinidad íntima con la concepción cristiana, mientras que al mismo tiempo, ciertos conceptos de la filosofía experimentan importantes transformaciones y desarrollos merced á la influencia de la concepción cristiana. Entre todas estas influencias de la filosofía griega ocupan un lugar preferente la de los *platónicos*, como la más emparentada en su modo de pensar desde un principio con el cristianismo. La doctrina de las ideas por una parte y la doctrina del Estado por otra, son las que dan lugar á un renacimiento propiamente dicho del platonismo en la filosofía augustiniana.

7. De la doctrina de las ideas de Platón, admite Agustín la significación prototípica y suprasensible de las ideas, pensamiento que complementa de una manera armónica, sin duda, la concepción cristiana. Pero en cuanto identifica esta significación con el pensamiento cristiano de la creación, son según él las ideas, *en el pensamiento del creador, anteriores á la*

creación. En el espíritu divino está modelada *ab eterno*, la creación. Con esto el contenido de las ideas llega á *ser puramente espiritual*. Tomado en cierto sentido, existía ya este tránsito en el concepto de la emanación del platonismo. Pero el carácter de las ideas, como un pensamiento divino puramente espiritual, podía nacer sin duda de una manera completamente clara por la influencia de la doctrina cristiana de la creación. En este sentido, el concepto augustiniano de las ideas ocupa justamente el lugar intermedio entre la significación platónica de esta palabra completamente objetiva y la moderna que se ha convertido por completo en subjetiva. Las ideas de Agustín son primeramente subjetivas y después objetivas; pero definitivamente se convertirán de nuevo en subjetivas al tener lugar la elaboración de conceptos en el espíritu humano. Cuando formamos conceptos, pensamos las ideas según el modelo de los del creador. En Dios existieron los pensamientos antes que las cosas; en nosotros existen después de las cosas; por la intuición perceptiva justamente llegamos á adquirir conciencia de ellas.

Esta significación variada de las ideas, determina también una variación del *concepto del alma*. Aquella propiedad de un sér intermedio, que en cierto sentido se crea á sí mismo, de una fuerza creadora entre el mundo de las ideas y el mundo sensible, que se atribuye al espíritu en Platón, ya no es compatible de ningún modo con el concepto absoluto de la creación, propio de la concepción cristiana. Pero se aproxima por completo á ella, el hecho de que el espíritu, como fundamento de nuestro pensamiento y de nuestro conocimiento, se cambia ahora por sí mismo en una de aquellas ideas de la preesciencia de Dios antes de la creación. Así se convierten los espíritus en substancias independientes, en cosas que la idea creadora de Dios incluye en sí. Pero por esto se cambia también ahora el contenido más propio del concepto de espíritu. El espíritu ya no es, como en la filosofía platónica, el principio de vida del cuerpo, y por una extensión semejante hecha aquí al cosmos, generalmente considerado como una

especie de espíritu universal, como un principio de vida de la materia, sino un *sér que piensa*. De las potencias del alma, que, basándose en el concepto de espíritu como principio de vida, había distinguido Aristóteles, sólo queda permaneciendo el *mus*, el sér que piensa. Pero como sér que piensa está el espíritu unido á la conciencia individual. Por esto parte Agustín de la conciencia reflexiva del pensamiento, como posteriormente Descartes, para fundar en él la naturaleza espiritual del espíritu humano. De este modo se ha creado el *concepto moderno del espíritu*, que después que la filosofía realística bajo el influjo de la filosofía aristotélica, lo ha rechazado, ha predominado nuevamente desde el principio de la edad moderna en el pensamiento filosófico. Este concepto aceptó, pues, aquí, aquella forma intelectualista que ya está incluida en la definición del espíritu como sér que piensa y que á través de los siglos ha permanecido siendo propia del mismo.

8. Una segunda parte integrante de la filosofía platónica, que en la doctrina filosófica de Agustín he experimentado una renovación adecuada á la concepción cristiana, es la doctrina platónica del Estado. Platón había concebido un estado ideal, en el cual, el sabio, el filosófico, debía ser el elemento director. Pero el filósofo de la Edad Media cristiana es el clérigo, y todo lo que Platón había reclamado para su Estado, los cuidados por el bienestar espiritual del ciudadano, para la educación y la cultura, para la vida espiritual terrena y para la preparación de la vida ultraterrena, todo esto lo considera la Iglesia como asunto propio de sus funciones. Así, el Estado platónico se ensancha en un *estado humano* universal. La Iglesia es la *Civitas Dei*. Pero, por lo mismo, á diferencia del estado platónico está fundada, no por los hombres, sino por el mismo Dios, y el Estado humano está subordinado á este Estado divino. La Iglesia es, en conformidad con su origen, divina, eterna é ilimitada; el estado laico es transitorio y está limitado espacial y nacionalmente.

A las consideraciones sobre esta relación del Estado divino con el Estado humano, añade Agustín, en su trabajo

sobre *La Ciudad de Dios*, una ojeada filosófica sobre el proceso de la historia humana, que cuando se la compara con las consideraciones de Polibio, el filósofo entre los historiadores antiguos, hace resplandecer de una manera evidente la concepción universal, á la que también en este dominio fué impulsada la Iglesia. Este cuadro histórico de Agustín comprende todos los pueblos de la tierra. Hasta la India encuentra en él cabida. Pero el drama propiamente dicho de la historia del mundo, el fin que predomina en el curso general de las cosas, lo constituye la historia del judaismo y del cristianismo. El punto intermedio lo constituye el fenómeno de la aparición de Cristo, para el cual lo que le precede constituye una preparación y lo que le sigue un complemento. En esta exaltación de la Iglesia como fin primordial de toda la vida política é histórica, ha llegado á ser *La Ciudad de Dios* de Agustín, tan influyente por lo menos para la concepción de los siglos venideros acerca de la misión externa de la Iglesia, como su cooperación en la organización del edificio dogmático doctrinal lo ha sido para el caudal interior de las concepciones cristianas. Cuando la organización de la Iglesia medioeval en muchos de sus caracteres evoca la idea del Estado de Platón, no hay que olvidar con esto, que prescindiendo de la necesidad que implican las condiciones históricas, ha tenido también aquí cierta participación el inmediato influjo, que en este hombre, formado en la filosofía platónica, debía ejercer el Estado ideal de Platón al desenvolver una doctrina política y una filosofía de la historia desde un punto de vista cristiano.

§ 39.—Filosofía escolástica.

I. La relación de la filosofía escolástica con la patristica no puede caracterizarse de una manera más certera que en la forma en que Anselmo de Cantorbery, el más grande de los escolásticos del siglo xi, expresa al objeto de su tendencia cuando se le compara con aquélla en que Tertuliano anteriormente, hacia el fin del siglo ii, había expresado de una manera relevante la tendencia de la filosofía cristiana. *Credo quia absurdum* rezaba la confesión del antiguo doctor de la Iglesia; *credo ut intelligam* es el lema de los teólogos escolásticos. También para éstos la fe ocupa el primer lugar. Pero le sigue el saber; su empeño es demostrar como conocimientos racionales necesarios, las verdades reveladas por la fe, y puesto que el contenido de los principios que son objeto de fe, es una cosa constantemente legada por la tradición, todo el trabajo de la filosofía escolástica tiende á este fin. En el primer período de esplendor de la escolástica, en el del siglo xi, es este al mismo tiempo su único fin. Está completamente consagrada á la teología. Precisamente, la naturaleza sobrenatural de los problemas en cuya solución se afana, estimula y ejercita su sagacidad. Así esta filosofía es la que ha encontrado un método que influye aún profundamente en el desenvolvimiento de la filosofía moderna: el *ontológico*, que del concepto del objeto procura inferir su verdad. La naturaleza metaempírica de los objetos transcendentales de la fe, inaccesible sin duda á una argumentación distinta de la intelectual, induce la filosofía de esta época, por su propia naturaleza, á este método. Pero desde fines del siglo xii comienzan sucesivamente á ejercer en la filosofía un gran influjo intereses laicos. Y en el siglo xiii en particular, es la filosofía de la naturaleza, singularmente, la que comparte con la teología la especulación científica. Al desarrollo de estos intereses secu-

lares (laicos), contribuye el sucesivo conocimiento de las obras sobre física y metafísica de Aristóteles, que principalmente desde principios del siglo XIII se propagan. Pero con esto se produjo al mismo tiempo una variación sucesiva del punto de vista filosófico. La concepción escolástica se convierte en realista y empirista. Se comienza en virtud de esto á sospechar y á hacer oposición á las pruebas ontológicas de los dogmas religiosos. A medida que aumenta cada vez más esta tendencia, conduce definitivamente, en el siglo IV, á otra carácter escéptico, que, respecto á las cuestiones del saber secular, prefiere en general la experiencia, pero que, por el contrario, quería atenerse á una concepción puramente mística é inconcebible, estimándola en el sentido de la antigua filosofía cristiana, tratándose de verdades relativas á la fe. Con esta separación del dominio de la fe y de la ciencia, se prepara la decadencia de la escolástica y el desenvolvimiento autónomo de la ciencia laica, que caracteriza los comienzos de la edad moderna. Según esto, el desenvolvimiento general de la escolástica se descompone en tres períodos: el *primero*, que es el de la *escolástica de tendencias platónicas*, en el cual alcanza un punto culminante en el siglo XI; en el *segundo*, ó sea el período de la *escolástica aristotélica*, que pertenece principalmente al siglo XIII; y en el *tercero*, ó sea el período de *decadencia de la escolástica*, que comprende los siglos XIV y XV.

2. Los escolásticos posteriores han caracterizado la relación de los tres períodos indicados entre sí por denominaciones atribuídas á los conceptos generales, en relación con las variaciones de su significación. En el primer período de la escolástica se vincula el sentido de la tendencia predominante, en esta frase: *universalia sunt realia*, es decir, el concepto general *el universale* representa la esencia de las cosas y supone, por lo tanto, en la realidad, la existencia de ellas. Esta concepción corresponde al pensamiento fundamental de la doctrina de las ideas de Platón; sirve de fundamento al método ontológico, en cuanto en él se pretende explicar puramente según conceptos, la realidad de los obje-

tos de la fe, por ejemplo, la existencia de Dios. También se determina poco más ó menos esta dirección intelectual por la proposición: *universalia sunt ante rem*, los conceptos son anteriores á las cosas, en tanto en cuanto aquéllos son las condiciones por las cuales las cosas existen y son pensadas. El segundo período tiene, en general como propósito el querer comprender en los conceptos el sér de las cosas; también para él tiene valor la proposición *universalia sunt realia*; pero supone al mismo tiempo con Aristóteles, su maestro, una inmanencia del concepto en el sér material de las cosas. Así, aquella primera proposición en este período equivaldrá próximamente á esta segunda: *universalia sunt in re*. Por consiguiente, según las circunstancias de tiempo está determinado el punto de vista de este período, considerando la naturaleza de los universales bajo una triple significación. El principio *universalia sunt ante rem* prevalece principalmente cuando en él se tiene presente el pensamiento divino anterior á la creación; el principio *universalia in re* cuando se consideran las cosas en sí mismo, puesto que éstas están formadas al mismo tiempo de materia y forma; finalmente, adquiere valor la proposición *universalia post rem* cuando se tienen en cuenta los conceptos que forma el espíritu humano, con motivo de la influencia de las cosas sensibles en las percepciones de los sentidos. En el tercer período de la escolástica ya sólo tiene valor esta última proposición *universalia sunt post rem*; los conceptos sólo existen generalmente en nuestro entendimiento y no en las cosas mismas, y, como es natural, mucho menos fuera de ellas. Mas bien son meros productos de nuestra comparación de las cosas, que indicamos con signos generales, son nombres. Por esto tiene la misma significación que esta última frase, esta otra, *universalia sunt nomina*. Según esto hay que designar el punto de vista predominante del primer período como «realismo extremo» el del segundo como «realismo moderado» y el del tercero como «nominalismo». Estas expresiones, por su relación parcial con los conceptos, reciben así en la filosofía escolás-

tica su significación específica. Pero, el realismo escolástico exagerado corresponde, en general, á la palabra «idealismo» usada en otro tiempo; el moderado se ajusta esencialmente también á lo que aún hoy se llama realismo, y el nominalismo, finalmente, á un empirismo escéptico.

3. El primer período de la escolástica, el del realismo exagerado, está bajo el predominio de una dirección intelectual emparentada con la doctrina platónica de las ideas: también se deja notar una ligera inclinación hacia la concepción platónica. Tiene significación el hecho de que para Occidente en el primer período, lo poco que le fué transmitido de los antiguos filósofos, procede, en gran parte, de los neoplatónicos como Porfirio, ó de filósofos eclécticos posteriores, que se inspiran en ellos como Boetio. Los representantes más notables de este período, son Anselmo de Cantorbery, el descubridor del método ontológico, con cuya ayuda, además de querer demostrar la existencia de Dios, quería hacer lo propio con los dogmas religiosos propiamente dichos, como el de la trinidad, el de la redención, etc., y Guillermo de Champeaux, que defendió el realismo contra una concepción nominalista, que se manifestó ya en el siglo xi en Roscelín, en el cual se renovaban antiguos empeños del período de la patristica, contra el concepto atanasiano de la trinidad. Este primer período de esplendor de la escolástica se puede considerar exclusivamente como *teológico*. Solamente se exceptúa la lógica, que se cultiva, aprovechando las refundiciones de los escritos lógicos de Aristóteles, legados por la antigüedad.

4. El segundo período, que tiene un precursor en el siglo xii en Abelardo, está representado en el siglo xiii por Alberto Magno, y, principalmente, por Tomás de Aquino, el escritor de más influencia en toda la escolástica. Dicho período está caracterizado por el interés reciente que se despierta por la ciencia secular y la tendencia que le corresponde de completar la teología con una filosofía que comprenda todos los ramos del saber. Este enorme interés se había des-

arrollado, según las condiciones culturales de carácter general de la época. Pero se fomentó poderosamente con el conocimiento de Aristóteles, que fué conocido en este período en las diferentes partes de su filosofía, por las traducciones latinas de los filósofos árabes del siglo anterior (Avicenas, Averroes) y de los comentarios de los últimos á los escritos aristotélicos.

Entre las ciencias no eclesiásticas, logra la ciencia de la naturaleza en los escritos de estos escolásticos el mayor espacio. Pero para las dificultades que el cultivo puramente literario, que hasta entonces se hacía de la ciencia y el respeto á las autoridades científicas, preparaban para la exteriorización libre del interés por las ciencias naturales, que por vez primera se volvía á revelar aquí, es significativo el hecho de que los trabajos de los escolásticos sobre ciencias naturales, sólo consisten en el estudio y comentario de los trabajos físicos de Aristóteles, y que á ninguno de ellos le viene á las mientes emprender investigaciones propias. Mas bien puede decirse que, si por casualidad, algún hombre se coloca fuera de la dirección intelectual predominante, impulsado á hacer nuevas investigaciones, entonces se le contradice inmediatamente con la autoridad de Aristóteles, que se considera como el «precursor *Christi in rebus naturalibus*». Una contradicción contra él se prohíbe de la misma manera que si fuera una opinión religiosa heterodoxa. Para la orientación general de esta filosofía, con un carácter esencialmente ecléctico y de compilación, aún en sus más ilustres representantes, constituye un ejemplo notable *La Ética* de Tomás de Aquino. Las virtudes humanas se dividen, según él, siguiendo el sistema platónico en cuatro, y á ellas se le aplica la doctrina aristotélica del justo medio (véase el número 8 del párrafo 33 y el número 9 del párrafo 34). Pero sobre las virtudes humanas se elevan después las divinas del apóstol Pablo, las virtudes teológicas: fe, caridad y esperanza. En la teoría del estado acepta Tomás de Aquino la teoría augustiniana de su *Ciudad de Dios*. Sin embargo, procura también adaptar la relación

entre el imperio medioeval y la Iglesia, de tal modo, que el Estado recibe una significación también universal en parte coordinado á la Iglesia y en parte subordinado, expresándose esta relación en una comparación que después llegó á ser de uso corriente: en la comparación entre la luna y el sol. Pero al mismo tiempo es Tomás de Aquino quien, al aplicar el concepto de *contrato* al Estado humano, hace prevalecer la naturaleza condicionada y temporal del mismo, aun de una manera más decisiva que San Agustín, frente al Estado divino.

5. Ya hacia fines del siglo XIII, en la lucha entre el tomismo y el escotismo, se presentan los primeros síntomas de la concepción nominalista y que se abría paso. Esta polémica corre parejas con la que en otro tiempo se encendió entre Agustín y Pelagio, acerca del valor moral de las obras humanas. Pero la diversidad de motivos que existen en el fondo de esta lucha es significativa para el cambio de los tiempos. Así como Agustín había considerado la redención como una obra que procedía exclusivamente de la gracia divina y Pelagio quería garantizar á la obra justa á los ojos de Dios al menos un premio ganado por el propio esfuerzo que cooperarse con ella, Tomás de Aquino está completamente inclinado á admitir lo último, rechazando solamente la exigencia exagerada de Escoto, que cree que la gracia y la condenación dependen completamente del hombre. Representa según esto, Tomás de Aquino, frente á la doctrina augustiniana de la predestinación un determinismo moderado, inclinándose Escoto á un determinismo absoluto. Así la lucha entre el tomismo y el escotismo constituye esencialmente una lucha por la libertad de la voluntad, en la cual la concepción determinista se toma en un sentido restringido, mientras que la indeterminista ha llegado á sus últimas consecuencias, con lo que al parecer llegó á hacerse irreconciliable con la doctrina hasta entonces admitida en la Iglesia acerca de la predestinación. A esto hay que añadir, que en la nueva controversia se cambiaron evidentemente los papeles para los motivos de la fe. Así como en Pelagio se había expresado una concepción

racionalista, frente al punto de vista puramente místico de Agustín y de la doctrina ortodoxa, representa aquí por el contrario el príncipe de la escolástica, Tomás de Aquino, el partido racionalista y Escoto, el místico. La doctrina indeterminista de la alvación con la ayuda de la propia voluntad, se ha convertido en una necesidad de la fe, signo que corresponde al hecho de que el creyente ya no busca como antes en el sentimiento de la dependencia incondicional su consuelo, sino ante todo en la confianza en la propia acción.

6. Por el hecho de que en la doctrina de Escoto el acto de la voluntad individual es considerado como un acto libre é independiente del hombre, existe en él ya una estimación de lo individual y concreto, que si se extiende á una concepción general del mundo, ya no se aviene tampoco con el realismo moderado que defendieron los grandes doctores de la Iglesia en el siglo XIII. Pues tan pronto como la concepción de la naturaleza humana se hace extensiva á la naturaleza exterior, al acto de la voluntad individual corresponde el fenómeno concreto, la cosa particular. Así como allí sólo tiene realidad el individuo, también sucede aquí lo mismo, y si sólo lo individual es real, los conceptos carecen de realidad, son creaciones subjetivas del espíritu, nombres bajo los cuales comprendemos el conjunto de las cosas. Así se deriva en el *tercer* período, por evolución de escoltismo, el *nominalismo*, que desde principios del siglo XIV se convertirá cada vez más en la forma intelectual predominante, encontrando su principal representante en el más notable de los escolásticos de esta época, en Guillermo de Occam. Puesto que Escoto y Occam, sabios de Inglaterra y Escocia respectivamente, se presentan en la barrera, contra el tomismo predominante aún en Inglaterra y otras tierras de Europa, al lado de las oposiciones de las Ordenes dominicana y franciscana, que se manifiestan en sus discusiones filosóficas, se dejan notar en esto, por primera vez diferencias de carácter nacional, en las cuales también se anuncia para la ciencia un nuevo espíritu, en el cual las cualidades de las naciones individualistas desempeñan un papel in-

comparablemente mayor que el que en el mundo de la Edad Media significó la unidad espiritual, que dió su forma principalmente á la ciencia. En este sentido es el nominalismo inglés precursor de la filosofía inglesa de la experiencia, que inaugura la edad moderna. Pero aquella dirección hacia lo particular y empírico, que significa el nominalismo en la discusión escolástica de los universales, es en él, al mismo tiempo, el reverso de la posición diferente que adopta también con respecto á las verdades de fe y á la cuestión de su concebibilidad por el espíritu humano. En este punto, la escolástica clásica del siglo XIII, se había quedado rezagada para un progreso propiamente dicho respecto al primer período de esplendor de la filosofía escolástica y su aplicación invariable del método ontológico. Ciertamente, las verdades religiosas de carácter general, que en todos los pueblos están expresadas como la existencia de Dios y la inmortalidad del espíritu son, como enseña Tomás de Aquino cognoscibles por su propia naturaleza, pero en sin ellas embargo—y esto es significativo para el espíritu de su época, encauzado hacia las ciencias naturales—prefiere la prueba cosmológica á la ontológica. Pero justamente, las creencias específicamente cristianas, la trinidad, la unidad de las dos naturalezas en Cristo, la humanización y la redención, no se pueden demostrar como conceptos, sino como verdades reveladas, que, como tales, garantizan precisamente el valor supremo de la religión cristiana. De aquí, al nominalismo, tal como Occam lo concibe que considera como inaccesibles al conocimiento humano en general, todo contenido de la fe, incluso la fe de Dios y en la inmortalidad, sólo hay un paso. Con esto fué por él nuevamente rehabilitada la concepción del tiempo de la patrística del carácter puramente místico de las verdades de fe—y justamente hasta en la misma forma. Mas bien se expresa la gran transformación que acusan los tiempos por lo que respecta á la fe, en el indeterminismo de los nominalistas y en la predilección por los motivos subjetivos de la creencia, y en lo que respecta en el conocimiento científico, en el propósito de

que á la ciencia humana se le confiera su derecho á la existencia autónoma, independiente de la fe. En la *fe*, el *misticismo*; en la *ciencia*, el *empirismo* y en donde es preciso el *escepticismo*; tal es en lo esencial la solución del nominalismo escolástico. Con esto se ha introducido una completa separación de los dominios de la ciencia y de la fe, separación que ha de acentuarse aún más esencialmente, por el hecho de que en ambos dominios se estiman como fundamentos, principios contrapuestos; para la creencia, una abnegada confianza, que no yerra á pesar de la inconcebibilidad de las verdades de fe; para la ciencia una duda previsor, que sólo admite como cierto aquéllo que se legitima ante la experiencia y una demostración crítica.

7. Con la separación de los dominios de la fe y de la ciencia, pone término el nominalismo á la hipótesis que hasta entonces había sido el principio vital de la escolástica. El objeto que ésta se había propuesto de transformar el contenido de la fe cristiana en un sistema doctrinal científico, lo considera como imposible, en cuanto considera inconcebibles las mismas verdades de fe. Por el contrario, abre á la ciencia humana un camino libre é imprime ya á la actividad científica de la misma, una determinada dirección. Por esta razón pone término del mismo modo el nominalismo al desenvolvimiento de la filosofía medioeval y en cierto sentido abre aquí las puertas á la filosofía moderna. Pero la misma filosofía escolástica, no se extingue con esto para siempre. En los siglos siguientes en que sufre una renovación se manifiesta ésta no en conformidad, sino en oposición con el nominalismo, y, principalmente, el sistema tomista fué el que sirvió de fundamento á estos ensayos posteriores de restauración. A esta circunstancia se debe el que la filosofía tomista tenga aún el valor de un filosofía ortodoxa para la Iglesia católica, oficialmente reconocido.

Literatura desde los párrafos 37 á 41: *H. Ritter*: Historia de la Filosofía, tomos V hasta el VIII, 1841-45 (alemán). (Exposición objetiva y fundamental).—*Stöckl*: Historia de la Filosofía de la Edad Media, 3 tomos, 1864-

1866. (Punto de vista católico). — *Heinse Hueberweg*: Compendio de la historia de la Filosofía II, 8 (alemán). (Con mucho esmero estudia las relaciones con la Teología). — *Willmann*: Historia del Idealismo II. (Este segundo tomo de la obra es muy útil; el primero, que se refiere á la antigüedad, no vale tanto; el tercero, que se refiere á la filosofía moderna, está lleno de confusiones merced al carácter marcado de parcialidad de partido. Como obra general véase *A. Ebert*: Historia general de la literatura de la Edad Media en Occidente (alemán), I, II. — *Harnack*: Manual de historia de los orígenes, 3 (alemán), I, III. — *H. von Eicken*: Historia y sistematización de la concepción medioeval (alemán), 1888. — *H. Reuter*: Historia del racionalismo religioso en la Edad Media (alemán), 2 tomos, 1875-1877. De materias particulares. — *Lasswitz*: Historia de la Atomística desde la Edad Media hasta Newton (alemán), I. — *Stueck*: Los comienzos de la Psicología moderna en la escolástica (alemán). — Archivos de historia de la Filosofía (alemán), I-III. — *Ziegler*: Historia de la Ética cristiana, 1886 (alemán).

III.—LA FILOSOFÍA MODERNA

§ 40. — Condiciones culturales y períodos principales de la Filosofía moderna.

I. El desenvolvimiento de la filosofía moderna está preparado por dos sucesos importantes: por el renacimiento de la antigüedad clásica en el arte y en la ciencia y por la reforma religiosa. Después de que á partir de los comienzos del siglo xiv, se había remozado el arte en los modelos recibidos de la antigüedad, á partir desde mediados del siglo xv, vuelve á influir, indudablemente de nuevo, en los círculos intelectuales del mundo occidental, la antigüedad clásica griega por medio de sus grandes monumentos literarios. La lengua griega y los poetas y pensadores griegos, comienzan desde Italia su marcha triunfal. Entre los filósofos es Platón el que más vivamente interesa en esta época, cuya prosa artística no menos que el atrevido vuelo de su doctrina de las ideas, aleja al mundo culto de Aristóteles venerado por la sabiduría

monacal con un carácter canónico. Así comienza, pues, el renacimiento científico, con un platonismo entusiasta, que además procura encontrar en Platón la interpretación interna de las doctrinas neoplatónicas sin criticar las que son más afines á su propio pensamiento, el cual trabaja más bien con la fantasía que con el entendimiento. A este primer platonismo, cuyo punto central lo constituye la Academia de Florencia, fundada hacia mediados del siglo xv por la asociación de teólogos griegos y sabios italianos, principalmente á partir desde el siglo xvi, sigue sucesivamente después, bajo el influjo del desarrollo de los estudios clásicos, una entusiasta reflexión que abraza con igual admiración el conjunto de la literatura filosófica, no sólo de los griegos y romanos, sino también, en aquello que pueden interesar á los círculos cultos de la época, las antigüedades orientales, las cuales por muchos conceptos están rodeadas á través de la tradición, por la magia de una doctrina mística secreta. Para el desenvolvimiento de la filosofía no tiene una significación positiva este platonismo del renacimiento y el eclecticismo que le sigue. Es tanto mayor sin embargo, su valor propedéutico, cuanto que no sólo consiste en haber enterrado completamente el escolasticismo, que se había agotado, sino ante todo, en haber libertado los espíritus del anatema de la autoridad, poniendo ante sus ojos el modelo de un pensamiento independiente. Pero aún más que el platonismo del humanismo que comienza, que en realidad, sólo ha cambiado la autoridad de Aristóteles, considerada como santa por los escolásticos, con la de otro más adecuada á su manera de pensar, ha prestado aquí un servicio más emancipador el eclecticismo del renacimiento posterior. Si la opinión corriente de esta época que sostenía que todos los sabios de la antigüedad son igualmente excelentes, y que en el fondo, según esto, todos enseñaron la misma verdad, aunque en diferente forma, quería eximirse de críticas, debía sin embargo acostumbrarse poco á poco á una comprobación independiente dada para las enseñanzas recibidas al hacerse cargo de las diferencias realmente existentes.

2. Al lado del renacimiento científico de la antigüedad clásica, se coloca, como segunda fuerza emancipadora de los espíritus, la reforma eclesiástica. Por un retroceso á las formas originarias de la fe cristiana, está en relación con el movimiento humanista y hasta recibe su impulso del estudio de las lenguas y literaturas antiguas. También cambia una autoridad por otra como el platonismo de la humanística primitiva, en cuanto se atiene á la Biblia, frente al impulso de la tradición y de la jerarquía eclesiástica. Pero en cuanto su tendencia práctica, desde un principio está dirigida preferentemente contra los abusos enraizados, contra la exteriorización de la vida religiosa y contra la secularización de la misma Iglesia, frente á la cual acentúa la relación puramente interna de Cristo con Dios, se va á convertir en un poder liberador de los espíritus, que poco á poco concede á la ciencia un campo cada vez más libre, y que traspasa los límites originariamente trazados, á un pensamiento atado, á determinadas normas de la fe.

En cuanto el humanismo proporciona el conocimiento de la filosofía antigua en su forma originaria, da á conocer los diferentes caminos que el pensamiento humano puede trazarse en la solución de los problemas generales, y puesto que la filosofía de la antigüedad se había planteado estos problemas en condiciones relativamente más elementales, adquiere también este renacimiento de la filosofía antigua un valor propedéutico para el desenvolvimiento del pensamiento moderno. En cuanto además, la reforma religiosa arrebató al estado eclesiástico el cultivo de la ciencia, que hasta aquí había constituido para él un derecho preferente, bajo este influjo la filosofía se va á convertir en una ciencia humana. La oposición en que se presenta el espíritu moderno con el saber medioeval, hace que por lo mismo evite con frecuencia de una manera expresa tratar cuestiones teológicas, para asegurarse así una mayor independencia en el dominio del conocimiento humano.

3. Estos dos momentos, á saber: por una parte, la in-

fluencia educativa de la filosofía antigua, como una ciencia que abarca todo el compuesto del saber humano y que se ocupa de todos los problemas que interesan al hombre, desde un punto de vista único; y por otra, la posición lograda en la lucha que el humanismo y la reforma hicieron en connivencia, para asegurarle el carácter de una ciencia puramente humana, son los que juntamente desde un principio han determinado el desenvolvimiento de la filosofía moderna. Pero ambas, en su asociación, han sido causa además, de un tercer factor, que lo mismo influye de una manera decisiva en los comienzos de la filosofía, que suscita el influjo de aquella rama científica que, desde muy temprano, ha alcanzado su independencia de la orientación eclesiástica y del predominio de la Filosofía antigua: *la ciencia de la naturaleza*. Bajo su dirección la filosofía moderna emprende sus primeros ensayos independientes, y en cuanto acompañan al desenvolvimiento de la filosofía moderna, los grandes descubrimientos en las ciencias naturales, el ensanchamiento geográfico del campo de mirada, el nuevo sistema cosmológico de Copérnico, las investigaciones físicas fundamentales de un Stevino, de Galileo, Keplero, Gilberto y otros, y el progreso de los métodos matemáticos íntimamente unido con estos nuevos conocimientos, resulta desde luego, que este dominio científico, que generalmente se separa de las bases dadas en la ciencia de la antigüedad y que es al mismo tiempo el mejor desarrollado, es el que debe preferirse á otros como norma del pensamiento filosófico. Pero con esto, el influjo, que procede de las ciencias naturales, según los métodos intelectuales existentes en ellas mismas, se subdivide en dos direcciones. Por una parte es la matemática, con las ciencias exactas, que se apoyan en ella, la que influye en la filosofía y procura cambiarla en una ciencia abstracta, que precede según principios rigurosamente racionales. Por otra parte es la observación empírica, cuyos principios se apropia el pensamiento filosófico.

4. Estos diferentes elementos del influjo procedente de la ciencia de la naturaleza, juntamente con las influencias

que ejercen en parte el humanismo y la filosofía antigua resucitada por él y, en parte, la teología y el edificio doctrinal, que subsiste cada vez más en estrecha relación con ella, hacen que la filosofía moderna se divida aún más que la de la antigüedad y de la Edad Media en muchas direcciones, en las cuales influyen las múltiples causas á que obedece la actividad de la vida espiritual moderna. Los desenvolvimientos de la filosofía moderna, se pueden, indudablemente, dividir según las particularidades más notables de los diferentes momentos históricos en varios períodos. Teniendo en cuenta las manifestaciones que preceden y acompañan al renacimiento de la ciencia antigua, que son imprescindibles para el conocimiento histórico de los desarrollos posteriores, podemos distinguir aquí cuatro períodos.

1) El período de la emancipación del pensamiento (siglos xv y xvi).

2) El período de la lucha de concepciones filosóficas (la mitad del siglo xvii).

3) El período de los sistemas dogmáticos (la segunda mitad del siglo xvii y primera del xviii).

4) El período de la filosofía crítica y del primer influjo de las ciencias del espíritu (á partir desde fines del siglo xviii).

A.—PRIMER PERÍODO: LA EMANCIPACIÓN DEL PENSAMIENTO.

§ 42.—Desenvolvimiento de la filosofía del renacimiento.

(Nicolás de Cusa, Paracelso, Giordano Bruno.)

1. En dos sentidos implica desde luego, la edad moderna una emancipación del pensamiento filosófico. En cuanto para el interés científico se prefieren nuevos problemas, y las cuestiones puramente teológicas ó quedan rezagadas ó se relacionan con el problema general del mundo, la filoso-

fía se desprende del predominio de la teología; y en cuanto se presentan para la ciencia nuevos puntos de vista que profundizan extensamente sobre el tesoro del saber, legado por la antigüedad, se libertará cada vez más de su dependencia de la filosofía antigua, á la que estaba subordinada en sus comienzos. Sin embargo, esta emancipación del pensamiento no es una consecuencia solamente de influjos exteriores, sino que el impulso hacia ella corresponde al mismo espíritu de la época, que ha producido aquella transformación de la cultura. Por esto los síntomas de un movimiento libre de los espíritus, no se producen solamente como consecuencias, sino más bien como precedentes de fenómenos que anunciaban la revolución introducida. Así, el monje franciscano Rogerio Bacon (1214-1292) ya en el siglo XIII, pondera junto á la iluminación interior por la cual el conocimiento científico se convierte en parte para el investigador en una especie de revelación divina, la experiencia, el experimento y las matemáticas como las tres columnas principales de la ciencia. Más poderosa es esta aspiración hacia la independencia espiritual y hacia las nuevas fuentes de conocimiento, principalmente desde principios del siglo XV, encontrando una enérgica expresión en los trabajos del sabio cardenal Nicolás de Cusa. Prescindiendo de las fuentes procedentes del platonismo y del neoplatonismo, que se referirían á la tradición científica, más bien se producían las excitaciones de esta tendencia por las ciencias supersticiosas de la época, principalmente de la Astronomía y la Alquimia, que se desarrollan ahora de una manera poderosa, y que hay que considerar en parte, al mismo tiempo, como síntomas de aquella aspiración á las nuevas fuentes de conocimiento que caracterizan el comienzo de la edad moderna. También por su origen se pueden considerar estas pseudo-ciencias, que dan un sello especial á toda la cultura de la época, propiamente hablando, como «ciencias supersticiosas». Pues en ellas se asocian antiguas tradiciones científicas, fragmentos de la física aristotélica, ideas neoplatónicas sobre la emanación y la mística

oriental, que los árabes trajeron durante la Edad Media á Occidente con antiguas supersticiones paganas nacionales, en una mezcla singular, que, á pesar de su fantasía sin trabas, produce, sin embargo, algunas ideas que en el proceso de depuración científica que en ella se introduce poco á poco, proporcionan fecundos gérmenes para el desenvolvimiento de la filosofía moderna. Así muchos pensamientos han trascendido también desde esta mística fantástica del período de transición á los sistemas de Leibniz y Espinosa, y también por mediación de los místicos posteriores á la especulación filosófico-religiosa del siglo XIX, principalmente á las últimas manifestaciones filosóficas de Schelling.

El representante principal de estas direcciones espirituales de carácter místico, que es uno de los síntomas que mejor señalan en esta época la emancipación del pensamiento de la concepción medioeval, es el médico alemán Teofastro Paracelso (1493-1541), el principal fundador de aquella unión de la Alquimia y la Astrología que es característica para el espíritu de las ciencias ocultas de esta época, reformador al mismo tiempo de la Medicina, que emancipa además del yugo de la tradición galénica, reducida á meros manuales, en cuanto exige imprescindiblemente la observación de la naturaleza. Pero, además, está lleno de ideas filosóficas generales, que desde muchos puntos de vista, han ejercido una influencia estimulante en los períodos posteriores. Además de las influencias que los teólogos místicos más antiguos, como el Maestro Eckart (1260-1327) y sus discípulos han ejercido, Paracelso es también el que principalmente determina la orientación espiritual de carácter místico de la ciencia, la cual trasciende á los períodos siguientes á través de algunos teósofos, como también por la elevación de pensamientos ajustada á una fantasía ingenua, que arrebatada con frecuencia al zapatero de Gösstz Jacobo Böhme (1575-1624).

2. Pero durante el transcurso de este mismo período la dirección mística queda cada vez más relegada á segundo plano por el poderoso desarrollo del horizonte intelectual,

que desde fines del siglo xv fué proporcionado por los grandes descubrimientos geográficos y por el éxito que acompaña á la observación independiente, que de nuevo se vuelve á manifestar á partir de los comienzos del siglo xvi. La rama científica, que es objeto de primordial interés en este período, es la más amplia, la Astronomía. Aquí señala la gran obra de Copérnico, publicada en 1543, la mayor revolución de la investigación científica hecha en la edad moderna. A ella le siguen los progresos decisivos hechos por la física y por las diferentes ciencias de observación, á partir del siglo xvi. Pero además, ejerce también en el período siguiente su influencia en la formación de las concepciones filosóficas. El influjo del sistema copernicano, y al mismo tiempo las influencias de la mística precedente y del platonismo del renacimiento, se expresa, por el contrario, de una manera completa en el pensador más notable de este período de transición en Giordano Bruno (1548-1600).

3. Si se quiere dar cuenta de las ideas capitales que determinan las concepciones predominantes de este período, y producen principalmente las concepciones que han ejercido también el mayor influjo en el desenvolvimiento posterior de la filosofía, hay que señalar principalmente tres: la primera es la concepción del *Universo* como una unidad ilimitada é infinita; la segunda es la idea de una relación general del espíritu y de la naturaleza y la introducción de la idea de desenvolvimiento con ella asociada; y, finalmente, la tercera es la idea de la independencia de los individuos de la naturaleza y su ordenación en una escala, que conduce de los más inferiores á los más elevados. Cada una de estas ideas fundamentales del período de transición, está preferentemente asociada á cada uno de los tres pensadores más notables de este período; el pensamiento de lo infinito predomina en la concepción de Nicolás de Cusa, el principio del desenvolvimiento, es el predominante en el pensamiento de Paracelso, la idea de la gradación jerárquica de los seres da el tono fundamental en el pensamiento de Giordano Bruno. Sin embargo, esto no

significa que uno ú otro da estos pensamientos pertenezca exclusivamente á uno de estos pensadores. Más bien es dentro de la filosofía del Cusano donde se reflejan ya las ideas del desenvolvimiento orgánico y de la gradación jerárquica de los seres, los cuales logran después, ciertamente, su desarrollo más claro en la forma de su interpretación. La última idea que está ya principalmente en estrecha relación con el concepto de desenvolvimiento, tampoco es extraña de ningún modo, á Paracelso. Pero, principalmente, el último de estos pensadores, Bruno, que abarca en su concepción toda la fuerza y osadía del espíritu del renacimiento, asocia las ideas reunidas de sus predecesores con concepciones propias. Así constituyen pues, principalmente, aquellos tres pensamientos capitales el contenido del período de transición del cual procede cada una de las partes del mismo respectivamente, tomados aquellos en particular.

4. La idea preferente entre estas tres es la de la infinidad del mundo. Es la más poderosa de todas, la que en el curso de los siglos influyó de la manera más profunda y la que de una manera más clara señala el abismo que separa la nueva concepción del mundo de la concepción antropocéntrica de la Edad Media, limitada y estrecha. Pero la imagen del mundo que presenta la Astronomía de Copérnico, no es el comienzo de esta nueva concepción del mundo que ensancha hasta lo infinito los límites del universo, sino que ésta se ha originado de las especulaciones místicas y matemáticas, de las cuales es su principal representante Nicolás de Cusa. Su pensamiento está lleno de la idea de lo infinito. Se deja influir por antiguas concepciones pitagóricas que renueva en una forma especial, en cuanto á todos los cuerpos del mundo, y, por consiguiente, también al sol y á la tierra, atribuye un movimiento por el cual giran como el conjunto de los demás astros en órbitas regulares en torno al eje del mundo, colocado en el espacio infinito. Pero la afirmación de que la tierra se mueve, no es de ningún modo en el Cusano el resultado de observaciones astronómicas, ó de una interpretación va-

riada de los fenómenos observados, sino que está fundada solamente en la idea de la infinitud del mundo mismo. Este excluye, pues, según él, la hipótesis de un punto central en el universo, porque en el espacio infinito, cualquier punto tiene el mismo valor que los demás.

Pero este pensamiento de la infinitud espacial del mundo, que asocia, con la idea de la creación temporal del mismo, oponiéndola así á la doctrina aristotélica de la limitación espacial y de la eternidad temporal del Universo, lo funda el Cusano en el postulado del poder infinito y de la perfección de Dios. El poder ilimitado del Creador exige el ejercicio ilimitado de su actividad creadora. La limitación espacial significaría limitación de esta actividad creadora y, por consiguiente, limitación del mismo poder infinito. No menos exige la perfección absoluta de Dios, la eternidad del mundo. Por lo tanto el individuo en él es imperfecto y limitado y esta limitación sólo puede ser compensada ó anulada nuevamente por la infinitud del todo. Pero se pondría en litigio nuevamente la cuestión de la perfección del Creador, si se quisiese suponer que la obra de su creación es imperfecta. En este pensamiento se anticipa ya la más optimista concepción de la vida, según la cual la tierra, ya no se presenta como un valle de lágrimas, sino que siente la vida en este mundo como un don de Dios que, como el mundo mismo, participa de su magnificencia. Pero en cuanto esta concepción de la infinitud y perfección del universo, suscita el problema de la distinción general entre Dios y el mundo, llega el Cusano á la idea atrevida de una amplificación del concepto de infinito, próximamente colocado en el espacio, por el progreso indefinido: el mundo solo es, como Todo, infinito; pero Dios, como concepto implícito de todas las infinitudes y perfecciones, lo es en cada una de sus propiedades. En el mundo se presenta la perfección del todo precisamente porque las limitaciones en las cosas particulares se anulan en su ilimitada totalización; *pero Dios es la asociación infinita de muchas propiedades, cada una de las cuales es también infinita.* Así se eleva el

Cusano al pensamiento de un orden infinito superior, y es el primero que da valor á este concepto de la transcendencia matemática absoluta, para aplicarlo al concepto transcendente de Dios. En la tendencia á lo ilimitado que se manifiesta para reconocer aquella formación del concepto de infinito y en el propósito de dar á los conceptos una forma matemática, se atestigua el carácter de un nuevo período de la doctrina aristotélica de las cualidades, ya extinguida.

5. La idea de la relación general entre el espíritu y la naturaleza, segunda de las ideas madres de este período de transición y de un *desenvolvimiento* de los seres fundado en esta relación, el cual se produce obedeciendo á leyes armónicas desde los seres más pequeños hasta las formas superiores de la existencia, encuentra, ante todo, su expresión en la concepción de Paracelso, si bien en una forma confusa á causa de estar mezclada con concepciones de la astrología y de la alquimia. Todo lo que existe en el mundo es análogo: lo más pequeño tiene afinidad con lo que es superior, lo imperfecto con lo perfecto. Y lo que existe en el mundo es considerado, dentro del desenvolvimiento que se realiza sin trabas de ningún género, es, según propia expresión de Paracelso, en una cosa «que crece». Estas son las ideas capitales que en él constantemente se presentan y por las cuales al mismo tiempo procura fundamentar la ciencia mística cultivada por él, en una filosofía de la naturaleza. Las estrellas son seres vivos como el hombre y están unidas al hombre por los lazos de una ley natural que todo lo abarca. Por eso los fenómenos del mundo sideral, son prototipos también para el mundo humano. Pero en el proceso de la alquimia se dividen los elementos de la misma manera que en el proceso natural del desarrollo orgánico, así como se escinden en el curso de la historia y, principalmente, al fin de la misma, en el gran proceso del fin del mundo. Y puesto que en el hombre se ha desarrollado todo el drama que tiene lugar en el destino del género humano y en la vida del universo, es por lo mismo el hombre un «microcosmos» un mundo en pequeño estrechamente unido

por fuerzas misteriosas con el «Macrocosmos», el mundo grande.

Aunque estas concepciones han recibido su sello peculiar, principalmente de la superstición y de la ciencia supersticiosa, existen sin embargo, ocultos en aquel místico celaje, dos pensamientos importantes que han ejercido influencia provechosa en el desenvolvimiento posterior del pensamiento filosófico. El primero consiste en la idea de una homogeneidad íntima de los seres, que produce en su aplicación al hombre el concepto de «microcosmos». Este concepto, en sí mismo considerado, no es completamente nuevo, se relaciona con el conjunto de ideas gnósticas y neoplatónicas. Pero ahora, por su separación del pensamiento de la emanación propiamente dicho y por la concepción de la regularidad general de la naturaleza, que está unida á él, recibe ciertamente las propiedades por las cuales había de ejercer su influjo en la filosofía moderna. El segundo pensamiento es el del desenvolvimiento, que se aproxima evidentemente al de Paracelso, desde dos puntos de vista: en primer lugar, por la observación del desenvolvimiento de los seres vivos en general, y en segundo lugar por la observación de las enfermedades, principalmente de las que tienen un carácter febril, la cual también en la enfermedad permite percibir un sér vivo, reforzándose así su concepción con la idea general de las cosas. Estas concepciones, veladas ciertamente de nuevo por místicas ideas, son las que traslada él después, ya al universo en general ó ya á la humanidad en el proceso de su historia. Así se encuentra, pues, en él, aunque en un bosquejo confuso tanto el pensamiento moderno de la evolución del cósmos, como el desenvolvimiento de la humanidad, análogo al de la vida individual.

6. El tercer pensamiento fundamental de este período, la idea de la independencia de los seres y la ordenación de los mismos en una jerarquía que se eleva desde los más pequeños hasta los superiores, se aproximaba ya al concepto de desenvolvimiento de Paracelso y á su doctrina de la analogía. Pero

su desarrollo ha tenido lugar ciertamente con el último y más atrevido pensador del renacimiento italiano, con *Giordano Bruno*. El mundo es un reino jerárquico de seres, cada uno de los cuales tiene una naturaleza única y simple, estando además en una relación con el conjunto de los demás mediante aquella ordenación jerárquica. Nuestro espíritu individual es también un sér de tal naturaleza, y de él sacamos la certeza de que los demás seres del universo también poseen esta fuerza espiritual. La fuerza suprema entre estas fuerzas espirituales, de estas *mónadas* como Bruno las llama, á causa que su unidad y simplicidad es Dios, la *monas monadium*. Pero el conjunto de la serie es infinito. Aquí se apoya Bruno en parte en la idea de infinitud del Cusano y en parte en la de microcosmo de Paracelso. Con todo, para la concepción de la unidad del mundo, le sirvía de fundamento el sistema cosmológico de Copérnico, anteriormente establecido. Ya no ve los movimientos de la tierra en la forma pitagórica del Cusano, sino en la copernicana. El sol es el punto central del sistema formado por la tierra y los demás planetas. Pero Bruno es el primero que da al sistema copernicano su *portée* filosófica general, en cuanto le asocia la concepción de la infinitud del espacio. Según Copérnico, que se atiene á la hipótesis de la bóveda celeste como límite último de la fábrica del mundo, había sido el nuevo sistema, scilicet en lo esencial, una hipótesis astronómica, un cambio de interpretación del sistema de Ptolomeo en la forma heliocéntrica; pero para Giordano Bruno tendrá la significación de aquella nueva concepción del mundo, que le aseguró en los períodos siguientes su influjo general en el pensamiento científico. Bajo el influjo de esta idea de lo infinito, no solamente la tierra será ahora un planeta, sino también el sol una estrella fija como otras. Y la atrevida idea del Cusano de la inmensurabilidad del Universo alcanza un contenido cada vez más real en la realidad de la observación. Pero también produce en Bruno sus frutos el pensamiento del microcosmo en la aplicación al concepto de mónada puesto de relieve nuevamente por él. Le sirve de mo-

tivo para interiorizar la analogía de los fenómenos puesta de manifiesto por Paracelso en la intuición externa, en cuanto hace que á la intuición interna le preste ayuda la externa. Junto á la observación de la naturaleza también elogiada por él con entusiasmo, se presenta la intuición, que se apoya en la relación espiritual del espíritu individual con el conjunto de los seres. Así asocia, en una forma característica para estos tiempos, ideas neoplatónicas con nuevas direcciones espirituales, basadas en las ciencias de la naturaleza. Aquí Bruno, el monje exclaustado, en el cual late el espíritu mundano de esta época nuevamente desarrollado, ha puesto término á la especulación teológica del Cusano. El concepto místico de Dios de este último es una cosa extraña para él; la *monas monadum* por una parte está colocada en medio del mundo, perteneciendo también á la jerarquía de los seres y por otra parte fuera del mundo, como el Sér Supremo. Así fluctúa su concepto de Dios entre un panteísmo y un teísmo.

Esta asociación de concepciones, que ciertamente en los ulteriores desenvolvimientos debían acusar sus oposiciones, es significativa para todo este período. Las ideas predominantes de los períodos siguientes se encuentran ya expresadas de una manera más ó menos clara en las concepciones de este tiempo. Pero el pensamiento carece de método riguroso. Sigue más bien las inspiraciones de la fantasía, que un desarrollo lógico. Según esto, en las concepciones de algunos pensadores particulares, están unidos también elementos que en un período ulterior de más madurez, se desenvuelven acusando oposiciones precisas. Al ocurrir esto, comienza sin embargo un nuevo período que ahora se caracteriza por este choque de oposiciones y por el desarrollo consecuente y propiamente dicho de pensamientos; de modo que, según esto, podemos designarlo precisamente, como el período de la *lucha de las concepciones filosóficas*.

B. SEGUNDO PERÍODO: LA LUCHA DE CONCEPCIONES FILOSÓFICAS.

§ 43. — **Carácter general del período de renovación de las ciencias.**

1. El período de la lucha de concepciones filosóficas se inaugura con una controversia que tiene lugar en parte en el terreno propiamente dicho de la filosofía, pero que tiene significación típica, además, para el ulterior antagonismo entre direcciones filosóficas: por la lucha entablada por los representantes de la nueva investigación de la naturaleza que cultivan la observación independiente y los métodos experimentales, contra la física aristotélica hasta entonces conservada y transmitida. En esta lucha, cuyo más brillante representante es Galileo, con un espíritu libre de prejuicios, siendo al mismo tiempo el director de la opinión mística del período totalmente extinguido, recibe también un golpe de muerte la metafísica de Aristóteles. Pues en cuanto el propósito de la ciencia de la naturaleza en esta lucha consiste esencialmente en quitar valor á viejas é inútiles opiniones de carácter doctrinal, posee el mismo sin embargo, un carácter preparatorio solamente. Las concepciones filosóficas fundamentales que se prefieren, después de haber rechazado el predominio de la filosofía aristotélica y escolástica, permanecen indecisas. Solamente aparece para la filosofía del nuevo período, como exigencia imprescindible, el hecho de permanecer en armonía con las ciencias particulares. Emancipación de la autoridad de los antiguos y reconocimiento del derecho á la independencia de la observación y del pensamiento, libre de prejuicios, es según esto el supuesto general de los direcciones que ahora se presentan.

2. En la misma ciencia de la naturaleza que ejercita su influjo regulador en estas nuevas direcciones filosóficas, laboran de consuno dos métodos de trabajo esencialmente di-

ferentes cada uno de los cuales puede constituir un punto de partida para el pensamiento científico: por una parte la observación empírica de la naturaleza y por otra la abstracción matemática y el análisis de los fenómenos. La observación empírica y los métodos inductivos de ella originados, está representada con gran éxito en el dominio de la astronomía por Keplero; además se cultiva con celo en las ramas de la ciencia de la naturaleza de carácter descriptivo, entre las cuales está en primera línea en este período la anatomía humana. Los dos métodos deductivos empleados dentro del campo de la investigación física, los manejó con especial maestría Galileo, en cuyas manos se transforma la mecánica en una matemática aplicada, junto á la astronomía reformada por Copérnico y Keplero, convertida en el fundamento más general de la concepción del mundo. Ambos métodos de investigación, el inductivo rigurosamente empírico y el deductivo, abstracto y especulativo, permanecen, sin embargo, en perfecta armonía dentro del campo de las ciencias naturales, y no se separan en los trabajos de un mismo investigador, según las propiedades peculiares del asunto. En la relación amistosa que une á los dos investigadores más notables de esta época, Keplero y Galileo, que pueden considerarse como típicos representantes de aquellas dos direcciones espirituales, se expresa respectivamente esta recíproca cooperación.

3. Aquello que en la investigación especial está unido y cuya oposición interna no siempre se presenta de una manera clara, es lo que ahora separa precisamente la filosofía en concepciones antagónicas é incompatibles entre sí. La causa de este fenómeno se encuentra por completo en el espíritu de reflexión, rigurosamente ejercitado, que es propio de la filosofía, y por el cual se explica el carácter de oposición de los métodos intelectuales por ella empleados. También tendrán carácter regulativo en ella, aunque en mayor escala, las relaciones que se establecen entre las antiguas y las nuevas concepciones, por medio de la afinidad interna de las formas men-

tales. Allí donde los métodos inductivos se estiman como preferentes, es donde ejercen su influjo ante todo aquellas direcciones más antiguas, por medio de su estrecha asociación con la observación de la naturaleza, direcciones que, como la atomística, habían otorgado ya un interés preferente en la antigüedad al curso de los fenómenos naturales, asequible á a percepción de los sentidos. Donde, por el contrario, prevalece el sentido de la abstracción matemática y de la deducción, es donde hace valer sus derechos también de una manera imprescindible, la afinidad con observaciones especulativas, que ya anteriormente se había manifestado en la asociación hecha por Platón de una dialéctica pura de los conceptos con el cultivo de la matemática. Así, junto á la naturaleza específica de las diferentes direcciones intelectuales y junto á la tendencia general de la filosofía á desarrollar de una manera parcial determinados puntos de vista, este parentesco con las antiguas concepciones, es la que preferentemente se introduce de una manera determinada en el desenvolvimiento de las nuevas formas filosóficas, que nuevamente se presentan. La lucha de concepciones, cuyos gérmenes están ocultos en aquellas direcciones de la ciencia moderna, se inaugura, por lo tanto, principalmente, dentro del campo propio de la filosofía, y las oposiciones alcanzan mayor relieve en la medida en que se pueden determinar en los ensayos de la sistematización filosófica que comienza.

En un punto convienen, sin embargo, las direcciones contrarias que aquí se originan: están convencidas de que la ciencia tiene que abrir nuevos caminos, y que estos caminos deben conducir á resultados nuevos é inesperados. Por esto combaten sus representantes, con no menos pasión que los grandes naturalistas de la misma época, la escolástica y Aristóteles, su director espiritual, principalmente su lógica, por más que algunas veces ejerce también su influjo en ellos la tradición y la cultura escolástica. Lo que esta filosofía moderna combate ante todo, en la escolástica aristotélica, es la sumisión del pensamiento. Libre del lastre de la tradición

científica, libre también en cierto sentido de la coacción de los dogmas religiosos, quiere meterse de lleno en los problemas. A la sumisión religiosa de la antigüedad pagan su tributo, ciertamente, hasta los más audaces librepensadores. Las verdades reveladas de la fe, siguen teniendo valor para Bacon y Hobbes, aunque también al mismo tiempo procuran aceptarlas en otro sentido, y Descartes no duda en asegurar que está convencido de la armonía de su doctrina con los dogmas, y que allí donde esto no es posible, está preparado para rectificarla, fórmula que en este período llegó á ser convencional, y que en parte se puede apoyar en una fe sincera, pero que las más de las veces sólo es una bandera izada, bajo la cual se espera garantizar á la filosofía una marcha libre.

A.—FILOSOFÍA DE BACON.

§ 44.—Filosofía inductiva y deductiva.

I. La dirección inductiva de este período encuentra su primera expresión definitiva en Francisco Bacon (1561-1626). Justamente las faltas, inherentes á las investigaciones propiamente pertenecientes á las ciencias de la naturaleza hechas por este hombre, que en su vida privada se ejercitó más en los asuntos del hombre de estado y del jurista que del naturalista propiamente dicho, acentúan la oposición que él establece entre la dirección empírica y la especulativa. Por lo tanto, con estas faltas se relaciona su sobre-estimación parcial de la reunión de hechos y la poca estimación de los medios matemáticos, para cuya justa dignificación le falta el talento propiamente dicho. Así es Bacon, por lo tanto, el que presta al método inductivo aquel valor que ha aceptado en el desenvolvimiento de la nueva metódica científica y que se ha con-

servado en parte hasta hoy. Así como en la Lógica de Aristóteles la inducción había desempeñado solamente un papel secundario y tenía en el fondo el carácter de un procedimiento irreal, en Bacon se convierte en el fundamento imprescindible de todo conocimiento. Solo conduce á verdadero conocimiento, según él, la cuidadosa ascensión hecha partiendo de los hechos particulares, reunidos con plan por el experimento, hasta los conceptos generales y leyes, que no son otra cosa que expresiones sumarias útiles para los grupos particulares de las mismas cosas. Dicho conocimiento, una vez logrado, puede servir nuevamente para explicar los problemas concretos. Con clara conciencia del fin que persigue, opone Bacon su *Novum organum* que desenvuelve estos nuevos métodos de inducción, haciéndolos extensivos de la ciencia de la naturaleza en general, al conjunto de las ciencias, al órgano aristotélico, á aquella antigua colección lógica de escritos del antiguo filósofo, cuya piedra angular era la silogística, la doctrina de la deducción de una proposición particular de premisas generales. La falta de utilidad de este arte silogístico, cultivado con preferencia por los escolásticos, se presenta para Bacon de una manera completamente clara, puesto que precisamente ya presupone aquéllo que es el fin propio de la ciencia, la posesión de conceptos generales según los cuales se puede conocer lo individual. Pero es digno de notar también, que este creador de la nueva doctrina de la inducción, á pesar de todo, permanece aprisionado en el prejuicio de la antigua silogística, en cuanto prescribe una completa colección de todos los hechos que se relacionan con un problema para resolverlo, y donde esto no sea posible, la reunión de hechos, más aproximada que darse pueda. En este sentido ordena su tabla de instancias, que deben ser cuidadosamente establecidas y aplicadas antes de poder decidirse á cerca de un determinado resultado: las «instancias positivas», en donde sin plan alguno se agrupan todos los casos en que concuerdan los hechos; las «negativas» en que hay que tener en cuenta las diferencias y las «graduadas», en donde los fenómenos se

ofrecen en gradación, de donde debe pasarse, por último, á la tabla de las «instancias prerrogativas», habiendo de preferirse una selección de lo más importante entre lo que precede, á resultados lógicos definitivos.

En la descripción de este proceso ideal, y principalmente del proceso experimental elogiado por él hasta la saciedad, ha concebido Bacon, de una manera tan sagaz y cierta los caracteres de la inducción natural, que es indudable que, ni antes ni después de él, jamás fué verificada una inducción científica real según el método por él enseñado. Aquí se atuvo á los ejemplos valiosos de la investigación física, que sus contemporáneos de gran renombre, Galileo y Keplero, habían realmente establecido, enseñando sin escrúpulos un método que en todo caso se ajustaba aparentemente al modelo de la más rigurosa comprobación, pero no al de la física la «madre de las ciencias». El fundamento de esta desconfianza estaba evidentemente en el hecho de que siguiendo siempre á Aristóteles, exigió para una inferencia rigurosa la «inducción completa», y en que comprendió además la incomparable preponderancia que posee realmente para la investigación científica la admisión de hipótesis precursoras y de la forma de demostración deductiva, que en ella se incluye y que puede también eventualmente convertirse en definitiva. Cuanto más imperfecta tenía que ser forzosamente la metódica baconiana por su acentuación parcial, de la reunión de las experiencias particulares, tanto más se ajustaba al programa de una dirección filosófica que tenía su fuerza por lo tanto en esta parcialidad. Precisamente, en la doctrina baconiana de la inducción, vió desde entonces la escuela empírica la exigencia por primera vez inferida con extremado rigor, de una ciencia que se funde exclusivamente en la experiencia. Cuando según esto, parecía ser imposible realmente á Bacon en su *Novum Organum* la realización del fin que se había propuesto el fundamento para esto se encuentra precisamente en lo que le da un carácter á su significación filosófica en este período de la lucha de concepciones, en la acentuación parcial de la ex-

perencia, que excluye las demás dicciones intelectuales y los demás métodos. En el progreso de las ciencias particulares apenas ha ejercido un influjo perceptible la doctrina de la inducción de Bacon, por más que él se consideraba á sí mismo como el legislador y definidor de la ciencia moderna. El principio fundamental enunciado por él y desenvuelto en su doctrina de la inducción, según el cual el verdadero asunto de la ciencia consiste en la asociación y generalización de las cosas de la experiencia sensible, en una *interpretatio naturae*, que tiene que estar incluida dentro de la naturaleza misma, sin seguir de ninguna manera las inspiraciones del propio pensamiento, ha llegado á ser así más fácilmente la pauta para aquella dirección del pensamiento filosófico, cuya tendencia está caracterizada por querer dar un carácter general al procedimiento de las ciencias naturales.

2. De una manera más perfecta ha concebido Bacon la orientación real de la investigación científica, en el trabajo que al lado de la teoría de la inducción constituye su parte principal, en aquella revisión enciclopédica que hemos estudiado en el primer volumen (I.^a parte, páginas 40 y siguientes núm. 3), como el primer ensayo de una clasificación de las ciencias hecho en la época moderna. Su cultura universal, la circunspección con que considera las ciencias de la experiencia en sus diferentes ramas, se presenta en primer término en la exposición de los *anhelos* múltiples, cuya satisfacción adivina en el desenvolvimiento futuro de la ciencia. Así, á dominios científicos que en su época estaban completamente sin cultivar, como la física experimental y la química, la anatomía patológica, la toxicología experimental y también la historia de la literatura y de la ciencia, les ha indicado su asunto en un bosquejo exacto. Pero la parcialidad de su punto de vista inductivo, se pone también de manifiesto, teniendo en cuenta que la matemática carece en su sistema de un lugar independiente, y en que además se habla de una *Philosophia prima*, especie de ciencia general que se destaca sobre el conjunto de las ciencias particulares, pero sin que ciertamente se con-

sidere y discuta inmediatamente su contenido. Todo su interés está encadenado á las ramas científicas particulares, y entre ellas se fija exclusivamente en las empíricas. Con el punto de vista empírico se asocia íntimamente el utilitario. La ciencia de la naturaleza es para él también nada menos que «la madre de la ciencia», por ser la más útil, aquélla que por los nuevos inventos puede constituir mejor la prosperidad humana. En este sentido procura contraponer á cada disciplina teórica otra disciplina que determine su aplicación práctica. Así son utilizables, no solamente la física y la química para la técnica, la fisiología, para la diatética, y para la macrobiótica, sino también la psicología para la caracteriología y la política. Esta tendencia utilitaria se extiende también á la concepción ética de la vida. Ser útil para sí mismo y para los demás, constituye para Bacon el verdadero concepto de la virtud. Es por lo tanto, su moral, una moral empírica, ceñida al mundo sensible y á sus necesidades.

B.—LA FILOSOFÍA CARTESIANA

3. Á la concepción baconiana se opone pocas décadas después la de Renato Descartes (1596-1650), el pensador más notable y que mayor influjo ejerció en este período, que hace retroceder la ciencia moderna hacia los métodos matemáticos y que se inclina á desarrollar los problemas de un modo especulativo. Por sus notables investigaciones en el dominio de la geometría y del análisis, como inventor principal de la geometría analítica, por ser uno de los matemáticos más excelentes de esta época, se esfuerza Descartes, en lo posible, en trasladar á la filosofía los métodos matemáticos. Análisis y abstracción, reducción de las cosas complejas á sus elementos simples, y rigurosa deducción de principios axiomáticos evidentes, eran considerados por él como los métodos fundamentales de la investigación científica, junto á los cuales la reunión de colecciones sólo podía exigir un valor gene-

ralmente escaso. El objeto principal del propósito de Descartes, consiste en la inquisición de aquellos principios evidentes por sí mismos, y que, por lo tanto, no se derivan de otros, que corresponden en el dominio del conocimiento filosófico general, á los axiomas matemáticos y, por los cuales, sólo pueden ser alcanzados los conocimientos particulares.

Como hipótesis de tal naturaleza, que se nos dan mediatamente como evidentes por sí mismas, y al mismo tiempo como fundamento de todos los demás conocimientos, considera en primer lugar la *certeza que de sí mismo tiene el pensamiento*, expresada en el principio *cogito ergo sum*, y en segundo lugar la naturaleza matemática del conocimiento del mundo externo, según se nos ofrece en el conjunto de los axiomas geométricos y aritméticos y en su aplicación á las cualidades y leyes de la naturaleza, y, finalmente, en tercer lugar, la idea de Dios, como un sér infinito y perfecto. Esta idea debemos encontrarla en nosotros y toda vez que traspasa los límites de nuestro conocimiento finito y limitado, no podemos explicar á los demás su origen, más que en la hipótesis de haber sido arraigada por Dios en nosotros mismos, siendo en este sentido una imagen subjetiva de la divinidad. Pero, por esto precisamente, la tercera de estas suposiciones axiomáticas sobrepuja á las dos primeras, que á su vez se elevan también por su carácter universal y necesario sobre los hechos particulares de la experiencia, pero que, dada su índole, no traspasan sin embargo, los límites de nuestro conocimiento finito. Por su relación con la idea de Dios, se suelen considerar ciertamente como ideas innatas aquéllas á las cuales acompaña una verdad intrínsecamente necesaria. Por lo tanto, la idea de Dios debe ser una idea innata en nosotros, á causa de su propio contenido infinito, y deben serlo también las otras ideas á causa del postulado de verdad absoluta á ellas asociado, que no poseen solamente como meras verdades empíricas, sino que sólo pueden alcanzarlo precisamente, por la naturaleza de la idea de Dios, originariamente suprasensible, que es necesaria, para admitir un

origen semejante, para todas las demás ideas que consideramos como igualmente evidentes y ciertas.

4. Estas concepciones suscitan de nuevo el recuerdo de la doctrina platónica de las ideas. Pero aquí, aquella subjetivación de la idea de Platón, que había comenzado en Agustín, transformándose en el pensamiento creador de Dios, se lleva más lejos, en cuanto se cambia en las ideas innatas de la conciencia humana. Pero, al mismo tiempo, estas ideas mediante la introducción del concepto de evidencia, que se origina aquí mediante una asociación peculiar del pensamiento matemático con la especulación de la antigua filosofía cristiana, está limitada á las tres ideas fundamentales de Dios, el espíritu y los cuerpos. En realidad, toma Descartes, casi sin variación, del realismo escolástico del siglo xi, la prueba ontológica de Dios; la concepción de Agustín del espíritu como un sér que piensa, que es creado por Dios como una imagen inmediata de su propio sér espiritual, la acepta Descartes en su concepto del alma; y de la concepción matemática de su tiempo toma la idea de la extensión como propiedad fundamental de la materia y acepta las leyes matemáticas como principios de su variación. Pero de estas tres ideas: Dios, el espíritu y la materia; y de la hipótesis, además, de que las propiedades dadas en ellas son anteriores á toda experiencia, se desprende además la exigencia de un estudio puramente especulativo de las tres ciencias, que en dichos conceptos se apoyan: la teología, la psicología y la ciencia de la naturaleza. Con esto dirige ya la filosofía cartesiana la mirada á las tres disciplinas metafísicas fundamentales del período siguiente: la *teología racional*, la *psicología* y la *filosofía de la naturaleza*.

5. A pesar de las influencias ejercidas por la teología de la época anterior en el pensamiento de Descartes, permanece, sin embargo su interés más inmediato, ceñido á la ciencia humana. De aquellos tres dominios sólo ha cultivado la filosofía de la naturaleza y la psicología, y con más profundidad el primero. En él se pone de manifiesto claramente, en qué

sentido las direcciones filosóficas de este período, sólo en tanto en cuanto se pueden separar unas de otras, están dominadas por la concepción del mundo lograda en el dominio de las ciencias naturales. La filosofía de la naturaleza cartesiana es el primer ensayo de una explicación de la naturaleza puramente mecánica, que, después de la atomística de Demócrito, se presenta nuevamente en escena. Partiendo de la exigencia de que solamente pueden considerarse como realmente objetivas aquellas propiedades de los cuerpos susceptibles de originar una evidencia matemática,⁹ procura deducir de los conceptos únicos de extensión y movimiento, todos los fenómenos naturales, debiendo comprender también de una manera tácita, en el concepto de extensión, el de impenetrabilidad. En cuanto la materia que llena el espacio se mueve al mismo tiempo continuamente en todas sus partes con movimiento de rotación y de traslación, debe descomponerse en elementos que por el roce y la compresión mutua, adoptan formas en parte prismáticas y en parte esféricas, las cuales descansan ó se hunden en un polvillo de partículas infinitamente pequeñas. En este sentido, frente á la atomística, coloca Descartes su teoría corpuscular, en cuanto sostiene la imposibilidad de espacios vacíos, basándose en la equivalencia de la materia y de la extensión. Por otra parte, con pequeñas variaciones, se adhiere á la doctrina de Demócrito, que origina el movimiento cósmico del *remolino*. Según él debieron haber pertenecido estas formas elementales de movimiento originariamente á los cuerpos particulares del universo aisladamente considerados; pero luego después las pequeñas se introdujeron en la esfera de acción de las grandes, por donde se explica el origen del sistema planetario—primer ensayo de una hipótesis cosmológica fundada en la nueva concepción copernicana. Todos estos movimientos están bajo el influjo de leyes mecánicas invariables; Descartes rechaza toda explicación finalista de los fenómenos de la naturaleza. La misma hipótesis de la creación del mundo ha permanecido en él evidentemente como una referencia externa al

dogma; porque esta construcción cartesiana del mundo, implica aún más que la aristotélica de otros tiempos, la condición de una existencia eterna. Entre las leyes de movimiento, en cuya exposición, por otra parte, toma como modelo la dinámica de Galileo, una solo pertenece propiamente á Descartes: «el principio de la conservación de la cantidad de movimiento». (Exposición matemática del producto *m. v.* de la masa por la velocidad). En cuanto quiere decir que, en todo cambio del movimiento particular, la cantidad de movimiento permanece siendo la misma en el universo, subordina en este sentido el sistema mecánico á un punto de vista único, semejante al que había dado Aristóteles al concepto de des- envolvimiento para la explicación teleológica del mundo. Pero al mismo tiempo inaugura el principio cartesiano la serie de aquellos ensayos hechos para formular las leyes más generales del mundo, que se han convertido, por lo regular, en el principio «de la conservación de la energía» predominante en la física contemporánea. El último se relaciona también con aquél, por el hecho de ser también una «ley de conservación», poseyendo también en sí mismo considerado, un carácter teleológico, según ya Leibniz lo había reconocido. Por lo demás, es la filosofía de la naturaleza cartesiana, el primer ensayo de una explicación del mundo de carácter comprensivo dentro del campo de la concepción mecánica. No ha sido sobrepujada en el espíritu de consecuencia, con el cual pretende deducir de semejantes suposiciones sobre la materia y el movimiento, todos los fenómenos desde el movimiento cósmico, hasta la gravedad, el sonido, la luz, la electricidad, el magnetismo, en la medida en que éstos eran conocidos en aquel tiempo. Pero tampoco será sobrepujada por ningún ensayo posterior en lo que toca á la arbitrariedad de ciertas concepciones auxiliares, á las cuales atribuye también el filósofo constantemente aquella evidencia y necesidad, que generalmente exige al conocimiento científico.

6. En completa oposición con la materia coloca Descartes *el espíritu* la segunda de las «substancias creadas»

por él admitidas. Así como la materia es la substancia extensa y no pensante, es el espíritu la substancia pensante é inexterna. Su esencia consiste solamente en el pensamiento, en el cual incluye también Descartes la voluntad, puesto que todo pensamiento es un fenómeno de voluntad. Por lo mismo precisamente limita *al hombre* la esfera de la vida espiritua!. Los animales sólo son máquinas naturales. Los movimientos regulares resultan solamente de la perfecta cooperación de las partes del sistema nervioso, que, por lo demás, también en el hombre sirve de fundamento á los movimientos voluntarios. Puesto que, según esto, todos los fenómenos de la vida, como todos los fenómenos físicos, son de naturaleza puramente mecánica, resulta, por consiguiente, que la concepción vulgar de la naturaleza de la muerte, que tiene lugar cuando el espíritu abandona al sér vivo, es inexacta. Más bien sucede lo contrario. El espíritu abandona al cuerpo tan pronto como el mecanismo del mismo resulta inútil. Pero el asiento del espíritu, como sér simple, sólo puede tener lugar en un punto único del cerebro humano. Descartes tiene por indudable que el único asiento de éste, es la *glándula pineal*, como único cuerpo impar del cerebro: á ella deben afluir todos los nervios. La materia sutil que se mueve en ellos (los «espíritus animales», según el lenguaje de la filosofía de entonces), hace que en la excitación produzcan efectos en el espíritu y reciban de él nuevamente el impulso. Por esta relación recíproca se originan sensaciones, sentimientos, emociones, estados de naturaleza física en parte y en parte psíquica, que, por una parte, determinan el contenido del pensamiento y, por otra, intervienen perturbando la pura actividad del mismo.

Basándose la relación entre el cuerpo y el espíritu, se constituyen las concepciones éticas de Descartes. La dependencia del espíritu respecto, del cuerpo, que está fundada en su unión física, encuentra su expresión, ante todo, en las pasiones. Alegría y tristeza, amor y odio, así como en general, los apetitos sensibles, ó deseos cuyas modificaciones singula-

res, propiamente hablando, sólo son aquéllos afectos particulares, todos constituyen en realidad una enfermedad del espíritu, porque en ellos la actividad pura del pensamiento está perturbada por la preponderancia de las impresiones sensibles. Sin embargo, es una ley natural de esta condicionalidad psicofísica, que las pasiones nunca desaparezcan, sino que solamente las unas sean suplantadas por las otras, las más débiles por las más fuertes. Aquí se encuentra, pues, una tabla de salvación para el espíritu: en el hecho de sentir una pasión en la cual la propia naturaleza del espíritu puede vencer todas aquellas perturbaciones sensibles, porque en ella coincide el deseo con la actividad íntima del espíritu, con el pensamiento. Tal es el interés puramente intelectual, la «admiración» (*admiratio*) en la cual son deseados los objetos, no como queridos por la voluntad, sino objetos del entendimiento. Pero resulta de una autoeducación de la voluntad, en la cual éste se limita á aspirar, en el orden práctico, á lo que puede conseguirse y asociarse al mismo tiempo con la libertad del espíritu y, en el terreno especulativo, á lo cognoscible. En estas máximas éticas, que en parte se armonizan con las virtudes dianoéticas de Aristóteles y, en parte, con la ética de los estoicos, pueden cooperar también las opiniones personales del filósofo, producidas en una vida completamente agitada, dentro de la soledad del pensamiento. Pero son significativas también por la oposición en que en ellas se presenta la tendencia empírica con la especulativa. Así como aquella ve el objeto de la aspiración humana en el trabajo útil y práctico, consiste para esta dicha aspiración, en la pura satisfacción del pensamiento y en la consagración á un mundo ideal, exento de las perturbaciones producidas por la realidad. Por esto está también nuevamente en contacto la dirección especulativa con la precedente filosofía cristiana, de la cual procura libertar también en su sistema intelectual metafísico, elementos integrantes para la moderna nueva concepción del mundo.

C.—EL MATERIALISMO Y LA ESCUELA CARTESIANA

7. La filosofía de Descartes influyó poderosamente en el movimiento filosófico de la época. Es la que suscitó ciertamente, desde diferentes puntos de vista, la lucha de concepciones filosóficas, imprimiéndoles su propia dirección. Porque en la discusión de la doctrina cartesiana, se ha motivado un mayor desarrollo de la contraria; es decir de la forma intelectual naturalista que parte de Bacon. Entre sus representantes descuellan, ante todo, dos hombres, los cuales, en diferentes formas, desarrollaron la concepción naturalista más bien indicada como un programa de trabajo, que propiamente desenvuelta por Bacon: Tomás Hobbes y Pedro Gassendi. Tomás Hobbes (1588-1679), es el campeón más notable, de mirada intelectual más amplia y de espíritu más sagaz que posee esta dirección. Por haber considerado Bacon la física como la madre de las ciencias, todo el empeño de Hobbes consiste en reducir todas las demás ciencias á la física. En este sentido, junto á los problemas de la filosofía de la naturaleza, en los cuales, ateniéndose al sentido de la tendencia predominante en este período, y en completa conformidad con la mecánica de Galileo, procura reducir todos los fenómenos á fenómenos de movimiento de la materia indiferente en sí misma y que llena constantemente el espacio, principalmente la psicología y la doctrina social. Según esto, así como en el estudio de la filosofía de la naturaleza, á pesar de la diferencia en varios puntos de vista, se coloca especialmente en el mismo terreno que Descartes, se separa de él y, con mucho, en la concepción de la vida espiritual. Ya Galileo había afirmado que, para el físico, existen solamente las propiedades matemáticas de los cuerpos, espacio, movimiento, número; pero aquellas cualidades, como la de claro y oscuro, caliente y frío, y otras sensaciones á las cuales atribuían los aristotélicos una significación real, sólo son fenómenos subje-

tivos. Hobbes, al generalizar este principio, le daba categoría de postulado filosófico, en cuanto exigía también para la interpretación de la vida espiritual, la reducción de los fenómenos á leyes de movimiento mecánico. Los fenómenos psíquicos, como inmediatos sucesos, son para él meros signos que se refieren á los fenómenos reales de la naturaleza, de donde proceden: son «fantasmas» no «realidades»: sólo tienen realidad los cuerpos físicos. En el movimiento de sus partículas más pequeñas, tienen su fuente nuestras sensaciones, afectos y fenómenos de voluntad. Así es Hobbes uno de los primeros pensadores, que con rigurosa consecuencia desenvuelve los principios del materialismo moderno, partiendo de las ciencias naturales, que se diferencian esencialmente del materialismo espontáneo de la antigüedad, principalmente del de la atomística de Demócrito, que admite la independencia del espíritu. Para Hobbes, el fenómeno psíquico no es un movimiento de una substancia espiritual especial, sino el efecto del cuerpo «una función del cerebro», según expresión posterior del materialismo, que, como tal, disimula su carácter corpóreo en nuestras sensaciones subjetivas. Correspondiendo á esta concepción resuelve el problema del conocimiento en el sentido del nominalismo escolástico posterior, que había preparado así justamente la concepción naturalista. Lo general, no es solamente incognoscible, sino un sér ilusorio al cual sirve siempre de fundamento un objeto sensible. Según esto sólo nos son cognoscibles las cosas particulares. Los conceptos generales sólo son nombres bajo los cuales comprendemos un número de cosas particulares. Entre las ideas innatas de Descartes, la idea de Dios es un objeto de fe completamente inasequible á la ciencia y el espíritu una ficción: sólo subsisten en realidad las propiedades matemáticas del mundo corpóreo, que no son ideas innatas, sino que se originan de la percepción sensible, de las cuales logramos alcanzarlas diferenciándolas voluntariamente de los demás contenidos de la misma.

8. Por ser el cuerpo el único objeto realmente existente,

se aplica su concepto, no solamente al hombre en particular, sino también á la sociedad humana. El Estado es un cuerpo artificial, formado por el hecho de haberse sometido á él libremente, por mutuo acuerdo, muchos individuos. El último fundamento de esta asociación se encuentra en aquella tendencia de los cuerpos individuales á la propia conservación, que inclina á cada hombre en el estado de naturaleza á luchar con su prójimo, á disputarle aquélllo que para sí mismo quisiera poseer. El Estado es, según esto, la defensa que el hombre, al entrar en la vida de la cultura, alcanza contra este ciego egoísmo natural, desencadenado contra sí mismo. Al aceptar Hobbes de este modo la teoría contractual, utilizada además por la filosofía escolástica para hacer resaltar la naturaleza divina y eterna de la Iglesia, frente á la humana y variable del Estado, cambia al mismo tiempo su contenido por completo, en el sentido del espíritu moderno. Los ciudadanos, según él deduce, no pueden subordinarse á ninguna autoridad, sin haberse previamente asociado. El contrato de obediencia ó subordinación presupone, según esto, el contrato social. Prócede completamente dicho contrato de la voluntad libre del individuo, después de haber reconocido que en el establecimiento de un orden jurídico estable es donde se encuentra la única salvación de los peligros, de aquel estado de naturaleza salvaje, en el cual los hombres luchan entre sí como si fuesen fieras del desierto, *homo hominis lupus*. En esta idea del contrato social, estaba ya latente la idea moderna de la soberanía popular. Aunque Hobbes, cuya doctrina había madurado durante la tempestad revolucionaria de Inglaterra, elogia la monarquía absoluta, como la mejor forma de gobierno, porque en ella con la soberanía incondicional de una voluntad, se remedia de una vez por todas la lucha de las voluntades particulares, ha llegado á ser, sin embargo, por la idea del contrato social, el padre de las teorías revolucionarias posteriores. Aunque también en el desenvolvimiento de esta doctrina, le había precedido el jurisconsulto alemán, Juan Althusius (por el año 1600), los escritos políticos de

Hobbes, fueron, sin embargo, los que esparcieron las nuevas ideas. Pero también en esto es Hobbes un hijo de su tiempo, puesto que en él la doctrina del contrato, respecto á la relación de la Iglesia y del Estado, logra un sentido completamente opuesto á la doctrina escolástica. El contrato del Estado tiene para él carácter de indisoluble, y por consiguiente, el orden rigurosamente establecido por él, es inmutable. Puesto que en el Estado sólo puede predominar una voluntad, la Iglesia necesariamente ha de estar subyugada á él. La única forma tolerable en la Iglesia, es la Iglesia del Estado. «Fe es, según expresión única de Hobbes, lo que el Estado ordene creer; superstición, lo que él prohíbe».

9. La moral, como el Estado, es para Hobbes un producto del interés personal bien entendido. Sólo para el propio provecho limita el hombre sus naturales apetitos ó coopera á la prosperidad de los demás. El último motivo de la acción, permanece siendo siempre la utilidad individual, la tendencia al placer, que en el estado natural del hombre impera libremente, tendiendo por lo mismo solamente al bienestar individual; pero en el estado de cultura debe estar dominado por la reflexión, convirtiéndose así en fuente duradera de dicha. Así como la ética de Descartes, por necesidad lógica, se había convertido en una renovación propiamente dicha del estoicismo, transformado según las exigencias del pensamiento moderno, el naturalismo de Hobbes conduce también, según esto, con el mismo rigor lógico á un hedonismo y á un epicureísmo. Pero además alcanza su carácter propio, por la estimación elevada de los bienes de la cultura, en oposición con los males que implica el estado de naturaleza, carácter con el cual también se relaciona la nueva concepción de la sociedad humana, como un producto cultural creado para la utilidad individual.

10. De menor significación es el segundo representante de la concepción naturalista de esta época, arriba mencionado, *Pedro Gassendi* (1592-1655). Así como se muestra en Hobbes la renovación de la ética de Epicuro, como una con-

secuencia de su naturalismo desarrollado en la escuela de la filosofía de la naturaleza y del nominalismo, en Gassendi predomina, por el contrario, la tendencia á oponer á la moral ascética de la Iglesia, un ideal ético de la alegría del vivir y de la satisfacción, nacido del espíritu del renacimiento. En cuanto encuentra realizado este ideal, en el refinamiento de Epicuro, es conducido desde aquí á aceptar el resto de la doctrina de Epicuro. Así hace resurgir del olvido, por primera vez en la época moderna, el pensamiento de la atomística. Esto le lleva también á una concepción materialista y naturalista, á pesar de ser un clérigo que ante todo quiere permanecer fiel á su Iglesia. Por ser sin duda más bien filólogo que investigador, fiel ante todo á su antiguo modelo junto á las formas modernas del materialismo representando por Hobbes, concede valor también á las antiguas de carácter dualístico. En este sentido, la filosofía de Gassendi no ha ejercido en la posteridad un influjo digno de mención. La época de aquel materialismo dualista había desaparecido para no volver; bajo el influjo del conocimiento del hombre, basado en las ciencias naturales, debía de impregnarse también necesariamente, de la forma monista de dicha concepción. Y cuanto más ha influido la evocación de la antigua atomística hecha por Gassendi en el dominio de las ciencias naturales, tanto más la combaten primeramente los filósofos Descartes y Hobbes y después Leibniz, puesto que para ellos parece imposible la hipótesis de un espacio vacío.

II. La lucha de concepciones del mundo, que comienza con estos adversarios de Descartes en el siglo xvii, continúa existiendo aunque de un modo completamente opuesto, en el influjo de adhesión á sus doctrinas, que ejerce sobre un número de pensadores, los cuales ó desarrollan su doctrina ó se empeñan armonizarla con antiguas concepciones filosóficas. La oposición ética y la religiosa, al moderno naturalismo es generalmente el motivo preponderante en estos cartesianos. Según esto, sus esfuerzos los consagran principalmente á la ética y á la teología. Los principales representantes de este

cartesianismo puesto en concordancia con el orden religioso, son el neerlandés Arnoldo Geulinx (1625-1669) y el cura francés Nicolás Mallebranche (1638-1715). Ambos, basándose en la doctrina de Descartes, pretenden renovar el espíritu de la antigua ética cristiana, Geulinx, calvinista, más bien en una dirección ascética y Mallebranche, el fraile del «*Oratorio de Jesús*», una de carácter místico-contemplativo. La conciliación con la filosofía de Descartes constituye además para ambos la relación de la idea de Dios con las otras dos ideas innatas: espíritu y cuerpo. En cuanto por una parte la acción religiosa influye de modo que acentúa la dependencia del espíritu y del mundo respecto de Dios; pero en cuanto además se tienen en cuenta consideraciones teóricas, frente á la relación puramente externa aceptada por Descartes, quieren estos pensadores resolver el problema de la reciprocidad psicofísica, según la hipótesis de un influjo divino, que tiene lugar, no de una sola vez, sino que en cada caso particular ejerce un influjo físico constante del cuerpo sobre el espíritu ó del espíritu sobre el cuerpo. Malebranche hace extenso también este punto de vista á la relación recíproca de las cosas. No es lo mismo la naturaleza en Dios que está en todas partes, cuyo abstracto cree encontrar en la intuición pura é inteligible del espacio, considerada libre de todo contenido empírico. De este modo fundan estos filósofos una doctrina que fué designada con el nombre de ocasionalismo, porque en ella la influencia recíproca del espíritu y el cuerpo, es considerada siempre como fenomenal, verificándose sólo *per occasionem*.

El ocasionalismo tiene una significación tal que ejerce su influencia aun hoy, en cuanto por él fué establecido por primera vez un principio, que es necesario designar actualmente con el nombre de «paralelismo psicofísico». En realidad, en el ocasionalismo, se encuentra por primera vez expresada la hipótesis de que la influencia recíproca entre el espíritu y el cuerpo no es de ningún modo causal en el sentido estricto. Pero en cuanto esta relación hace referencia á un pre-

sente divino de carácter místico y perpetuo, y esto en Malebranche tiene lugar con todos los fenómenos de la naturaleza, se dejan vislumbrar ya en ella desenvolvimientos de la doctrina cartesiana, en la dirección mística, estando representados en Inglaterra por el teólogo de Cambridge, Cudworth (1617-88) y Enrique More (1614-87). Además se distingue clara y principalmente el ensayo de una asociación estrecha de la filosofía cartesiana con la doctrina platónica de las ideas, como puede notarse ya en Malebranche. Junto a una corriente de tal naturaleza, en algunos de estos hombres, como More, hasta extraviando la mística en lo puramente fantástico, no es menos importante una corriente mística escéptica que se difunde en este período y que recibe en parte su impulso de Descartes, y en parte se contrapone a él, discutiéndolo. Manifestaciones notables de tal naturaleza, representantes típicos al mismo tiempo, de la dirección matemática que se presenta con carácter exacto y de la dirección mística de esta época, son principalmente Blas Pascal (1623-1662) y después Pedro Bayle (1647-1706).

12. Como resultado del desenvolvimiento filosófico de todo este período, se manifiestan con vigoroso relieve dos direcciones metafísicas: el materialismo y espiritualismo. El primero procede de la forma empírico-inductiva que se resuelve siempre de un modo necesario en una forma naturalista de carácter parcial. El segundo reconoce, en general, la independencia de una substancia material, como puede comprobarse en su relación con el desenvolvimiento de las ciencias de la naturaleza de carácter exacto, y ofrece para la explicación de la naturaleza medios que no se distinguen esencialmente de la concepción materialista del mundo. Pero admite además, al mismo tiempo, la substancialidad de los seres espirituales. En este sentido es de índole dualista; sin embargo, la superior estimación de la substancia espiritual y el planteamiento del problema del conocimiento en relación con ella, como se expresa en la admisión de ideas innatas, así como también el punto de vista ético, en el cual se coloca la ten-

dencia al dominio los de afectos sensibles por el entendimiento, hacen que se caracterice este dualismo como *espiritualista*.

C.—TERCER PERÍODO: LOS SISTEMAS DOGMÁTICOS

§ 45.—Doctrina de Espinosa sobre la substancia.

I. El concepto de dogmatismo, en el sentido en que aquí se aplica, fué introducido en la filosofía por Kant. Dogmáticos llamaba Kant todos los sistemas filosóficos difundidos antes de la aparición de su filosofía crítica: bien perteneciesen á la dirección deductiva, especulativa, ó empírico-inductiva. Quería con esto expresar que dichos sistemas basaban su desenvolvimiento completamente en hipótesis, á las cuales había faltado antes de su establecimiento, la prueba crítica satisfactoria de la aptitud de nuestras facultades de conocimiento, para la solución de las materias por ellos tratadas. Como dogmáticos consideraba según esto, muy singularmente aquellos sistemas que pretendieron la resolución de problemas trascendentes, y quería con esta palabra recordar los dogmas de la fe con los cuales se armonizan también aquellos sistemas filosóficos, en cuanto su admisión es más bien objeto de fe que de ciencia.

Pero como también el concepto «dogmático» usado por Kant en este sentido, de ningún modo puede ser limitado al período en cuestión, sino que sobrepasa los límites del mismo, ya en sentido progresivo ó regresivo, cuando hay derecho indudable á la duda de si Kant estuvo completamente libre de la filosofía del dogmatismo, en el propio sentido la palabra por el empleada, hay que reconocer, sin embargo, que de una manera especial corresponde esta expresión á las

direcciones predominantes en la filosofía durante el período comprendido entre fines del *sí*glo xvii y fines del xviii. Esto está implicado en el hecho en que en este período se manifiesta de un modo preferente la producción de grandes sistemas filosóficos, completos, que á pesar de toda la consecuencia lógica que en ellos se quiere hacer prevalecer, se apoyan exclusivamente en suposiciones indemostrables. Este es, sin embargo, al mismo tiempo, el carácter esencial por el cual se distingue este período de las direcciones predominantes del período crítico y post-crítico. Es cierto que también en éstos son discutibles los últimos fundamentos del sistema, y ciertamente en muchos casos, como lo ha demostrado el desenvolvimiento que venimos haciendo, insostenibles. Pero en la formación de sistemas del período post-crítico, prevalece constantemente el empeño de partir, ante todo, de proposiciones absolutamente ciertas. Según esto, la relación entre el período dogmático y crítico se puede también definir, teniendo en cuenta que aquél se propone construir una concepción lógica del mundo, basándose en determinadas hipótesis encontradas por una intuición genial, ó aceptadas por motivos últimos, siendo por consiguiente arbitrarias, mientras que éste, ante todo, busca suposiciones establecidas de una manera indubitable, según las cuales se pueda alcanzar un sistema científico, en lo que con frecuencia procede también con arbitrariedad, precisamente cuando cree haber encontrado la hipótesis adecuada.

2. Aquellos conceptos que en su aplicación y desenvolvimiento constituyen el contenido de los sistemas dogmáticos, fueron legados á este período casi completamente elaboradas por el que le precedió, que es el de la lucha de las concepciones filosóficas. Tal es precisamente el resultado de esta lucha, que ha puesto en claro determinadas concepciones fundamentales, que señalan su dirección al estudio general del mundo, y que en su totalidad necesitan aún una formulación clara y un desenvolvimiento lógico, por lo cual se originan de ellas sistemas filosóficos cerrados. El precedente

próximo de tales desenvolvimientos sistemáticos lo constituye la filosofía de Descartes, que en sí misma sería ya un sistema cerrado, si no conservase, aún de una manera tan marcada, los caracteres de un desenvolvimiento producido, en parte, bajo la influencia de motivos diferentes. Así se origina (teniendo en cuenta la época de su nacimiento) el primero de los grandes sistemas del nuevo período, la filosofía de Espinosa (1632-1677), como un desenvolvimiento inmediato y una forma más perfecta del pensamiento cartesiano.

Es cierto que este sistema se apoya además en otros precedentes históricos: muestra sorprendentes consonancias con la filosofía mística de la naturaleza de los siglos xv y xvi, cuyas ideas parecen estar transportadas á él en una forma lógica, exacta. Principalmente resurgen en él de nuevo el concepto de infinito de Nicolás de Cusa y la doctrina de Giordano Bruno, acerca del conocimiento intuitivo. Pero estos elementos se presentan en una relación tan estrecha con el desenvolvimiento riguroso de la especulación de Descartes, que el sistema produce la impresión de una construcción única y perfecta. En esta forma se presenta aquí la síntesis de la doctrina cartesiana, del conocimiento claro, con la filosofía mística de la naturaleza y la teosofía del renacimiento y en armonía con el platonismo de la escolástica primitiva, como el producto lógico de un pensamiento, que se basa en un número rigurosamente limitado de suposiciones conceptuales ó abstractas.

3. Tales suposiciones son dadas, para Espinosa, por una parte en el concepto de substancia aristotélico-escolástica, y, por otra, en la doctrina de Descartes, de las tres ideas fundamentales, Dios, espíritu y mundo corpóreo, á las cuales él mismo ya había aplicado también el concepto de substancia, en cuanto opone á Dios, substancia increada y eterna, las otras dos, como substancias creadas. Descartes había ya acentuado la afirmación de que, así como el conocimiento de la realidad de las últimas se verifica por mediación de la idea de Dios, así también las mismas substancias finitas

sólo existen por mediación de la substancia divina, y así están privadas del sér propio de la substancia: la independencia. Así no estaba tampoco lejos el gran progreso que significaba considerarlas, tan sólo en general, en su dependencia inmediata con respecto á Dios, privándolas, según esto, por completo, del carácter de substancias. Así se cambian por lo tanto en Espinosa en modos de ser, *modi*, de las substancias y las propiedades, que Descartes concede á cada cuerpo en particular y á cada espíritu, se convierten en cualidades, *atributos* de una substancia que sólo se manifiestan en los seres particulares en formas limitadas, pero en la substancia, en Dios mismo, deben ser supuestos como infinitos. Aquí se refleja, pues, al mismo tiempo el concepto de infinito de Cusano, como una consecuencia necesaria de la unidad del concepto de substancia. Una substancia no consiente junto á sí otras substancias, y no puede ser limitada ni determinada por nada que exista fuera de ella. Así resulta la absoluta infinidad de la substancia, que sin duda no puede ser limitada por nada. No solamente deben ser infinitas cada una de sus propiedades, sino que debe serle propio también un número infinito de propiedades, cada una de las cuáles es infinita. Su infinidad estaría limitada tan sólo con pensar que pudiera existir algo fuera de ella, aún cuando fuese solamente en el orden ideal. Con esto resulta por sí mismo, que los conceptos substancia, Dios y naturaleza, coinciden. Expresan lo mismo, el infinito, aunque según diferentes aspectos.

4. Esta idea de la infinidad absoluta, que en Espinosa se presenta como desarrollo lógico del concepto aristotélico de substancia en su aplicación á las ideas innatas de Descartes, proporciona ahora la solución del problema del *influjo recíproco*, inútilmente buscada por los occasionalistas. La infinidad absoluta de la substancia comprende todos los cuerpos cognoscibles y todas las ideas cognoscibles de un cuerpo. En aquella infinidad resulta por sí mismo, que no se da ningún modo corpóreo, al cual no corresponda un modo espiritual, y de parte del espíritu ninguna idea, para la cual no pudiera

existir un cuerpo. De la infinidad de los atributos se sigue el principio del paralelismo metafísico establecido por Espinosa: *Ordo et conexio idearum, idem est ac ordo et conexio rerum.*

También se resuelve, según este punto de vista, el *problema del conocimiento*. La percepción sensible y todo conocimiento que de ella procede es limitado y, por lo mismo, inadecuado, puesto que no reproduce la naturaleza misma de las cosas, que consiste en el conocimiento de Dios y de sus atributos infinitos. Por la tanto la naturaleza del conocimiento inadecuado consiste en considerar el individuo como independiente, en vez de considerarlo sólo en relación con la substancia. El conocimiento inadecuado es, según esto para Espinosa, el conocimiento usual, el conocimiento empírico, que por ser en sí mismo limitado, considera también lo limitado y, como tal, condicionado, con el carácter de verdadera realidad. El conocimiento adecuado, por el contrario, consiste para él única y exclusivamente en el conocimiento de Dios y de sus atributos; se extiende al individuo solamente cuando éste no es considerado como cosa ó como idea independiente, sino como un modo de la substancia que está determinada por él; es decir, *sub specie aeternitatis*.

5. Del conocimiento inadecuado se originan también los afectos, que son una enfermedad del espíritu, porque éste en ellos depende de las representaciones exteriores, de la misma manera que los cuerpos están determinados por otros cuerpos. Por el contrario, el conocimiento adecuado, puesto que consiste en la conciencia intuitiva inmediata de la unidad con la substancia, es también necesario para la libertad del espíritu que no está en relación con las afecciones externas de los cuerpos y del espíritu, porque éstas solo son, indudablemente, modificaciones de la substancia infinita. El estado del espíritu que acompaña á este conocimiento claro de un modo inmediato y necesario, es «el amor intelectual de Dios», como lo llama Espinosa con una expresión tomada de la denominación de uno de los afectos finitos. Considerado desde el punto de vista de la substancia, puesto que la substancia

lo comprende todo, se presenta como una parte del amor infinito de Dios á sí mismo. Como este amor es eterno, puesto que su objeto también lo es, resulta que, en general, toda idea que se relaciona con él es inmutable, como la substancia, es también inmutable. En este sentido opina Espinosa que en cuanto el espíritu es solamente una asociación de ideas que se relacionan con los cuerpos particulares, parece con dichos cuerpos, pero queda perdurando en Dios una idea clara é infinita de la naturaleza personal de cada hombre.

6. Así en este sistema parece haberse derivado todo como consecuencia lógica de la suposición de la independencia absoluta del sér, introducida en la definición del concepto de substancia. Sin embargo, esta definición lleva en sí un carácter completamente dogmático y ciertamente el concepto de substancia contenido en ella es completamente arbitrario, en sí mismo considerado. Y en este sentido demuestra, pues, Espinosa, una concepción del mundo que se aplica solamente á los problemas más generales de Dios, el mundo y el espíritu, de modo que aquí tampoco puede hablarse de un ensayo exclusivo de interpretación de los fenómenos individuales. El método especulativo del sistema se mueve completamente en la región de los conceptos puros. Sólo en ellos se da el conocimiento real; la experiencia en sí misma considerada significa propiamente la negación del verdadero conocimiento, el límite, que en cuanto se ofrece como realidad al pensamiento sensiblemente limitado, es también conocimiento inadecuado. Así es este sistema al mismo tiempo, especulativo absolutamente trascendente; el puente que conduce á la realidad empírica que la filosofía de Descartes procuraba considerar aún como transitable, se ha derrumbado en sus manos completamente. De la misma manera que en su relación con el conocimiento empírico, está en oposición también tal sistema con la moralidad práctica; en el lugar de los afectos morales, que, como las representaciones sensibles de las cuales proceden, dan lugar á la concepción limitada de las cosas, se coloca el amor intelectual de Dios, que en sí mismo considerado,

ni es un afecto ni una tendencia moral, sino una *disposición puramente religiosa*. Así este sistema, según su método especulativo y deductivo, según su carácter metafísico, es rigurosamente monístico, y este monismo en la dirección religiosa que le domina, se presenta como un *panteísmo*. Pero coincide también el concepto de Dios del sistema, con el concepto del mundo aunque sin embargo, no corresponde éste al mundo sensible empírico, sino á un mundo transcendente del cual el empírico sólo es una imagen inadecuada, ó hablando con más rigor, en el cual sólo es un límite que, como tal, ofrece al mismo tiempo una negación del verdadero sér de las cosas. Las relaciones con el modelo anterior de tal sistema transcendente, con el platónico, están bien patentes. Solo alcanza ciertamente un carácter místico, la transcendencia absoluta del mundo especulativamente inferido, por la exigencia de su unidad exclusiva con el mundo real y por el panteísmo así originado junto al mundo transcendente. Por lo tanto el conocimiento adecuado en realidad, sólo es una oposición del conocimiento empírico: según esto se puede fijar, conceptualmente también, sólo según su contenido, así como el amor de Dios sólo puede ser caracterizado teniendo en cuenta que consiste en la negación de todo amor á las cosas finitas, consistiendo por lo tanto, en la negación de lo que constituye el concepto empírico del amor.

§ 46.—Filosofía de la experiencia: Locke.

I. Al sistema absolutamente especulativo y transcendente de Espinosa se contrapone en la filosofía de Locke (1632-1704) una concepción del mundo, que se apoya en una dirección intelectual completamente distinta. En cuanto Locke, basándose en el postulado baconiano de la investigación empírico-inductiva, se empeña en elaborar una filosofía

del conocimiento empírico, resulta para él, como una consecuencia necesaria de este punto de vista, que su sistema sólo puede ser una *teoría del conocimiento*, y que uno de los asuntos principales de esta teoría empírica del conocimiento, debe consistir principalmente en demostrar la inutilidad de las suposiciones de los sistemas de direcciones opuestas, y con esto la imposibilidad de una metafísica orientada hacia los problemas transcendentales. En este sentido combate Locke, sin tregua, hasta la extinción, el fundamento de aquella concepción especulativa de Descartes sobre la doctrina de las ideas innatas. Además, en esta crítica de las direcciones contrapuestas, adquiere valor sustantivo, justamente su propia concepción empírica, en cuanto prescinde por completo de la fundamentación especulativa de esta concepción, para probar solamente que cada una de aquellas ideas, al parecer innatas, puede fácilmente originarse mediante la experiencia psicológica, y que la forma y el modo en que se encuentran ya tales ideas en los niños, en los pueblos salvajes y en las diferentes escalas de desenvolvimiento cultural, confirma completamente aquella hipótesis. De esta polémica resulta, según esto, que todas las ideas tienen origen empírico. Con esto la palabra «idea» ha perdido su última relación con las ideas platónicas, se ha convertido en expresión para toda clase de sensaciones subjetivas ó representaciones, significación que se ha conservado en el lenguaje filosófico de los ingleses, y en parte, bajo su influjo también, en el uso popular de otras naciones hasta nuestros días. Después de esta reducción de todos los contenidos del conocimiento á «ideas» empíricamente originadas, toda la teoría del conocimiento, para Locke, debe comprenderse, según esto, en estos dos problemas: ¿Cómo se elaboran nuestras ideas? ¿Y en qué relación están con los objetos?

2. ¿De estas dos cuestiones, la primera se contesta teniendo en cuenta que las ideas compuestas deben provenir de las simples, proviniendo éstas, á su vez, de dos fuentes: de la experiencia *externa* y de la experiencia *interna*, sensación y re-

flexión, como las llama Locke, relacionándose ambas á su vez entre sí de tal modo, que primeramente deben nacer las ideas de la sensación, como gusto, luz, sonido, etc., antes que puedan elaborarse las ideas de la reflexión, como los sentimientos, los impulsos voluntarios, etc. Menos sencilla es la respuesta á la segunda cuestión. En sí misma considerada se refiere solamente á las ideas de la sensación, puesto que nuestras experiencias internas, en general, no pueden relacionarse con los objetos, sino que desde un principio son afectaciones subjetivas solamente. Pero entre las ideas originadas y provenientes de las percepciones sensibles externas, tiene la cuestión nuevamente una significación inmediata para las simples solamente, puesto que las compuestas proceden ciertamente de la actividad asociativa de nuestro entendimiento, no pudiendo ser copias de los objetos externos. Al parecer, por lo que respecta á impresiones simples, indudablemente Locke cree que aquellas ideas en que se manifiestan las propiedades más generales del mundo corpóreo, impenetrabilidad, espacio, movimiento, número, deben ser modificadas por las mismas cosas, puesto que debemos representárnoslas subjetivamente de la misma manera que son en la realidad, mientras que, por el contrario, las otras ideas, en las cuales atribuimos á los cuerpos ciertas cualidades, que cambian según los órganos de los sentidos, como luz, color, calor, tono, etc., se originan constantemente por el efecto que producen las impresiones en nuestros órganos de los sentidos. Solo son, según esto, meros signos subjetivos que se reducen á un determinado fenómeno de movimiento externo, como causa de los mismos. Por esto Locke, aceptando una antigua expresión escolástica, designa aquellas cualidades sensibles, que considera como copias inmediatas de los objetos con el nombre de primarias y aquéllas que, principalmente, deben sus propiedades á las de nuestros órganos sensibles, como cualidades «secundarias».

3. Con esta diferencia de estimación de valor de las ideas, creía Locke haber encontrado al mismo tiempo una medida,

con la cual podía determinar el valor que para el conocimiento tienen las ideas compuestas. Nuestro entendimiento forja tales formaciones complejas, en parte, en la idea de substancia, en parte, en las diferentes formas de existencia (*modi*) de una misma cosa, y en parte, finalmente, en la de las relaciones de diferentes objetos. Puesto que espacio y tiempo pertenecen á las cualidades primarias, las ideas compuestas, según Locke, deben participar de una realidad objetiva, sólo en tanto en cuanto, el entendimiento prefiere entre ellas las asociaciones de ideas simples, de que están constituídas, en la misma forma en que las mismas impresiones están asociadas. Así cuando, por ejemplo, ciertas impresiones simples se repiten siempre constantemente en la misma posición espacial conjunta, tenemos derecho á relacionar este conjunto con una substancia, ocurriendo ciertamente que aquéllo que constituye objetivamente esta asociación, es decir, la misma substancia, permanece completamente oculto, puesto que sólo nos son dadas las mismas impresiones particulares que llamamos propiedades de la substancia. O cuando dos impresiones se repiten siempre en la misma serie sucesiva, podremos referir esto á una fuerza que las una, á un concepto de relación. Por el contrario, al combinar de una manera arbitraria ideas entre sí, como productos de nuestra actividad fantástica, dichos productos están exentos naturalmente de verdad objetiva.

4. En esta doctrina, se presentó por primera vez un sistema de filosofía rigurosamente empírico, que no solamente se mantuvo de una manera negativa como la antigua sofística dentro del escepticismo, sino que propuso determinados criterios positivos de verdad objetiva, fácilmente concebibles. Cuando Locke, además, concedió también á la convicción religiosa su fuente especial de conocimiento, no constituía esto ninguna inconveniencia en cuanto además ateniéndose al sentido del nominalismo escolástico, que por otra parte había preparado también esta dirección empírica de la filosofía moderna, separó completamente el dominio de la fe del de la

ciencia. Á la larga conducía el punto de vista empírico á una concepción religiosa, en cuanto se esforzaba también en encerrar el dominio de la fe religiosa, en lo posible, dentro de los límites de lo concebible, y á lo que está contenido de una manera armónica dentro de las diferentes concepciones religiosas, es decir, á los postulados más generales de la fe, que mejor se pueden armonizar con la razón natural. Así se explica que de este fundador de la teoría empírica del conocimiento, haya partido al mismo tiempo un movimiento religioso que, en el título de «Cristianismo racional», que le dió en uno de sus escritos, encontró su expresión adecuada, y que ha ejercido aún por espacio de mucho tiempo su influencia en las aspiraciones del «deísmo» ó *libre pensamiento*. En el orden religioso se atiende este deísmo á la existencia de Dios, excluyéndole sin embargo de la naturaleza como creador de la misma y además á causa de la concordancia de los hombres en este punto, á la inmortalidad del alma. Los dogmas específicamente cristianos como la trinidad, la salvación, etc.; los pone á discusión ó cuando, como en Locke sucede, adopta respecto á ellos una posición templada, les da el valor de verdades reveladas, cuyo contenido es inconcebible para el entendimiento humano. A este punto de vista religioso corresponde también el punto de vista ético de Locke y de la dirección que le sigue. Es el valor de una moral activa, que dentro completamente del utilitarismo baconiano, mide el valor de una acción, según la utilidad que aporta al mismo que la ejecuta y á los otros, y que coloca esencialmente los motivos de la acción moral en la reflexión acerca del modo cómo la prosperidad individual puede ser garantida del modo mejor y más duradero, por una consideración inteligente del bien de nuestros prójimos. Pero además, los mandamientos religiosos, deben ser reconocidos como un apoyo eficaz de estas máximas fácilmente comprensibles, en consideración de la humana sabiduría. Esta concepción ética de Locke corresponde definitivamente á la política, en la cual contrapone al absolutismo de Hobbes, la única justi-

ficación de una monarquía constitucional limitada, que se separa precisamente de la doctrina del contrato social por Hobbes preferido. En todo esto, y principalmente en esta parte práctica de su filosofía, es Locke uno de los espíritus que más han influido en el período siguiente del racionalismo.

5. Pero el punto de vista científico de Locke, que le sirvió para llegar á su resultado más notable, la doctrina empírica del conocimiento, está evidentemente influido, en una forma decisiva, por las concepciones de la ciencia de la naturaleza, que desde Galileo se habían consolidado cada vez más. En principio, su doctrina no es aquí otra cosa que la empleada en el sistema de la concepción naturalista. Su gran significación y su mérito consiste en que fué el primero que formuló de una manera clara los principios y criterios del conocimiento objetivo, que llegaron á adquirir valor en la ciencia moderna de la naturaleza. Para asegurar esta doctrina contra los reparos de los filósofos, había sido además, sin duda necesario que hubiera demostrado la necesidad de aquellos principios para la teoría del conocimiento. Pero no ha sucedido así. Ni ha mostrado, por qué sus cualidades primarias poseyeron una significación objetiva, y no las secundarias; ni tampoco ha hecho patente un fundamento poderoso para los criterios de validez objetiva aplicados á las ideas compuestas. Por esto este sistema, por muy grande que sea su carácter crítico respecto á los problemas de su tiempo es, en realidad, dogmático, en su propia construcción. Acepta las hipótesis usadas en la ciencia de la naturaleza como suposiciones dogmáticas, en vez de explicar los motivos de su justificación. Y de la misma manera, en su parte práctica, también es dogmático. En la ética y en la política, no menos que en su actitud respecto de las cuestiones religiosas, procura reflejar Locke aquellas concepciones, que en los hombres cultos é ilustrados de su época, habían logrado un predominio, sin dar sobre esto propiamente otra razón, que un desenvolvimiento de las reflexiones generalmente extendidas acerca de aquellas cosas. No podía permanecer oculto mucho tiempo, que Locke en esto,

desde muchos puntos de vista, se queda á medio camino ó se atiene á opiniones advenedizas, que corresponden á los elementos restantes de su sistema. En estos dominios prácticos sobre todo, el librepensamiento inglés que le ha sucedido, le ha llegado á sobrepujar en seguida.

§ 47.—Monadología de Leibniz.

1. Los defectos de la doctrina del conocimiento de Locke fueron ya conocidos por sus contemporáneos. Sin embargo, la diferencia arbitraria de las cualidades primarias y secundarias, con las investigaciones acerca de los criterios de validez objetiva de conceptos compuestos, asociados á ellas, no fueron los que suscitaron primeramente la contradicción; sino que ésta pugnaba, ante todo, contra la suposición fundamental, en la cual se apoyaba aquella diferencia, principalmente contra el supuesto de que en general los objetos externos influyen en el entendimiento humano y deben producir en él, ó bien copia de las cosas, ó por lo menos efectos de las mismas, que en cierta manera podrían ser considerados como signos de su existencia independiente del sujeto que piensa. Esta suposición fué objeto de preferencia para la crítica acerba que el pensador más notable de fines del siglo xvii y del siglo xviii, Leibniz (1646-1716) consagró á la obra de Locke. Leibniz considera como un enigma, que Locke no descifró, sino que lo esquivo, el hecho de averiguar como en nuestro espíritu, se puede derivar de una cosa otra que en sí misma considerada es extraña y opuesta á ella, en cuanto, sin más ni más, supone tal influjo. Por lo tanto, todo lo que Locke afirma sobre el origen de nuestras ideas, se podría conceder en cuanto sirve para describir la forma externa de la producción de los fenómenos. En conformidad con ello es además justo suponer,

que las ideas concretas é individuales se presentan en el espíritu antes que las abstractas y generales, y que aquellas ideas concretas son relacionadas por nosotros mediante el influjo del mundo externo. Pero no se dió en general una explicación metafísica del origen de las ideas. Porque desde el punto de vista metafísico es sin duda inconcebible, como tiene lugar en el espíritu algo que desde un principio no se encuentra en él. Puesto que nuestra conciencia personal, solo implica la identidad del yo consigo mismo, pero de ningún modo con otro yo, exige también de este modo la absoluta independencia del sér espiritual en la cual se basa su desarrollo. Excluye completamente, por lo tanto, su influjo directo de otros seres en el espíritu individual, así como la del espíritu en otro sér extraño y contrapuesto á nosotros. Según esto, todo lo que en el lenguaje usual llamamos experiencia, que es la formación de ideas basadas en las impresiones externas de los sentidos, metafísicamente considerado, sólo puede sér indicado como un desenvolvimiento personal del espíritu, en representaciones, que siendo primeramente confusas, en cierto sentido infinitamente confusas, y pasando completamente desapercibidas para él, habrían adquirido sucesivamente una mayor claridad.

2. Ahora, bien, según Leibniz, nuestro espíritu es el único elemento en el universo que estamos en condiciones de reconocer de una manera inmediata en el sentido propiamente dicho. Pues todo lo que de otras cosas afirmamos, se apoya, sin embargo, solamente en nuestras representaciones de ellas. Así resulta que, en realidad, todo el mundo está contenido para nosotros en nuestras representaciones, y sólo podemos juzgar de la naturaleza de las cosas según nuestro propio espíritu. De aquí resulta como suposición metafísica general que el mundo es una serie de seres de índole espiritual, *mónadas* de los cuales cada una en sí misma, debe ser considerada como absolutamente independiente, pero que están en íntima relación según sus propiedades, por el hecho de que debemos pensar el mundo como un todo armónico. Estas

mismas propiedades internas debemos considerarlas nuevamente sólo como concordantes, con las que experimentamos en nuestro propio espíritu, consistiendo por lo tanto, en representaciones y tendencias, estas dos propiedades fundamentales de nuestro sér espiritual. Pero también el orden de las mónadas no puede ser otro que el que encontramos en nuestra propia vida espiritual, y que consiste en la gradación de representaciones desde los más pequeños grados de claridad, hasta los supremos. Según Leibniz, debemos, pues, considerar desde luego, dos principios como momentos esenciales de la armonía del universo, propiamente hablando, como leyes que regulan esta misma armonía; el principio de que todas las cosas en el universo son *análogas* entre sí, y el de que *todas* las diferencias están unidas por transiciones estables. Según estos dos principios de analogía y de permanencia, hay que considerar, que el mundo es una escala infinita de muchas fuerzas representativas. Pero cada una de estas fuerzas, cada mónada, no es sin embargo solamente una unidad absoluta é independiente, sino también una naturaleza simple y absoluta, porque si se quisiera suponer alguna compuesta, se expresaría también con esto que se puede descomponer en fuerzas ó seres simples. Las mónadas constituyen, según esto, una escala que progresa desde diferencias infinitamente pequeñas á diferencias infinitamente grandes, diferencias que también se ponen de relieve en la mónada individual, en la claridad diferente de sus representaciones. Puesto que, sin embargo, la mónada como Leibniz lo expresa metafóricamente *carece de ventanas*, puesto que tampoco se puede pasar de una á otra, deben encontrarse desde el principio, en cada mónada, el conjunto de representaciones, que no sólo en ella, sino también en todo el universo, se pueden originar. Por esto es cada mónada en el verdadero sentido de la palabra, un *mikrokosmos*, todo el mundo se encuentra en ella encerrado, y las diferencias de los individuos se originan sólo por la diferente claridad de sus representaciones. En las escalas inferiores todas las representaciones deben

considerarse como infinitamente obscuras; en una escala intermedia, algunas son obscuras y otras son claras; en la suprema, finalmente, todo el universo debe ser representado con una claridad infinita. El primero de estos casos se refiere á las mónadas de la naturaleza inanimada, el segundo al alma del hombre y de los animales, el tercero á la mónada suprema *monas monadum*, Dios.

3. Así conduce el sistema de las mónadas, según el mismo Leibniz *mutu proprio* lo asigna, al teísmo con la misma necesidad interna que la doctrina de la substancia de Espinosa, había conducido al panteísmo ó al ateísmo, que para Leibniz tenía la misma significación. Pero se debe limitar también este juicio en cuanto esencialmente, la *monas monadum*, no corresponde tampoco á un Dios extraño al mundo, sino que éste pertenece al universo mismo, puesto que abarca todo el contenido del mundo. Pero al mismo tiempo se ve cómo en este concepto de la *monas monadum*, el pensamiento augustiniano de las ideas creadoras, adquiere caracteres propios en Leibniz, en cuanto en dichas ideas, no solamente debe expresarse el contenido del mundo anterior á la creación, sino también la relación permanente de Dios con el mundo. En esto se encuentra una escala general del desenvolvimiento de las ideas platónicas, en la cual á aquella subjetivación de las ideas que están ya dentro del sistema augustiniano, se le ha añadido también el pensamiento de su imanencia en el mundo, ó de un pensamiento sencillamente imanente y transcendente. Al parecer corresponde esta variación, por una parte, á la inclinación de Leibniz al pensamiento aristotélico de la evolución y, por otra parte, justamente al carácter intermedio entre el teísmo y el panteísmo que es propio de su sistema.

4. La doctrina de las mónadas es, según esto, en sí misma considerada, una concepción metafísica. Se apoya en el concepto de un mundo indudablemente transcendente, que es inferido de las cosas reales de nuestra vida espiritual, pero que, por lo mismo, sin embargo, no se da menos en ella, con-

teniendo más bien además, también de una manera esencial, el pensamiento de la armonía en sus dos factores, de analogía y permanencia de los seres. De aquí resulta ahora para Leibniz, respecto á la experiencia, una oposición justamente contrapuesta á la de Locke. Así como éste había considerado el contenido de la experiencia cómo el fundamento para la solución del problema del conocimiento, procura Leibniz, por el contrario, alcanzar aquél, basándose en la hipótesis del mundo metafísico de las mónadas. Es digno de notar que además se tenga que valer del mismo concepto auxiliar, del cual, con el mismo fin, se había servido Espinosa, concepto auxiliar que nuevamente se presenta como un reflejo de la doctrina platónica de las ideas en todos estos nuevos sistemas de metafísica transcendente. Como esta perturbación, que experimentan las ideas platónicas en su participación en las cosas sensibles, se presenta en Espinosa como conocimiento inadecuado, en el cual consiste nuestro conocimiento empírico, en cuanto concebimos la cosa particular, no como mera forma de existencia de la substancia infinita, sino como cosa independiente, nuestro conocimiento empírico general consiste para Leibniz en representaciones oscuras, que se hacen claras solamente cuando conocemos á Dios, ó cuando nos movemos en la región de los conceptos abstractos más generales, como los filosóficos y los matemáticos. La misma ley que debe presidir todo conocimiento empírico, la ley causal, ó como Leibniz la llama «el principio de razón suficiente», es, según esto, una máxima que tiene valor solamente en el dominio de la representación oscura, mientras que el conocimiento claro sigue solamente la ley lógica de identidad y contradicción. De este modo se divide el conocimiento en dos dominios, que por seguir leyes completamente diferentes, no ofreciendo, propiamente hablando, ninguna relación entre sí, ofrecen ahora á Leibniz un medio auxiliar que permite estimar el conocimiento empírico con valor propio en su dominio, como el mismo Locke lo considera justo, en la descripción del origen de los conceptos, exigiendo solamen-

te, por lo mismo, la introducción de una interpretación metafísica.

5. De estos pensamientos capitales de su doctrina del conocimiento se desprenden ahora las partes integrantes del sistema de Leibniz: su filosofía de la naturaleza, su psicología, su teología y su ética. Con esto hay que observar, ciertamente, que el conjunto de esta concepción filosófica no se originó de una vez, sino que se ha desenvuelto sucesivamente, de aquellos mismos elementos, de tal modo que principalmente ofrecen los escritos acerca en la filosofía de la naturaleza, más bien series de desenvolvimiento de la doctrina, que después podemos armonizar. Pero cuanto más profundiza en el concepto de fuerza, en cuya concepción desde el principio, se separa de Descartes, es conducido á una concepción idealista, según la cual, para él la extensión de los cuerpos sólo tiene el valor de una mera apariencia, bajo la cual está oculto el sér de la mónada que carece de espacialidad, el sér puramente espiritual.

La referencia á esta verdadera naturaleza de las cosas la considera, ante todo, teniendo en cuenta que la esencia de la fuerza sólo puede concebirse como *actividad final*. Pero los fines sólo se pueden concebir como exteriorización de los seres espirituales que se proponen realizarlos. Por esto, considera ya en el carácter teleológico de las leyes naturales más generales una confirmación de su idealismo. De estas leyes pueden derivarse, por un procedimiento mecánico, todos los fenómenos naturales, pues en sí mismo considerados, sólo se pueden concebir teleológicamente; siendo en último término, fuerzas espirituales. Por esto llama también á los mónadas en telequias en el sentido aristotélico; y entre todas las leyes naturales se le presenta la de la *conservación de la fuerza* por él establecida, como la que de una manera más clara permite reconocer esta determinación teleológico-espiritual. Expresa inmediatamente la idea de la unidad y de la armonía del universo. Evidentemente formuló esta ley en conexión estrecha con el *principio de la conservación de la cantidad del movimiento* de

Descartes (véase párrafo, 44 Filosofía inductiva y deductiva.-B. Filosofía cartesiana núm. 5). Pero demuestra, que en la constancia últimamente propuesta del producto $m. v.$, se opone á ciertos fenómenos principalmente al del movimiento de los cuerpos pesados, y le contrapone, según esto, el principio de la constancia del producto de la masa, por el cuadrado de la velocidad $m. v^2$, ó como actualmente se expresa la fórmula del mismo, llamada primeramente por Leibniz *fuera viva* $1/2 m. v^2$. Mientras se empeña en una polémica sobre la escuela cartesiana, que dividió por espacio de mucho tiempo á los físicos, en el conjunto de sus concepciones cosmológicas, se armoniza, sin embargo, con las de Descartes. Negó en particular el movimiento á distancia de Newton, y procuraba explicar los movimientos de los planetas por corrientes en forma de torbellino y los fenómenos de gravedad por vibraciones etéreas.

La filosofía de la naturaleza de Leibniz encontró finalmente un complemento en las ideas, que suscitaron el descubrimiento de Leuwenhoek (1672) de los espermatozoos animales. En ellas creía ver una confirmación inmediata tanto del principio de la armonía, que él exigía para el universo, como de la idea del *microcosmo* que aplicaba á la seres particulares. Con muchos fisiólogos de aquel tiempo, consideró los espermatozoos como organismos que en general se encuentran en estado de involución. En la lucha entre *ovulistas* y *animalculistas* de los discípulos de Harwey que reducían el desenvolvimiento al huevo (*ovulum*) y los secuaces de Leuwenhoek que lo reducían á estos espermatozoos, se decidió por estos últimos. Encontró para la dirección más extrema del mismo, la frase ingeniosa. *Non solum animae, sed animalia sunt immortalia*. El desenvolvimiento del sér vivo se mueve, según él, irremediamente entre involución y evolución: el espíritu tiene al mismo tiempo preesistencia é inmortalidad, y está circundado en cada grado de su desenvolvimiento, por substancias vivas. Pero el espíritu para él, es además al mismo tiempo, una imagen del mundo, un *microcosmus*, se rela-

ciona como nómada central con las nómadas de su cuerpo subordinadas á él, como la *monas monadum* con el conjunto de las mónadas del universo.

6. Según el fundamento de estas suposiciones metafísicas pertenecientes á la filosofía de la naturaleza, se resuelven también para Leibniz los problemas de la *Psicología*. Su concepción de la naturaleza le impulsa á la renovación de la concepción aristotélica, según la cual, el espíritu, no solamente es un *sér que piensa* sino también *una entelequia del cuerpo vivo*, y según esto, también el alma animal semejante á la humana, sólo es un primer grado de ésta, así como también, en general, la *pedra animada*, según la doctrina de las nómadas, no es ningún atributo específico de determinada substancia, sino la esencia de la misma substancia. Según este punto de vista, y con la ayuda del principio de la permanencia, asociada á él por sus trabajos sobre el cálculo diferencial, se resuelve finalmente para Leibniz el problema de la relación recíproca entre el cuerpo y el alma, sin precisar suponer como Descartes, un influjo directo de las substancias entre sí ó con los ocasionalistas la necesidad de una perpetua cooperación divina. En la serie infinita de las nómadas, las centrales del cuerpo son las que están más próximas al espíritu que le corresponde. Lo que tiene lugar en el espíritu, debe también tener lugar en el cuerpo á causa de la ley de la permanencia aun cuando se represente en él, de una manera obscura y viceversa. La relación recíproca entre el espíritu y el cuerpo constituye, según esto, sólo un caso especial de la armonía universal: ambas constituyen la consecuencia necesaria de la jerarquía estable de los seres y de sus estados internos. Así se contrapone la solución leibnizana de este problema á la de Espinosa (véase doctrina de la substancia de Espinosa, núm. 4) como un estudio simultáneamente originado en el campo de la metafísica y de la matemática: así como Espinosa derivaba del concepto de la infinidad absoluta de los atributos, el paralelismo de todos los modos de pensamiento y extensión, así también deriva Leibniz, de una manera aná-

loga, del concepto de las diferencias infinitamente pequeñas de la nómada, un paralelismo análogo; solamente que allí la solución se basa en la concepción que supone que la extensión y el pensamiento son propiedades realmente diferentes; aquí el paralelismo se basa en un idealismo, para el cual la extensión sólo tiene el valor de una forma fenomenal por medio de la cual se refleja el universo en el sér representativo.

7. El pensamiento de la armonía también domina en la teología de Leibniz. Pues según él, el concepto de Dios está formado según dos puntos de vista que predominan en general en el sistema: la ley de *permanencia*, según la cual, Dios, la *monas monadum*, es la suprema mónada, en la cual, todo lo que tiene lugar en las otras, está representada en una forma clara é infinita; y la ley de *analogía*, según la cual, Dios es la mónada central del mundo, la fuerza que dirige el universo, de la misma manera que el alma del individuo dirige su cuerpo. Ambos puntos de vista dan por resultado, según opinión de Leibniz, la idea de un Dios unido al mundo, de la manera más íntima y, á pesar de todo, distinto de él. Basándose en esta idea sustituye, pues, el concepto de *armonía universal* por el de *armonía preestablecida*, que instaura el orden del mundo como una ley divina, y según esto la acción recíproca del espíritu y el cuerpo, como querida por Dios. En la teodicea, que contiene de un modo preferente esta distinta interpretación teológica de su sistema metafísico, se esfuerza también además en presentar en particular la armonía de la filosofía con la doctrina cristiana, en compatibilidad con los milagros, puesto que éstos exigen un sér «superracional», pero no «irracional», etc.

Tales trabajos originaron el sincero empeño del filósofo de armonizar la ciencia y la fe, y en lo posible también, las diferentes confesiones de la fe cristiana entre sí; no se debe desconocer además, que en este respecto, las discusiones de carácter popular de la teodicea y de las cartas, que el filósofo sostiene con católicos y protestantes, no son de ninguna manera una fuente despreciable. Y con más motivo se debe

considerar también el *optimismo*, que particularmente se manifiesta en aquella obra religiosa-filosófica, como una parte integrante de la convicción leibniziana, que pone en estrecha relación la armonía del mundo con el elemento estético. Cuando en la teodicea considera el mundo real como el *mejor* entre la infinita multitud de mundos posibles, y estudia como para Dios hubiera sido metafísicamente posible, pero no moralmente, crear un mundo distinto, se puede considerar esto como una vestidura de su pensamiento, elegida para agradar al punto de vista religioso de sus lectores. No cabe dudar que él mismo considera como el mejor de los posibles este mundo real dominado por la ley de la armonía, y en este sentido se deben reconocer ante todo, también á sus teorías sobre la necesidad de la oposición del dolor y de la alegría, del bien y del mal, para la producción de lo perfecto el valor de una convicción moral.

Este optimismo es el que domina la ética leibniziana. El hombre es bueno por naturaleza. Lo malo no tiene en sí ninguna realidad, sino que es una limitación, una falta, que corresponde á la representación confusa y, en realidad, está fundado en el orden del mundo, pero que debe armonizarse también en él según la gradación jerárquica de los seres. La misma ley de armonía y estabilidad, que encadena los seres entre sí, y que despierta en mónadas individuales la tendencia de pasar de las representaciones oscuras á las claras, empuja al hombre á amar á su prójimo y socorrerle, y le hace tender también á su propia perfección.

8. Ante todo, en esta aplicación práctica, adquiere valor el carácter conciliatorio de la filosofía de Leibniz. Según lo que dice él de sí mismo, que es más propenso á conformarse con las opiniones de los demás que á contradecirlas, quisiera también armonizar la religión y la filosofía, el empirismo y el racionalismo, la concepción teórica y las necesidades de la vida práctica. Pero según su dirección fundamental es su sistema el de un especulativo, como el de Espinosa, y como en éste, se contraponen también en su espíritu las ideas del rena-

cimiento; así sucede con el «microcosmos» y el principio de la analogía de Paracelso; la mónada, *monas monadum*, y la armonía universal de Giordano Bruno. Sin embargo, lo esencial del sistema, consiste también en que coordena en él aquellas ideas puestas en circulación por los filósofos del renacimiento, estando sometidas á una rigurosa relación lógica, y elaboradas para constituir un todo lógico en sí mismo. Pero por esto es también posible que los dos sistemas, cuyos pensamientos capitales habían fluído casi conjuntamente de aquellas ideas precursoras, se hayan desenvuelto aquí, llegando en su desarrollo lógico á resultados opuestos. Son muchas las oposiciones que aquí se presentan. La concepción de Espinosa es realista, universalista y panteísta: realista, puesto que reconoce la realidad inmediata de las propiedades fundamentales que atribuye á la substancia, la extensión y el pensamiento dadas en la experiencia externa é interna; universalista, puesto que asume la independencia individual en la realidad absoluta de una substancia que todo lo abarca; panteísta, puesto que concibe á Dios y al universo como una unidad inseparable. El sistema de Leibniz es, por el contrario, idealista, individualista y teísta: idealista, porque sólo considera como reales las propiedades espirituales perceptibles inmediatamente en la experiencia externa; individualista, en cuanto acentúa la absoluta independencia del individuo, de la mónada; teísta, en cuanto en él la mónada suprema es también un sér independiente, distinto, por lo tanto, del mundo.

§ 48.—La filosofía racionalista y sus enemigos.

1. Las concepciones filosóficas que dominan en el siglo XVIII, hasta fines del mismo, reciben en doble sentido el nombre de filosofía racionalista, y como tales son, al mismo tiempo, expresión del espíritu de la época. Estas concepcio-

nes aspiran á ser razonadas; quieren buscar una explicación de los problemas de la existencia, basándose en consideraciones claras y razonables, y quieren al mismo tiempo difundir la luz de la razón; quieren extender el conocimiento de lo que tiene valor científico y es aprovechable para la cultura y el bienestar. El filósofo del período anterior que respondió mejor á esta necesidad fué Juan Locke. Su doctrina es simple, clara, sirve de luz y guía á la sana razón: en él ha encontrado su expresión más perfecta aquel concepto doble del racionalismo. La filosofía de Locke denomina, según esto, ante todo, el período racionalista. Junto á él, del cual casi procede exclusivamente el movimiento filosófico de Inglaterra y Francia, adquiere valor también en Alemania el influjo de Leibniz, que concuerda completamente con Locke en la tendencia á dar valor utilitario á la filosofía. Pero Leibniz sólo era en este período conocido por sus escritos populares, principalmente por su teología y teleología, por lo cual, en una filosofía popular de carácter ecléctico, se pudo asociar fácilmente lo que él producía con carácter original. La filosofía racionalista carece completamente, según esto, de pensamientos originales. Cuanto mayor es su significación histórica, tanto menor es su valor para el progreso del espíritu filosófico; ó solamente tiene un valor indirecto, en cuanto primeramente, ante todo, plantea el combate entre espíritus individuales, profundos y penetrantes, y después, como todo movimiento parcial, provoca una reacción general y sirve de introducción al período siguiente.

Por considerarse con conciencia de sí misma esta filosofía y, por lo mismo, por creer haber llegado en su época, con frecuencia al punto culminante de la cultura espiritual, mirada desde el punto de vista amplio, significa solamente una época de transición entre los grandes sistemas del siglo xviii y las nuevas concepciones del próximo siglo xix. Sin embargo, como manifestaciones más notables de este período de transición, se presentan más bien los enemigos de la filosofía racionalista, así como también algunos pensadores aislados, que siguen ciertamente la dirección general de la época, pero

que, al mismo tiempo, señalan rumbos propios, adecuados y especiales. En la lucha de la filosofía racionalista con sus enemigos, se repite así en una forma algo modificada, aquella lucha de concepciones que había precedido en el período anterior á la formación de grandes sistemas. Se ha modificado esta lucha por haberse modificado los puntos de vista, y porque en los enemigos del racionalismo ya se producen nuevas concepciones que preludian los futuros períodos de la filosofía racionalista.

2. El desenvolvimiento de este período de transición comienza en Inglaterra, donde influyen de una manera más inmediata las doctrinas de Locke, y en donde también la teoría de Newton sobre la gravitación universal, muy á pesar de su voluntad, se presentó á algunos espíritus, fomentando la idea de una regularidad puramente mecánica de la naturaleza, fundada solamente en sí misma. Sin embargo, los pensamientos filosóficos de Locke, fueron los primeros á los cuales se atuvieron aquellos filósofos populares de principios del siglo XVIII, á quienes se atribuyó el nombre de «librepensadores». Así como Locke, en su trabajo sobre la «racionalidad del cristianismo» se había esforzado en armonizar en lo posible las doctrinas religiosas con el conocimiento racional, la actividad literaria de los librepensadores tomó, por el contrario, una dirección abiertamente antidogmática, como en parte se puede reconocer ya en el título de algunas obras, por ejemplo *El cristianismo sin misterios*, de Toland (1697). *Disertaciones sobre el fundamento de la religión*, de Collins (1724). *El cristianismo es tan antiguo como la creación*, de Tindall (1730). Pero cuando estos escritores trataban cuestiones teóricas, eran propensos, en el mismo sentido, á ir más allá de Locke. Así presentó principalmente Juan Toland (1670-1722) el bosquejo de un sistema materialista, que constituye el punto intermedio entre la antigua doctrina de Tomás Hobbes y el racionalismo francés posterior. Contra estas tendencias del librepensamiento se levanta ahora el filósofo más notable de la época: Jorge Berkeley.

A.—EMPIRISMO E IDEALISMO DE BERKELEY.

3. La filosofía de Berkeley alcanza su carácter propio, principalmente, porque se presenta en oposición externa con el desenvolvimiento del racionalismo inglés procedente de Locke, mientras que se ha originado, por completo, de la hipótesis de Locke sobre la doctrina empírica del conocimiento. En parte se explica esta relación por la previsora reserva que se había impuesto á sí mismo Locke, á diferencia de sus secuaces, en las cuestiones metafísicas; pero, en parte también por el contenido dogmático de sus suposiciones, aunque de ningún modo tenido por indudable, pues que además exige desvanecer dicha duda por determinadas hipótesis que completen la experiencia. Pero aquí permite el sistema de Locke, evidentemente, seguir dos direcciones, en lo que respecta á la posibilidad de lograr dicho complemento. Por una parte podía la igualdad de condiciones de la experiencia externa é interna, oponer á la sensación y reflexión pensamientos, precisamente, porque la reflexión, como su propio nombre lo indica, se presentaba sin embargo, solamente, como una serie de sensaciones precedentes. Desde este punto de vista, poco falta para suponer que las ideas de la reflexión son meras transformaciones de la sensación y, por consiguiente, todos los contenidos de conocimiento se pueden reducir á impresiones sensibles y á efectos que le siguen en el sensorio, efectos que en sí mismos sólo deben ser considerados como meramente mecánicos. Así se llegaba á un *objetivismo* que entre los librepensadores se transformó en una concepción metafísica materialista. Por otra parte, no podían ser consideradas como arbitrarias tampoco, la diferencia de valor de las cualidades primarias y secundarias; si se rechaza, sólo resta considerar los contenidos de la sensación en general, no ya como efectos de objetos externos sobre los sentidos, sino

también como representaciones existentes en nosotros. Así se llegaba á un *subjetivismo* que conducía lógicamente además á negar la existencia objetiva de un mundo material y considerar el mundo espiritual como el único mundo real.

4. Este paso lo da ahora Berkeley (1685-1753). En cuanto considera como arbitraria la diferencia de las cualidades primarias y secundarias; y según esto también, la de la sensación y de la reflexión, como dos fuentes diferentes de conocimiento, supone la subjetividad de toda experiencia. La conciencia subjetiva es para él, según esto, el mundo en el cual se mueve todo conocimiento, y es indudablemente inconcebible, que pueda nunca traspasar los límites de la propia conciencia, no estando permitido también, por lo tanto, establecer diferencias de valor entre los diferentes contenidos de conciencia, según los cuales, los unos deben ser solamente subjetivos y los otros subjetivos y objetivos á la vez. Berkeley procura fundamentar su concepción empíricamente, en cuanto demuestra que todas nuestras percepciones sensibles, por ejemplo, nuestras representaciones del tamaño, la extensión, la distancia *visible* de los objetos, sólo se constituyen por la asociación de sensaciones aisladas, sin que tengamos ningún fundamento para atribuirles una existencia exterior á nosotros. Así como en la experiencia en general sólo existe lo concreto, y el concepto abstracto, según esto, es una mera ficción, un nombre, aceptado para relacionar muchas cosas particulares del concepto de *materia* puede decirse lo mismo. Realmente sólo existen nuestras representaciones á las cuales acompañan inmediatamente las propiedades del gusto, color, etcétera, pero no la materia, que es solamente el resultado de una construcción conceptual.

5. A pesar de todo, reconoce Berkeley que existe un motivo *práctico* para el reconocimiento de un mundo fuera de nuestra conciencia *individual*. Este motivo se encuentra en las representaciones de *otros hombres*, con las cuales coinciden las nuestras, y con las cuales se relacionan nuestras acciones, estando reforzado por la *idea de Dios*, que no pode-

mos crear exclusivamente en nuestra conciencia. Con esta representación de un mundo exterior á nosotros, que según las propiedades atribuidas á la idea de Dios, hemos considerado al mismo tiempo, como la obra de Dios, concuerda también el hecho de encontrarse nuestras representaciones en una conexión estrecha, según la cual, al referirse por nosotros á los objetos reales, son iguales á las representaciones que nosotros semejantes tienen de dichos objetos. Pero lo único que podemos inferir de aquí, es la existencia de un mundo *espiritual*, según Berkeley, que consiste precisamente en la armonía de las ideas de los seres cognoscentes, debiendo considerarse la misma idea de Dios que en nosotros encontramos inmediatamente, como un producto suyo. Según esto, el único mundo que podemos demostrar es este mundo espiritual, en el cual vivimos nuestras propias representaciones y experimentamos á Dios, como su creador. Pero no es un creador para una sola vez, sino un creador perpetuo de este mundo espiritual, que nos une á nuestros semejantes y á nosotros mismos; según esto, debemos sentirnos ya como sus criaturas. Así es conducido Berkeley desde el subjetivismo de su doctrina del conocimiento á una metafísica idealista, que á su entender está íntimamente emparentada con el ocasionalismo originado en la escuela cartesiana, poco tiempo antes. (Véase C.-Escuela cartesiana núm. 11, de este volumen). Pero tan convencido y lleno de razón se cree Berkeley al fundamentar su doctrina en el consentimiento común, que supone las cosas exactamente del mismo modo que se dan en la representación, pero sin dar cuenta del modo como puede armonizarse esta concepción suya, con las exigencias del conocimiento basado en *las ciencias naturales*. Aquí, su horizonte, se reduce, al parecer, á causa de su punto de vista psicológico parcial. Pero según la concepción de las ciencias naturales preponderante en esta época, es también explicable cómo su doctrina no encontró ningún desarrollo y como con frecuencia suscitaba la desconfianza de querer limitar todo conocimiento á la conciencia *individual*.

B.—RACIONALISMO FRANCÉS

6. En Francia, donde á principios del siglo XVIII luchaban aún por la primacía cartesianos y escolásticos, ejercía influencia el conocimiento de Locke y la filosofía de la naturaleza de Newton, que de un modo preferente ofrecía Voltaire (1695-1776) á sus compatriotas como un medio salvador. Vino aquí en ayuda de la tendencia á la emancipación de los espíritus, que era propia de las condiciones naturales de la época. De Locke se tomaba la convicción de que todo conocimiento proviene de los sentidos, y así se interpretaba la doctrina de gravitación de Newton, como una concepción del mundo puramente mecánica. De una manera sorprendente se verificó, según esto, el tránsito del empirismo al sensualismo y de este al naturalismo exagerado. *Condillac* (1715-1780) procuraba hacer ostensible intuitivamente, que toda reflexión se origina de la sensación y, por lo mismo, que la vida espiritual, en última instancia, se apoya completamente en sensaciones, y *Lametrie* (1709-1751), apoyado en su experiencia médica, hace referencia á los fenómenos del sueño y al delirio febril, como signos de la dependencia completa del espíritu de los estados del cerebro. *Helvetio* (1715-1771) renovaba desde el mismo punto de vista considerándolo como el más importante, la moral, en cuanto reducía todas las formas del placer al placer sensible, y todas las tendencias humanas al egoísmo, que recomendaba regular por la educación y el cálculo sagaz del provecho propio. El desenvolvimiento general de este racionalismo, desde el empirismo escéptico, hasta el materialismo, se pone de relieve en los cambios de *Diderot* (1713-1784) donde este, al menos en sus últimos escritos acataba también la concepción generalmente extendida en esta época, según la cual, la sensación no es un producto de movimientos materiales, sino una propiedad general de la sen-

sación. La tendencia revolucionaria de este gran movimiento se refleja, finalmente, de la manera más clara, en el «Sistema de la naturaleza» (1770) que nacido en un círculo de libre-pensadores radicales, tiene por autor principal al barón alemán *Holbach* (1724-1789) que vivía en París.

7. El racionalismo francés tuvo, como el inglés, sus enemigos. La lucha, sin embargo, permanece aquí más aislada. Los mismos enemigos del racionalismo estaban de acuerdo con él en la tendencia práctica que respondía á la exigencia de una reforma completa de las costumbres, del Estado y de la sociedad. Las direcciones antimaterialistas siguen dos orientaciones. Una, que en *Rousseau* (1712-1778) encontró su propagador más entusiasta y elocuente, quiere apoyar los intereses espirituales, y ante todo los religiosos, contra la oleada del materialismo. Predica un cristianismo sin dogmas fundado en el sentimiento natural y en los tres grandes artículos de fe de toda religión: Dios, libertad é inmortalidad. Exige además la vuelta á la naturaleza en todos los dominios; pero principalmente en el de la educación y en el de la vida espiritual. En cuanto Rousseau quiere aplicar también esta idea al Estado, en su contrato social que constituye el contrapeso democrático del absolutismo político de Tomás Hobbes, que tiene afinidad espiritual con él, se convierte en propagandista de la soberanía popular ilimitada y del imperio absoluto de una voluntad general, que al fundar el Estado basándolo en la libre voluntad de los individuos, recibió por el contrato político el poder que los mantiene unidos. Por estas ideas políticas, Rousseau preparó la revolución francesa, aún más que sus enemigos los materialistas.

8. La segunda corriente, contraria al materialismo, conviene con él en la tendencia general del racionalismo. Pero no se decide por la metafísica materialista, ni por ninguna otra metafísica, en parte por considerarla como una organización de conceptos de valor dudoso ó contradictorio, y en parte porque considera que el asunto de la filosofía se encuentra en la investigación de los principios científicos, principalmente

de las ciencias exactas. Los jefes de esta dirección son, en el dominio de las ciencias teóricas d'Alambert (1717-1783), en la cual se incluyen también los grandes matemáticos del período siguiente, Lagrange, Laplace, etc., y en el orden práctico y sociológico, Turgot (1727-1781), que adivina en el triunfo de las ciencias naturales y de la industria el carácter de la época moderna. Ambos son precursores del *positivismo* que después llegó á adquirir influencia durante el siglo XIX, y en su aversión escéptica contra toda metafísica, tienen afinidad también sus concepciones, con las que en la misma época hizo prevalecer en Inglaterra David Hume, aunque basándolas más bien en el dominio de la psicología, que de las ciencias naturales.

C.—ESCEPTICISMO CRÍTICO DE HUME.

9. Así como en el período precedente, las oposiciones entre la dirección empírica y la especulativa, habían encontrado una especie de compensación en el escepticismo contrapuesto á ellas, así también la filosofía de David *Hume* (1711-1776) hace frente, de una manera crítica y escéptica, á las demasías de los sistemas dogmáticos derivados del empirismo. Hume conviene con Berkeley en rechazar la pretendida diferencia entre las cualidades primarias y secundarias de la sensación. Acepta la dirección objetiva al derivar todas las ideas de impresiones sensibles, y por consiguiente los fundamentos sensualistas de la teoría del conocimiento. Pero rehusa como injustificado todo ensayo de inferir de dichas suposiciones consecuencias metafísicas. El concepto de Dios, de Berkeley, es para él, según esto, una hipótesis tan poco susceptible de comprobación, como la de la materia objetivamente existente fuera de nosotros, como independiente. Sólo nos son dadas las sensaciones y sus asociaciones. El único asunto de la filosofía, es para él, según esto, el encontrar las condiciones bajo las cuales verificamos estas asociaciones, para determinar

según ellas, el contenido real de los conceptos, que corresponde á tales asociaciones de nuestras ideas, como substancia, causalidad; y, en el dominio moral, la simpatía, la benevolencia, la justicia, etc.

10. En este sentido procura demostrar, que substancia y causalidad, ni son seres subjetivamente existentes ni ideas, que se dan en nosotros *à priori*, sino que, según su contenido empírico, sólo consisten en *asociaciones* que se constituyen obedeciendo al hábito de asociación de las impresiones. La substancia es, por lo tanto, para él, un complejo de impresiones asociadas regularmente en unidad *simultánea*, la causalidad una *sucesión* de dichas impresiones, en donde lo que ordinariamente precede llamamos causa y lo que sigue efecto. Pero de la misma manera que estos motivos fundamentales del conocimiento teórico, se apoyan también, según él, los motivos morales en el poder de la asociación habitual. Por lo tanto, el motivo esencial es la simpatía hacia nuestros semejantes; y origina en parte la dicha ó el dolor, cuando por la asociación nos sustituimos en el espíritu de los demás, haciéndonos de ellos. Esta teoría de la simpatía moral, la ha desenvuelto Adam Smith (1723-1750) en cuanto procuraba libertarse por completo de los motivos de reflexión, que aún le atribuía Hume, para llegar así á establecer una moral basada puramente en el sentimiento.

Con un punto de vista escéptico respecto á la metafísica, asigna Hume en este sentido, á la filosofía, una misión esencialmente crítica, que se aplica completamente á los dos dominios de la teoría del conocimiento y de la moral, y en ambos se apoya en las leyes psicológicas de la asociación. Por esto afirma Hume la posición que corresponde á un crítico escéptico, que aplicando de una manera lógica un procedimiento puramente empírico, trabaja en la solución de la metafísica dogmática, mientras que, al mismo tiempo, y mediante un ensayo de demostración del origen de los conceptos fundamentales de la teoría del conocimiento y de la moral, prepara la filosofía crítica.

D.—EL RACIONALISMO ALEMÁN Y LA FILOSOFÍA DEL SENTIMIENTO

II. Por otra parte, aspira á una dirección semejante una dirección de la filosofía que se desenvuelve en el siglo XVIII en Alemania, basándose en el sistema de Leibniz y, al mismo tiempo, en la influencia simultánea de la filosofía inglesa. Aquí en Alemania *Cristino Wolff* (1679-1754) que monopolizaba el influjo de la filosofía oficial, hasta fines de dicho siglo, había transformado la filosofía de Leibniz en un eclecticismo, que en lo que respecta á la metafísica, había retrocedido por completo al dualismo de Descartes y estaba poderosamente influido por Locke. En Wolff se repite la doctrina que afirma que solamente el hombre posee un espíritu que está unido al cuerpo en un punto determinado del cerebro, en la *armonía preestablecida* que él concibe de una manera completamente superficial, como un acto exclusivamente providencial. Por lo demás, es de la opinión de que los fenómenos psíquicos, se derivan directamente del concepto del espíritu de un sér capaz simplemente de representaciones y tendencias, como se puede reconocer en la observación empírica, y trata, según esto, la psicología desde un doble punto de vista: como psicología racional y empírica, y en vez de dar una verdadera interpretación de ambas, las comprende dentro de ciertos conceptos genéricos: *las potencias del alma*. Al lado de la psicología racional, coloca también una cosmología y una teología racional, un derecho natural, etc., trabajos de un carácter dogmáticamente demostrativo en los cuales predomina completamente la tendencia á armonizar la representación y la experiencia. En toda la filosofía de Wolff se refleja una síntesis de los sistemas anteriores intentada con carácter moderado; por eso en su concepción de la naturaleza de carácter *teleológico*, sigue desde luego á Leibniz, pero cambiando los fines naturales immanentes, en una teleo-

logía externa de carácter antropomórfico, que desde entonces influye por completo en toda la filosofía del racionalismo alemán. Según él, la utilidad lograda por el hombre mediante aquélla, es el modelo para juzgar á cerca de las cosas. Así, puesto que esta doctrina respondía á concepciones divulgadas, la filosofía de Wolff, estaba lo mejor dispuesta para llegar á ser una filosofía popular. Como tal se manifestaba en hombres como *Reimarus*, *Mendelsson*, *Gave*, *Nicolai* y otros, prefiriendo á las cuestiones de moral y filosofía de carácter general. También Lessing pertenece á este círculo, por más que ha concebido de una manera más profunda que los demás el desarrollo de los pensamientos de Leibniz y Espinosa, entre los cuales ocupan un lugar intermedio sus propias concepciones.

12. Junto á esta filosofía popular, que se incluye en Wolff y su escuela, se presentaron ahora, sin embargo, hombres á los cuales repugnaba el carácter moderado de estas direcciones dando un valor primordial en la esfera suprasensible en contraposición de ellas al sentimiento, á la intuición inmediata, como la última fuente, tanto del conocimiento bien sea empírico ó bien sea producto de la fe. La percepción sensible según explica Hamann (1730-1788) no se apoya menos que la fe en la revelación cristiana. Sus ideas influyeron sobre Herder (1744-1803) y sobre Enrique Jacobi (1743-1819), los dos adversarios más temibles, tanto del dogmatismo de Wolff, como de la filosofía crítica. En Alemania, sin embargo, no llegó á su desenvolvimiento completo esta dirección. Su influjo se limita á determinar las varias oscilaciones, que se manifestaron en los pensadores del período siguiente.

D.—CUARTO PERÍODO: LA FILOSOFÍA CRÍTICA Y EL INFLUJO INICIAL
DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

§ 49.—Filosofía crítica de Kant.

I. Así como el período anterior estuvo caracterizado por el desarrollo de dos direcciones, la racionalista y la empírica, así también procura Kant (1724-1804) en su *Filosofía crítica*, armonizar estas dos direcciones contrarias, en cuanto se esfuerza en estimar de una manera imparcial cada una de las dos fuentes de conocimiento, pensamiento y experiencia, encerrados en sus límites propios y según el valor de su participación en cada conocimiento real. Para este fin, retrocede á la investigación de las *funciones* de conocimiento, problema que según su modo de pensar fué completamente abandonado, tanto por los racionalistas como por los empíricos; de modo que, por esto precisamente, la misma oposición se originó de la diversidad de suposiciones dogmáticas. Pero en cuanto depende la *solución del problema de conocimiento*, de la posición que se adopte con respecto á las demás cuestiones filosóficas, sean éstas metafísicas, éticas ó religiosas, estima Kant al mismo tiempo, la comprobación crítica de las facultades de conocer, como el asunto que sirve generalmente de partida para una resolución satisfactoria de los problemas prácticos y teóricos.

El criterio general de que se sirve en las cuestiones á cerca del origen de los elementos del conocimiento, consiste en derivar de las funciones del conocimiento existentes *à priori* en nosotros, todo lo que tiene carácter de *generalidad* y necesidad en el conocimiento, y en considerar, por el contrario, como empírico, todo lo que es acompañado de un carácter contingente. Según estos caracteres distingue él dos elementos en las funciones de conocimiento existentes en nos-

otros, en oposición al racionalismo precedente, que había reducido todo conocimiento *à priori* al concepto. Dichos elementos son las formas de la intuición, espacio y tiempo, y las formas del entendimiento, ó sean las categorías, que como realidad, negación, substancia, causalidad, etc., se aplican constantemente en nuestro conocimiento, mientras que, por el contrario, jamás pueden derivarse del contenido empírico de la percepción, por exigir siempre aquellos caracteres de universalidad y necesidad, que lo empírico, como contingente, no posee nunca. Frente á él permanece según esto como meramente contingente y empírico, el *contenido sensisibile* de la percepción. Pero para todo conocimiento real son necesarias dos cosas: una materia dada empíricamente en la sensación y una forma dada en las formas generales de la intuición y en los conceptos, con la cual debe darse también la forma intuitiva del tiempo en cierto respecto. Pues el tiempo, según Kant, no es como el espacio, una de las formas de la intuición que organiza las impresiones externas, sino que es la forma de nuestro *sentido interior* que acompaña á nuestro propio pensamiento, así como deben corresponderle también todas las representaciones de los sentidos externos; por esto es el esquema general de las categorías y de las leyes generales que en ellas se fundan. Así exige, por ejemplo, el principio de la permanencia de la substancia, la intuición de la duración en el tiempo, el principio de la sucesión de causa y efecto en la causalidad, la sucesión en el tiempo, etc.

2. De este análisis de las funciones de conocimiento, resulta, que por una parte todo conocimiento de la experiencia es empírico y racional á la vez, porque á cada materia dada en las sensaciones siempre se le añaden formas intuitivas y conceptivas *à priori*, que dan á tal contenido el carácter de una experiencia real; pero, por otra parte, también no es posible ningún conocimiento intelectual ó intuitivo, sin un contenido empírico de sensaciones, y según esto todo nuestro conocimiento real está *limitado por la experiencia*. La crítica del conocimiento de Kant encuentra la solución de los anta-

gonismos entre el racionalismo y el empirismo, en cuanto afirma que el primero tiene razón en cuanto exige la cooperación de elementos racionales en todo conocimiento, y el segundo, en cuanto limita todo conocimiento á la experiencia. Al rechazar esta oposición fundamental, que el período anterior había establecido, desaparecen también las restantes, que dentro de cada dirección fundamental habían determinado la formación de diferentes concepciones: principalmente la que existía entre subjetivismo y objetivismo, universalismo é individualismo, panteísmo y teísmo. La posición general que Kant adopta en el desenvolvimiento histórico del pensamiento moderno, se puede reconocer, según esto, por la relación con estas direcciones precedentes, de una manera más clara, que en el desarrollo tenazmente sistemático que Kant mismo había dado á su sistema, hecho con mucha frecuencia también en un esquematismo conceptual artificioso.

El idealismo subjetivo de Berkeley, que reducía todo conocimiento á una representación subjetiva, y el *materialismo* que sólo concede realidad al objeto, que existe fuera de nosotros, carecen ambos de razón. El idealismo subjetivo carece de objeto, porque es cierto que todo conocimiento es un fenómeno subjetivo, pero porque en este fenómeno, sin embargo, la realidad hace referencia á una cosa en sí, como condición real de los objetos dados objetivamente, puesto que debe dársenos el contenido de la sensación y no ser creado por nuestro entendimiento. El materialismo, por el contrario, desdena, no sólo la participación de las funciones *à priori* existentes en nosotros para todo conocimiento individual, sino también para las experiencias sensibles inmediatas, desconociendo además la naturaleza propia de nuestra razón, según la cual ésta, por medio de la tendencia que existe en ella, de elevarse de lo condicionado á su condición, es imposible, que puede considerar la realidad empíricamente dada, como la última condición de todo conocimiento y sér, viéndose más bien obligada á admitir la idea de una condición suprema existente más allá de la realidad empíricamente dada, y que, por lo mismo,

es también trascendente. En cuanto el materialismo, considera el objeto mismo como dado á nuestro conocimiento, se le escapa por lo mismo que sólo se nos pueden dar generalmente por la naturaleza de la función intelectual, *fenómenos*, es decir, contenidos de conocimiento, que están conformados por nuestras funciones de conocimiento. A aquéllos sustituye esta cosa en sí, dogmática sin duda, que no puede ser generalmente nunca objeto de conocimiento; por donde para él es también inseguro por lo tanto, el reconocimiento de un mundo suprasensible como último principio, que hay que suponer necesariamente para este mundo sensible.

Así como estos dos puntos de vista, el del mero subjetivismo y el del objetivismo puro, por ser ambos parciales carecen de razón, así también, por el contrario, la filosofía resuelve la lucha entre el *universalismo* y el *individualismo* en general, en el sentido de que propiamente hablando los dos tienen razón, pero, sin embargo, deben referirse también á dominios distintos. Puesto que todo conocimiento procede del yo, el individualismo considera con razón las funciones de conocimiento como actividades de la conciencia. Toda acción, por el contrario, está en relación con algo general: la ley á la que está sometida la voluntad no puede ser, según esto, individual, sino universal. En realidad, según Kant, la ley moral tiene esta propiedad, mientras que al mismo tiempo ejerce su influjo en nuestra conciencia moral como principio independiente de las opiniones individuales y de las consideraciones acerca de su utilidad. Pero puesto que lo general es trascendente para la conciencia individual, se debe inferir de esto además, la naturaleza metaempírica de la ley moral y la naturaleza de la voluntad, que obra siempre sometida al postulado de su libertad, independientemente de la causalidad empírica.

Finalmente, la lucha entre el *panteísmo* y el *teísmo*, es absolutamente insoluble desde el punto de vista crítico. Pues en cuanto la ley moral forma parte de la naturaleza metaempírica del hombre y se presenta por sí misma como ley incondi-

cionada é independientemente de las condiciones empíricas, se refiere ciertamente, según Kant, á un origen suprasensible, se opone al ateísmo, pero no supone una determinación más inmediata del concepto de Dios. Sin duda en los estudios hechos por Kant en el dominio en la filosofía de la religión, resalta que la concepción ética fundada por él, contiene en sí una propensión á la idea de un autor *personal* de esta ley, y, por consiguiente, al teísmo. Y sin duda esto lo tuvo presente el mismo Kant en su prueba moral de Dios y en su argumento de la inmortalidad del alma. Pues así como la ley moral exige un legislador, no es menos necesario como precepto absoluto, un «imperativo categórico» con absoluta obediencia para alcanzar la perfección moral. Pero puesto que dicha perfección no es asequible en la vida terrena á causa de las inclinaciones sensibles, la suposición necesaria de la sanción de esta ley exige también la permanencia de esta vida.

3. Como resultado de la filosofía kantiana, permanece subsistiendo según esto, una división de dominios de la *fe* y de la *ciencia*, que va paralelo á la división de las dos potencias fundamentales del hombre, el *entendimiento* y la *voluntad*. En esta relación se funda el hecho de que la facultad de conocer deba fracasar necesariamente, cuando quiere inferir de conceptos puros, la naturaleza del espíritu, la totalidad del mundo y el comienzo de la causalidad natural, y, por último, la existencia de Dios. La psicología racional, la cosmología y la teología de la filosofía dogmática precedente, se presentan según esto, como meras ciencias fenomenales, que por falsos razonamientos (como en la psicología) ó en contradicciones, antinomias (en la cosmología) ó finalmente, en la confusión ontológica de un simple concepto, lo embrolla ó confunde con la realidad (en la teología). Pero en todas estas ideas transcendentales se trata de *postulados prácticos*: corresponden á la esfera de la voluntad, no del entendimiento, y aquel postulado, del cual en cierto sentido resultan los demás, el de la *libertad* de la voluntad se relaciona solamente con la voluntad, como una facultad suprasensible. Entre dichas dos funciones el conocer

y el querer, pertenece según esto, la primera, á la naturaleza del hombre y la segunda á la naturaleza «inteligible», suprasensible. Por esto la voluntad como tal, no está sometida á la causalidad de la naturaleza, sino que la acción voluntaria al exteriorizarse, entra á formar parte de los fenómenos naturales sometidos á la ley de causalidad. Y por lo mismo se descompone también sin duda, el conocimiento en un gran número de funciones de la sensibilidad y del entendimiento, en formas de la intuición y formas conceptivas, á las cuales corresponde también igualmente una multitud de leyes de conocimientos universales, que tienen un valor *à priori*. La voluntad, por el contrario, haciendo referencia á la unidad del carácter suprasensible del hombre, es una potencia única á la que también sólo pertenece un principio único de acción de carácter formal y fundamental, también con un valor *à priori*: aquel imperativo categórico de la conciencia, según el cual «cada una de nuestras acciones debe ser de tal naturaleza, que la máxima que la regula, se puede convertir en principio de conducta, en precepto universal». Pero como la naturaleza suprasensible del hombre debe ser considerada como último fundamento de su naturaleza sensible, el principio fundamental de la voluntad tiene también según esto, en opinión de Kant, la primacía incondicional respecto al conjunto de los postulados fundamentales del conocimiento.

§ 50.—La filosofía del siglo XIX.

I. En el estudio hecho por Kant de la oposición entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, existían motivos varios para ensayar un desarrollo más amplio de su doctrina, que tendían á rechazar aquella duplicidad que en Kant se salvó solamente de un modo necesario por la supo-

sición de que el dominio del sentimiento estético de lo bello y de lo sublime, constituye una especie de dominio intermedio entre la razón teórica y la práctica. Estos ensayos se alejaban ciertamente cada vez más de las hipótesis de Kant, en cuanto desde un principio debían renunciar á considerar el desenvolvimiento espiritual del hombre como único perteneciente al mundo sensible, y regido por leyes armónicas referentes al entendimiento y á la voluntad. Entre los pensadores influidos por Kant, el primero es *J. G. Fichte* (1760-1814), en cuanto en las diferentes exposiciones de su doctrina de la ciencia, sólo apela á la hipótesis de que las diferentes operaciones del espíritu humano constituyen una serie continua de acciones libres, siendo la suprema la actividad de la voluntad. Según la ley de desenvolvimiento inmanente en ella, según la cual cada concepto implica en sí mismo el momento de su negación, y con éste conjuntamente un concepto positivo, estas acciones libres del espíritu debían proceder unas de otras. Las formas de la intuición y las categorías, las leyes del conocimiento y el imperativo de la voluntad de Kant, se cambian así en Fichte en una serie de desenvolvimientos sucesivos originariamente inmanentes en el pensamiento, que comienzan con el *yo*, la conciencia pura de sí, como la primera condición necesaria de todo pensamiento y acción, y después, mediante aquel movimiento inmanente en el pensamiento, se transforman en el *no yo*, y finalmente desde éste debían conducir á una asociación ambos miembros mediante la función sintética basada en la ley de principio y consecuencia. De la repetición de este proceso que definitivamente al parecer se resolvía otra vez en el *yo*, se desarrollaron así la forma y la materia del conocimiento, la función teórica y la práctica. Como último resultado de este desenvolvimiento, estudiaba Fichte el *mundo moral*, cuyo origen se apoya en el hecho de que la naturaleza sirve para el hombre de *materia de deber*, y con esto definitivamente de medio para la realización de la voluntad moral. A pesar de su carácter fundamentalmente idealista, era, según esto, esta filosofía en la primera fase

de su desenvolvimiento, una *filosofía de la realidad*, en oposición por completo con la diferencia establecida por Kant de un modo sensible é inteligible. Según esta concepción define Fichte también á Dios como el *orden moral del mundo* que se revela en la sociedad y en la historia, combatiendo calurosamente la concepción teísta, que concibe á Dios como *personalidad*, y, por tanto, como un sér semejante al hombre. Posteriormente adquiere su filosofía un carácter místico panteísta cada vez más pronunciado, mientras que al mismo tiempo en sus escritos sobre filosofía del derecho, se pronunciaba por un socialismo de Estado, basado en la idea del Estado nacional. Estos ideales políticos, á pesar de aquéllos cambios que había experimentado principalmente la filosofía religiosa de Fichte, se presentan, sin embargo, como desenvolvimiento lógico de su anterior *Doctrina de la ciencia*. Pero en cuanto para él la voluntad libre es desde luego el principio creador que se aplica igualmente á las facultades individuales de conocimiento que á la naturaleza exterior, le conduce esta concepción de la vida eminentemente práctica á una doctrina de la sociedad y del Estado, que en los fines generales, y ante todo en la educación de la generación futura para formas ideales de existencia ve la misión principal de la vida del Estado. En esto como en la descripción de una forma de Estado absolutamente mejor, recuerda la última doctrina del Estado, de Fichte, nuevamente el ideal del Estado, de Platón.

2. La doctrina de Fichte que procede siempre, según el movimiento inmanente del pensamiento, según la tricotomía dealéctica de su tesis, antítesis y síntesis, permanece siendo el principio metodológico predominante en el desenvolvimiento especulativo de la filosofía que se deriva de Kant, cambiándose solamente en cierto sentido el punto de partida—Schelling y Hegel elegían en vez del «yo» el «sér»—y en parte también el rigorismo lógico de la asociación de los miembros del proceso dialéctico. Fichte y Hegel, en este respecto, empleaban más rigor que Schelling que se abandona casi por completo á la combinación fantástica de conceptos.

La significación de estos pensadores á penas se apoya en su método propio, como tan poco la de Kant en la arquitectomía de la construcción externa de su sistema, con frecuencia tan violenta como la dialéctica de las anteriores; más bien consiste en la forma de expresión empleada y con mucha frecuencia también en el caudal intelectual de su filosofía, bastante perjudicado por dicha forma de expresión. Aquí se separan ahora las concepciones de estos tres pensadores, de modo que Fichte se consagra parcialmente á la concepción práctica de la vida, así como Hegel da preferencia en su filosofía al estudio teórico del desenvolvimiento del mundo, mientras que Schelling se colocaba principalmente en el dominio intermedio de la concepción artística. El objeto principal de las especulaciones de Schelling es, según esto, la filosofía de la naturaleza, pero el fundamento de esto no es la explicación de la naturaleza en su sentido tradicional, sino el estudio *estético* de la naturaleza.

Según esto objetivó, Schelling (1775-1854), el movimiento dialéctico de los conceptos, en el pensamiento, ya expuesto por Fichte, del desenvolvimiento regular de los fenómenos de la naturaleza. Según el esquema externo del método dialéctico, construyó en sus diferentes exposiciones, unas veces escalas ascendentes y otras descendentes de la serie *potencial*, así llamada por él, porque cada serie potencial, debe contener ya en sí misma la próxima. Dichas concepciones son completamente fantásticas, pero prestan un determinado servicio, en la comprobación de la idea de desenvolvimiento. Indudablemente se debe tener en cuenta que Schelling mismo solo concibe el desenvolvimiento en general como *ideal*, de tal naturaleza, que por él se ordenan las formas naturales dadas, pero no *real*, en el cual efectivamente se habría originado lo más perfecto y complejo de lo más simple. Definitivamente se convertía por lo tanto esta filosofía en un *sistema de la identidad* en un espinosismo modificado por la idea del desenvolvimiento: la serie real y la serie ideal de los fenómenos deben ser formas que marchan paralelas, y que preceden de un sér absoluto,

que las contiene aún sin diferenciar. Las concepciones de Schelling experimentaron también, sin embargo, grandes modificaciones. La filosofía de sus últimos años es una mística teosófica, que por lo demás carece de significación original y que apenas ha ejercido influjo en la época posterior.

3. Mucho más importante que la filosofía de la naturaleza de Schelling es el sistema de Hegel (1770-1831), tanto por su valor propio como por las influencias por él ejercidas. En oposición al sistema de la identidad de Schelling, que se reduce á la idea del paralelismo metafísico, propondera en Hegel la concepción de que la naturaleza y el espíritu son formas sucesivas de desenvolvimiento, de un sér único y absoluto, que en sus manifestaciones superiores se considera á sí mismo como razón pensante. Para él la naturaleza es, por consiguiente una *forma elemental* del espíritu, el impulso inconsciente de la razón, que en la conciencia humana y ante todo en las creaciones de la humanidad, en el Estado, en la historia, en el arte y en la religión, logra sucesivamente aquella conciencia de sí mismo, que abarca definitivamente en la filosofía todo el desenvolvimiento anterior, como un desenvolvimiento necesario, interno y regular. Pero las aplicaciones hechas particularmente por Hegel de este sistema son de valor muy desigual. En la filosofía de la naturaleza hay una disposición de conceptos pobre, rutinaria, apoyada en Schelling, escasa de valor científico, mientras que en el dominio de la etética, de la filosofía de la religión y de la historia, están esparcidos un gran número de pensamientos llenos de gran valor; y presta á estos dominios un valor universal, notable por su aplicación á la ley epiritual de regularidad en la naturaleza y en la historia, la idea capital del sistema de Hegel, de un desenvolvimiento inmanente en la misma vida epiritual. Lugar preferente ocupa para él el pensamiento filosófico-histórico, de que todo desenvolvimiento se cambia por el movimiento inmanente en su opuesto, asociándose después con éste en una superior unidad y en la continuación de este proceso se desliza toda la serie del desenvolvi-

miento espiritual. Así, el último de los productos del espíritu subjetivo, es *la voluntad*, por la cual el momento del *poder* contenido en ella, es al mismo tiempo el punto de partida de los productos objetivos del espíritu, del *derecho*. Al poder corresponde como su opuesto y complemento el *deber* en la moral, que es individual y concreto, de la misma manera que el derecho es universal y abstracto. Derecho y moral se incluyen, pues, otra vez al mismo tiempo, en las creaciones de la moralidad objetiva, en la familia, en la sociedad civil y en el Estado, de los cuales cada miembro que sigue como superior, asume en sí el que le precede, de modo que el Estado como realización suprema del espíritu objetivo, exige todos los anteriores miembros de la serie, como medios para sus propios fines; según esto, Hegel hace necesaria por completo la idea del Estado según Platón, según el cual, el individuo debe existir para el todo y no viceversa, el todo para el individuo. Tan solo que, según él, se coordena nuevamente el Estado á la *historia* en el proceso del devenir del espíritu universal, que se manifiesta en los pueblos particulares y en cuyo desenvolvimiento, cada uno de ellos refleja una determinada idea. Pero sobre la historia se destaca finalmente el espíritu *absoluto*, que procede del espíritu objetivo, en las formas imperecederas del arte, de la religión y de la filosofía. El espíritu absoluto se manifiesta en el arte solamente bajo la forma de la *impresión sensible*, se yergue en la religión á la *representación* que sobrenada sobre las impresiones sensibles y concretas, y, finalmente, en la filosofía al *concepto*.

4. En cada uno de los dominios indicados, se completa nuevamente el desenvolvimiento, según Hegel, en una serie en la cual se manifiesta la irregularidad de todo este movimiento del espíritu. En el ensayo hecho para demostrar esta regularidad, ha hecho uso Hegel, y con fortuna, de aquellos contrastes que se presentan de hecho con tanta frecuencia en la vida histórica (revolución y reacción, misticismo y racionalismo, etc.); pero constantemente veló la significación psicológica de esta ley de contraste en su esquematismo dialéctico,

el cual le ha conducido también con frecuencia en el dominio de la filosofía del espíritu á construcciones forzadas y en contradicción con la realidad. También conserva el sistema de Hegel la gran significación de haber estimado por primera vez la importancia de la íntima conexión interna de todas las ciencias del espíritu, y el pensamiento de la regularidad lógica en todos los fenómenos espirituales. Por su carácter filosófico general es según esto una *filosofía de la realidad* á pesar de su método especulativo y abstracto, la cual rechaza la oposición entre el fenómeno y la cosa en sí, oposición que predomina en los antiguos sistemas racionalistas y en Kant, haciendo ostensible el sér mismo en la asociación regular de los fenómenos. Pero este sér no es una substancia inmóvil como en Espinosa sucede, sino el desenvolvimiento del espíritu universal en la historia y en las creaciones espirituales de la humanidad.

5. Junto á esta dirección que se incluye desde luego en Kant, se presentaron en el curso del siglo XIX otros movimientos filosóficos que retroceden en parte á los antiguos sistemas, sin que puedan, no obstante, sustraerse al influjo de Kant, principalmente cuando son originados en el pueblo alemán. Así retrocede Herbart (1776-1841) nuevamente al pensamiento fundamental de la monadología de Leibniz, en cuanto procura desenvolver de una manera precisa y concebir de una manera sutil al mismo tiempo el concepto de sér simple individual. Sus «realidades» (expresión con la que sustituye el concepto de mónada) deben considerarse según esto sin duda, como meras cualidades simples y absolutas, sin ninguna relación, y según esto también, sin ninguna determinación cuantitativa; pero, además, como la mónada son substancias independientes inaccesibles á las influencias externas. Según esto, deriva Herbart de la «oposición» y de la «conservación de sí mismo», que tienen lugar á causa de su naturaleza compuesta, tanto los fenómenos del espacio del mundo externo, como los fenómenos de conciencia, que deben consistir, según él, exclusivamente en movimientos de representaciones. Pero

con esto sólo son ahora evidentemente sin duda aquella oposición y conservación de sí mismo, un nombre nuevo para la «relación recíproca» que compensa satisfactoriamente al concepto de substancia. Comparado con el sistema de Hegel, tiene este sistema la preferencia, en cuanto emplea procedimientos más exactos, aunque sin dejar de ser hipotéticos, en la filosofía de la naturaleza y en la psicología; sus defectos consisten en la falta de sentido histórico, y en la manera poco completa de tratar la estética y la ética, que es precisamente el dominio en el cual Hegel abunda en una multitud de experiencias é ideas.

6. Un segundo filósofo, que en su modo de considerar la filosofía constituye la oposición más patente á Herbart en este período, es Schopenhauer, que asocia el pensamiento del sér universal, que primero Espinosa y después Schelling, habían desenvuelto, á la doctrina de Kant del carácter suprasensible de la voluntad, llegando así á una voluntad metafísica del mundo, como último fundamento del mundo fenomenal. Esta voluntad del mundo debe exteriorizarse en la naturaleza como tendencia y actividad inconsciente, hasta que en los grados supremos del desenvolvimiento natural, en el sér animal y humano, crea órganos por los cuales produce *representaciones*, y en estas representaciones un mundo fenomenal, bajo el cual se oculta el sér real de las cosas, la voluntad como tras de un velo ilusorio. Por la misma actividad del cerebro que produce este mundo fenomenal, se introduce en el sistema sin embargo, también la misma voluntad como *consciente*, por medio de representaciones que son como motivos que determinan la voluntad en la conexión causal del mundo fenomenal que extiende su esfera de acción á todas las representaciones. Aun cuando hasta aquí esta filosofía puede considerarse como un desenvolvimiento general próximo á la doctrina de Kant de la voluntad inteligible como cosa en sí, se cambia ahora, en cuanto el filósofo va más lejos que Kant al describir la relación de aquel principio del mundo con el mundo fenomenal, llegando á una poesía metafísica, que tiene valor como

expresión de las direcciones de la época y de la opinión personal de su autor en ella vertida, pero que como producción filosófica, sólo tiene valor en ciertos pensamientos aislados por ella esparcidos, principalmente en los que se refieren á la estética. En cuanto la voluntad del mundo se objetiva, produce el fenómeno individual. En la lucha de fuerzas que domina al mundo fenomenal, debe al mismo tiempo concurrir la tendencia de la voluntad, para retroceder á su ser verdadero general, y consciente proceso que en el tormento, el dolor y el mal de la existencia encuentra su expresión. El verdadero contenido de la vida es una lucha constante de la voluntad en la cual ésta, sometida á constante tormento, tiende á retroceder á su existencia inconsciente y tranquila. El mundo como escenario de esta lucha, no es el mejor, sino el peor de todos los mundos posibles. En dos fenómenos se puede revelar este impulso de la voluntad hacia el retroceso á su verdadero ser general: en el *proceso de la especie*, en el cual el individuo tiende á producir lo general, la especie, y en el movimiento de la *compasión* de esta fuente de toda moral, en donde el individuo se siente como especie en su semejante. Así es lo general, la idea, como ya había reconocido Platón, lo real; pero las mismas ideas particulares son las escalas, según las cuales tiende la voluntad á realizarse á sí misma. Por lo tanto, cuanto más se eleva el hombre sobre el individuo hacia lo general, tanto más se liberta del mal de la existencia. Esta liberación misma tiene nuevamente dos grados. El primero es la *elevación* sobre el mal por medio del *arte*, que en sí mismo considerado es una exposición simbólica de la objetivación general de la voluntad, y así en la inmersión del espíritu en el sér, en la pura contemplación desprovista del dolor, deja olvidar el dolor de la existencia. El segundo es la negación del mal por la *voluntad de vivir*, que se completa en parte en el éxtasis, y definitivamente en la renuncia voluntaria á la misma vida.

7. Por mucho que los sistemas de Hegel, Herbart y Schopenhauer, se opongan en sus métodos y en sus resultados, encuentran, sin embargo, su armonía en el carácter especulati-

vo que les es propio, así como en la aspiración de la filosofía á adquirir una concepción del mundo propia y completamente independiente de la investigación científica propiamente dicha. Aquí se les opone ahora una nueva dirección, que tiene su fuente en la filosofía de la experiencia del período del racionalismo, pero que en el curso del siglo XIX, ha llegado á adquirir un desenvolvimiento propiamente dicho: el *positivismo*, que en Inglaterra, Francia y Alemania, se originó casi al mismo tiempo. Su objeto es hacer un estudio de la *filosofía de la realidad*, que no solamente aspira como la metafísica de Hegel ó de Herbart á la interpretación de la realidad, sino que además procura fundamentarse en los hechos. Atendiendo exclusivamente á los hechos, *Augusto Comte* (1798-1856), fué el primero que dió á su filosofía el nombre de positiva. El asunto de la filosofía debe limitarse para él, por lo tanto, á organizar y sistematizar los principales resultados de las ciencias particulares. Después que el hombre primeramente en el grado del pensamiento *teológico* derivó todos los fenómenos de la causalidad de un sér personal y más adelante en el período *metafísico* de las substancias, las causas y las fuerzas, en el grado del pensamiento *positivo*, logró definitivamente interpretarlos tan sólo según las leyes que proceden de ellos mismos. Según esto, el positivismo sólo considera como ciencia propiamente tal ó á la ciencia de la naturaleza, considerando con Comte la psicología como una rama de la biología, y sustituyenao la ciencia histórica por una sociología científica; ó cuando con *Stuar Mill* (1806-1873) reconoce la substancialidad de la psicología y de las ciencias del espíritu, entonces vincula el asunto de la filosofía en la investigación de las leyes empíricas de carácter general, y aún para estos mismos dominios según los métodos de las ciencias naturales. En el terreno de la *ética* acentúa además el positivismo, que el *hombre*, como sér individual ó como comunidad, debe ser el fin único de la acción moral, también, porque no se da nada que como cognoscible trascienda del concepto colectivo de humanidad. En este sentido presenta Comte además,

el plan de una nueva religión, cuyo «suprema esencia» ó contenido es la humanidad.

En Alemania representa concepciones semejantes Luis Feuerbach (1804-1872), que procedía de la escuela hegeliana. Sin embargo, sus pensamientos se desenvuelven sólo en el dominio de la filosofía de la religión y de la ética. Y con particular entusiasmo le preocupa la investigación de la concepción *religiosa*, que en conformidad con su punto de vista antropológico, se reduce exclusivamente á los deseos de los hombres. Pero Feuerbach en su última fase intelectual se inclina sin duda hacia un materialismo aún no claramente manifiesto, que á partir de él ha tomado dos direcciones: la primera que se presenta á mediados del siglo XIX en el materialismo basado en las ciencias naturales de J. Moleschott, L. Büchner y otros, y que comparado con las manifestaciones análogas del racionalismo francés, no dice nada nuevo, y la segunda en el que al mismo tiempo se manifestó en Marx y Engels, en el materialismo *económico*, que deriva todo el desenvolvimiento espiritual de la infraestructura material de la vida económica, para fundar según esta hipótesis, una filosofía de la historia y una teoría de la sociedad de carácter socialista.

En Inglaterra finalmente, Heriberto Spencer (1820-1903) basándose en parte en Comte y en parte en la teoría del desenvolvimiento de Darwin, ha estudiado en su gran «sistema de filosofía sintética» el conjunto de la ciencia con un sentido positivista. Sin embargo á diferencia de Comte deja subsistir lo incognoscible como un concepto límite, de significación religiosa y la psicología como una ciencia independiente que en último término se ha desenvuelto también para él basándose en una interpretación fisiológica. El influjo de la concepción de la época basada en las ciencias naturales, se atestigua también en la fórmula dogmática de su sistema, según la cual, todos los fenómenos deben moverse sucesivamente entre desenvolvimiento y disolución ó evolución regresiva, y la transformación correspondiente de las fuerzas,—fórmula, que

procura armonizar la idea del desenvolvimiento, con el principio de la conservación de la energía. Spencer se distingue del materialismo económico alemán, por su individualismo riguroso. Prescindiendo de estas manifestaciones especiales tiene por lo demás el positivismo, principalmente en la forma moderada que adoptó en las enseñanzas de Stuart Mill muchos representantes en la ciencia actual, en la cual, dichos representantes además, sufren principalmente la influencia de Hume ó de Kant en el dominio de la teoría del conocimiento.

8. Bajo todos estos aspectos, el estado actual de la filosofía refleja el carácter de una época de transición. En dos síntomas se revela esto principalmente: por una parte en las varias tendencias eclécticas, y por otra en la tendencia á una filosofía *afectiva*. Ambas están sometidas más bien al influjo de motivos externos, que de motivos internos; la filosofía ecléctica, al modelo de las doctrinas legadas por tradición, la filosofía afectiva, á las direcciones del sentimiento que en la vida y en el arte indudablemente predominan. Pero con frecuencia se asocian también ambas tendencias, lo cual se muestra ya bien claramente en Schopenhauer. También Germán Lotze (1817-1881) se hace digno de la consideración que principalmente se le tributa entre la gente docta, principalmente por la asociación de una crítica sagaz de los problemas considerados en particular, con la tendencia á una concepción general del mundo, que nacida completamente de la necesidad de armonizar la fe y la ciencia, se conexiona generalmente con la concepción de Leibniz, distinguiéndose solamente en acentuar de una manera más enérgica el aspecto religioso de la doctrina de las mónadas en la unión inmediata de los espíritus individuales con Dios. Además de esto, la indeterminación que caracteriza á estos pensamientos, que si carecen de la arbitrariedad ó facundia poética para fascinar con una concepción, están críticamente fundamentados para aquellos espíritus que no quieren prescindir de un riguroso método filosófico, le hace aparecer como aceptable para una solución fundamentada de los enigmas del universo. Por el contrario, á la poesía

filosófica y llena de espíritu de Teodoro Fechner (1801-1887), le fué negado, tal vez por lo mismo, semejante privilegio, porque sus concepciones de la vida, que irradia como luz divina de la conciencia de Dios y penetra todo el universo, procuraban expresar el mismo pensamiento fundamental en una forma intuitiva y precisa. También se aproximaban las ideas de Fechner á la de la filosofía de la naturaleza de Schelling, lo bastante para no evadirse de los prejuicios, contra el fracaso completo de aquéllos. En todo caso Fechner se esfuerza en organizar su confesión de fe filosófica de tal modo, que no se presenta en oposición con los resultados de las ciencias positivas. En este sentido puede considerarse, por lo tanto, su concepción filosófica, como una renovación purificada y completada, de la filosofía de la naturaleza de Schelling. En otro sentido, buscaba *Eduardo Hartmann*, en una labor duradera y cada vez más profunda, construir con la asociación de la doctrina de la voluntad de Schopenhauer y otros elementos de distintos sistemas filosóficos, una metafísica y con ella una filosofía de la religión, una ética y una estética que esté en conformidad con los resultados de las ciencias positivas. En su concepción de la diferenciación de lo inconsciente, en la supuesta voluntad antilógica y el mundo de la representación, que aspira á un encadenamiento lógico, se convierte también esta filosofía en una poesía de conceptos en la cual voluntad y representación se personifican en cierto sentido de una manera hipostática en completa oposición con su naturaleza psicológica. Pero el motivo fundamental de esta filosofía mitológica, es indudablemente un impulso afectivo, principalmente el deseo de vencer aquel pesimismo, en el cual Schopenhauer había expresado la dirección afectiva de una época que presagiaba su personalidad y sus ideales y que poco á poco hizo extinguir una nueva generación. En cuanto Hartmann procura supeditar el pesimismo á un optimismo moderado, constituye al mismo tiempo el tránsito al pensador cuya filosofía sólo tiene el valor de una opinión afectiva (Federico Nietzsche 1844-1903), advirtiéndole que además no quiere ser realmente otra cosa.

Como tal no podrá ser la filosofía de Nietzsche duradera ó desenvolverse con cierta consecuencia lógica; es una concepción que varía indudablemente, una expresión del estado de ánimo del poeta y pensador, y ciertamente además, de una manera inmediata, de la dirección espiritual de la época ó de ciertas direcciones en ella existentes, que se reflejan aquí en el pensamiento de una personalidad muy sensible, principalmente para las impresiones y estados de ánimo. Nietzsche parte como Hartmann del pesimismo de Schopenhauer. Pero mientras Hartmann llega en su dogmatismo esquemático solamente á una pobre conciliación discutida entre el pesimismo y el optimismo, se aleja Nietzsche no sólo de aquella construcción especulativa que se orientaba por caminos trillados, sino también de toda coacción que pueda ejercer el método ó la tradición filosófica. Así, es siempre su filosofía, su personal convicción; aunque dicha convicción corresponde ciertamente al mismo tiempo al estado de ánimo de cada instante. En la expresión que encontró al fin de su influjo, á pesar de todo el imperio de sí mismo, que no pudo lograr como hijo de su tiempo, ofrece un golpe de vista instantáneo, no del estado de ánimo de toda la época, sino en especial de aquel movimiento espiritual, que frente en las opiniones sociales generalmente extendidas en la ética y la teoría de la sociedad, se fija en el valor de la personalidad individual y frente al predominio de la tradición, en la ética la religión y la historia, evoca la voluntad individual de hombre libre. La «moral del señorío» de Nietzsche y la «transvaloración de todos los valores» son las dos frases que en una forma marcadamente exagerada señalan estas dos tendencias, que se manifiestan con carácter vigoroso, en particular en la producción artística de nuestra época.

Pero una filosofía afectiva, por muy grande que sea el interés que tenga para la filosofía de su tiempo, para el desenvolvimiento de la ciencia de la naturaleza de las cosas, apenas tiene significación. Para el progreso del pensamiento filosófico, el relampagueo mental de Nietzsche, ha de significar seguramente lo mismo y ejercer el mismo influjo, como anterior-

mente pasó con los *Pensées*, de Blas Pascal, ó las *Paradojas*, de Pedro Bayle.

Junto al eclecticismo y la filosofía afectiva, caracteriza finalmente la situación de los últimos tiempos una tercera dirección: la *filosofía de la autoridad*. Después que el *neo-kantismo* con su voz de la *vuelta á Kant*, ha hecho además un tímido ensayo de restauración kantiana que no renunció por completo á la investigación independiente de su influjo, ha renacido la filosofía de la autoridad en toda su plenitud en la *neo-escolástica*, el último de los ensayos varias veces repetido en el curso de los tiempos, para renovar la escolástica del siglo XIII. Desde la Encíclica *Aeterni patris* del Papa León XIII, el sistema de Tomás de Aquino se ha convertido en la filosofía oficial de la Iglesia católica, que manifiesta su actividad en una literatura muy copiosa. También este fenómeno tiene gran significación desde el punto de vista de la cultura. Filosóficamente sólo tiene interés en cuanto está asociado á múltiples ensayos de adaptación á la ciencia moderna ó de oposición con ella.

9. Apenas cabe dudar en que dirección se habrá de orientar el porvenir real de la filosofía, si, como generalmente sucede, el pasado puede servir de enseñanza para el porvenir. Las dos manifestaciones más notables del siglo pasado, que á pesar de las faltas á ellas inherentes, encierran en sí importantes gérmenes de desenvolvimiento, son la *filosofía del espíritu de Hegel* de una parte, y el *positivismo* de otra. El mérito de Hegel consiste en haber contrapuesto por primera vez las *ciencias del espíritu* á las ciencias de la naturaleza como un miembro que tiene igual significación para la filosofía. Lo que le impidió conseguir su propósito, fué en primer lugar su ilusión en creer que el desenvolvimiento del espíritu y el desenvolvimiento de la naturaleza en general, tienen un carácter lógico, que se dejan encerrar violentamente en un determinado esquema dialéctico; y en segundo lugar, además, su falta de conocimiento de las ciencias de la naturaleza, y, finalmente, de las que con ella se conexionan íntimamente, notándose en él la completa ausencia de una psicología y una teoría del

conocimiento, de las cuales la primera le habría podido proporcionar un criterio para los motivos reales del proceso espiritual y la segunda le habría pertrechado con la crítica necesaria para su propia construcción. El positivismo no se aplicó con menor parcialidad á las ciencias naturales que Hegel á las ciencias del espíritu. Por esto, desde un principio, se opone al verdadero contenido de éstas sin comprenderlas, y procura también reducirlas á las ciencias de la naturaleza en su empeño de construir una *sociología*. Por eso tampoco coopera á la psicología y á una teoría del conocimiento que pueda ser susceptible de aplicación. La psicología se convierte para él, ó bien en una parte de la fisiología ó en una doctrina de la asociación, que se apoya en inconsistentes aportaciones de puntos de vista tomados de las ciencias naturales. La teoría del conocimiento, ó está ausente por completo en él, ó consiste en una renovación del antiguo empirismo dogmático. El resultado necesario de esto es el retroceso á un dogmatismo que se apoya en suposiciones arbitrarias, y procura sustituir no menos que la dialéctica de Hegel las relaciones vivas de los fenómenos por un esquema muerto y externo. En remediar estas faltas de las dos direcciones históricamente consideradas, las más notables entre todas las de los últimos tiempos, y en la consideración rigurosa de los principios generales y exigencias del pensamiento científico, debe ver, según esto, su misión, la filosofía científica contemporánea.

Literatura de los párrafos 41-50.—J. Ed. Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, 3 Tle. in 6 Bdn., 1843-1853. (Mit in Anhängen abgedruckten Belegstellen aus den Originalwerken). Derselbe, Grundriss der Geschichte der Philos., Bd. 2, 3. Aufl., 1878.—Kuno Fischer. Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 1-9, 4-1. Aufl. (Glänzende, von Fichte ab vorzügliche Darstellung, aber nur die Häupter der spekulativen Philosophie Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und einen Teil ihrer Schüler umfassend.) Derselbe, Francis Bacon und seine Nachfolger, 2 Aufl. 1875 Ergänzung des vorigen Werkes, unzulänglich.)—W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften, 2. Bde. 1878-1880.—Hein-

ze-Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3. Tl. (Bd. 3 u. 4). 9. u. 10. Aufl. 1901-1906. (Mit sorgfältiger Bibliographie und eingehender Berücksichtigung auch der ausserdeutschen Philosophie.) H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde. 1895-1896. Derselbe, Moderne Philosophen. 1896.—R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Cues bis zur Gegenwart, 3. Aufl. 1898. (Gute Darstellungen, bei H. mehr die empirischen, bei F. die spekulativen Entwicklungen berücksichtigt.) Für die Beziehungen zur Kultur und zu den Einzelwissenschaften kommen in Betracht: Jac. Burckhardt, Die Kultur die Renaissance in Italien, 2 Bde. 4. Aufl. 1885.—G. Voigt, Die Wiederbelebung des klass. Altertums, 3. Aufl. 1893.—W. Dilthey Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh., Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. 4 u. 5. Das natürl. System der Geisteswissensch. im 17. Jahrh., daselbst Bd. 5 u. 6.—Herm. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrh., 3. Aufl. 3 Bde. 1873-1879.—R. Haym, Die romantische Schule. 1870.—G. Brandes, Die Hauptströmungen der Literatur des 19. Jahrh. 6 Bde.—M. Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik, Bd. 2 u. 3.—Rosenberger, Geschichte der Physik, 3 Bde. 1883-1890.—Lasswitz, Gesch. der Atomistik, 2. Bd. 1890.—J. Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, 3. Aufl. 1856. (Philos. des Rechts Bd. 1.)—Gierke, Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 1880.—O. Pfeleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart 1893.—Aus der grossen Zahl monographischer Werke über einzelne Richtungen oder Systeme seien hervorgehoben: Alb. Lange. Geschichte des Materialismus, Bd. 2.—Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. 1. 1876. (Geschichte u. Methode desselben seit Locke.—R. Eucken, Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. 1896. (Nik. v. Cues, Paracelsus, Kepler u. a.)—Heussler Bacon und seine geschichtl. Stellung. 1889.—F. Tönnies, Hobbes. 1896.—Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie. 1882.—Camerer, Die Lehre Spinozas. 1877.—R. Richter, Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas, Philos. Stud. Bd. 14.—L. Stein, Leibniz und Spinoza. 1890.—E. Pfeleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. 1870. Derselbe, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie. 1874.—Paulsen, Kant. 1898.—Cohen, Kants, Theorie der Erfahrung. 1871. Derselbe, Kants, Begründung der Ethik. 1877.—Volkelt, Kants Erkenntnistheorie. 1879.—Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1, 2. 1881-1892. (Leider unvollendet.)—Haym, Hegel und seine Zeit. 1857.—Volkelt, Schopenhauer. 1900. Derselbe, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1902.—Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. 1889. Die Hauptschriften der Philosophen selbst siehe im nächsten Abschnitt.

CUADROS SINÓPTICOS

DE LAS

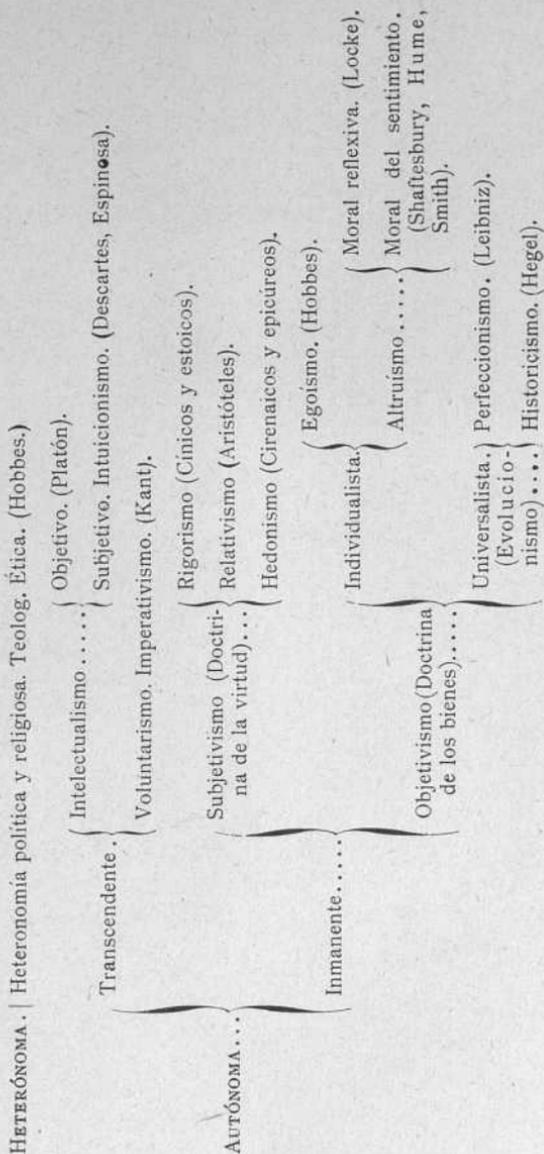
DIRECCIONES PRINCIPALES DE LA FILOSOFÍA

I.—DIRECCIONES DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

EMPIRISMO.....	{	Esponáneo.
	{	Reflexivo.
	{	Puro.
RACIONALISMO....	{	Apriorismo.
	{	Ontologismo.
	{	Panlogismo.
CRITICISMO.....	{	Positivo..... } Criticismo propiamente dicho.
	{	Negativo..... Escepticismo.

III. — DIRECCIONES ÉTICAS

Sistemas de moral



CUADROS SINÓPTICOS

DE LA

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

I.—FILOSOFÍA DE LOS GRIEGOS

I.—PERÍODO DE LA ESPECULACIÓN COSMOLÓGICA

Idea de la unidad del mundo.

Idea macrocósmica.

Unidad de la materia cósmica.

Físicos jónicos más antiguos.
Tales, Anaximandro, Anaxímenes.

Unidad del orden cósmico.

Principio cuantitativo

Pitagóricos. Regularidad.
Matemática.

Principio cualitativo

Sér permanente. Variación regular.
Eleáticos. Heráclito.

Idea macroscópica.

Idea de la disposición de la materia. (Doctrina acerca de los elementos.)

Cuantitativa.
Atomística.
Leucipo, Demócrito.

Cualitativa.
Físicos jónicos más modernos.
Empédocles, Anaxágoras

2. PERÍODO DE LOS SISTEMAS CIENTÍFICOS DE CARÁCTER GENERAL

Período inaugural.

El problema ético.

Direcciones éticas negativas.

Punto de vista de la utilidad privada. Empirismo escéptico.

Sofística.

|

Dirección ética positiva.

Punto de vista de la utilidad general. Idea del conocimiento universal.

Problema del conocimiento de sí mismo.

Sócrates.

|

Período de los grandes sistemas.

Dirección universal de la Filosofía.

Problema del conocimiento de sí mismo y del conocimiento del mundo.

Oposición entre el mundo real y el ideal.

Primer sistema idealista.

Platón.

Escuela académica.

|

Unidad del mundo real y del mundo ideal.

Primer sistema realista.

Aristóteles.

Escuela peripatética.

|

3. — ERA DEL HELENISMO

Período ético teológico.

Principio del perfeccionamiento personal.

Individualismo, Cosmopolitismo, Monismo.

|

Rigorismo:

Estoicismo.

Académicos.

Escepticismo:

Pirronismo.

Endemonismo:

Epicureísmo.

Peripatéticos.

|

Principio de la exhaltación religiosa.

Sistemas emanatistas, Mística-religiosa y Mántica, Neopitagóricos, Teósofos judaicos, neoplatónicos.

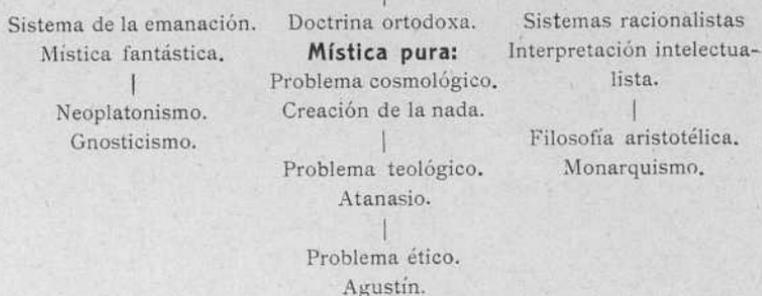
|

Transición de la Filosofía á la Teosofía.

II.—FILOSOFÍA CRISTIANA

I.—FILOSOFÍA PATRÍSTICA

Establecimiento de los dogmas religiosos.



2.—FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

Demostración de los dogmas religiosos.

Realismo transcendente.

(Universalia ante rem).

Las bases de la Ontología.

Anselmo de Cantorbery, Guillermo de Champeaux.

Escolástica de los siglos XI y XII.

Realismo inmanente.

(Universalia in re).

Escolástica aristotélica.

Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto.

Escolástica del siglo XIII.

Nominalismo.

(Universalia post rem).

Separación entre la ciencia y el saber.

Guillermo de Occam.

Escolástica del siglo XIV.

III.—FILOSOFÍA MODERNA

I.—ERA DE LA EMANCIPACIÓN DEL PENSAMIENTO

a). **Idea de la infinitud.**

Infinitud del mundo. Desaparición de la imperfección del individuo, Dios como infinitud suprema.

Nicolás de Cusa.

b). **Idea de la analogía de todos los seres y de la evolución.**

El hombre como microcosmos.

Paracelso.

c.) **Idea de la independencia del sér individual y de su disposición jerárquica.**

Concepto de mónada. Dios como Monas monadum.

Giordano Bruno.

2.—ERA DE LA LUCHA ENTRE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO

Dirección.

Empírico-inductiva.

Bacón.
(Naturalista.)

Hobbes.
Gassendi.
Materialismo.

Especulativo-deductiva.

Descartes.
(Teológica.)

Geulinx.
Mallebranche.
Espiritualismo.

Forma.
Misticismo y Escepticismo
Pascal, Bayle.

3.— ERA DE LOS SISTEMAS DOGMÁTICOS

Racionalismo.

Realismo. Idealismo.
Universalismo. Individualismo.
Panteísmo. Teísmo.
Espinoso. Leibniz.

Empirismo.

Doctrina naturalista del conocimiento.
Locke.
Subjetivismo. Objetivismo.
Idealismo. Materialismo.
Berkeley. Librepensadores ingleses y franceses.

Empirismo escéptico. Eclecticismo dogmático. Filosofía del sentimiento.
Hume. Wolff y su escuela. Rousseau, Hamann, etc.

4. — ERA DE LA FILOSOFÍA NOVÍSIMA

Filosofía crítica de Kant.

Idealista.		Direcciones.		Realista.	
Supremacía de la razón práctica	Evolución paralela del espíritu	Supremacía de la razón teórica.	Individualismo.	Universalismo.	Positivismo.
Doctrina pedagógica y política idealista.	Filosofía pan-razaleza.	Filosofía idealista de la Historia.	Monadol.	Metafísica de la Voluntad.	Influjo de las ciencias positivas.
Fichte.	Schelling.	Hegel.	Herbart.	Schopenhauer.	

CUARTA PARTE

A.—Los Métodos de la Filosofía

I.—Las direcciones de la Filosofía

La relación de la Filosofía con las ciencias del espíritu implica la necesidad de que la doctrina de los métodos, como doctrina general ó filosófica, haya de investigar ciertamente los métodos de todas las demás ciencias, así como las principales suposiciones en que se apoyan, pero sin que por eso los principios y métodos de la filosofía misma puedan ser aplicados por ella en la misma forma. Por lo tanto, constituye una propiedad de las ciencias particulares el que empleen determinados principios y métodos, las más de las veces con gran seguridad, pero que á pesar de satisfacerse con los resultados prácticos de tal aplicación, no den cuenta alguna á cerca del origen y de la relación de ellos, y á cerca del carácter lógico de los mismos. Y esto está justificado, teniendo en cuenta que tal investigación exige un fundamento criteriológico y una prueba comparativa de los diferentes dominios científicos, en donde se deja reconocer en seguida el carácter de un asunto propiamente filosófico. Otra cosa sucede con la filosofía que,

por constituir por sí misma una ciencia de los principios, debe dar cuenta desde luego con gran seguridad científica de las hipótesis y métodos de investigación. Los principios y métodos de la filosofía, conjuntamente con su fundamentación, constituyen el contenido más íntimo de la filosofía misma y, no una disciplina particular que se subordina á ella.

Sólo en un respecto puede también una lógica general de las ciencias prescindir de un breve estudio de los métodos filosóficos y, en este sentido precisamente, tiene un valor lógico general, tal actitud para determinar si existe un método *propiamente* filosófico que le separe fundamentalmente de las demás formas del procedimiento científico. Esta cuestión puede ser afirmada ó negada y según esto, si esto tiene lugar ó no y en qué sentido tiene lugar, se separan fundamentalmente las direcciones filosóficas que se presentan en escena en la historia. Si se responde afirmativamente, puede considerarse el objeto de la filosofía ó bien teniendo en cuenta que admite los métodos *empíricos*, aplicados en las ciencias de la experiencia, y en lo posible con gran rigor lógico, para aplicarlos al objeto general del conocimiento, ó puede atribuirse á la filosofía un método peculiar, un método puramente racional del desenvolvimiento y asociación de los conceptos fundado en su carácter general, el método *dialéctico* que á su vez se diversifica en varias ramas. Si se contesta negativamente, se afirma con esto, que los métodos generales de las ciencias, discutidos en la investigación precedente (tomos II y III de la *Lógica*), también son métodos filosóficos. Pero al mismo tiempo el carácter general del asunto de la filosofía como problema general del conocimiento, implica también que la filosofía tenga necesidad de hacer un uso preferente de los métodos de análisis psicológico y abstracción, de interpretación y de crítica empleados en las ciencias del espíritu. La filosofía, como ciencia general, se presta del mismo modo á relaciones científicas con las ciencias del espíritu, y con las ciencias matemáticas y de la naturaleza; por lo tanto, serán empleados según esto también, desde este punto de vis-

ta sus métodos, incluyéndolos deliberadamente en la Lógica de las ciencias del espíritu (I).

2.—Los métodos empíricos.

Partiendo del principio de que todo conocimiento nace de la experiencia, consideran los representantes del método empírico, el establecimiento de los hechos de la experiencia como un asunto común á la filosofía y á las demás ciencias. Ahora bien, puesto que las ciencias especiales se ocupan de

(1) Según otras razones, que en parte están en estrecha relación con esto, no puede señalarse á la teología ninguna posición especial, en el sistema de las ciencias. En *una* de sus partes como interpretación y crítica de las tradiciones cristianas y como historia de la Iglesia y de su doctrina, pertenece la teología científica á las disciplinas histórico-filológicas, precisamente en la parte exegética á la filología y en la histórica á la historia. En la *otra* mitad, como teología sistemática, en cuanto se esfuerza en ser una ciencia, procura poner en relación la religión con las concepciones científicas generales, y por lo tanto, en primer lugar con la *filosofía*, en la cual encuentran su expresión inmediata estas concepciones generales. En particular la Teoría del conocimiento, la Metafísica, la Ética y la Filosofía de la religión, son las partes de la filosofía con las cuales de este modo tienen que relacionarse las partes de la teología sistemática, de la dogmática y de la ética teológica. Según esto también los métodos teológicos en estos dominios son completamente idénticos á los métodos *filosóficos* que vamos á describir. De toda esta relación resulta al mismo tiempo, que la teología ciertamente en cuanto tiene por objeto, fenómenos históricos concretos y una disposición especial de concepciones religiosas, constituye, respecto de la filosofía, una ciencia especial, que sin embargo en mayor medida que cualquier otra ciencia especial, está llamada á su vez á servir de apoyo á la filosofía. Por lo demás, no existe ninguna diferencia fundamental, pues regularmente existen las mismas relaciones recíprocas que en otras partes. También la psicología, la historia y las ciencias sociales se reducen ciertamente, como hemos visto, á cuestiones filosóficas, cuya resolución posee una significación fundamental á su vez para la solución de los problemas particulares.

este asunto, abarcando ya todo el conjunto de los conocimientos humanos, le queda á la filosofía según esto únicamente como problema propio, el fundamentar los principios metodológicos, según el desenvolvimiento real del conocimiento. A consecuencia de esto se reducirá, pues, la filosofía, á una *Doctrina del conocimiento* á la que se le añade la *Teoría de la moral*, por lo tanto, más bien como una aplicación práctica suya. Pero el valor de esta doctrina del conocimiento debe procurar estimarse en el hecho de que en parte pone de manifiesto lo inaccesible de otras doctrinas filosóficas y en parte rechaza las tendencias á sobrepasar la experiencia, concretándose al dominio de las ciencias particulares donde adquieren aquéllas su valor propiamente dicho. Aquí se pone en contacto el método empírico, con el método *crítico*, practicado en todas las ciencias. Coincide con él en tanto en cuanto se esfuerza en discernir los elementos integrantes del conocer; pero adquiere su significación como método filosófico, desde el momento en que se esfuerza en alcanzar, basándose únicamente en los métodos empíricos, el contenido y la forma del conocimiento. Puesto que este paso está unido á dificultades, en cuanto en los mismos principios y métodos de las ciencias de la experiencia tropieza con constantes oposiciones, se concibe que el desenvolvimiento del método empírico se retrotraiga ciertamente á los orígenes de la filosofía, habiendo alcanzado sin embargo después, principalmente, un desenvolvimiento más riguroso. Por otra parte, desde Hume, cuya investigación á cerca del concepto de causa y de substancia se ofrece aún como modelo no sobrepujado del método empírico, no ha sido objeto de un progreso propiamente dicho.

En esto se reconoce desde luego que el método empírico consiste en una asociación del análisis y de la abstracción, en donde la última se ocupa de la eliminación de aquellos elementos conceptuales que no tienen un origen empírico. Pero en esto se pone también de manifiesto la insuficiencia del mismo. Las leyes del pensamiento, según las

cuales se asocian y ordenan los elementos de la experiencia, permanecen aquí completamente indecisas, y puesto que no alcanza resultado una abstracción absoluta de estas condiciones, á una investigación cuidadosa de las mismas, substituye con frecuencia la introducción de toscos conceptos psicológicos auxiliares, como el hábito, la coexistencia regular y la sucesión de representaciones. Entre todos estos conceptos auxiliares se vela la idea de una *regularidad determinada* de la experiencia, cuyo conocimiento sólo puede originarse en el pensamiento y cuya significación se le añade también, bien se la considere como necesaria ó circunstancial. Pero el método empírico, como tal, no explica cómo y según que condiciones se origina aquí. El asunto que se impone de descomponer los conceptos empíricos en sus últimos elementos, no puede jamás explicarse de una manera completa.

3.—Los métodos dialécticos.

A.—EL MÉTODO ANTITÉTICO.

Quien se dé clara cuenta del desenvolvimiento de la especulación antigua desde los eleáticos hasta Platón, no puede dejar de observar que el ejercicio artístico del pensamiento, tal como aquí se originó por primera vez, ejerció sobre sus inventores una especie de influencia embriagadora. Y tanto más incontrovertible parece el poder que se otorgaba á los medios lógicos auxiliares, cuanto más en su ayuda cooperaban las exigencias del conocimiento y de la creencia. A estas fuentes debe el platonismo el influjo ejercido en las épocas posteriores. Por primera vez reveló con clara conciencia el principio del método dialéctico hasta entonces adormecido. Según este principio, *la verdad sólo puede ser*

percibida en el pensamiento conceptual, mientras que se vela y oscurece por medio de la materia sensible de la experiencia. Así la oposición entre este principio y la hipótesis del método empírico no puede ser más manifiesta. El desenvolvimiento que ha encontrado permanece sin embargo imperfecto en sus comienzos. Los conceptos como tales, en cuanto son productos del pensamiento, tenían para el platonismo el carácter de prototipos de la realidad, sin que se considerase necesario investigar fundamentalmente de donde toma su fuerza el pensamiento, para producir aquellos modelos; ciertamente, esta cuestión que no puede rechazarse por completo, es resuelta también en una forma de empirismo ingenuo precisamente, en cuanto Platón concibe la formación de conceptos, como una reminiscencia de los prototipos ideales anteriormente intuídos. Sólo un principio metódico fundamental importante se pone á disposición del método dialéctico, como medio auxiliar á la vez del desenvolvimiento de los conceptos: tal es el principio del *desarrollo antitético de los conceptos*. A todo A se opone un no A sin que se necesite descender de aquí á la experiencia. La función de la negación presta, por consiguiente al pensamiento, la capacidad para producir conceptos por sí mismo. Así, por consiguiente, la división según los contrarios y el procedimiento de prueba apagógico, son los que se introducen en la ciencia, en esta primera forma del método dialéctico, sin que pueda tratarse ciertamente de una aplicación exclusivamente sistemática del mismo. Al mismo tiempo es fácil observar que el procedimiento antitético representa aparentemente solamente un desenvolvimiento conceptual, en cuanto debe aplicarse además regularmente una oposición que de algún modo está tomada de la intuición (sensible); y la prueba apagógica, según lo comprueba la Matemática, en donde fué cultivada frecuentemente en este período primitivo, procura también por lo tanto ser lo más consecuente posible, cuando convierte inmediatamente relaciones intuitivas en formas conceptuales. (Véase tomo II, páginas 177 y siguientes de la *Lógica*). Así se comprueba ge-

neralmente en la aplicación de este método que la independencia del pensamiento respecto de la experiencia, supuesta, en su principio fundamental, no existe en ninguna parte.

B).—EL MÉTODO ONTOLÓGICO.

Frente al apriorismo espontáneo de la especulación primitiva que ve una prueba suficiente de su origen metaempírico (suprasensible) en la diferencia entre los conceptos de las cosas sensibles, para reforzar sólo circunstancialmente este testimonio por la aplicación del desenvolvimiento antitético de los conceptos y el empleo de la prueba, nace poco á poco la exigencia de buscar en la constitución de los conceptos caracteres que le garanticen su necesidad, pero que además, deben hacer resaltar al mismo tiempo su origen dentro del pensamiento. Es natural, que se conceda aquí el valor principal á ciertos conceptos que tienen valor pleno, singularmente para las necesidades del conocimiento y de la fe, y tanto más cuanto que principalmente parecen trascender de los límites de la experiencia, demostrando así con esto su origen metaempírico (suprasensible). En las meditaciones de Descartes ha encontrado esta tendencia, no la primera expresión característica, pero sí la más preferente. El interés por las cuestiones trascendentales implicaba la necesidad de que según la teología especulativa preparase el camino á la filosofía. La prueba ontológica de Dios de Anselmo de Cantorbery está sólo accidentalmente modificada por Descartes y empleada después por Espinosa en una forma filosófica más abstracta. Así se origina aquel desenvolvimiento clásico del concepto de substancia que reúne la doble propiedad de ser una definición y una deducción. Esta asociación es un resultado necesario del principio del método ontológico, según *el cual el criterio de verdad de un concepto, consiste en las propiedades lógicas que la garantizan su existencia*. La substancia es

la causa sui. Como tal es un concepto que se sostiene por sí mismo, que sólo se precisa definir lógicamente para comprender su necesidad, y cuya negación por lo mismo debe ir inmediatamente seguida de su contradicción en el dominio del pensamiento. Es claro que de este modo el centro de gravedad del método, cae por completo dentro de la definición; pero es al mismo tiempo digno de notarse como además en contró aplicación como método auxiliar junto á este, el procedimiento antitético de la antigua dialéctica, en cuanto procura hacer ver en numerosas pruebas apagógicas el poder irrecusable de la definición originaria sin añadirle intelectualmente nada nuevo.

Así como el método antitético predomina en la filosofía de los antiguos, así también predomina el ontológico en el racionalismo de la filosofía moderna. Las dos aplicaciones fundamentales que encontró este método, corresponden á las dos formas fundamentales del concepto de substancia de la metafísica racionalista, de la substancia infinitamente absoluta y absolutamente simple. Así como Espinosa procura lograr la primera basándose en la definición de la causa sui, también Leibniz, apoyándose en un procedimiento semejante, pero ciertamente más imperfecto, procura alcanzar la segunda partiendo del concepto de lo compuesto. Por lo tanto el principio en que descansa la hipótesis de la substancia simple se apoya solamente en el argumento de que la existencia de lo compuesto, exige necesariamente la de lo simple. Este procedimiento ontológico es imperfecto, porque lo compuesto no se deriva de una necesidad conceptual, sino que debe imponerse empíricamente. También en esto falla el punto de vista utilizado por Leibniz. Herbart fué el primero que logró una deducción rigurosamente ontológica en cuanto procuraba demostrar que el concepto de *sér*, sólo puede precisarse como *simple posición*. Su método de relaciones, que asociando el análisis y la abstracción debe servir para la reducción de conceptos de experiencia contradictorios á sus últimos elementos incontradictorios, es un procedimiento auxiliar que en-

cuentra aquí su aplicación. Puesto que él mismo añade una significación real inmediatamente, á operaciones puramente intelectuales, tiene que admitir las mismas hipótesis que el método de Espinosa, que es objeto de la misma objeción, objeción que Kant, de una manera decisiva, comprendía en la frase siguiente: la necesidad incondicional de un juicio sólo prueba una necesidad condicionada de la cosa á que se refiere el juicio. Las pruebas ontológicas son concluyentes, en cuanto existen objetos que corresponden al concepto postulado. Si de este modo se atribuye un valor meramente *hipotético* á los resultados del método ontológico, se le despojará con esto ciertamente del rango de supremacía, pero objetivamente considerado, no se le disminuirá de ningún modo su significación. Los conceptos de substancia de Espinosa y Leibniz poseen un valor hipotético. Si no han satisfecho de un modo perdurable las necesidades filosóficas no se debe ciertamente á que falte en ellos la necesidad real, que le otorgaron sus autores, sino porque se complican en contradicciones tan pronto como se trata de establecer una conformidad con los demás postulados del conocimiento. Pero según este punto de vista será insegura también aquella opinión contradicha por la historia que en el método ontológico no ve de ningún modo más que un extravío de la filosofía. Se prescinde, según esto, no sólo de la significación que tiene sobre todo para la ciencia, la formación de hipótesis generalmente, y ante todo, mediante la objetivación de determinadas exigencias del pensamiento, sino que también permanece particularmente con carácter inexplicable el influjo grande y fecundo, ejercido por la forma racionalista, así como también por la empírica á ella opuesta en el desenvolvimiento de las ciencias particulares.

C.—LOS MÉTODOS DEL DESENVOLVIMIENTO INMANENTE
DE LOS CONCEPTOS

Puesto que el método ontológico no podía hacer frente á las objeciones y críticas, que principalmente se suscitaron teniendo en cuenta la naturaleza transcendente de sus conceptos, estaba justificado el ensayo de buscar nuevos caminos para el procedimiento dialéctico, que ahora consistían esencialmente en una asociación del método antitético de Platón con el ontológico del moderno racionalismo. Prescindiendo de algunos ensayos de carácter general, que no llegaron á adquirir valor pleno, pertenece á la misma dirección hasta ahora el desenvolvimiento de la especulación, que comienza con Fichte y termina con Hegel. Pero Kant fué el primero, que retrocedió al método antitético de los antiguos, para completarlo mediante una síntesis de los conceptos. En un filósofo que como Kant, ofrece puntos de vista tan complejos, siempre se puede considerar la conexión de su propia forma mental con las anexas á él. La dirección antimetafísica del último período, ha visto en Kant preferentemente el crítico; pero además no ha considerado que la crítica sólo puede ser el comienzo de la ciencia, pero no el fin, ni tampoco que el mismo Kant pretende estimar sus ensayos críticos, solamente como precursores de un sistema *doctrinal*. A penas puede haber duda de que la construcción de este sistema en la dirección general del mismo, teniendo en cuenta el contenido de los escritos á cerca de la metafísica de la naturaleza y de las costumbres, y en los prenotandos críticos, está perjudicada por la gran edad del filósofo. Ya la crítica de Kant es tan parcialmente racionalista, como la de Hume había sido parcialmente empirista. Así como éste separaba los conceptos de toda condición transcendente para considerar ante todo, sus elementos empíricos, así también Kant, por el

contrario, prescindía de éstos, para someter solamente aquéllos á la investigación. La sensación para él es una materia dada, á cerca de cuyo origen y relaciones con las formas del conocimiento, no se insiste. Hasta en esta forma se repite el interés parcialmente racionalista; después que se ha verificado la separación entre las formas de la intuición y las formas conceptuales se limitan el ensayo á hacer una deducción partiendo exclusivamente de las últimas. Esta deducción, utiliza para la ordenación de las categorías el método antitético, del cual ha hecho uso Kant además en una forma ingeniosa, aplicando la forma apagógica empleada en las antinomias á su dialéctica transcendental. Al mismo tiempo en la deducción de las categorías es en donde por primera vez se emplea la síntesis como complemento lógicamente justificado del análisis. Pero los puntos de partida de esta deducción, carecen en Kant aún del carácter de necesidad dialéctica. Las formas del juicio deben ser consideradas solamente como realmente existentes, sin que se trate de averiguar su conexión con las leyes generales del pensamiento. Resulta, según esto, con el carácter de exigencia mediata la necesidad de retroceder á estas mismas leyes, á los principios de identidad, contradicción y fundamento, en este orden lógicamente necesario para las mismas. Con ellos asociaba Fichte además el pensamiento de poner en relación aquellos principios lógicos fundamentales, con los actos particulares del procedimiento sintético analítico. Así se consideró el principio de identidad como la tesis originaria, que por la fuerza de la negación de sí misma produce el principio de contradicción como antítesis asociándose finalmente ambos en el principio de razón suficiente como su síntesis propiamente lógica. Pero para este primer principio del método, que retrocede á la dialéctica platónica, se presenta como un segundo postulado del método ontológico, la necesidad de que exista un contenido conceptual originario, que sea evidente por sí mismo. Fichte considera como tal el yo puro. Schelling la unidad de la naturaleza y del espíritu. Hegel sustituía á ambos el sér más general entre

los seres puros. En todos estos casos, el resultado se logra por una absoluta abstracción. En el primer caso debe hacerse abstracción de todo contenido contingente de la conciencia; en el segundo de la diferencia entre el sér que piensa y lo pensado, y en el tercero de todo carácter cambiante de lo que se piensa. Así sólo puede quedar como resto la pura conciencia de sí ó el sér sin determinación. Estos conceptos ontológicos se convierten así en el punto de partida de un desenvolvimiento conceptual antitético sintético, en el cual debe originarse el sistema de los conceptos particulares mediante una dialéctica inmanente á los mismos conceptos generales.

Pero como á este método ha precedido una asociación de los dos anteriores, reúne en sí por lo mismo también sus propias faltas. Con el método ontológico se cambia la necesidad hipotética de los conceptos, en una necesidad real y con el antitético se hace un mal empleo de la función de la asociación para adscribir una intuición real á formas conceptuales vacías. Ambos errores se sobreestiman parcialmente y cuanto más se compromete el método á producir un sistema de conocimiento exento de defectos, tanto más notorio será el que este sistema constituye un esquema vacío de conceptos abstractos, que no satisface de ningún modo las exigencias del conocimiento científico. Así fracasan, pues, definitivamente estos sistemas á causa de su inaplicabilidad á las ciencias positivas. Aún cuando produjesen en ellas una reacción estimulante, por medio de pensamientos, que fueron á dichos sistemas aportados por el espíritu científico de la época, aquéllos como tales se presentan como insostenibles, porque responden únicamente á la exigencia de establecer junto al sistema de las ciencias, sazonado en la evolución natural ó sobre él, un sistema científico específico que estaba tanto más lejos del conocimiento de lo real, cuanto más degeneraba en un formalismo abstracto por la tendencia propia del método inmanente.

A pesar de todo, hasta la misma época contemporánea, la dialéctica no ha dejado de ejercitar aquel estímulo, que en

todas partes, tanto en la ciencia como en el arte, le es peculiar y que constituye el poder de disponer libremente la especulación aplicada á un material con contenidos opuestos. Estos ensayos dialécticos de la época que acaba de pasar procuraban constantemente alcanzar una relación amistosa con las ciencias positivas, á causa de que ellos mismos partieron de determinados dominios científicos, tomando de ellos las suposiciones generales en las cuales basaban sus construcciones especulativas. Así la ciencia de la Naturaleza, la Psicología y las Matemáticas, son los tres dominios capitales que hasta ahora sirvieron de base para tales desenvolvimientos, según los cuales se ha pretendido hacer una sistematización dialéctica de la filosofía (1). Propiamente hablando por medio de estos ensayos no se alcanzaron nuevas formas del método, sino que unas veces predomina en ellos el desenvolvimiento conceptual inmanente y otras el antitético. Solamente se ejercitan correspondiendo á su positivo punto de partida, más bien en ensayos particulares hechos en el sentido de Platón que constituyen sistemas completos según el espíritu de Hegel. Lo que tiene de común con este, es que fundamentalmente se encuentran fuera del resto del conocimiento científico general, como un pensamiento especulativo de carácter singular, que procura convertir la filosofía en un dominio científico que trabaja con métodos propios.

Según esto, lo que la dialéctica, tanto en su época más antigua como en las más modernas, aspira á lograr y debe lo-

(1) Como ensayos de esta índole se consideran aquí: *La crítica de la experiencia pura* de Avenarius 2 tomos, 1888. *La Lógica y la teoría del conocimiento* de W. Schuppe, 1878: *Compendio de Lógica y Teoría del conocimiento* 1894. (Véase sobre esto mi artículo sobre «Realismo espontáneo y crítico. Philosoph. Stud. Tomo XII, págs. 307 y siguientes.—Tomo XIII, páginas 1, 323 y siguientes). Además Husserl: *Investigaciones lógicas*, 2 partes, 1900-1901. (Sobre esto W. Jerusalem. *El realismo crítico y la lógica pura* 1905). H. Cohen. *Sistema de Filosofía* I. *La Lógica del conocimiento puro*, 1902. II. *La Ética de la voluntad pura*, 2.^a edit., 1907.

grar, teniendo en cuenta su carácter lógico abstracto, es la *uniformidad* del método. De la manera más palpable se presenta esta tendencia en el método del desenvolvimiento inmanente de los conceptos; pero no está ausente tampoco en las otras formas de la dialéctica. Ahora bien, según hemos visto, las formas del conocimiento científico, en particular, pueden divergir de la manera más variada en relación con sus objetos; sin embargo se repiten en todas partes ciertos métodos fundamentales y principios generales de la investigación científica. Los mismos métodos dialécticos no están fuera de ellos: descansan ó se apoyan en el análisis y la síntesis, la abstracción y la determinación; pero aplican regularmente estas operaciones en una forma tal que se complican en contradicciones con los resultados de las ciencias particulares, y pierden el contacto con el conjunto de las ciencias que es indispensable también para la filosofía.

4.—La Filosofía como doctrina de la ciencia.

La filosofía, sin embargo, no puede vincular su asunto propio en el hecho de hacer resaltar la exigencia de ser una forma específica distinta de otras formas de investigación, y distinto también su método, sino exclusivamente á causa de que puede lograr afirmar su posición con el carácter de ciencia *general*. A no pocos de sus representantes les parece ser insostenible actualmente este punto de vista. La filosofía como *scientia universalis* es para ellos una *ciencia pasada de moda*. La Psicología se ha desenvuelto constituyéndose en una disciplina de la experiencia de carácter independiente; la ética pasa al dominio de la doctrina de la sociedad y del derecho, y del resto de los demás conceptos fundamentales y métodos, deben cuidarse las ciencias particulares. ¿Qué la

queda por consiguiente al filósofo, más que convertirse en enterrador de la filosofía, anunciando al mundo que la filosofía, á partir desde el momento presente, consiste únicamente en la historia de su propio pasado?

Pero esta situación es imposible. Si la filosofía se ha convertido realmente en una ciencia verdaderamente fosil debe desaparecer desde luego. En caso contrario debe asociarse su desenvolvimiento como hasta ahora al de las ciencias particulares; respecto de ellas, sin embargo, afirmará tanto más su posición independiente, cuanto más se esfuerce en ser una *doctrina de la ciencia* en el verdadero sentido de la palabra (1).

Como doctrina de la ciencia la consideró ya Fichte. Pero comprendió bajo este título una ciencia que debe ser el fundamento de todas las demás, que las precede y que transmite á cada una sus conceptos fundamentales y principios ya completos. Tal ciencia es imposible, porque carece de objeto. Necesariamente, por lo tanto, conduce tal ensayo al extravío de querer encontrar un método que pretende alcanzar un imposible, es decir, producir su propio objeto. Doctrina de la ciencia sólo puede ser la filosofía en el sentido de que, por el contrario, considere como objeto propio de su investigación los métodos y resultados de las diferentes ciencias. Su último fin consiste por lo tanto en alcanzar una concepción del mundo, que responda á las exigencias del espíritu humano, la subordinación del punto de vista particular á un punto de vista más amplio, tanto en el orden teórico como en el ético. Esta necesidad existe hoy y existirá siempre y ninguna otra ciencia puede satisfacerla. Pues los puntos de vista que logra alcanzar la investigación particular, son necesariamente parciales y limitados. En ninguna otra cosa se muestra esto tan patentemente como en las contradicciones mutuas que, hasta entre las ciencias vecinas, se originan respecto á los concep-

(1) Véase sobre esto la parte 1.^a pág. 24 de de la *Lógica y Sistema de Filosofía* 1³, páginas 9 y siguientes.

tos que les son comunes. Pero precisamente por lo mismo necesita la filosofía, en su investigación de los principios científicos generales que sirven de base á toda la cimentación de las ciencias particulares. Solamente apoyándose en ellos puede acariciar al mismo tiempo la esperanza de que también sus resultados reaccionan á la vez con carácter explicativo y complementario sobre la investigación particular.

Como la filosofía, según esto, tiene que continuar el trabajo comenzado por las ciencias particulares, se desprende además de aquí que exige también como instrumento general el conjunto de métodos auxiliares de que se sirve cada una de las ciencias. Una filosofía puramente crítica, que se limite á discernir críticamente los elementos de nuestro conocimiento, teniendo en cuenta su origen y su valor en sí misma considerada, es tan imposible, como el que la filología y la historia puedan nunca contentarse con la mera crítica, renunciando por consiguiente á toda interpretación de los fenómenos. Pero en realidad la misma filosofía de Kant no es *meramente* crítica. Desde los puntos de vista de la crítica que prevalecen en su sistema, quedan sin embargo rezagadas de una manera irregular las materias de la filosofía, que tienen carácter interpretatorio y esto ha perjudicado al mismo tiempo á la concepción adecuada de sus relaciones con las ciencias particulares. Pero en cuanto Kant procura justificar realmente el asunto de la interpretación filosófica, su mirada se vuelve más bien hacia atrás que hacia adelante; su filosofía es un racionalismo dogmático, mitigado por el escepticismo empírico que ya oculta el germen de una doctrina de la ciencia dentro de una forma falsa, forma que ha de preceder á las ciencias particulares y que ha desenvuelto realmente Fichte apoyándose en él. Junto á esto se verificaba ciertamente el provechoso influjo de una crítica que distinguía con cuidado los elementos empíricos y transcendentales del conocimiento, que el mismo Kant, no sólo parece recabar de los extravíos de sus sucesores, sino que además no faltaban en su sistema, junto á estos gérmenes de una falsa doctrina

de la ciencia, muchas condiciones para una verdadera doctrina de la ciencia (1).

Si el asunto de la filosofía se considera en este último sentido, se comprende ahora de suyo que no exista un método específicamente filosófico, sino que á lo sumo podrá hablarse de una forma peculiar de los métodos generales tratándose de la filosofía. En este sentido se hace particular referencia á la participación del análisis y de la abstracción en la crítica y en la interpretación filosófica, y además también al carácter peculiar de la inducción filosófica. El análisis filosófico procura comprender en su significación general las condiciones psicológicas de la formación de los conceptos y los elementos lógicos de los conceptos científicos fundamentales, que sólo son parcialmente conocidos mediante la investigación particular determinada para fines prácticos. La abstracción filosófica, apoyándose en la consideración múltiple de las formas de aplicación, verifica una eliminación completa de elementos accidentales ó heterogéneos, en cuanto esto puede tener lugar en la investigación particular. Por último, la inducción sirve de precedente para la deducción en la interpretación filosófica como en toda interpretación, la cual, solamente en este caso, debe apoyarse en los dominios científicos especiales.

Ambas juntas tienen que acompañar así, paso á paso, á la investigación especial en los ensayos que se refieren á los principales problemas de la ciencia. Pero además la inducción filosófica tiene que amplificar los límites establecidos por la investigación empírica en el sentido de que continuará la regresión de los hechos dados empíricamente hacia sus hipótesis con los mismos métodos, trascendiendo de los límites de la experiencia hasta los últimos conceptos de unidad, de los cuales se han servido ya las ciencias positivas en particular,

(1) Véase sobre esto mi artículo ¿Qué es lo que Kant no debe ser para nosotros? *Philos. Stud.* VII, págs. 1 y sig. y *Kleine Schriften*, II.

dentro de una esfera limitada (1). De ninguna manera se puede tratar por consiguiente para la Filosofía como doctrina de la Ciencia considerada, de introducir en ella un método particular exclusivo suyo. Pero tampoco puede limitar su asunto á una mera agrupación de los resultados alcanzados en la investigación particular. Más bien sucede que no sólo tiene que completarse en cada estadio de la investigación por medio de la crítica de los conceptos y el análisis de los principios, sino que en último término, su asunto consiste en la sistematización hecha de una concepción del mundo de carácter universal y rigurosamente lógica de los resultados alcanzados en los dominios científicos particulares. Y este asunto, sólo puede comenzar ante todo, en donde la misión de la ciencia positiva como tal, termina.

A una descripción completa de la metódica, propiamente filosófica en particular, hay que renunciar siguiendo luego, con tanta más razón, cuanto que el contenido total de la obra precedente (se refiere á su *Lógica*) puede considerarse como un ejemplo del mismo.

(1) Sobre este procedimiento filosófico del regreso cosmológico, psicológico y ontológico, que resulta como aplicación del método científico general, véase mi *Sistema de Filosofía* 3.^a edic. I págs. 166 y sig. 369 y sig.

B.—Filosofía y Metafísica

1.—*La Metafísica en el pasado y en el presente.*—Se atribuye á Hegel la frase de que entre todos sus discípulos tan sólo uno le había entendido y para eso mal. Tal vez sea esto cuento; pero sirve para caracterizar lo que generalmente se llama metafísica ó lo que, caso de rehusarle este nombre, se acepta como sustituto suyo. Ya á Heráclito, que puede considerarse como el primer metafísico, propiamente dicho, de que se ocupa la Historia, lo calificaban los antiguos de «oscuro», á causa de la dificultad que tenían para comprender la profundidad de sus sentencias. Hasta el mismo sentido que hoy damos á la palabra Metafísica, se presta á confusiones. Los neoplatónicos interpretaron la palabra Metafísica («post physica»), ateniéndose á la distribución de materias en las obras de Aristóteles, y considerando las propiamente metafísicas, como aquéllas que «transcenden de la física propiamente dicha», interpretación que recibió carta de naturaleza hasta nuestros días.

Los mismos metafísicos vienen á corroborar tal confesión desde el momento que estiman en poco, cuando no desdeñan el estudio y la investigación hechos, en el dominio de las disciplinas científicas y prácticas, uniéndose además á esto, en la mayoría de ellos, un desprecio muy marcado de los demás sistemas metafísicos. También en esto nos sirve

Heráclito de pautas. En uno de sus aforismos, que probablemente se refiere á los filósofos de su tiempo, los considera como «gente poco propicia á oír á los demás ó á comunicarle sus pensamientos», afirmando con espíritu mordaz y agresivo, que la universalidad en el saber y el entender son dos cosas distintas, como puede comprobarse con Pitágoras y Xenófanes. El mismo Kant consideró esto como muy natural, creyendo que su fundamento se encuentra, no en las exigencias personales, sino más bien en la índole de la metafísica, al tomar en consideración para su filosofía crítica, la misma infabilidad. Al presentarse, á su modo de ver, esta filosofía como una filosofía sin precedentes, no hizo Kant otra cosa «que lo que hicieron los demás filósofos, siempre que se consideran como fundadores de una dirección personal».

Estas dos caracteres tradicionales de la Metafísica, su obscuridad y la pretensión de constituirse en sistema con valor absoluto, bastarían tal vez para desacreditar á la Metafísica ante la opinión común de los hombres cultos, así como ante el resto de los mortales, y, sin embargo, aun puede sumarse á dichos caracteres otro tercero: la inutilidad total y públicamente reconocida de tal ciencia. Se pueden lograr honores y reputación en el mundo ignorándola por completo; hasta se puede hacer labor estimable en cada uno de los dominios particulares pertenecientes á la ciencia de la naturaleza ó del espíritu, sin preocuparse poco ni mucho de la Metafísica. Por muy inútil que parezca cualquier problema de la ciencia de la naturaleza, no hay ninguno cuya solución no signifique, en cierto sentido para el porvenir, un determinado valor práctico. La filología y la historia, al abarcar en sí los tesoros espirituales del pasado, contribuyen también indirectamente á la obra de la cultura. Algunas partes de la Filosofía, como la Lógica, la Estética, la Ética, pueden tener una aplicación inmediata á los usos de la vida, considerándose como medios de cultura espiritual de carácter general. No se puede decir otro tanto de la Metafísica. Por esto, apoyándose en este punto de vista utilitario, desde Francisco Bacon hasta los positi-

vistas del siglo XIX, se le combatió como ciencia ilusoria, de carácter frívolo ó reaccionario.

¶ Pero los metafísicos se empeñan en considerar todos estos defectos como otros tantos motivos de preferencia. Si se les echa en cara la refriega perpetua en que viven, replican con Hegel, diciendo que la forma superior del conocer es aquélla en que todo sistema contiene en sí los precedentes como otros tantos momentos históricos, ya extinguidos del mismo. Si se afirma la inutilidad de sus esfuerzos, responde Schopenhauer diciendo que lo que atestigua la nobleza del genio es la producción de valores no útiles. Pero para el investigador, que se considera seguro dentro del recinto limitado de su ciencia particular, tales empeños no son de temer ni mucho menos. Momentos históricos, y por consiguiente ya extinguidos, existen indudablemente en todas partes; pero el investigador prefiere considerarlos como errores justificados ó injustificados, y sólo otorga verdadero valor á lo que tiene carácter permanente y estable, no á lo que es erróneo. Perfeccionando lo que no tiene utilidad inmediata, puede adquirir valor para hermosear la vida, y esto lo hace en todo caso, mejor que la Filosofía, el arte.

¿Qué ocurriría hoy si nos decidiésemos de una vez á considerar como abolida la Metafísica y todo lo que su nombre significa, teniendo en cuenta el éxito dudoso, ó mejor dicho, la falta de éxito que tuvieron hasta el presente tales especulaciones? Considerando el papel que han desempeñado en la cultura de pasadas épocas, se les podía otorgar, sin duda en la historia de la filosofía, un lugar que sirviese de sarcófago venerable. Pero en los mismos problemas que hoy pueden plantearse las ciencias, tanto las de la naturaleza, incluyendo en ellas las matemáticas, como las disciplinas históricas, y hasta la misma psicología, no consideran éstas como propia la misión de la Metafísica. O me equivoco, ó me parece vislumbrar esta opinión como universalmente extendida dentro del mundo científico, ya de una manera patente ó bien de un modo implícito. Hombres de ciencia, aptos para las generali-

zaciones filosóficas, van más lejos. Piensan de este modo: los «enigmas del mundo» ya no puede resolverlos hoy la metafísica, que es una *mitología disfrazada*, sino la ciencia de la naturaleza. Ó, por el contrario, se considera que la verdadera filosofía es la historia, puesto que su objeto, el hombre, con sus creaciones, es en definitiva el único problema filosófico digno de tenerse en cuenta. El positivismo particularista—séame permitido bautizar de este modo todas estas opiniones,—se tornosola de nuevo en muy diferentes colores, cuya contraposición se basa en el motivo fácilmente explicable, de considerar como lo más importante, aquello que es objeto de nuestra personal investigación.

Pero bien nos apoyemos en una opinión ó en la otra, siempre se suscita el deseo de ver el mundo en su totalidad traspassando la empalizada del dominio en que están circunscritas nuestras investigaciones. Y de este modo se produce el singular espectáculo de que en el mismo momento en que nos imaginamos enterrar los restos de la antigua metafísica, surge inesperadamente una nueva, que si bien es cierto que muchas veces rehusa presentarse como tal, al presentar los mismos caracteres que la Metafísica, en todo tiempo estimo como propios, de grado ó por fuerza, á de considerarse también como Metafísica. Los historiadores de la novísima filosofía se afanan también en colocar en el gran mausoleo de la Metafísica pasada, estos primeros sistemas originales, ó sus planes, que es lo mismo, ilustrándolos de tal modo que pueden servir para orientar á las futuras generaciones. Y un carácter muy digno de tenerse en cuenta que es propio de esta metafísica reciente, se ve en el hecho de que sólo una parte de los «filósofos», propiamente dichos, es decir, de los filósofos de profesión ó de vocación, contribuye á formarla, siendo por el contrario grandísimo el número de los que especializados en las ciencias positivas á ella se consagran: físicos, químicos, zoológicos, fisiólogos, jurisconsultos, economistas é historiadores. Sólo la Filología se ha mostrado sorda hasta ahora á estos cantos de sirena, desde que para ella se desarrolló en

el dominio de la misma filosofía una ciencia hermana en la filología de Kant, separándose en esto de aquella tradición forjada en la época de Kant y de Schelling. Pero no es menos digno de llamar la atención el hecho de que entre todos los dominios científicos enumerados, sea el más exacto y positivo, es decir, el de las ciencias naturales, el que de un modo preferente ha llegado á la concepción de tales ideas metafísicas.

2. *Definición general de la Metafísica.*—Cualquiera que sea el modo de pensar á cerca de esto, no se puede significar de ningún modo, que aquel punto de vista que considera la Metafísica solamente como ciencia de pasadas épocas, haya de seguir prevaleciendo. En relación íntima con esto está la cuestión de averiguar dónde haya de colocarse la base de esta tendencia especulativa que en el momento en que parece desaparecer de la filosofía comienza á manifestarse de una manera pujante en la ciencia positiva. Teniendo en cuenta lo que la Metafísica misma, en todo tiempo, ha querido ser, se cree encontrar desde luego la razón de ser en la tendencia á la unidad de la misma razón humana, que no se contenta con conocer solamente lo individual y dentro de la esfera limitada á que primeramente se atiene, para ponerlo en relación con otros seres particulares, sino que aspira á lograr una concepción del mundo, en la cual los elementos de nuestro conocimiento aislados ó meramente conglomerados se unifiquen en un todo. Es esta una necesidad que no se manifiesta en todos los hombres, ni tampoco necesita estar igualmente despierta en todas las épocas. Pero es de tal naturaleza, que del mismo modo que la necesidad religiosa ó moral, jamás podrá desaparecer por completo. Se puede dudar ciertamente si dicha tendencia especulativa alcanza la realización de sus propósitos. Se puede presumir desde luego que estos propósitos, como el ideal moral, sólo corresponden al estado de cultura y á las condiciones de la vida espiritual de una época. Pero con el mismo derecho se puede dudar, de que la misma tendencia especu-

lativa haya de desaparecer algún día precisamente porque su aspiración se desvanece tanto más en la lejanía, cuanto más cerca cree uno estar de ella. No es esto lo bastante para determinar el concepto de la Metafísica. Pues no podemos considerar como sistema metafísico cualquier ensayo que respondiendo á la necesidad de unidad de la razón tiende á constituir una concepción del mundo. En este caso las concepciones religiosas del mundo ó sus imágenes poéticas, que buscan su satisfacción en el mundo de la fantasía ó en el de los sentimientos, habrá que considerarlas también como metafísicas. Sin embargo, como quiera que en la realidad los conceptos y las cosas marchan paralelas, habremos de limitar aquí el concepto de la metafísica en el sentido de que sólo podremos enumerar como metafísicos aquellos ensayos hechos para lograr una concepción unitaria del mundo, los cuales tienen como punto de partida la necesidad científica del conocimiento, tendiendo por lo mismo á satisfacer á éste en primer término. Sólo limitando de este modo el concepto, tenemos derecho á considerar la metafísica como algo que late y se mueve dentro de la ciencia en cada época, como algo que forma parte de la misma ciencia. Por esto podemos definir la metafísica diciendo: *Metafísica es el ensayo hecho para alcanzar una concepción sintética del mundo, tomando como punto de partida y fundamento el espíritu científico general de una época ó los elementos más principales del mismo.* Con esto se expresa, que la Metafísica, ni puede ser un sistema invariable, ni de tal naturaleza, que haya de desenvolverse siempre en la misma dirección. Más bien debe decirse que no sólo toma participación en las diferentes vicisitudes del pensamiento científico, sino que también se reflejan en ella las diferentes direcciones, de este pensamiento, y en su historia se imprime al mismo tiempo constantemente, el influjo predominante de determinados dominios científicos, que tienen carácter preferente y de interés general. Por esto se producen, por regla general, en una determinada época, varios sistemas metafísicos, y en la oposición de tales siste-

mas simultáneos, así como también en el influjo predominante de determinados dominios científicos de carácter positivo, se expresa el espíritu general de una época tanto en la variedad de sus tendencias, como en lo que constituye su carácter peculiar, respecto de otras épocas.

Por esto puede considerarse como un carácter filosófico propio de nuestra época, el hecho antes citado, de que en la actualidad la tendencia metafísica parece revelarse menos en la filosofía, que en las ciencias positivas, de las cuales figura en primera línea la ciencia de la naturaleza. Este fenómeno pone de manifiesto, en primer lugar, que aquella necesidad de unidad del pensamiento que en último término constituye el principio radical de toda metafísica, se revela hoy ante todo en la ciencia de la naturaleza; pero además hay que tener en cuenta el hecho de que en general las ciencias naturales desde hace mucho tiempo, han ejercido el influjo predominante en la especulación filosófica, y que por lo tanto preponderan aún hoy en el pensamiento metafísico con más intensidad que la historia y la filosofía de la historia, por ella inspirada. Este poder de la tradición, que pesa sobre el individuo, sin coartar su independencia, se expresa en este caso además en el conocido aforismo que tiene también valor científico, de que no hay nada nuevo bajo el sol. En realidad este aforismo tiene menor aplicación para la realidad, que por lo menos ofrece á nuestra consideración siempre nuevos aspectos, que para el pensamiento, que forma su urdimbre con esta realidad. Si el contenido y la esfera de nuestra experiencia y de nuestro conocimiento se agranda cada vez más, los antiguos procedimientos mentales no se transforman tanto; con ellos se propagan ciertas concepciones universalísimas que, adaptándose al cambio de condiciones, persisten con singular tenacidad á través del cambio de los tiempos. Esto tiene lugar principalmente tratándose de las concepciones metafísicas, puesto que en ellas desempeña un papel principal aquella presión que ejerce el pensamiento sobre el contenido mental, que la realidad le da modificado.

Muy lejos estamos de pensar con esto que la Metafísica haya permanecido estacionaria, mientras que nuestro conocimiento concreto del mundo, y en cierto sentido el mundo mismo, han progresado. La historia nos enseña que aquellas concepciones fundamentales entre las cuales fluctúa aún hoy el pensamiento metafísico, ya se han manifestado por lo regular con mucha anterioridad. Por eso, mientras que en el dominio particular de la naturaleza ó de la historia, tendrían para nosotros hoy muy poco valor las opiniones de los antiguos, si tratásemos de tomarlas como pauta (no puede decirse lo mismo de su arte de exponer y por eso pasan como clásicos) en la filosofía se consideran siempre como maestros, y esto obedece á que por ofrecerse las condiciones externas del conocimiento (atendiendo á la índole de su contenido y esfera) en una forma por lo regular menos complicada, se presentan de un modo más claro los motivos generales de las concepciones metafísicas fundamentales.

3. *Las tres etapas de la evolución metafísica.*—La filosofía de los griegos recorrió ya en realidad *las tres etapas ó formas*, que pueden considerarse como típicas, para el desenvolvimiento del pensamiento metafísico. Es de advertir, sin embargo, que la tercera de estas formas no se presenta en la filosofía griega separada de la segunda. Más bien debe considerarse como una elaboración ó desarrollo fundamental de esta última y en lo que á primera vista se puede percibir, como una dirección detenida en sus primeros movimientos y que por lo tanto no pudo transcender á la filosofía moderna. En realidad pueden designarse dichas tres etapas con los nombres de *poética, dialéctica y crítica*. La primera predomina en el comienzo de la Filosofía. Desprendiéndose de la poesía mítica en su desarrollo inicial, permanece aún hoy completamente emparentada con el mito, tanto en los caracteres de arbitrariedad que presentan sus pensamientos como en su plastificación sensible. Pero va más allá del mito sin embargo, en la idea *de la unidad del mundo* que la domina por completo y en el pensamiento de la

providencia inmanente en el mundo mismo que poco á poco se va apoderando de ella, hasta el punto de preparar de este modo la segunda forma del pensamiento metafísico. En ésta se transforma aquella idea de la uniformidad universal, en la exigencia de una *necesidad intelectual*. La ley cósmica no tiene un valor intuitivo y por lo tanto externo, sino más bien abstracto, y por lo tanto fatal y necesario. Esta necesidad inmanente en el pensamiento mismo, tiene también aplicación á la verdadera realidad de las cosas. Finalmente, en la tercera forma, en la forma crítica, se atiende el contenido general del conocimiento del mundo, á un análisis crítico, que somete á discusión los elementos particulares del mismo, teniendo en cuenta su origen y su relación con las funciones generales del conocimiento. De este modo se transforma por lo tanto la exigencia de *la necesidad* en una *comprobación del origen lógico del conocimiento y de los conceptos regulativos del contenido del conocimiento*.

Los tres estadios, recorridos por la Metafísica en su evolución histórica, se han sucedido de tal modo que no sólo han permitido mutuas transiciones é influencias, sino que también ninguno de ellos puede anular jamás al precedente. En el período de esplendor de la Metafísica dialéctica, predomina por lo tanto también en muchas de sus manifestaciones la poética, así como también se pueden encontrar en ella muchos síntomas de la sucesiva forma crítica. Pero después que nació la forma crítica, subsisten con carácter simultáneo las tres direcciones. Y esto tiene lugar, no solamente en los sistemas metafísicos de los filósofos, sino también en iguales concepciones metafísicas que se desarrollan dentro de las ramas particulares de la ciencia, concepciones que tienen un gran valor para apreciar el espíritu filosófico de la época.

4. *La Metafísica poética*.—La Metafísica poética se manifiesta de una manera muy patente en los cosmólogos griegos más antiguos. Unas veces por su contenido se aproxima á la poesía cosmológica, como sucede con los pitagóricos y otros teólogos relacionados con los cultos órficos. Otras ve-

ces se inclina de un modo manifiesto hacia las formas mentales abstractas, como sucede con los físicos jónicos, y principalmente con Heráclito y con la escuela de los eleáticos. Así como en Heráclito se deja percibir el pensamiento, de una uniformidad inmutable, y de la racionalidad de los procesos del mundo, con los eleáticos predomina la idea de un sér inmutable, oculto bajo las apariencias sensibles, cosa que augura en cierto modo la idea de causalidad, surgida en épocas posteriores. Y lo mismo sucede también con los modernos jónicos, en la doctrina de los elementos de un Empédocles y Anaxágoras y en el sistema atomístico-mecánico de Demócrito, donde ya se puede percibir la tendencia á la fundamentación lógica de las doctrinas profesadas. Pero esta tendencia es tanto más indeterminada, cuanto más tienden á alcanzar dichas doctrinas el carácter de universalidad propiamente dicha, como sucede muy particularmente con el sistema de Demócrito. En caso de existir los átomos, por muy elementales que sean, todo proceso habrá de reducirse á materia y movimiento de la misma. Pero ¿por qué razón han de existir átomos ó elementos? Ó bien ¿por qué ha de existir una materia primordial única, ó un flujo incesante, eterno y repetido de las cosas? Estas cuestiones permanecen sin solución porque pasan desapercibidas. Cada uno de los representantes de la Metafísica poética, considera el mundo á su manera, porque desde el punto de vista ético ó estético, le place mejor así. La arbitrariedad de la fantasía creadora ejerce su imperio en la construcción de estos sistemas que están muy lejos de la uniformidad del pensamiento lógico riguroso. Y precisamente esta arbitrariedad y no la naturaleza más ó menos fantástica de estas concepciones, es lo que fija el carácter poético de esta Metafísica. En este sentido puede considerarse como poesía cosmológica, el engranaje mecánico de los movimientos en forma de remolino de Demócrito, como lo que llena la inmensidad del espacio, el «sér» de los eleáticos uniforme é inmutable, ó el fuego de Heráclito, que hace renacer y destruye las cosas, en un cambio regular é in-

cesante. Dicha poesía cosmológica sólo se diferencia de las poesías mitológicas de los antiguos cosmólogos y teólogos, por la circunstancia verdaderamente notable de que en ella los fenómenos naturales no son divinizados antropomórficamente, sino que se les asigna una regularidad natural inmanente en ellos. Por esto combate ya esta metafísica primitiva, de un modo entusiasta el politeísmo de las religiones populares, politeísmo que aspira á sustituir poco á poco por una concepción monoteísta.

5. *La Metafísica dialéctica.*—La Metafísica dialéctica se ha derivado de la poética, no directamente de tal modo que la arbitrariedad de las creaciones fantásticas se hayan transformado de súbito en una necesidad lógica, sino por un rodeo especial, que tiene su explicación basada en motivos históricos y psicológicos. ¿Cómo podría originarse un sistema intelectual basado en el principio de la necesidad lógica, partiendo de una poesía semimitológica, si precisamente se procuraba hacer patente además la arbitrariedad de dicha poesía, como una falta de regularidad en contradicción manifiesta con los principios lógicos fundamentales? Por lo tanto, bien puede considerarse la lucha de las cosmologías poéticas entre sí, como la causa que ha determinado la nueva forma metafísica. Los orígenes de la Dialéctica se encuentran por lo tanto, no en la fundamentación de la poesía de pensamientos propiamente dicha, que es incapaz de soportar sus ensayos, sino más bien en la impugnación de extrañas concepciones del mundo. Por esto el lugar que ocupa el eleático *Zenón* en la historia de la especulación antigua es tan singular. Las armas con que defienden el pensamiento fundamental de los eleáticos contra la concepción vulgar del mundo, así como contra el cambio de las cosas enseñado por los cosmólogos, están tomadas del propio arsenal de sus enemigos. Con ellas aspira á derrotarlos en su propio suelo, empleando por primera vez, de una manera brillante, el arte de la dialéctica. Si la multiplicidad de las cosas, el movimiento y la variación son conceptos contradictorios, carecen de valor todas

aquellas poesías cosmológicas que suponen tales conceptos. El sér existencial inmutable solo tiene el valor de una forma poética en realidad para esta dialéctica de poder insuperable para un pensamiento en el nivel de su manifestación ingenua; por lo tanto no está muy lejano el día en que se oriente la lucha dialéctica, contra todas y cada una de las especulaciones cosmológicas. La *sofística*, que representa la forma negativa de esta dialéctica, es la que da estos pasos. Pero al destruir por completo la antigua filosofía de la naturaleza, plantea la cuestión de la concepción moral del mundo, que hasta entonces era del dominio exclusivo de la Religión y del Estado. A pesar de las contradicciones de opiniones de estos cosmólogos, esta concepción moral prevalecía concordando en ellas de tal modo, que los mismos aforismos que llegaron hasta nosotros desde Heráclito ó Demócrito, se separan de ella más bien teniendo en cuenta la índole del temperamento de estos pensadores, que su propio contenido esencial.

Este aspecto de la dialéctica naciente, con espíritu destructor de todo lo existente, al sentirse poseedora de un poder invencible, es precisamente ahora el que suscita la discusión y, así por lo tanto, el mismo pensamiento dialéctico se pone al servicio de las ideas reformistas, que nuevamente se producen. Es digno de tenerse en cuenta, que esta transformación de la dialéctica sistemáticamente destructora en un procedimiento verdaderamente constructivo, lleva los caracteres de la reforma moral y religiosa. Y es que era muy difícil, que la metafísica poética precedente, que con preferencia ejerció su especulación en el dominio de las ciencias naturales, pudiera ejercer un impulso suficientemente poderoso y disponer de medios, para estar en condiciones de imprimir esta poderosa orientación que tan honda huella dejó en el campo de la historia de la Filosofía. Pues los intereses éticos y religiosos se ostentan en esta época como poco más ó menos en todas las demás, en definitiva, como las cuestiones más importantes, frente á los problemas teóricos. También el problema ético, al plantearse, otorgó colosal preferencia al

pensamiento seriamente ansioso de la busca de la verdad, puesto que los hechos sobre los cuales especulaba se referían á fenómenos corrientes y ordinarios y á exigencias comunes de la vida pública á todos asequibles, y que por lo mismo no necesitaban de una especial preparación para ser susceptibles de una investigación rigurosamente científica. Por eso *Sócrates* se nos presenta como un reformador de las costumbres de su época y, al mismo tiempo, como el fundador de una dialéctica constructiva. Por esto, cuando más tarde Aristóteles consideró á Zenón como el fundador de la Dialéctica, solo puede estimarse esta aserción exacta, tomándola en sentido general. Sin Zenón y sin la Sofística no nos podemos explicar la personalidad filosófica de Sócrates. Pero el gran progreso de transformación de la dialéctica de instrumento destructor de ideas, que había sido, en instrumento intelectual creador y fructífero, se debe al hombre que en su admirable arte de dialogar, aplicó este instrumento perfeccionándolo al mismo tiempo, á problemas que ocupan generalmente un lugar preferente en la experiencia práctica de la vida, para cuyo estudio no hay necesidad de esforzarse en ir muy lejos en busca de argumentos. Al transformar Sócrates el problema de la vida moral, en un problema de conocimiento, preparaba ya la aplicación de la dialéctica al horizonte general de la ciencia, entonces existente, la cual, en el más grande de los discípulos de Sócrates, en Platón, ofrecía por primera vez una concepción universal del mundo, que se edifica por completo sobre las nuevas bases del pensamiento abstracto.

Así como Zenón había inventado la dialéctica en su primera forma erística y Sócrates le había dado un carácter creador, incluyendo en sí nuevas fuentes de conocimiento, Platón fué el padre de la nueva ciencia de la Metafísica, desarrollada y nacida merced al pensamiento socrático. Pero ciertamente los tiempos no eran aún muy propicios para que la constitución de esta nueva ciencia se pudiera haber llevado á cabo sin lunares. Pues por mucho que Platón se esforzase

en fomentar en su escuela el estudio de las ciencias particulares, principalmente el de las Matemáticas y de sus aplicaciones, buscando además en los antiguos sistemas de los cosmólogos, en los eleáticos, en Heráclito, y en los pitagóricos, puntos de contacto aprovechables para su sistema, no podía llevar á cabo del mismo modo la obra de complementar la metafísica poética. Se siente por ella tan atraído que no puede remediar la necesidad de pasar del estudio de los problemas más generales á sus aplicaciones concretas. En el Fedón y en el Filebo, en el Estado y, en general, donde los medios del pensamiento abstracto fallan, echa mano al mito y definitivamente en el Timeo, que se ocupa de los problemas de la antigua cosmología, aparece su pensamiento completamente vestido con la forma mítica. Por eso generalmente, el principio de la Metafísica dialéctica se manifiesta en sus orígenes, menos en la estructura general del sistema, que en sus aplicaciones particulares, muchas veces en aplicaciones de carácter secundario, las cuales para el ejercicio del método dialéctico ofrecen puntos de contacto adecuados. Principalmente entre los diferentes argumentos empleados para probar en el Fedón la inmortalidad del alma se encuentra uno, que no ocupa ciertamente entre ellos un lugar preferente; pero que refleja de tal manera el carácter de la Metafísica dialéctica, que propiamente hablando sirve de asidero á todo lo que después ha producido la sagacidad metafísica de los que han seguido esta dirección. «El alma—así se puede formular esta prueba—es el principio de la vida; pero aquello que es propio de la vida, atendiendo á su concepto, no puede soportar un atributo que le sea contrario: luego el alma debe vivir siempre». Aquí se encuentra el paradigma de la famosa prueba ontológica de la existencia de Dios. La idea de un sér absoluto incluye en sí el atributo de su existencia real. De no ocurrir esto podría en este caso existir un sér más perfecto que el pensado, lo que implica contradicción.

De esta prueba ontológica de Dios, á la que ya hizo referencia Agustín y que fué desenvuelta después por Anselmo.

de Cantorbery en su fórmula, que sirvió de norma para la posteridad, ha nacido el pensamiento iterador de la nueva metafísica ontológica, que formula *Espinosa* en las clásicas palabras de su primera definición de la «Ética». «Bajo el nombre de substancia designo aquéllo cuya esencia incluye la existencia, ó aquéllo cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente». Al lado de la transformación de la forma teológica, en la forma filosófica general del concepto, se pone la substitución de la prueba por la definición, en lo cual se nota un progreso indudable. Un concepto que se aclara á sí mismo por medio de la evidencia lógica de los caracteres que le son propios, no necesita de ninguna prueba; sólo se precisa definirlo por medio de aquellos caracteres necesarios, para hacerse cargo de que posee realidad. El mismo pensamiento predomina también en definitiva, en las últimas formas de la Metafísica dialéctica que ejercieron un gran influjo en la doctrina de la Ciencia de Fichte y en la Lógica de Hegel, y al cual dió Hegel la expresión definitiva de la «Identidad del pensamiento y del sér». En realidad late ya esta identidad en aquella prueba de la inmortalidad del alma empleada por Platón y basada en el concepto de la vida; tan sólo que en Platón se encuentra restringido y oculto en una cuestión especial. Esta prueba platónica se amplifica en la prueba ontológica de Dios, llegando al concepto del sér absoluto, y de la significación específicamente religiosa que aquí tiene, lo eleva *Espinosa* al concepto abstracto del sér existencial en su definición, que traslada completamente al campo de la argumentación dialéctica, el pensamiento fundamental de los eleáticos, nacido en la esfera de la inspiración poética. Pero de una manera irremediable el nuevo concepto del sér, no se detiene en la nueva forma alcanzada. En el momento en que se reconoce la identidad entre el sér absoluto y el pensamiento, no puede rehusarse la variedad absoluta de las cosas ó contraponerlas entre sí como negándose mutuamente. Por eso la substancia infinita de *Espinosa* contiene al mismo tiempo la multitud infinita de las formas

del sér, que produce en la realidad las cosas. Para poder comprender esta producción, no como dada, ni menos como elaborada, sino como una producción tan necesaria como el mismo sér, hay que apelar, según esto en definitiva, al pensamiento que Hegel, en su dialéctica somete á su proceso, imponiéndose la calosal misión de explicar todo el mundo fenomenal como un desenvolvimiento de la vida absoluta en sí misma necesaria.

Separándose algo de estos desenvolvimientos de las ideas platónicas, pero sin dejar de estar emparentadas en último término con ellas, se manifiestan aquellas direcciones de la metafísica dialéctica, que llevan implícita una dirección *realista* en cuanto aspiran á preferir una asociación de conceptos hecha en estrecha conexión con la realidad empírica. Así como en Platón se considera todo lo finito, bajo la idea de lo infinito, aquí, por el contrario, se aspira á ascender desde el campo de lo finito al dominio de lo infinito. El principal representante de este procedimiento es *Aristóteles*. Su *Metafísica* viene realmente «después de la física» en aquella significación originaria de la palabra, según la cual los conceptos se originan en nuestro conocer partiendo de las formas mentales concretas, que constituyen los contenidos de experiencia. Pero además se consideran como principios, que pertenecen por sí mismos á un mundo suprasensible, de modo que en último término, todos los fenómenos se ofrecen de nuevo á su vez como realizaciones de ideas generales de naturaleza universal y necesaria. Tales son los conceptos de *materia* y *forma* ó *dinamis* y *energea* (potencia y acto, según las denominaciones posteriores de la escolástica), que por lo mismo que se nos ofrecen como definiciones de las cosas, son también sus elementos constitutivos. Puesto que estos conceptos son las formas, que contienen lo esencial de los fenómenos, constituyen una serie que termina en la idea de una forma pura, como el supremo grado suprasensible de esta escala conceptual. Pero precisamente también por lo mismo es ahora esta forma pura de nuevo la causa suprema

de donde proceden en definitiva todas las manifestaciones particulares de la forma, y también los movimientos y diferenciaciones. Según esto, se diferencia también según los conceptos de sér y de no sér, constituyendo más allá del mundo sensible un mundo suprasensible que solo por medio de los conceptos puede ser alcanzado. Pero el verdadero impulso para lograr este mundo conceptual, es dado por la cosa concreta y singular, la «substancia» en el sentido estricto de la palabra, según expresión de Aristóteles. Por eso esta metafísica dialéctica mitigada lleva ya en sí un carácter que la aproxima á la forma crítica. No quiere de ningún modo construir completamente un mundo *à priori* con conceptos, sino que quiere primero lograr estos conceptos partiendo de la investigación concreta de los contenidos empíricos. Por esto prefiere al análisis dialéctico de carácter conceptual la abstracción lógica. Sin embargo, los principios que dicha abstracción le proporciona, se aplican á su vez como instrumentos de una metafísica dialéctica, que construye la realidad, basándose en los conceptos. En Leibniz, que aunque por la índole especial de su sistema se pueden encontrar los precedentes del mismo en la filosofía del Renacimiento, se refleja perfectamente este carácter de la Filosofía aristotélica, pudiendo considerarse como un moderno Aristóteles, no sólo por la universalidad de su saber, sino también por emplear con preferencia el procedimiento aristotélico de distinción de los conceptos. En el argumento que sirve de apoyo al sistema de las mónadas y su armonía, que responde, no sólo á las necesidades éticas y estéticas del espíritu humano, sino que también prevalece en el orden puramente abstracto, se parte de la proposición de que lo compuesto supone siempre lo simple. Por lo tanto la infinita composición de los fenómenos cósmicos, se refiere en último término á un sér simple, como último principio substancial de esta variedad. Por lo tanto es evidente que el carácter de composición, que presenta el mundo fenomenal, es un concepto abstraído de la experiencia. De este concepto empírico se deriva por lo tanto

la simplicidad, que constituye la verdadera naturaleza de las cosas, partiendo desde luego del movimiento dialéctico del pensamiento, según el principio de correlación de conceptos opuestos. Por esto cabe preguntar. ¿El pensamiento puro sería nunca capaz por sí mismo de alcanzar tal progreso conceptual si dicho progreso no fuese preparado ó elaborado en el dominio de la experiencia? Simplicidad y composición como determinaciones correlativas, son en realidad atributos generales de las cosas y la metafísica dialéctica sólo necesita hacer resaltar estas propiedades de un modo absoluto, para hacerse cargo de la simplicidad indudable del último fundamento del mundo.

6. *La Metafísica crítica.*—Ideas de esta naturaleza son las que determinaron la última etapa de la Metafísica, que tiene ya en Leibniz un precursor. Ninguna realidad puede construirse sobre conceptos puros—tal es el tema fundamental que en la crítica de Kant renueva la Metafísica dialéctica tradicional y con preferencia las ideas metafísicas simples que, como la inmortalidad del alma, la infinita causalidad del mundo y la existencia de Dios habían sido los objetos principales sometidos á la prueba dialéctica. Esta filosofía crítica que nace del antagonismo de los sistemas especulativos no se propone tampoco desviarse de la Metafísica, sino que quiere señalarle otra misión, en el sistema del conocer frente á las ciencias positivas. La Metafísica, en último término, no debe erigir un sistema basándose en los caracteres puramente abstractos de los conceptos, sistema que se ostenta como una ciencia superior al conocimiento empírico que carece de la necesaria unidad, sino que debe interponerse entre la filosofía y la ciencia á modo de elemento de comprobación de las fuentes y formas del conocimiento, sirviendo también de base á los conceptos empleados en los dominios particulares de las ciencias positivas. Su objeto principal consiste por lo tanto en demostrar, que aquellas formas universales, descubiertas en la comprobación crítica de las facultades del conocer, presiden en general al conocimiento empírico, en

cuanto establecen en aquellas leyes fundamentales, que deben considerarse como dadas necesariamente *à priori* junto á los contenidos empíricos de carácter múltiple y contingente. De este modo la relación entre la metafísica dialéctica y la metafísica crítica, se determinará definitivamente según la posición, que en ambas adopte el dominio fundamental, que hoy llamamos «teoría del conocimiento», respecto de la Metafísica. La Metafísica dialéctica está subordinada á la teoría del conocimiento, pues ésta por sí misma debe considerarse como fundamental para la Metafísica. La Metafísica crítica, no solamente encuentra, por decirlo así, en la teoría del conocimiento sus leyes fundamentales, sino que también por medio de ella recibe de las ciencias de la experiencia, la norma ó instrucción necesaria sobre todo aquello en que puede serles útil. En esta limitación se nota desde luego la natural oposición entre la metafísica crítica y la dialéctica; pero además se nota también que aquélla, bajo el influjo de las ciencias naturales y de las tendencias que han reforzado las direcciones empíricas de la filosofía, procura restituir á la experiencia sus antiguos derechos considerándola como última fuente del conocimiento. Teniendo en cuenta la intensidad del influjo alcanzado, por una parte, por el empirismo, y por otra la influencia que los antiguos sistemas aprioristas ejercen, se puede considerar el campo en que se mueve la metafísica crítica, según su tendencia general, como relativamente extenso, y tendría carácter de parcialidad el querer tomar solamente como pauta de esta dirección la filosofía crítica de Kant, de la misma manera que si sólo tratase de considerarse como metafísica dialéctica, la dialéctica platónica y su doctrina de las ideas. Lejos de esto, puede decirse de Kant, que en su tendencia á desempeñar en cierto sentido el «honoroso papel de intermediario» entre el empirismo y el racionalismo, deja percibir influencias, no insignificantes, de la forma más antigua de la metafísica dialéctica, de la platónica, así como, por el contrario, en el admirable diálogo en que Platón se aproxima de un modo preferente á la teoría

del conocimiento, en el Teteo, se pueden encontrar también los orígenes de un método crítico, practicado con maestría. Lo que principalmente sirve de pauta á la Metafísica de Kant en la cuestión fundamental de la misma es la posición intermedia en que se coloca respecto del racionalismo y el empirismo. Dicha cuestión se formula así: ¿qué debemos considerar en las ciencias particulares como *à priori* y qué como empírico? El resultado de esto es que aquel poderoso influjo de la metafísica dialéctica se desvanece verdaderamente en las sombras. Pues la comprobación crítica de la facultades puras del conocimiento, había conducido á Kant á afirmar que las formas del conocimiento que preceden á la experiencia se vinculan en las formas de la intuición, el espacio y el tiempo, imprescindibles para la formación de los conceptos matemáticos, y que prescindiendo de ciertos conceptos auxiliares que no tienen importancia para tal aplicación metafísica, están limitados á las categorías generales de substancias y causalidad. La Metafísica, como una filosofía de la Naturaleza, sólo tiene por lo tanto para Kant, el carácter de un bosquejo elementalísimo de Mecánica abstracta y además se vincula una serie de afirmaciones á cerca del concepto de materia. Pero prescinde de todo el resto de la ciencia de la naturaleza y por lo tanto también de la psicología. Todos estos dominios los considera como puramente empíricos, insuficientes para servir de base á la Metafísica, en cuyos dominios, propiamente hablando, sólo es posible una descripción de los fenómenos, pero no un conocimiento causal. Y menos importancia tiene en realidad el carácter práctico de su filosofía, que se desenvuelve paralelamente á su filosofía teórica, y que se funda en el análisis de la facultad pura de la voluntad. Pues la fórmula general del imperativo categórico «obra de tal manera que la norma de tu acción tenga también al mismo tiempo el carácter de principio fundamental de una ley universal», es también suficientemente amplia para que toda la ética racionalista pueda cobijarse sin dificultad en ella, lo cual se pone aún más de relieve en la «doctrina metafísica del derecho» de Kant, en la cual también,

al parecer, encuentra acogida de nuevo el contenido del antiguo derecho natural, por lo menos en sus pensamientos capitales. Estrechos son, pues, los límites en que se encierra la *Metafísica* de Kant. No puede ponerse ni mucho menos á la cabeza de las ciencias, sino que debe contentarse con ejercer el modesto papel de intermediaria entre la crítica de la razón y el conocimiento empírico. Pero esta limitación, en virtud de la conocida ley de los contrastes sirvió de motivo para que la ola metafísica postkantiana tomase de nuevo mayor incremento. Lo que es indudable es que la era crítica de la metafísica no pudo imponerse con carácter duradero á la forma precursora suya, á la metafísica dialéctica, sino que ésta, por el contrario, valiéndose de ciertas amplificaciones del método de deducción conceptual, cobró nuevos ánimos.

7. *La renovación de la Metafísica dialéctica en la Filosofía del siglo XIX.*—Así la forma más atrevida y audaz de la dialéctica que el mundo ha conocido, el sistema *hegeliano*, pertenece pues á esta época, siendo de advertir también que al mismo tiempo resurge en el sistema de *Herbart* la antigua Ontología que, en opinión de Kant, había sido sepultada para siempre. Nadie mejor que Herbart ha puesto de manifiesto esta relación de los nuevos dialécticos con Kant. He aquí las palabras de elogio que Herbart dedica á la filosofía crítica: «Si Kant, dice él, no hubiese escrito más que esta proposición: cien talers reales no tienen más valor que cien talers posibles, en esto se habría ya reconocido el hombre que había de derribar la antigua metafísica; porque sabía que lo posible significa el concepto; pero que lo real, por el contrario, significa el objeto y su posición». Librementemente se podría traducir esta frase diciendo: «La antigua metafísica ontológica ha muerto,—viva la nueva metafísica». Pues en el objeto y su posición señala ya Herbart su repetido intento de poner de relieve el puro concepto de ser por una necesidad intelectual orientada hacia la realidad inmanente en él, según él supone, para llegar después, basándose nuevamente en el mundo de los fenómenos, por medio de las puras definiciones de los conceptos.

Así se han renovado por lo tanto en un singular paralelismo, que no es raro en la historia de la filosofía durante el transcurso del siglo XIX, no muy distantes entre sí, aquellas dos formas de la Metafísica dialéctica, que ya en la antigüedad se habían manifestado también con carácter antagónico en la doctrina de las ideas de Platón y en el realismo de la filosofía aristotélica. En el sistema de Hegel, el arte de dialéctica conceptual, que Platón primeramente había procurado perfeccionar aplicándole á un sistema que abarcara la esfera general del pensamiento, celebra su triunfo supremo. Así como el creador de la «doctrina de las ideas» se vió obligado ya de una manera implícita, ya de una manera manifiesta, á valerse de la ayuda de la poesía, allí donde los medios del conocimiento puro le faltaban, así también Hegel, en un trabajo intelectual infatigable, partiendo del sér incondicional ó absoluto, disponía una serie eslabonada de pensamientos al lado de otra, llegando á una regresión definitiva de nuevo hasta el punto de partida inicial, basándose en la multiplicidad fenomenal. Su sistema abarcaba así el contenido general del conocimiento humano en una extraña reflexión. Dicho sistema se eleva desde el campo de la experiencia que abarca las ciencias positivas, hasta la eterna región del pensamiento puro, que concibe las cosas en su inmanente necesidad. Abarcaba tanto el conjunto de los conceptos lógicos abstractos, como el curso de la naturaleza y la historia del espíritu. Era por lo tanto en realidad este sistema una metafísica dialéctica de altos vuelos, aunque el autor, recordando lo que ya en la antigüedad la dialéctica madre de la Metafísica había sido, desdeñase este nombre. Y sin embargo, no era difícil percibir la tendencia de esta nueva metafísica, tan fundamentalmente distinta de la antigua doctrina de las ideas, que en comparación con ella la de Kant, el filósofo crítico, el destructor de la vieja ontología, podía considerarse como una forma genuína del antiguo platonismo. Pues la doctrina de las ideas se había propuesto transformar la creencia en un modo suprasensible, en un conocimiento cier-

to, transformando también por lo tanto el mismo mundo suprasensible en el único mundo real propiamente dicho, de tal modo que para él todas las cosas sensibles se ofrecían con el velo de una apariencia ilusoria. Esta nueva dialéctica, por el contrario, tendía á considerar como único mundo real, el mundo fenomenal, y el encadenamiento regular de los fenómenos, como la evolución necesaria del sér absoluto, que la doctrina de las ideas había hipostasiado en un sér existente por sí mismo; después de haber establecido una falsa distinción entre el sér y su relación, identifica ambos conceptos en dicho sér hipostático. En su aspecto formal había prevalecido la dialéctica antigua; sólo se había variado su contenido. En esto había sobrepujado el sistema de Hegel, no solamente la antigua metafísica, sino también la crítica de Kant. No es de extrañar, por lo tanto, que una concepción formada de elementos tan antagónicos se diversificase en tan opuestas direcciones, tanto en el efecto que produjo y que aun en parte ejerce como en sus influencias. Allí donde falta al autor de este sistema su conocimiento propiamente dicho y profundo, y por lo tanto, también en realidad el verdadero interés como sucede en la filosofía de la naturaleza, prepondera de tal modo el influjo del esquematismo dialéctico, que el sistema se presenta como una forma despreciable é infructuosa, y como un juego de ideas, completamente exento de espíritu científico. Cuando á mediados del siglo XIX, bajo el influjo de la división creciente del trabajo científico, se posponía el interés del conocimiento general, al interés inmediato de la investigación científica particular, la crisis de la filosofía hegeliana produjo en todos los círculos científicos la impresión que poco á poco determinó una convicción, de que la filosofía en general, y en particular la metafísica, había muerto ya para siempre. Sin embargo el mismo sistema de Hegel adquirió otra reputación, cuando al despojarse de la forma dialéctica, se hacía cargo de su propio contenido, dando preferencia de nuevo á aquello que también había constituido la predilección inmediata de su fundador; la ciencia social, la his-

toria, el arte, la religión y, en último término, el desenvolvimiento de la filosofía misma. Hay que consignar aquí que no solamente historiadores de la filosofía como Eduardo Zeller y Kuno Fischer, estéticos como Federico Vischer, teólogos como Manuel Biedermann y Ricardo Rothe fueron influídos más ó menos en sus puntos de partida por Hegel, sino que también éste ejerció su influencia en tratadistas de la filosofía de la Religión tan radicales como Feuerbach y David Strauss y con no menor intensidad en los sociólogos de los últimos tiempos Carlos Max y Fernando Lasalle. Hoy mismo, en que los influjos directos parecen haberse ya extinguido, no debemos desconocer que el sistema de Hegel, por muy defectuoso que sea en sus detalles, ha hecho que tomasen carta de naturaleza en las ciencias del espíritu dos pensamientos principalmente: la idea del desenvolvimiento y la de la regularidad universal, que aunque en otra forma, es aplicable á la vida espiritual como al dominio de las ciencias naturales.

Así como en Hegel se manifestaba la dirección idealista, se repetía al mismo tiempo en *Herbart* en una escala superior la dirección realista de la metafísica dialéctica. Pero con esto se manifestó también al mismo tiempo la oposición interna entre estas dos direcciones, que adquirió en definitiva más realce que la armonía que podrían ofrecer sus puntos de semejanza. En realidad pueden considerarse como dialécticos ambos metafísicos modernos. Partiendo de la renovación y de la transformación propiamente dicha de la dialéctica platónica hecha por Fichte, se desarrolló la dialéctica conceptual de Hegel de la misma manera que la deducción herbartiana en la substancia real absolutamente simple, puede reducirse á la mónada leibniziana en su forma más abstracta. ¡Pero que diferentes son los resultados! Mientras que el sér absoluto de Hegel cobija en su seno toda la infinidad del mundo fenomenal en su eterno devenir, las substancias simples de Herbart constituyen un sistema cerrado é inmutable, una especie de mundo atómico supremo que está en conexión inmediata con las hipótesis corrientes de la ciencia de

la naturaleza á cerca de la materia, así como también con el concepto del alma de la antigua psicología. De este modo Herbart, con exceso de sutileza, desarrollaba una teoría general, á cerca de la *apariencia* ó de la fenomenalidad, que se presentaba al mismo tiempo como una nueva forma de la mecánica física y una mecánica espiritual de índole especial. Este sistema inflexible no ofrece, sin embargo, ningún punto de apoyo digno de tenerse en cuenta para un desenvolvimiento científico ulterior. Con todo en su época, precisamente en aquellos círculos intelectuales que disentían de la dialéctica conceptual de Hegel, principalmente entre los físicos y los matemáticos, se ha hecho acreedor el sistema de Herbart á cierto respeto y consideración. También influyó en parte en la psicología moderna al fomentar en su investigación los métodos exactos. Pero en su influjo general ni pudo anular el idealismo que combatía ni sustituirlo cuando aquél había decaído en su estimación pública. Así se extinguieron, pues, estos dos intentos de renovación de la Metafísica dialéctica por completo, antes de que el siglo en que nacieron se terminase. Pero no pueden considerarse como estériles. Sus influencias de carácter permanente trascienden de los límites de la Filosofía. Pero aún en ella se pueden encontrar hoy sus huellas sin esfuerzo, aunque sea raro que allí donde se manifiesten acusen la idea consciente de su origen.

8. *La Metafísica en la Filosofía contemporánea.*—Quien se propusiese vaticinar á cerca del porvenir de la filosofía, en la época precisa en que los sistemas de Hegel y Herbart habían caído en desprestigio, no podrá menos de sospechar que de la misma manera que en el siglo xvii y en el siglo xviii, tenía que inaugurarse un nuevo período de la metafísica crítica, si es que el curso de las cosas había de marchar por su cauce natural. Este sentimiento se propagó bastante durante el último decenio del siglo pasado, principalmente entre los representantes oficiales de la filosofía, los cuales estaban en mejores condiciones que nadie partiendo del estudio histórico de su rama científica respectiva, para llegar á establecer tal in-

ferencia analógica. La frase «Volvamos á Kant» sirvió de expresión á este estado de alma. Pero claramente se ponía de manifiesto en este caso el hecho de que la filosofía de una época no ha de ser precisamente elaborada por los profesionales ó, por lo menos, por una parte de ellos, sino que está en conexión íntima con las direcciones espirituales más estrechas, que pueden reconocerse más pronto y mejor en el arte, la literatura y la vida pública, que en los progresos de la ciencia. Así ocurre que el filosófico, en el cual se encarna mejor el espíritu general de esta época, Arturo *Schopenhauer*, se colocó completamente enfrente de la «filosofía universitaria» odiada por él y escarnecida. Su obra maestra, así como otros muchos ensayos hechos para encontrar una nueva solución de los problemas del mundo pasó desapercibida. Pero hubo de llegarle su tiempo y entonces se le descubrió de nuevo, y ahora, después de cerca de medio siglo de su primera aparición, llegó á ser el trabajo metafísico más popular que existió desde hace mucho tiempo. Constituía un fenómeno verdaderamente singular el hecho que cuando precisamente en todas partes se proclamaba el fin de la metafísica, se presentó un momento en que formalmente se sintieron nuevas ansias metafísicas. Pero ciertamente no fueron los representantes rigurosos de la ciencia, ni los de la filosofía profesional, los que súbitamente se sintieron poseídos de la embriaguez metafísica. Lo que para ellos constituía objeto de preferencia eran las cuestiones relativas á la teoría del conocimiento, ó las éticas á causa de su significación práctica. Pero precisamente aquí era donde penetraba el influjo del artista, del literato y del hombre culto, con un espíritu altamente filosófico. Para ellos carecían de importancia cuestiones como éstas: si la causalidad es un principio *à priori* ó empírico, si el texto auténtico de la crítica de Kant se encuentra en la primera ó en la segunda edición, y otras por el estilo que traían preocupados á los filósofos profesionales. Aspiraban á una Metafísica, que les explicase los enigmas de la vida, que pudiese servir de guía en las vías del arte y de la vida profesional, en

aquello que se refiere á las cuestiones religiosas y morales. Pero no lograron con esto dar á su metafísica un carácter de exactitud. Parece ser muy estimable, aunque no deje de reflejar su personalidad, que de una manera completa y patente cooperaba y participaba de su labor. En un dominio en el cual, al parecer, no se da ninguna certeza, no aspiraban á la demostración, sino que exigían la convicción personal y principalmente preferían aquel dictamen que convenía con el suyo. A esta necesidad respondió completamente Schopenhauer en la época en que su filosofía encontró favorable acogida. Esta filosofía ejercía su influjo con la fuerza de la convicción de quien la ha vivido realmente. Y la opinión que en ella tomaba cuerpo, latía en el espíritu de la época, en la cual los escritos de este filósofo se presentan á muchos como una verdadera revelación. Pero también se manifestaba en esta Metáfísica algo de aquella tendencia de la vuelta á Kant, que en el resto de la filosofía de la época tanto incremento había tomado. Pero las relaciones con la filosofía crítica en realidad son meramente extrínsecas. Schopenhauer había preferido precisamente estudiar aquel punto en que el mismo filósofo crítico ofrecía un carácter místico: la doctrina de la voluntad, como el «carácter inteligible» del hombre. Basándose en esto erigía Schopenhauer una doctrina metafísica que, propiamente hablando, era poesía filosófica, y que puede considerarse sin duda como una de las manifestaciones más influyentes de la Metáfísica poética que se han dado en la historia, teniendo en cuenta sus partes principales: la voluntad en la naturaleza, sus aspiraciones y tendencias, la exposición de las formas del arte como la exteriorización simbólica de esta tendencia superflua que toma cuerpo y se anima en los instantes de ilusión, y por último la manera de describir la falta de dicha y de consuelo que rodea nuestra existencia.

Sin embargo, este retroceso del punto de vista escéptico y crítico á la etapa de la metafísica poética, hecho en una época que se adapta á los ideales de Schopenhauer, no es

un fenómeno aislado, sino un carácter relevante de esta gran fase de desenvolvimiento intelectual, que sirve de prólogo ó introducción á la filosofía contemporánea. Entre los escritores que se presentan inmediatamente en escena como propagadores de la filosofía de Schopenhauer, ninguno ha ejercido en los últimos tiempos tanta influencia, como Eduardo Hartmann con su «Filosofía de lo inconsciente». El pensamiento que ya desde principios de siglo toma cuerpo en Schopenhauer, aunque esto no se perciba claramente, de establecer un entronque entre la filosofía y la ciencia, lo realiza él, orientándole principalmente hacia las ciencias positivas más en auge en esta época, que en él se ponen al servicio de una metafísica poética, llena de pensamientos ingeniosos, aunque no exenta de prejuicios, metafísica que procuraba también armonizarse además con Hegel y principalmente con Schelling. De otro corte muy distinto era la profesión de fe religioso-filosófica de Teodoro Fechner; llena de un profundo optimismo religioso y al mismo tiempo de un humanismo sano; dicha metafísica, que se presentó simultáneamente con la de Hartmann, después de pasar desapercibida por espacio de bastante tiempo, sirvió de hogar espiritual á un reducido círculo de admiradores de Fechner. Pero de carácter poético era también esta orientación, aunque procurase buscar también su punto de apoyo en la ciencia de la naturaleza. Como última manifestación de esta orientación poética hay que considerar también la aparición brillante de Federico Nietzsche, en quien el poeta y el profeta anulaban casi por completo al filósofo, pero que en la resonancia y éxito que encontró su modo de pensar, pone bien de manifiesto la necesidad á que en este momento histórico respondía. Esta necesidad se orientaba hacia una concepción del mundo, que reflejaba el pensamiento y los afectos personales, sin preocuparse poco ni mucho de lo que una crítica severa pudiera decir de ella. En este motivo se funda el relevante carácter de una filosofía que especulaba más bien con la fantasía y el sentimiento que con los medios de la ciencia, carácter que es

común á todas estas manifestaciones. Sin embargo la imagen fiel de la filosofía contemporánea sería incompleta si al lado de estas direcciones de la metafísica poética no se tuviesen también en cuenta otras, que al procurar ponerse en contacto con las ciencias positivas, tomaban más bien otros rumbos. Pero uno de los caracteres más notables de nuestra época, se encuentra precisamente en el hecho de que estas direcciones filosóficas en su mayoría son extrañas á la filosofía oficial, originándose principalmente dentro de las ciencias positivas especiales.

9. *La Metafísica en las ciencias contemporáneas, de la naturaleza.*—Me parece ver uno de los caracteres más peculiares de la filosofía contemporánea en el hecho de que ésta haya trasladado su domicilio del círculo de los filósofos profesionales al de las ciencias particulares; y en esto se diferencia evidentemente de la del período último. Mientras que los filósofos propiamente dichos se ocupan de la lógica, de la teoría del conocimiento y de la Ética, afanándose muy particularmente en el estudio de la historia de la filosofía, se desarrolla con gran vigor el interés metafísico dentro de las ciencias positivas. Entre los filósofos que están fuera de la provincia filosófica, es decir, entre los metafísicos á pesar suyo, el primer lugar corresponde indudablemente á los físicos (Naturforscher). Pero cuanto más se revele en su especulación inopinada, que obedece á una libre necesidad, una nueva metafísica, tanto menos se preocupa dicha especulación del trabajo intelectual representado por la tradición filosófica. Y en la concepción del mundo que elabora ejerce siempre su influjo decisivo, naturalmente, aquel punto de vista adquirido dentro del limitado campo de la investigación de la ciencia especial. Por otra parte, no deja de tener valor propio la despreocupación no exenta de cierta originalidad, de estos sistemas, y precisamente por esto y porque sus autores combaten oficialmente contra toda Metafísica, pueden considerarse como interesantes documentos que ponen de manifiesto la indestructible tendencia especulativa del espíritu humano

Pero principalmente, en estas tradiciones intelectuales, forjadas con independencia de las tradiciones filosóficas, se comprueba además que no se rechaza de ningún modo una metafísica del pasado, sino que desde muchos puntos de vista se la deja subsistir, junto á las nuevas especulaciones. Porque precisamente estas especulaciones de la literatura más reciente de las ciencias naturales, reflejan en cierto modo todo el pasado de la Metafísica, en un aspecto que es completamente contemporáneo. Sólo enumeraré aquí tres representantes de tales direcciones filosóficas novísimas, que al mismo tiempo son los representantes característicos de las tres modalidades metafísicas, que anteriormente hemos considerado como formas particulares de la evolución de los sistemas especulativos: Ernesto Heckel, Guillermo Ostwald y Ernesto Mach: Los elijo porque son los más conocidos y renombrados y porque en ellos se expresan al mismo tiempo las concepciones fundamentales que hoy sostienen el interés de los círculos científicos, principalmente en el campo de las ciencias naturales, si bien dichas concepciones representando siempre las corrientes principales no lo hacen á mi ver de una manera completa. Y los enumero en esta serie, aunque cronológicamente y también en el orden de la importancia filosófica, la inversa sería la verdadera. Pero corresponden en la forma así elegida á las tres etapas generales de la Metafísica. «Los enigmas del universo» de Heckel, la más reciente de estas producciones, nos colocan de lleno en el centro de una especulación semipoética y semimitológica. En las «Lecciones de la filosofía de la Naturaleza» de Ostwald se nos ofrece una forma peculiar de la Metafísica dialéctica, que concuerda, aunque involuntariamente en muchas cosas, con el viejo ontologismo de Aristóteles y Leibniz. Finalmente Mach en su «Análisis de las sensaciones» y algunos de los trabajos complementarios, es el representante de una metafísica crítica, que en lo fundamental coincide con la filosofía tradicional, repitiendo esta coincidencia en una forma que es digna de conocerse, las antiguas vicisitudes del

escepticismo y del criticismo, es decir, la sustitución de una teoría del conocimiento de carácter empírico abstracto por una metafísica mística.

Los enigmas del Universo de Heckel, trabajo, que por el número y magnitud de sus ediciones, puede considerarse *cuantitativamente*, como el de mayor éxito en la literatura filosófico-popular, ha sido objeto de calurosas polémicas, basadas precisamente en la falta de seguridad de los datos y materiales que emplea el autor colocándose en un terreno que no es propiamente el suyo. De esto prescindiremos nosotros. Sólo nos interesa conocer la metafísica peculiar que contiene este trabajo, en el cual para estimarlo justamente es preciso prescindir en lo posible de las condiciones especiales de la cultura individual y de la especulación propia del trabajo científico, según los cuales se ha originado esta obra, la cual en parte viene á ser sintomática para apreciar aquéllas. Si uno se limita á esto, se logra á mi modo de ver el punto de vista propio para poder juzgar rectamente á cerca de la solución de los enigmas del universo. Si dejamos á un lado en lo posible las expresiones propias de los conceptos de la ciencia moderna en que tanto abunda este sistema como son: Atomística y Energética, mecanismo y vitalismo, biogénesis y filonégesis y otras muchas por el estilo, independientemente del cambio de conceptos y nombres resulta como cosa segura que constituye la medula de este sistema lo siguiente: todas las cosas se componen de fuerza y de materia. La materia se divide en ponderable é imponderable (éter). Las dos no pueden considerarse como muertas, sino que más bien la fuerza que en ellas existe se exterioriza en sensaciones y actos voluntarios, ó sea, más propiamente hablando, en afecciones y tendencias. Estos procesos están unidos á los movimientos de la materia. Los átomos sienten placer en el aumento de volumen, dolor en los estados de tensión y enrarecimiento de la materia. Por esto toda exteriorización de la simpatía de los elementos está acompañada de placer, de la misma manera que la unión de los sexos. Pero

este mismo placer se explica por el hecho de que toda afección y tendencia de los átomos en la naturaleza organizada, se eleva primero á la categoría de sensación que acompaña á los fenómenos vitales de las células, cuya ascensión gradual alcanza su grado supremo en las células específicas, en las células espirituales, en donde á su vez se escinden de nuevo las últimas en células sensoriales y voluntarias. En estas formas superiores de la materia tiene lugar, por lo tanto, aquella reflexión de la afección y de la tendencia, en que consiste en último término la conciencia y la formación de ideas.

Tales son los fundamentos esenciales de esta Metafísica cuando en lo posible se prescinde del colorido ó sabor de la época. Si en la historia de la filosofía quisiésemos buscar el parentesco más próximo con este sistema, habría que encontrarlo desde luego en la época de los físicos jónicos más antiguos. Las analogías establecidas entre la asociación y separación de la materia con la afinidad de los sexos, responden al espíritu de esta antigua filosofía de la naturaleza de carácter semimitológico. Por lo tanto, bien hubiera podido haber sustituido Heckel las palabras de afección y tendencia, atracción y repulsión, con los conceptos de amor y odio empleados por Empédocles. Ya Demócrito, con espíritu más cultivado, había rechazado probablemente esta concepción del mundo, no por ser arbitraria—en lo cual la atomística permanece también dentro de los límites de una metafísica poética,— sino más bien por no dejar percibir bien la unidad interna de los pensamientos, y el terrible Heráclito difícilmente habría juzgado con más benignidad esta filosofía que la de los filósofos de su época. En realidad pertenece por completo esta especulación á la forma poética de la Metafísica. Muévase entre una serie de ocurrencias arbitrarias y de analogías indeterminadas, en las cuales, á pesar de todas las metáforas modernas, se siente uno trasladado de súbito á aquella época en que el arte del pensamiento lógico riguroso no era aún conocido, y en la cual la ciencia positiva, encontrábase aún en mantillas. Pero precisamente con estas cuali

dades adquieren «Los enigmas del universo» un valor típico. Muestran en una forma que puede servir de paradigma, que cuando alguno pretenda modelar lisa y llanamente, según sus propias necesidades, una concepción del mundo, sin preocuparse mucho ni poco de lo que la historia del pensamiento, hasta entonces ha producido, tiene que comenzar siempre necesariamente, por donde la filosofía misma ha comenzado, es decir, por el mito y por la poesía. Para los más esta forma de metafísica será contradicha por su propia religión. Pero en caso contrario, cuando el individuo sólo obedece libremente al dictamen de su propio pensar, entonces se originará ciertamente un producto más ó menos difícil de identificar, un producto híbrido compuesto de una poesía meramente fantástica y de mitos en parte olvidados: filosofía primitiva vestida á la moderna y adornada con atavíos de la ciencia actual. La mayoría del público mira esta excursión fantástica al campo de la especulación metafísica, con bastante recelo. Heckel lanzó á la publicidad su soñado sistema. No es extraño que muchos espíritus con semejante nivel de cultura, pero poco preocupados también de prestar atención á los documentos de la historia del espíritu, hayan encontrado en esta concepción una imagen fiel de sus propias elucubraciones. Con esto se explica la favorable acogida de que fueron objetos, «Los enigmas del Universo» y que no tiene el carácter de fenómeno singular una metafísica primitiva con rasgo mitológico-poético, sino que precisamente parece muy natural que ella ó algo que se le parezca, arreigue precisamente en aquellos espíritus que sienten pasada de moda la metafísica religiosa de su juventud, y quisieran lograr ahora para ella un substituto.

Trabajo de distinta índole es la «Filosofía de la Naturaleza» de Ostwald. Coincide con «Los enigmas del Universo» de Heckel en el hecho de que no es meramente una filosofía de la Naturaleza—como erróneamente reza su título—sino que contiene una concepción del mundo completa, en una palabra, puede considerarse como una Metafísica. En realidad el

estudio de la naturaleza viene á parar á una especulación sobre la conciencia de la vida espiritual, lo bello y lo bueno. Es evidente que en este trabajo esta última parte no tiene la misma importancia que las consideraciones propiamente relativas á la filosofía de la naturaleza y que los pensamientos, psicológicos y éticos se presentan en escena en forma más modesta, puesto que el autor, en estas materias, se empeña en marchar de acuerdo con los grandes filósofos del pasado, principalmente con Kant y con Schopenhauer. Su libro está inspirado en subordinar todas las cuestiones, naturaleza y espíritu, la vida del individuo y de la humanidad al único principio fundamental de la energía, con sus tésis capitales primeramente legitimadas en el dominio de la ciencia de la naturaleza. En esta inconsiderada subsunción de todo lo real, dentro del concepto establecido con gran espíritu de consecuencia, su obra revela el carácter de una metafísica dialéctica, en sus posteriores formas. Si en la Metafísica dialéctica el sér, el llegar á sér, y la substancia se ha considerado sucesivamente como los conceptos productores de todo ¿por qué razón no había de serlo también la energía? Sin duda alguna, en la especulación antigua, se ofrecen ya bastantes puntos de contacto con esta concepción, principalmente en Aristóteles y más modernamente en Leibniz. Aun cuando pudiera muy bien suceder que para el mismo autor, en la urdimbre de sus pensamientos estas relaciones careciesen de actualidad, precisamente en la armonía no intencionada y desconocida, se pone una vez más de manifiesto que el pensamiento metafísico, á pesar de la variedad de sus manifestaciones, se mueve siempre entre los mismos polos. De las dos formas de la especulación dialéctica, la platónica que aspira á encontrar completamente *à priori* la idea capital como inmanente en el mismo pensamiento, y la aristotélica que primeramente se apoya en los datos empíricos, pero que después, con falta de consecuencia, se extiende á todas las cosas, es la segunda, la de Aristóteles, la que al parecer sirve definitivamente de pauta á la metafísica energética y de un modo

mucho más considerable que lo que á primera vista pudiera creerse, teniendo en cuenta la gran diferencia de condiciones y de tiempo. El concepto de forma de Aristóteles que esté en su aspecto más general, había denominado ya «Energieia» se nos presenta indudablemente transformado modernamente mediante la hipótesis del principio de la constancia de la uniformización sucesiva de las energías (de la llamada «entropía»). Tampoco falta aquí el concepto complementario de la «Dynamis» aristotélica, la posibilidad ó la disposición. Se repite nuevamente bajo la forma de «energía potencial» concepto que se comprende también dentro de otras diferentes expresiones. Tampoco puede libertarse por completo la energética moderna de la indeterminación de que una vez más participa el concepto moderno de lo «posible», si bien recibe una interpretación más exacta al apoyarse en las relaciones matemáticas de la cantidad de energía.

Es claro que, por otra parte, esta alusión á la semejanza de ideas con una física y una metafísica, que por otra parte se nos presenta hoy para nosotros tan extraña, no debe servir de cortapisa de ningún modo á la originalidad de este ingenioso ensayo. Todos somos epígonos. Por muy nuevo y fecundo que sea un pensamiento, tanta mayor será su importancia cuanto mejor puede comprobarse que sus gérmenes están contenidos en antiguas concepciones, desde las cuales ha llegado á nosotros mediante otras muchas intermedias. Leibniz constituye así en realidad el puente entre Aristóteles y la moderna energética. Pues es el que ha concebido el principio de la constancia en una forma que es ya esencialmente igual á la que hoy tiene. Tampoco, en mi sentir, no quita importancia de ningún modo á la significación de este trabajo sobre la filosofía de la naturaleza, el hecho de que, según parece, no tenga una comprobación universal en el dominio de las ciencias naturales, pues al parecer hoy la teoría de los electrones, que la energética había sustituido por la antigua atomística empieza á ceder terreno de nuevo á ésta, que se presenta en una forma bastante modificada de

la primitiva. La base para ello la da la ley tantas veces comprobada del movimiento en sentidos opuestos. Pero estas cuestiones de Filosofía de la naturaleza están aquí fuera de la órbita de nuestro estudio. La energética de Ostwald es el producto de una metafísica que llegó á su desenvolvimiento dentro de la ciencia positiva, ante todo teniendo en cuenta que no se limita solamente á una filosofía de la naturaleza de carácter energético, sino que rompe los límites entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, y llegando hasta las ideas de lo bello y de lo bueno, de la humanidad y de sus destinos se convierte en un estudio del mundo de carácter energético, y precisamente por lo mismo, llegará por lo tanto esta filosofía sin discusión á una de aquellas formas de la metafísica dialéctica, que por primera vez á desenvuelto Aristóteles, con aquel admirable don de consecuencia lógica sometiendo todas las experiencias á un esquematismo conceptual único. Pero es evidente que la metafísica poética, en su nueva forma, está más en contacto que la de Aristóteles con la ciencia de la Naturaleza, y tiene además en ella por completo, su punto de partida. Según esto, tiene que esforzarse en demostrar que los principios que en las ciencias naturales fueron alcanzados para lograr el concepto general de energía, son también válidos en los dominios de las ciencias del espíritu. Entre dichos principios el de la *constancia* es el que primero llama nuestra atención. Si existe una energía espiritual específica, lo cual se exige desde el momento en que se subordina la vida espiritual á la concepción energética del mundo, dicha energía debe estar sometida también á la ley de la *constancia* y de la *conservación*. Pero en realidad, ya la observación diaria pone de manifiesto y la filosofía lo comprueba, que el exceso de trabajo espiritual implica un cansancio corporal, y, por consiguiente, un empleo de las reservas de energía almacenadas en el cerebro y en los tejidos. Se puede uno imaginar por lo tanto, que la energía se transforma en el «proceso mental» inmediatamente en energía espiritual, y es de este modo agotada. Si á pesar de este hecho, desde

hace mucho tiempo reconocido, se ha renunciado en nuestra época por regla general á admitir tal transformación, el fundamento de esto se encuentra en el punto de vista energético, que explica como la energía química desaparece mientras tienen lugar en el cerebro los fenómenos anímicos, se transforman á su vez de nuevo en otra forma de energía física, en parte en calor, en parte en trabajo mecánico de los músculos, ó tal vez pueda revelarse también en otras formas del cambio de energía. Desde un punto de vista genuinamente naturalista, no puede haber nunca motivo para introducir, como una nueva forma de energía, la «energía espiritual». Muy claramente se ven divergir aquí las orientaciones del investigador y del metafísico. Aquél abandona lo espiritual á la Psicología, considerándolo como un mundo, el cual no puede ser accesible á su propia rama científica. Pero el metafísico debe llegar hasta aplicar también aquí aquel concepto universal, que le ha servido de fundamento para su estudio del mundo. En realidad, según enseña Ostwald, la energía química se transforma en energía espiritual, y ésta á su vez se cambia de nuevo en valores de energía psíquica, que se habían considerado hasta entonces como productos directos de los cambios de energía, que tienen lugar en el organismo. Pero en realidad, según Ostwald, no existen. Pues el postulado de que todo lo que existe, haya de estar comprendido en la categoría de energía, exige también que aquí sea introducida la «energía» espiritual, como un eslabón más de la cadena de fenómenos naturales. Directamente no puede medirse esta energía, sino por medio de su transformación regresiva en energía física. Pero, según el principio de los cambios de la energía, no constituye esto ninguna objeción. Tampoco podría constituir nuevas dificultades el hecho de introducir eventualmente también otras formas de energía desconocida, cuya naturaleza transcendente, al ser exigida por una necesidad de orden especulativo, haría sin embargo que constituyesen en la serie de fenómenos naturales un nuevo eslabón. También es indudable que esta concepción energética de la psicología, no se

previene en lo más mínimo contra la realidad de los fenómenos psíquicos, es decir, que no afirma ni niega nada acerca de modo como en realidad debemos concebir y explicar las relaciones de los últimos. En todo esto se ve el cuño de una metafísica propiamente dicha. Como la substancia de Espinosa contiene también la energía todas las posibilidades cognoscibles, y por tanto contiene necesariamente también la realidad, que ante todo debe ser posible para llegar á ser real. La Metafísica no tiene que preocuparse poco ni mucho del modo como esto puede tener lugar.

La energía, como principio metafísico universal, recuerda en definitiva la substancia de Espinosa, y también en su aplicación en el dominio de la Ética. Pues el pensamiento de la conservación de sí mismo, que Espinosa toma como piedra angular de su sistema moral, se repite de nuevo en la energética. El motivo de la concordancia se presenta aquí bien patente. Con ambos conceptos se encuentra además unido el principio de la permanencia. Pero además hay que tener en cuenta que el concepto se presenta aquí de nuevo con una imprecisión tal, que sin dificultad alguna puede asociarse con otros pensamientos éticos por muy diferentes que sean, obedeciendo unas veces al espíritu de la época y otras á las opiniones meramente personales.

Ostwald dedica á Mach su obra. Con esto quiere indicar expresamente su agradecimiento á las múltiples ideas y excitaciones de este sagaz investigador y filósofo. Pero, al parecer, este influjo no ha sido eficaz en aquel punto decisivo que sirve para fijar la orientación del metafísico en sus varias direcciones posibles: me refiero á la teoría del conocimiento. Ostwald se presenta como metafísico desde un principio. La energía se la presenta como un concepto dado originariamente, á la que todo lo demás se subordina. Para Mach, lo primero es determinar y comprobar críticamente el conocimiento. Los pensamientos metafísicos que considera como válidos para su sistema, se originan primeramente de estos fundamentos criteriológicos. Con esto se presenta desde un

principio como metafísico *crítico*. Y en cierto sentido se le podría considerar como un Kant á la inversa, comparándole con la antigua forma del criticismo. En Kant se trataba, ante todo, de encontrar las condiciones del conocimiento *à priori* dadas en la razón humana: como tales se le presentan desde luego, el espacio y el tiempo como formas intuitivas y los conceptos originarios del entendimiento, como unidad, multiplicidad, realidad, substancia, causalidad, etc., como las formas lógicas del conocimiento. A todas estas formas *à priori* hay que añadir, por lo tanto, un contenido empírico, para hacer posible el conocimiento, encerrándolo siempre dentro de los límites de la experiencia. Pero de esta «materia de las sensaciones» no vuelve ocuparse Kant. La considera como dada. Mach hace lo contrario. Parte también del principio de que ningún conocimiento es posible fuera de la experiencia. Pero como últimos elementos de la experiencia, considera precisamente la «materia de las sensaciones» desdenada por Kant. Las formas de la intuición «espacio y tiempo» pertenecen, según él, á la sensación. Pues toda sensación visual ó táctil tiene ya, como tal, un lugar en el espacio, una extensión determinada, una duración temporal, etc. Por el contrario, cree poder prescindir de los conceptos originarios del entendimiento. Los sustituye artificialmente por nuestra facultad general de conocer, dispuesta para asociar arbitrariamente los contenidos de experiencia dados en ella. Puesto que los procedimientos que para este fin hay que seguir, dependen exclusivamente de nuestro propio modo de juzgar, elegimos por lo tanto el camino más cómodo, aquél en el cual los datos de la sensación hayan de asociarse mutuamente entre sí en la forma más sencilla. Ninguna ciencia puede proceder de otra manera más que obedeciendo al principio de la «economía del pensamiento», para asociar entre sí los contenidos últimos de la experiencia: las sensaciones. Y lo que de aquí resulta, permanece siendo siempre solamente una mera descripción de los mismos contenidos de experiencia. Expresiones como «explicación» y «ciencias ex-

plicativas» hay que rechazarlas, porque en realidad no se dan más contenidos de conocimiento que las sensaciones y una asociación de contenidos mentales empíricamente dados, no es más que una descripción. Es cierto que puede haber diferentes clases de descripción. Entre ellas hay que preferir siempre por lo tanto, aquélla que es la más sencilla, abarcando además el mayor número de sensaciones. En este sentido, toda fórmula matemática de una determinada ley natural, como la ley de la caída, la ley del péndulo, etc., es una descripción que obedece siempre al principio de la economía del pensamiento, por el hecho de abarcar muchos fenómenos particulares dentro de una expresión única. Las operaciones matemáticas, que eventualmente ponen en relación mutua tales fórmulas diferentes, no son otra cosa más que medios técnicos auxiliares para simplificar la descripción. La forma y el modo con que debemos preferir tales asociaciones puede á su vez obedecer á un doble propósito: ó bien nos proponemos como objeto de descripción tener en cuenta solamente las relaciones múltiples de las sensaciones (tal es el caso del investigador físico); ó pretendemos describir aquellas relaciones en que las sensaciones mismas pueden estar con el propio sujeto que siente «con el yo». En ambos casos el contenido de experiencia es siempre el mismo, y ambas descripciones deben coincidir, por lo tanto también, en sus últimos resultados.

Mach mismo no quiere considerar este punto de vista como una concepción del mundo completamente desenvuelta, sino como el bosquejo necesario para establecerla, el cual por lo tanto necesita ulteriores amplificaciones. Por esto hay que prescindir, por lo tanto aquí, de la discusión y de la crítica de este plan interesante. No sería difícil con esto hacer ver que ni la limitación de los contenidos originarios de experiencia, á las sensaciones y la relación intrínseca de las representaciones de espacio y de tiempo con ellos es psicológicamente sostenible, ni tampoco que pueda limitarse el asunto de la investigación de la naturaleza á la mera descripción de los com

plejos de sensaciones. Aquí sólo podemos apreciar este plan como un modelo de metafísica crítica que nuevamente se ha originado dentro del círculo intelectual, propio de las ciencias naturales. Pero no debe uno despistarse al considerar que Mach á sí mismo se considera como «antimetafísico» y que en la reducción del objeto de la ciencia á la «descripción», es decir, en el hecho de renunciar á todos los principios apriorísticos y sus consecuencias, que trascienden de la experiencia, puede verse una prueba de su criterio antimetafísico. En el mismo Kant, el espíritu de su metafísica en la dirección crítica, consiste más bien, no en el hecho de introducir como complemento un conocer superempírico, sino más bien en la aplicación de los principios reconocidos por el análisis crítico, á la misma experiencia. Según esto, la doctrina de la ciencia de Mach, corresponde en este sentido á la tendencia general de la Metafísica crítica y coincide con ella sin duda alguna en la estimación de la naturaleza general de estos principios. Es cierto que cuanto más enérgicamente acentúa Kant la aprioridad de aquellos principios, tanto más decisivamente se inclina Mach á la experiencia «pura», que rechaza toda aprioridad. Pero precisamente, cuanto más rotundas y decisivas se presentan las convicciones del metafísico, tanto menos son de creer muchas veces. Kant, junto á los principios *à priori*, según los cuales, orienta en general su metafísica, en primer término, ha introducido también la «materia de las sensaciones», no con carácter solamente de ineludible, sino que implícitamente en su forma específica las consideró como una parte de la Metafísica. En Mach, todo lo que se reduce á contenidos empíricos y sus asociaciones es «pura experiencia». Pero puesto que para la experiencia la sensación pura á penas significa nada y, por el contrario, la forma de su asociación lo explica todo, por esta razón, la importancia capital recae sobre el principio de la «economía» del pensamiento» que en puridad puede considerarse como un principio *à priori*. Porque es desde luego imposible admitir que este principio haya sido logrado por la experiencia. De admi-

tir esto, habría que suponer que la forma más sencilla de asociación se elabora previamente en las cosas mismas, siendo por lo tanto no un principio subjetivo de descripción, sino una ley objetiva de la naturaleza, que Mach rechaza expresamente, puesto que tal ley sería desde luego una «explicación de la naturaleza» hecha según los antiguos procedimientos. Pero, si como Mach con gran energía afirma, el principio de la economía del pensamiento es subjetivo, es decir *à priori*, no se puede suponer de ningún modo, que ciertamente se haya producido alguna vez. Es preciso que siempre haya precedido al pensamiento científico, aunque sólo ciertamente en cierto sentido se haya ido imponiendo poco á poco en su genuína pureza. Todos aquellos conceptos metafísicos de los cuales se ha servido la antigua ciencia de la naturaleza, materia, causalidad, etc., sólo tienen el carácter de aplicaciones imperfectas de la misma economía del pensamiento, puesto que en realidad han servido de algún modo para la simplificación de la descripción, como se puede comprobar en la ley de la caída de los cuerpos, del péndulo, etc., que son fórmulas de los fenómenos alcanzados dentro de su esfera de acción. Ahora bien ¿cuál es la diferencia fundamental del principio de la economía de estos elementos metafísicos, que pueden considerarse como precursores suyos? Sólo se puede percibir desde luego que no está objetivado en la forma ingenua en que una vez los conceptos de materia y causalidad lo fueron, sino que tiene exclusivamente el valor de un principio puramente *subjetivo* de nuestro entendimiento. Pero precisamente esto es lo que ya Kant había sostenido respecto de los conceptos de las ciencias naturales dogmáticamente conservados por la tradición. Según él, son inmanentes en nuestro entendimiento, y sólo por lo mismo pueden considerarse como reguladores con carácter objetivo para el mundo fenomenal. Este punto de vista es el mismo que acepta Mach. Solamente cambiaron de nombre los principios por él admitidos. A la variedad de categorías kantianas ha substituído solamente el principio de la economía del pensamiento. Si tal vez se

otorga preferencia á esta simplificación, no debe de ningún modo echarse en olvido, que el mismo Kant, al menos, había pretendido derivar sus categorías de las funciones generales del pensamiento. El principio de la economía, por el contrario, se nos presenta como una bala perdida que no se sabe de donde viene y tiene indudablemente la desventaja que como todos los postulados teleológicos y como todo criterio teleológico, es de ambigua significación. Pero en cuanto este principio se aplica á la «materia de las sensaciones», para encontrar la fórmula más útil para la asociación y síntesis de las sensaciones, no puede encontrarse para él aquí otro camino, que el que Kant, *mutatis mutandis* en sus *Fundamentos metafísicos de la ciencia de la naturaleza*», había encontrado: el procedimiento de un principio de experiencia establecido *à priori*. Y esta es precisamente la ruta de la metafísica crítica. Pero se podría encontrar desde luego cierta diferencia en el hecho de que en los fundamentos de Kant, al lado de los principios abstractos desempeñan también un papel importante la aprioridad de las formas de la intuición, mientras que el espacio y el tiempo de Mach, se comprenden dentro de las sensaciones dadas empíricamente. Pero también esta diferencia desaparece sin embargo, cuando se tiene en cuenta el modo como Mach interpreta el origen de estas sensaciones de espacio y de tiempo. Entonces podemos apercibirnos de que la determinación de un lugar en el espacio, según él, sólo depende de nuestra voluntad, siendo por lo tanto sensación espacial y voluntad de ver algo en alguna parte, completamente idénticas. É igualmente se puede considerar la «sensación de tiempo» como una función de la «atención». En esto parece introducirse en la sensación espacial principalmente una ligera concordancia, no con la aprioridad kantiniana de las formas de la intuición, sino con la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, y ciertamente se debe considerar con tanta menor extrañeza este retroceso á la forma poética de la Metafísica, cuanto con mayor espíritu escéptico rechaza por otra parte este punto de vista crítico, toda tendencia metafísica.

sica. Porque no es raro ver en la historia del pensamiento, cómo los más grandes escépticos han sido á la vez los más grandes místicos.

10. *El porvenir de la Metafísica.*—¿Qué resultado logramos, pues, de esta excursión hecha por el campo de los errores de la Metafísica contemporánea? ¿Debemos inferir según expresión de Mach, que toda Metafísica en general es una mera ciencia aparential? ¿Debemos tal vez alejarla del dominio de las ciencias positivas, cosa que responde á la opinión general? Tal vez teniendo en cuenta el ejemplo que entre otros nos ofrecen los tres ilustres investigadores antes citados, haya de decidirme por la segunda opinión. Dicho ejemplo nos enseña cuán fácil es pronunciarse contra la metafísica y cuán difícil es también al mismo tiempo ser consecuente con esta protesta. Estos tres sabios (Heckel, Ostwald, Mach) se declaran abiertamente contra la Metafísica; pero, sin embargo, los tres son en realidad metafísicos y representan precisamente las tres fases sucesivas que la Metafísica, en su desenvolvimiento histórico, ha recorrido: la mitológico-poética, la ontológico-dialéctica y la crítica. Porque es imposible desterrar la metafísica aun cuando con la mejor voluntad quiera responderse á esta cuestión, siguiendo el ejemplo de estos físicos filósofos: hay que renunciar á la metafísica según ellos, no solamente porque los problemas metafísicos y las hipótesis no constituyen un objeto peculiar de una ciencia determinada, sino porque se repiten en general en todos los dominios científicos. El físico tropieza con ella al estudiar la cuestión de si los átomos ó una materia etérea continua se adaptan mejor á sus especulaciones teóricas ó cuando basándose en el principio de la «entropía», medita sobre el porvenir de los cambios energéticos ó del mundo mismo, el astrónomo, cuando considera cómo y en qué sentido el concepto de infinitud matemática es aplicable al sistema del mundo, el fisiólogo, cuando reflexiona sobre el origen de la vida ó sobre las relaciones entre los fenómenos físicos y psíquicos de la misma, el sociólogo, cuando se plantea la cues-

ción relativa al último fin de las formas sociales y al sentido de la historia, etc., etc. Meditaciones sobre estas cuestiones y otras semejantes no pueden evitarse. Si se las echa de una parte vuelven á presentarse de súbito en otra. Si se cree, por ejemplo, que sólo es concepto metafísico el concepto de la materia, se entra de lleno dentro de una metafísica de la energía. Por eso si la metafísica desaparece como ciencia filosófica, perdura como metafísica de las ciencias positivas. Sin darnos cuenta de ello nos encontramos actualmente en unas circunstancias que se aproximan muy cerca de estos linderos científicos. Los filósofos, en sus especulaciones metafísicas, se han hecho muy parcos y precabidos;—pero los físicos, los fisiólogos y sociólogos, especulan por el contrario cada vez más. Por eso, en todas partes vuelve á suscitarse la vieja cuestión de Kant ¿es posible en general la metafísica como ciencia? A ello hay que contestar ante todo diciendo: si es necesaria, debe ser también posible. Pero si las cuestiones metafísicas demuestran su necesidad en el hecho de las múltiples transformaciones y cambios que dentro del dominio de las ciencias positivas experimentan, también muestran el camino que tal vez es necesario seguir para lograr una ciencia relativa á los conceptos límites, sin necesidad de ponerse en contradicción con el espíritu científico de la época en general, ó con alguna de sus direcciones particulares, como sucede con muchos sistemas metafísicos del pasado y aun del presente. El filósofo debería de una vez decirse no ya á querer resolver de una vez y por todas el problema del mundo en todas sus partes, sino que debería más bien admitir los procedimientos y medios que para tales soluciones le ofrecen las ciencias positivas comparándolas entre sí, armonizando sus diferentes oposiciones, para procurar llegar así de este modo á armonizarlas definitivamente. El filósofo metafísico, sería así, no un mero propietario, que traza el plano de su casa obedeciendo á las inspiraciones de su propia fantasía, ó con la ayuda de las experiencias circunstanciales que reúne, sino más bien un arquitecto, que

debe atender á las condiciones del terreno del saber positivo, teniendo en cuenta también las necesidades que ha de satisfacer su trabajo, obedeciendo aquí á su índole especial, de modo tal, que las partes se armonicen en un conjunto único. En esto, ó prescindiendo de metáforas, en la armonización de las exigencias y oposiciones, que se suscitan, por parte de las diferentes ciencias, en la solución de las contradicciones aparentes que entre ellas tienen lugar, y finalmente en la consideración rigurosa, de los principios generales de la teoría del conocimiento, le queda indudablemente al filósofo como labor propia, un ancho campo que cultivar. En último término, hay ante todo una cosa que toda metafísica de carácter filosófico debe aportar á aquello que en el dominio de las ciencias positivas encuentra previamente elaborado, y es precisamente la suposición de que, en definitiva, las diferentes partes del conocimiento humano, no pueden estar en contradicción entre sí, y que allí donde esto parece tener lugar, se funda precisamente este hecho no en la realidad misma, sino más bien en nuestra interpretación parcial ó errónea. Este principio lógico de la in contradicción, establecido primeramente por las ciencias positivas en sus especiales dominios, y referido después desde ellas cada vez más al conjunto, no es precisamente el principio teleológico del menor esfuerzo, que haya presidido en realidad desde un principio al conocimiento científico, y que naturalmente deba trasladarse ahora poco á poco de los dominios particulares al conjunto de la ciencia. Lo que carece de contradicción y lo simple, no coinciden muchas veces. Más bien debemos preferir con frecuencia, las soluciones complicadas de los problemas, que las simples, porque corresponden mejor á la realidad.

No es este el lugar más adecuado para discutir en que forma sea posible el ensayo de un sistema metafísico, que según este criterio se adapte mejor al espíritu científico de la época. Esto he procurado hacerlo yo en otra parte (1). Aquí

(1) *Sistema de Filosofía*, 2 volúmenes, 3.^a edición.

sólo puede tratarse de indicar aquellos motivos, según los cuales se originan las cuestiones metafísicas, y los procedimientos que en cierto sentido pueden seguirse para lograr su solución.

Sólo haremos referencia á dos equívocos, en que con frecuencia incurren tanto los filósofos como los que no lo son, tratándose de tales consideraciones metafísicas, equívocos ó errores, que ciertamente están más bien sostenidos por los mismos metafísicos. El primero consiste en creer que en las suposiciones metafísicas, logradas por un procedimiento regresivo de los hechos de la realidad á las condiciones últimas que hay que suponer para ellos, está contenida una «realidad superior», que con respecto al mundo de la experiencia, según se nos ofrece en la naturaleza y en la historia, sólo constituye en realidad una apariencia ilusoria. Tal es la antigua confusión entre fenómeno y apariencia que desde el tiempo de los eleáticos, hasta la renovación hecha por Schopenhauer de la metafísica poético-mitológica de los vedas, se ha repetido constantemente. Contra esta confusión ya hizo presente Hegel, muy atinadamente, que generalmente no se da más realidad para nosotros, que la fenomenal. Pero la forma en que es preciso pensar esta relación de los conceptos límites de carácter hipotético de la Metafísica, con la realidad, sólo se nos ofrece en aquellos conceptos que han sido previamente elaborados por las ciencias particulares. Fechner ha lamentado, que la naturaleza que tiene calor y luz y sonidos, se haya convertido por la física en un caos inerte lleno tan sólo de infinitos átomos que dentro de él vibran confusamente. El reproche no tiene fundamento: pues los átomos que se mueven no pueden anular la realidad viva del mundo fenomenal; sólo pueden completarse por medio de conceptos que hacen concebible la conexión objetiva de este mundo fenomenal. Igualmente también las últimas consecuencias de la metafísica dejan intacta la realidad. Sólo pretenden completarla por medio de una unidad que abarque la multitud de fenómenos.

El segundo error consiste en el hecho de que se asigne á los conceptos límites de la metafísica, el mismo papel, que el que tienen que desempeñar dentro de las ciencias particulares las hipótesis metafísicas auxiliares en ellas introducidas, como si se tratase de una deducción de los fenómenos. Así como el físico interpreta, según determinadas hipótesis de la constitución de la materia, los fenómenos de la luz y los fenómenos eléctricos, así debe también deducir una metafísica filosófica el mundo de fenómenos de la idea suprema de unidad, á que ha llegado. En la misma filosofía esta errónea interpretación está muy extendida. Procede de una época en que la división del trabajo que constituye un carácter tan esencial de la ciencia moderna estaba poco desenvuelta, y en donde con sus escasos medios auxiliares podrá dominar fácilmente todas las partes de un todo dotado de multiforme inmembración. Hoy constituiría un gran anacronismo el querer investigar de nuevo, y en lo posible mejor, sobre aquello en que las ciencias particulares han establecido ya conclusiones definitivas. Por esto, no sólo el empeño de Schelling y de Hegel, sino también la filosofía de la naturaleza de Herbart dispuesta de un modo más comedido, debían naufragar necesariamente en todos aquellos puntos en que estos filósofos no llegaron á un cierto grado de especialización en el trabajo científico. Para la Metafísica, se da ciertamente un *regressus*, que conduce á la última idea de unidad, á que se refieren los conceptos metafísicos inmediatos á los dominios científicos particulares, con el carácter de complemento suyo y de síntesis; pero no puede existir para la metafísica, ningún proceso específicamente *progresivo*, que pueda á su vez derivar de nuevo de estas ideas todas las ideas particulares, de la misma manera que la física teórica deriva de determinadas hipótesis ciertos fenómenos naturales. Y si fuera posible en general un proceso descendente de tal naturaleza, caso de verificarse rigurosamente, deberá conducir á la serie que había ayudado á constituir aquel regreso verificado partiendo de las ciencias parti-

culares. Nunca, pues, y de ningún modo, podrá la metafísica investigar aquello que mejor y con medios más adecuados han investigado las ciencias particulares. Pero tampoco nunca y de ningún modo podrán éstas á su vez llegar á constituir una concepción sintética del mundo, con el conjunto del saber humano, dada la índole especial de éste en una etapa evolutiva de aquél. Al pretender esto, se llega irremediablemente á una forma de investigación de carácter parcial, apoyándose en ciertos puntos de vista que sólo pueden tener una significación y un valor, dentro de una esfera limitada del conocimiento. Tal vez se está en lo cierto al ver en esto también los defectos capitales de los sistemas contemporáneos considerados como típicos para las tres formas específicas de la evolución del pensamiento metafísico. Pero tampoco pueden ofrecer un sustituto todos los dominios especiales del conocimiento globalmente considerados, para aquello que dentro de la metafísica es preciso investigar. En el caso más favorable, estos miembros descoyuntados del organismo científico, son mutuamente indiferentes, y en el caso más adverso se contradicen—contradicción, que considerada desde el punto de vista de la investigación particular, siempre ha de desaparecer mediante una decisión autoritaria que sólo otorga importancia á lo que se investiga inmediatamente ó á los hechos evidentes. El fin último de la ciencia será siempre precaverse de esta parcialidad, armonizando en un sistema racional adecuado al estado de la ciencia los resultados logrados en los dominios científicos especiales. Y si bien es cierto que muchas veces la Metafísica no ha realizado esta misión, y que muchas veces dejará de realizarla, siempre persistirá el ensayo de encontrar á este problema una solución definitiva. La serie de estos diferentes ensayos emprendidos constituirá siempre sin duda un elemento esencial de la historia del pensamiento, en el cual tal vez mejor que en otras manifestaciones de la mentalidad humana, se manifestará el carácter espiritual de una época.

C.—Las relaciones entre la filosofía y la ciencia.

Desde no hace mucho tiempo comenzó á adquirir importancia en el mundo científico la opinión de que la filosofía es una ciencia «pasada de moda». Aunque á hurtadillas se ha colado también la frase entre los filósofos de profesión. Entre ellos se oye exclamar con frecuencia, que, para la filosofía, ha desaparecido ya la etapa creadora, perdurando solamente en su historia. Lo mejor que puede hacer, por lo tanto, el filósofo actual, es renovar en la memoria de sus contemporáneos los sistemas de la antigüedad.

Pero así como no puedo compartir el entusiasmo de algunos metafísicos, que en oposición á esta dirección histórica quieren restaurar «la reina de las ciencias» con su antigua soberanía platónica, tampoco se me oculta de que hay muchas señales que nos permiten presumir un cambio de concepciones. Como la principal de todas ellas considero el extraordinario desarrollo que las cuestiones filosóficas adquieren fuera del círculo de los filósofos profesionales. En realidad ocurre que mientras el filósofo de profesión se contenta á lo sumo con la interpretación de sistemas antiguos, llevando el arte filológico á la filosofía para aplicarlo á las obras maestras de la literatura filosófica, precisamente es el coro de los «especialistas el que en realidad parece arrogarse la misión de especular libremente sobre cuestiones filosóficas».

Unas veces es la teología protestante la que con mayor acaloramiento discute sobre el problema relativo á averiguar si la dogmática cristiana necesita de la Metafísica ó haría mejor abandonando fundamentos tan ingenuos; y mientras los metafísicos teólogos llaman en su ayuda unas veces á Hegel y otras á Schelling, consideran sus adversarios á Kant, como el único que ha establecido definitivamente y para siempre las relaciones entre la religión y la filosofía.

Otras veces es la teología católica la que, en forma más vigorosa, se esfuerza en promover un nuevo renacimiento de la escolástica. Cuenta por los dedos á los filósofos contemporáneos y á penas se le escapa un pensamiento que de algún modo no haya sido expuesto previamente en los infolios de Alberto Magno. Pero la discusión relativa á la elección de sistema que ha de servir de guía se resuelve más fácilmente, que dentro del campo de la teología protestante, pues el mismo papa, con su infalibilidad, ha recomendado al más grande de los doctores de la Iglesia del siglo XIII, á Tomás de Aquino, como autoridad primordial para todos los eclesiásticos.

No menos entusiasta es este movimiento dentro de la jurisprudencia, de la doctrina del Estado y de la ciencia social. Aquí encontramos coincidencias del derecho natural racionalista de los dos últimos siglos, con direcciones apoyadas en las más grandes autoridades filosóficas del período recientemente desaparecido. Pero mucho más importante que estas repercusiones de la tradición, son los últimos ensayos que con carácter independiente se han hecho en el dominio de las teorías sociales, que determinadas en parte por el movimiento social contemporáneo, se producen hoy más bien en el círculo de los jurisconsultos y de los economistas que en el de los catedráticos de filosofía.

Hay una dirección, muy considerable por cierto, que se opone á tales tendencias de una manera fría y despectiva. Nuestra investigación *histórica* se vanagloria (y tal vez esto no sea exagerado) de poder ser aceptada hoy con el mismo respeto que las ciencias exactas, dado el procedimiento por

ella empleado en el estudio de los problemas y junto al superviviente abuso de aplicaciones utilitarias de carácter político y moral, considera todo esto, que en una «Filosofía de la historia» se presenta de modo semejante, como la muerte de la historia propiamente dicha. Pero así como es mucho más fácil aconsejar el desterrar la política del campo de la historia, que seguir este mismo consejo, lo mismo ocurre con la especulación de la filosofía. Quien se cree completamente libre de ella, es el primero que se encuentra enredado entre sus mallas. ¿Pero acaso la frase consagrada de la escuela histórica no suena aquí como un eco de la famosa frase de Hegel «lo que es real es racional?» En realidad, para el filósofo profeta, la dirección que como histórica se considera dentro del dominio de la historia del derecho y del Estado, no debería ceder quizá en importancia á la más especulativa de todos los filósofos del siglo XIX.

Y finalmente, las ciencias naturales, que como dominios de la investigación experimental, hasta no hace mucho tiempo permanecieron ajenas á la filosofía, no han sido las que menor contacto con ella experimentaron. Como hecho verdaderamente raro se consideraría, el que treinta años antes un filósofo ó un físico se permitiese hacer excursiones al campo de los problemas del conocimiento. Los de mayor edad, en nuestra generación, recuerdan aún la época en que la física estaba considerada como una ciencia única, comprensiva de otras tantas disciplinas cuantos eran los diferentes dominios de la investigación de los fenómenos de que se ocupaba. Gravedad, luz, calor, electricidad, necesitaban principios explicativos especiales y en realidad se necesitaba para cada una de estas series principales de fenómenos, una teoría especial á cerca de la materia. Por el contrario, la química recelerosa se adelantó á dudar de si los átomos admitidos por el físico, poseían también para ella una significación, y en esta duda se contentó, unas veces con la mera interpretación empírica de los hechos y otras con un esquematismo teórico sin ningún valor explicativo. Así ocurrió que á to-

das las hipótesis relativas á los fundamentos de los fenómenos, se les concedió solamente un valor para el cálculo ó la exposición didáctica, y se consideró muy natural cambiarlas, en las diferentes partes de la doctrina de la naturaleza, cuando la necesidad lo aconsejaba. Aun hoy perdura en parte ciertamente este estado de cosas poco satisfactorio. Es indudable que la mera teoría mecánica del calor, ha hecho posible ya un procedimiento único para un gran número de fenómenos físicos, y ya piensa establecer un puente ó lazo de unión entre la física y la química, en cuanto aplica con éxito á los procesos químicos de asociación, puntos de vista mecánicos, de valor general y plenamente demostrado. Es cierto que la mayor parte de los físicos y de los químicos consideran aún hoy como provisionales y con razón, la mayor parte de las opiniones existentes á cerca de la materia. Pero ningún investigador duda ya de que en ellas hay un germen de verdad, que poco á poco se irá acercando á la realidad cuanto con más espíritu de cooperación, desde diferentes puntos de vista, se encaucen hacia aquí las investigaciones previamente concordadas en sus resultados. Pero principalmente de un modo más ó menos implícito se ha impuesto con carácter universal la opinión de que con la mera descripción y asociación de los hechos no puede constituirse un dominio científico, sino que permanece subsistiendo como la misión última de todas las ramas de la ciencia de la naturaleza el cooperar á una concepción filosófica de la naturaleza de carácter sintético.

Este incremento que toma la conciencia filosófica corresponde indudablemente al hecho de que en la época actual, muchas veces con cierta exageración, se tratan con preferencia las cuestiones que tienen un carácter universal y transcendental. Apoyándose en los principios fundamentales de la doctrina mecánica del calor, la ciencia contemporánea á sacado consecuencias, que penetrando en el porvenir más remoto del Universo, no temen agitar la gran cuestión relativa al principio y al fin de las cosas. Con el mismo criterio

universal el principio de la conservación de la energía ha extendido la fuerza de su influjo al mundo de los seres vivos, que considera como elemento para la transformación general de las fuerzas de la naturaleza, en cuanto rechaza por completo la hipótesis de las energías específicas de la vida, que, por otra parte, se ha hecho insostenible ya en la fisiología. Por otra parte, el problema del desenvolvimiento de las formas vitales ú orgánicas, desde hace mucho tiempo descuidado, alcanza nuevamente un influjo creciente dentro del campo de las ciencias biológicas. Los puntos de vista relativos al sistema de la naturaleza, firmemente arraigados en la investigación científica, se hacen incommovibles de este modo, y se suscita así de nuevo la cuestión casi olvidada de los orígenes de la vida. También se discute dentro de las teorías relativas á la evolución, cómo puede asociarse la regularidad de los productos orgánicos de la naturaleza con su rigurosa causalidad, y se comienza á presentir que esta cuestión sólo puede resolverse satisfactoriamente, cuando se investigan de nuevo los conceptos de fin y de causa con los medios, que el estado actual de la teoría del conocimiento-proporciona.

Mientras que con este punto de vista, la ciencia de la naturaleza espera en parte obtener del análisis filosófico de los conceptos una solución de las dificultades en que se ve complicada, comenzó á esbozarse en ella otro que tiende á emancipar de la filosofía una disciplina hasta ahora en ella comprendida, ó compartir con ella por lo menos su influjo. Basándose en la fisiología de los órganos de los sentidos, por medio de la aplicación á la experiencia interna de los métodos de investigación y de observación propios de las ciencias naturales, se ha desenvuelto poco á poco la moderna ciencia de la psicología experimental, que, según su carácter y naturaleza en general, parece estar llamada á constituir el punto de enlace entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

Pero no solamente las ramas especiales de la investiga-

ción empírica conducen á la filosofía, sino que hasta los mismos fundamentos abstractos de las ciencias naturales, las matemáticas, no quedaron tampoco exentas del influjo producido por el espíritu de la época. En ellas, basándose en las especulaciones matemáticas de carácter transcendente, se procura adquirir una concepción más general del espacio, que está completamente libre de las trabas de la intuición. En ellas se comprueban los principios más generales de las matemáticas, según su origen y exactitud. O bien, en completa oposición con la generación de matemáticos antiguos á quienes sólo les cabía en la cabeza la aplicación de los conceptos, pero no su fundamento, se entrega la Matemática actual á profundas especulaciones á cerca de la naturaleza y el origen del número, y á cerca del fundamento lógico del análisis general.

Es innegable que esta dirección filosófica, en sí misma considerada, es un indicio muy satisfactorio. Pues está desde luego permitido creer, que aquél que esté plenamente seguro del estado de los problemas especiales de un dominio científico determinado, está también en mejores condiciones para poder juzgar á cerca de los problemas generales del mismo. Pero la cuestión tiene además otro aspecto. El especialista sólo tendrá derecho á sostener la exigencia de la preferencia de su competencia científica dentro de un dominio especial, cuando además posee un amplio poder de visión intelectual que le permite contemplar claramente la relación entre su dominio científico y otros objetos del interés humano, y en esto es donde no puede pasar desapercibido que la concepción que la filosofía de los «especialistas» nos ofrece, no es ni mucho menos en general satisfactoria. El jurista, el economista y el historiador, cada uno por su parte, proporcionan sin duda estimables puntos de vista para el estudio de los problemas éticos. Pero por lo mismo, sin embargo, tan imposible es constituir una ética, basándola en el derecho romano ó en el movimiento económico, como el que los estudios botánicos, zoológicos ó fisiológicos en sí mismos considerados,

nos capaciten plenamente para la solución de problemas pertenecientes al dominio de la teoría del conocimiento ó de la metafísica. Nadie mejor que Adam Smith, el fundador de la economía política moderna, se ha hecho cargo de esto, cuando, al escribir su *Teoría de los sentimientos morales* hace tan poco uso de los principios desenvueltos en su *Prosperidad de las naciones* que nadie, atendiendo al mero contenido de ambos trabajos, podría creer que pertenecen al mismo autor.

En oposición con esto, la especulación filosófica que hoy se aplica dentro del dominio de las ciencias especiales, muestra por regla general, que si bien se han visto bien las cosas por aquella cara que ofrecen al campo de mirada apenas se ha preocupado el investigador de otros aspectos más importantes, que de cuando en cuando pueden presentarse. Además constituye una gran desventaja el hecho de descuidar todo lo que en la antigüedad y en la época actual se ha producido ya para la solución de los problemas, desventaja que sólo apenas puede ser compensada por la imparcialidad del juicio. Pero ¿quién por otra parte podrá reprochar tal negligencia de los profanos en filosofía, si los mismos filósofos de profesión van en esto mucho más lejos algunas veces? Ningún dominio, según desde este punto de vista, está tan perjudicado como la filosofía. Del autor de un trabajo sobre la filología, historia ó ciencia de la naturaleza, se exige un conocimiento fundamental, no solamente del objeto, sino también de lo más importante que hasta entonces sobre él se ha producido. El que se dedica á filosofar, se cree exento de esta preparación. Puede suceder muy bien, que un pensamiento defectuoso se haya herido de muerte cien veces, y nadie puede estar seguro que después de la centésima vez no vuelva á resucitar con un aspecto tal como si nunca hubiera existido.

Se dirá que esta suerte de la filosofía corresponde al carácter general de su objeto. Hasta cierto punto se puede admitir esto. Es evidente que el que quiera dar cuenta de una cuestión especial del dominio de la observación ó de la críti-

ca literaria, puede llagar más fácilmente á la posesión del material para ello necesario, que el que desenvuelve un ensayo sobre el origen y significación del principio de causalidad. Pero no se sigue con esto de ningún modo, que el último haya de proceder poco más ó menos como si viviese en la época de los físicos jónicos. El fundamento de este hecho, el fundamento, además de la separación gradual y creciente que entre la filosofía y la mayor parte de los dominios de la investigación científica se ha establecido, es á mi ver más profundo: el fundamento está en que *la relación actual entre la filosofía y las ciencias particulares no pueden sostenerse*. Hoy se vislumbra el proceso de una transformación desde hace mucho tiempo preparada, y que bajo el influjo de la tradición histórica, tiende á hacer desaparecer toda clase de obstáculos que á ella se oponen; por ambas partes, tanto por parte de la filosofía como de la ciencia, se debería dar cuenta de su significación y de su necesidad.

Para los antiguos fué la filosofía ante todo una ciencia. Después que comenzó á fluctuar la concepción mitológica, aspiró la filosofía á satisfacer la necesidad de una concepción unitaria del mundo. Ya en el período de esplendor de la filosofía helénica, ciertas partes de la ciencia, principalmente de las matemáticas y de la física, comenzaron á encontrar un cultivo más exacto; permanecieron sin embargo en relación con la gran ciencia madre, y se consideraron á lo sumo como apéndices y complementos de la misma.

El desenvolvimiento sucesivo de las ciencias particulares tiene lugar primeramente en el período de la decadencia de la cultura antigua. Aquel reino de los Ptolomeos, con su capital Alejandría, en el cual se hermanaba primeramente la filosofía griega con la mística oriental para decaer después completamente, es al mismo tiempo el lugar en donde se han forjado una serie de dominios científicos de la investigación emancipada, que aun hoy están en período de desenvolvimiento. Aquí, en el siglo III antes de Jesucristo, fundaba Euclides de Alejandría aquel método geométrico que desde en-

tonces hasta hoy prevaleció en la enseñanza de la Geometría. En la misma época, Arquímedes de Siracusa resolvía los problemas más importantes de la Mecánica, apoyándose en la teoría de la palanca y en la ley de la propagación de las impresiones á través de los flúidos. Aquí establecía los fundamentos de la Astronomía matemática un siglo después, Hiparco, basándose en la aplicación de los círculos excéntricos y en el desenvolvimiento más exacto de la teoría de los epiciclos. Una serie de notables matemáticos y astrónomos le considera como precursor, hasta Ptolomeo, cuyo notable trabajo á cerca del sistema del mundo, llegó á predominar en toda la Astronomía de la Edad Media.

Ya en el período de Euclides comenzó también á tomar un nuevo rumbo la investigación zoológica y antropológica. Por primera vez se fundó aquí la anatomía en el análisis sistemático del cuerpo, y sobre esta base, en el siglo II de Cristo, erigía Galeno su sistema de Fisiología y Medicina, que al lado de la Física de Aristóteles y la Astronomía de Ptolomeo, constituye el tercer punto de apoyo de los siglos posteriores. Dentro de la Biblioteca de Alejandría tienen lugar también los primeros comienzos de la crítica filológica y de la investigación histórico-literaria. Hoy consideramos con el nombre despectivo de «alejandrinismo» toda forma de trabajo ó actividad científica, mezquina en sus puntos de vista. Pero con esto no se hace justicia al grande é interesante aspecto que presenta este desenvolvimiento cultural. Porque aquella emancipación de los dominios científicos particulares, que tiene lugar en el período alejandrino, encuentra, sin duda, su expresión característica en el hecho de que por primera vez durante él filosofía é investigación científica tomaron rumbos distintos. Mientras que aquélla, con entusiasmo fantástico, abandonaba por completo el terreno firme de la metódica científica, se sumergía la última con preferencia en un trabajo de detalle penoso, pero útil.

Desde entonces se ha conservado la separación de los dominios científicos, por más que también la escolástica de la

Edad Media, emulando á su gran modelo Aristóteles, se esforzaba por muchas razones en asociar principalmente el estudio de las ciencias naturales y de la filosofía, misión que no era difícil de desempeñar, dado el carácter eminentemente literario del escolasticismo. Por esto adquirió también la filosofía de nuevo, al parecer, algo de aquel dominio que en la antigüedad poseyó, dominio tanto más aparente, cuanto que en general puede decirse que el dogma teológico había encadenado por completo el movimiento libre del pensamiento.

Cambia esto por completo en el período de renovación de las ciencias. Mientras que la filosofía, sin abandonar las huellas de su anterior influjo, se emancipaba poco á poco de la teología, comenzó en todas sus ramas particulares de la investigación un movimiento hacia la autonomía semejante al del período alejandrino, pero mucho más poderoso. En cuanto la afición á los estudios clásicos, proporcionaba innumerables fuerzas al trabajo filosófico y literario, nacía éste por sí mismo en todos los dominios de la observación de la naturaleza. A los grandes descubrimientos geográficos siguieron los astronómicos, siendo el de más importancia el que tiene por objeto la comprobación del sistema copernicano. En él se incluyen la Física y la Mecánica, la Anatomía, la Fisiología y la Historia Natural y, en un tiempo algo posterior, los comienzos de una química científica y de una geología.

Junto á estos numerosos dominios científicos, que despertaban á nueva vida, se colocó desde ahora la filosofía, ocupando un lugar especial. Aunque raras veces sus representantes caían en el error de asignarle el rango de una ciencia suprema, esta exigencia no respondió ya nunca á las relaciones reales entre la filosofía y la ciencia, sin duda por lo menos en el sentido, de que los demás dominios científicos hubiesen de estar subordinados á ella en una dependencia duradera. Antes bien, se puede afirmar lo contrario. Después que desapareció el movimiento humanista, cuya tendencia dirigida casi exclusivamente al cultivo de la antigüedad clásica, impidió en cierto modo una labor filosófica con carácter

independiente, fueron las ciencias exactas las encargadas de orientar y dirigir la filosofía. Pero esta influencia se llevó á cabo sin embargo, más bien de una manera velada y muchas veces á pesar de los deseos y opiniones de los filósofos mismos, como si hubiera sido nacida del reconocimiento de una legítima relación de dependencia. Los sistemas metafísicos eran los que principalmente rechazaban tal influencia y se inclinaban más bien á admitir el ideal platónico de un predominio de la filosofía. Así sucedió que esta doble pretensión no pudo llegar nunca á una discusión clara y serena del asunto. En realidad, prescindiendo de alguna influencia de carácter transitorio, las ciencias particulares disfrutaban verdaderamente de una completa independencia. La filosofía, por su parte, sostenía que la poesía también sin poder defenderse nunca del influjo inconsciente ejercido por determinados dominios científicos. Y cuanto menos se manifiesta la regularidad de tales influencias, tanto más abandonadas quedan éstas á los impulsos de carácter parcial y contingente, cuyo éxito está principalmente promovido por el filósofo únicamente en la elaboración de su concepción del mundo.

Ahora bien; ningún hombre puede librarse de la influencia de las ideas de su tiempo. Se comprende por lo tanto por sí mismo, que las ideas de más influjo de una época encuentren siempre también su expresión en los sistemas filosóficos. Sin duda que á tal influencia ha perjudicado el hecho de querer ocultarla más que el ponerla de manifiesto. En conformidad con las tradiciones de los antiguos y de la filosofía escolástica, se consideraba la filosofía en la época posterior como una doctrina de las concepciones del mundo, que estableciéndose pura y exclusivamente por sí misma, sólo depende de la seguridad de los conceptos por ella misma alcanzados. La parcialidad del sistema particular, que es consecuencia necesaria de esta presunta independencia, sólo fué contrapesada á lo sumo en cierto sentido por la simultaneidad de otros muchos sistemas. En cuanto cada uno de los mismos á su vez estaba unido desde otro punto de vista con el movimiento espiri-

tual general de su época, todos ellos juntos proporcionaron ante todo una imagen fiel del espíritu científico de la misma. Pero es claro que tales complementos y reacciones se hicieron tanto más difíciles cuanto como más multiformes se caracterizaron los progresos realizados por las ciencias especiales, y puesto que por lo mismo, á causa del progresivo desarrollo de estos últimos, aumentó el peligro de una separación entre ellos y la filosofía.

En Descartes, el padre de todos los sistemas metafísicos posteriores á él, se nota claramente el influjo preponderante del poderoso instrumento de la moderna investigación de la Naturaleza, de la matemática, ejercido tanto en el método como en el contenido intelectual de los sistemas filosóficos. Tan parcial es este influjo que el filósofo á penas logra entender más que de un modo muy mezquino, las fecundas ideas que sobre física desarrolló Galileo, dirigiéndose más bien todos sus esfuerzos á concebir la naturaleza sobre la base de la abstracción geométrica. Además afluyó á su metafísica que compartió siempre su interés entre la teología y la ciencia de la naturaleza, todo el caudal de las tradiciones escolásticas.

En Espinosa se ha desprendido completamente de su carácter teológico, del elemento originario de la filosofía cristiana, sin que por eso haya desaparecido por completo. Sin embargo, la prueba ontológica de Dios, establecida en el período de esplendor de la escolástica, ha recibido del pensador judío su primera forma filosófica rigurosa, y constituye por lo tanto el amor extático de Dios que servía de coronamiento á la ética de Espinosa, tan sólo una transformación de la mística agustiniana. Pero del dominio de las ciencias naturales recibe su filosofía su capacidad de desarrollo en aquella idea de lo infinito que, por primera vez, se había vislumbrado en la concepción copernicana.

Leibniz, con amplias miras, como en todos sus trabajos, ha recibido de las más varias direcciones el impulso para orientar sus pensamientos filosóficos. Pero el motivo más poder-

so obedece en él á sus propias ideas matemáticas. Aquel concepto de *estabilidad*, del tránsito á diferencias infinitamente grandes á través de diferencias infinitamente pequeñas, concepto que en la concepción del cálculo diferencial desempeña el principal papel, es al mismo tiempo el que ha dado luz y perfeccionado de una vez el pensamiento metafísico hasta entonces inseguro. Para comprender el gran influjo que una simple idea puede ejercer en todo un sistema, basta tener en cuenta el hecho de cómo dos pensadores de índole tan distinta como Espinosa y Leibniz, se conducen ó proceden en el planteamiento de un mismo problema. Ambos filósofos quieren y deben resolver el problema de la relación recíproca entre el cuerpo y el espíritu; pero cada uno lo resuelve basándose en la idea capital de su sistema respectivo. En Espinosa la infinidad de Dios ó de la substancia universal incluye también la infinitud de sus propiedades. Tales propiedades son dos: pensamiento y extensión. Ahora bien, el pensamiento infinito debe comprender en sí todos los cuerpos cognoscibles como representaciones, de la misma manera que abarca la extensión infinita en la realidad. Para cada idea debe existir, por consiguiente, la cosa real correspondiente y viceversa. En Leibniz conduce la estabilidad de las cosas, el principio fundamental de todo sér á la armonía universal. Pero la estabilidad implica, que para cada sér existe otro que se diferencia de él con diferencia infinitamente pequeña, para éste á su vez otro y así sucesivamente hasta lo infinito. La ley de la estabilidad, según esto se transforma en ley de armonía y ésta nos afirma que todos los seres de la creación están sometidos á mutuas relaciones intrínsecas, principio general, del cual solamente constituye un caso particular la relación recíproca entre el cuerpo y el espíritu.

Alejada de esta dirección intelectual de la Metafísica continental, se desarrollaba la filosofía inglesa de la experiencia. Como filosofía de la sana razón, desafecta á todas las tendencias, que se olvidan de los asuntos prácticos de la vida real, por profundizar sutilmente en los problemas de ultra-

tumba, se ha consagrado desde un principio la filosofía inglesa con todas sus fuerzas al cultivo de dos ramas de la filosofía, la teoría del conocimiento y la filosofía moral, por lo cual llegó á ejercer también un gran influjo en el desenvolvimiento general del pensamiento. La teoría del conocimiento de los ingleses se origina como complemento de la investigación empírica; la filosofía moral como complemento de la política y de la jurisprudencia. Ambas, sin embargo, aunque inspiradas en general en el espíritu que predominaba dentro de las ciencias particulares, no se apoyan sin embargo en él, sino en la observación psicológica y en la reflexión. Y la psicología, que de esta forma constituía la base de toda la labor filosófica, era también igualmente una filosofía de la sana razón: consistía en una consideración clara, práctica y con frecuencia parcial de los hechos vulgares, sin empeñarse mucho en ahondar en las conexiones de los mismos. Así como ya Francisco Bacon creía poder inferir su Enciclopedia y Doctrina del método, no de las ciencias existentes y de los métodos prácticamente empleados en ellas, sino que, por el contrario, vinculaba la misión de la filosofía en su aptitud iteradora y regulativa para la ciencia, así también en sus sucesores, prevalece esta actitud. Cuanto más se separa la orientación trazada por este filósofo empírico de la de la Metafísica continental, tanto más prevalece con carácter semejante en ambas, la relación entre la filosofía y las ciencias particulares.

En la filosofía del racionalismo alemán prerevolucionario, se habían influido ya mutuamente de muchos modos las ideas de Leibniz y el empirismo inglés. Pero Kant es el único en el cual definitivamente convergen estas dos direcciones espirituales, para realizar aquella labor notable en que se mezcla la sutileza de su mentalidad con una dudosa circunspección, sobre cuyas contradicciones se rompen aún la cabeza nuestros intérpretes de Kant. Pero con cuanta mayor claridad se había planteado Kant los problemas, tanto más difícil le fué el resolverlos. Poner en manos del empirismo todos los métodos de la antigua metafísica, incluso lo que éste

afirmaba, tanto del mundo sensible como del mundo supra-sensible, salvando sin embargo la certeza relativa á los últimos y supremos bienes, que aquella metafísica se esforzaba en explicar, era una misión que podría considerarse como premio digno de los mayores esfuerzos. Kant quiso ganarlo, trasladando del campo del conocimiento metafísico al de las exigencias morales, los tres fundamentos de nuestra fe en un modo suprasensible: la idea de Dios, la libertad y la inmortalidad, mientras que al mismo tiempo la idea intermedia entre éstas, la libertad de la voluntad debía establecer la asociación entre el reino de la experiencia y el reino de nuestras aspiraciones y esperanzas, colocado en un lugar que trasciende de toda experiencia. Sin embargo, la libertad de la voluntad se nos ofrece inmediatamente como experiencia interna, mientras que al mismo tiempo consideramos la acción voluntaria como enclavada dentro de la conexión empírica de causa y efecto, que no tiene solución de continuidad. La solución de esta contradicción la encuentra Kant en el hecho de que ninguna experiencia se relaciona con las cosas tal y como éstas en sí mismas pueden estar constituidas, sino más bien con *fenómenos*, es decir, con cosas, tal cual éstas se dan en nuestra conciencia mediante las leyes de la intuición y del pensamiento. Tal ley de nuestra conciencia es también la asociación causal de los fenómenos. Si sometemos la acción libre al dominio de la causalidad, debemos considerarla como un fenómeno en relación con otros fenómenos. Si consideramos como libre nuestra voluntad, debemos conocer nuestra naturaleza interna tal y como es en sí independientemente de la ley de causa y efecto que regula sólo el mundo fenomenal.

En dos direcciones ofrecía este modo de pensar la coyuntura de poder crear disciplinas filosóficas, capaces de substituir á la antigua Metafísica. Por una parte se podrá tender la vista hacia aquel conjunto de conceptos existentes en nosotros, y por los cuales las cosas del mundo externo se cambian ciertamente en fenómenos dados en nuestra con-

ciencia. Puesto que estos conceptos preceden á toda experiencia, es natural que de ellos se deduzcan principios que no necesitan por sí mismos de ninguna comprobación empírica, sino que son dados *à priori* como elementos reguladores para dicha experiencia. La disciplina así originada, la llamaba Kant «Metafísica de la Naturaleza». Por otra parte, el hecho de la libertad de la voluntad en el cual se nos revela nuestra propia naturaleza, podrá ser explicado atendiendo á las conveniencias y exigencias que de él se desprenden para el mundo moral y para nuestra propia conducta. Así nació la «Metafísica de las costumbres» de Kant. Pero así como estos dos dominios por el nombre pertenecían á la antigua metafísica, por su contenido correspondían más bien á la doctrina del conocimiento y á la filosofía moral de los ingleses. Pues se limitaban con frecuencia á los principios superiores del conocimiento empírico de la naturaleza, y de la moralidad empírica. Pero la concepción fundamental era ciertamente aquí muy distinta, y aquí principió de nuevo la Metafísica alemana. Los principios generales de la naturaleza eran considerados por Kant como anteriores á toda experiencia, y la ley moral era para él una regla que se da en nosotros, la cual se manifiesta ciertamente de un modo pragmático en cada una de las acciones morales del individuo, pero que en sí misma considerada es independiente de todos los motivos empíricos y de las tendencias sensibles que de ellos se originan.

La posición de la filosofía respecto de las ciencias particulares quedó por lo mismo determinada de una manera inequívoca. Al formular Kant la ley física y mecánica de carácter más general, así como también en la teoría de la materia, que Kant desarrolló en sus «fundamentos metafísicos de la doctrina de la naturaleza», apenas se preocupaba de los resultados de la investigación científica. En la elaboración y ordenación de cada una en particular, le queda, por el contrario, á dicha investigación, el campo libre. En la misma relación se pone la filosofía práctica con aquellas ramas científicas que como la ciencia del derecho y la Teología, se apoyaban en ella.

La relación así originada, tenía una ventaja indudable: la fijación de límites, que aquí se establece es mucho más clara, que dentro de las antiguas escuelas metafísicas. No se puede con esto afirmar que estos límites por Kant establecidos, satisficieron conjuntamente á la ciencia y á la filosofía. La ciencia de la naturaleza se vió bien pronto precisada á prescindir de las teorías generales de Kant, porque eran incompatibles con la experiencia. La ciencia del derecho podrá difícilmente salir de apuro con su inflexible imperativo categórico y con sus rigurosas opiniones acerca de la imputación y de la sanción. Por otra parte, Kant mismo, principalmente en su doctrina del derecho, se permite ya intromisiones considerables en el dominio de la investigación especial.

Estas usurpaciones se aumentaron bien pronto de una manera inesperada en sus sucesores, y en igual medida comenzó también aquel proceso de emancipación, que ha conducido poco á poco al estado actual de transición en que se nos ofrece una filosofía de los filósofos y una filosofía de los especialistas. El inmediato sucesor de Kant, Fichte, se atuvo indudablemente á los límites de por él fijados, límites que él se esforzaba en determinar de un modo más preciso. Designaba su filosofía como «Doctrina de la ciencia», porque le asignaba la misión de deducir *à priori* todos los principios científicos generales. Pero toda proposición derivada de la doctrina de la ciencia, es á la vez principio fundamental de determinada ciencia especial, la cual alcanza el contenido propio de ella, en cuanto aplica aquel principio fundamental á la experiencia. Pero no. Con esta misión relativamente modesta, no se contentaron Schelling ni Hegel. Schelling mismo, que propina, según necesidades del momento, recetas filosóficas tomadas de la farmacopea de los principios de su filosofía de la naturaleza, procuraba restaurar la unidad de la ciencia, según el espíritu platónico, y para cumplir esta misión empleó Hegel toda la tenaz energía de su laboriosidad, y la intrépida consecuencia de su mentalidad, en la cual se contradicen de un modo singular, la valentía y profundidad de ideas con la tiesa

pedantería de la forma y la predilección por un esquematismo mortificante.

El sistema de Hegel satisfacía todas las necesidades para aquél que se declaraba prisionero suyo. Apenas quedó para él cuestión alguna, ni general, ni particular, sin contestación. Pero como la corriente viva del desenvolvimiento científico, continuaba su camino sin preocuparse de esta dialéctica artificiosa, se dió el caso extraño de que el mundo se creyó en un mismo día poseedor de *dos* sistemas científicos, los cuales á la vez querían abarcar el mismo contenido real y conceptual, pero que en la forma y en el método eran tan distintos, como el verde bosque virgen que se extiende por la cumbre de la montaña, y el barco que construído con sus árboles navega por el mar. Tal era, pues, el resultado de esta tendencia á la unidad de la ciencia: el sistema filosófico y el sistema científico se habían convertido en dos sistemas distintos, que sólo tenían de común el nombre. La falta de fundamento de esta artificiosa correspondencia entre la filosofía así concebida y la ciencia, no se altera por el hecho de que entre ambas se establezcan recíprocas influencias y entre ellas algunas muy poderosas y duraderas, aunque poco fundamentales. Hay que aplaudir en muchos de los discípulos de Hegel, más moderados en sus pretensiones, el anhelo de solidarizar su método con la investigación positiva. Sin embargo, las relaciones entre la filosofía y las ciencias particulares no cambiaron á pesar de todo para Herbart ó Schopenhauer, y la conexión real permanece por lo mismo esencialmente intacta en estos filósofos.

Los resultados logrados por la relación así establecida, ponen de manifiesto su inconsistencia en la posteridad. El empeño de querer alcanzar de nuevo para la filosofía el predominio por ella poseído en la antigüedad, ha traído como consecuencia el que ésta se hubiese colocado *fuera* de la ciencia, en vez de *ponerla sobre* la ciencia. Puede considerarse como una falsa escapatoria que contradice la necesidad de unidad realmente sentida por el pensamiento, el hecho de que

algunos filósofos hoy en día quieran justificar esta situación diciendo que hay dos modos mutuamente diferentes para conocer las cosas: el corriente, del cual se valen las ciencias particulares, y otro especial de orden superior al cual se eleva la filosofía. Uno de estos procedimientos tiene que ser falso necesariamente; no cabe tampoco un tercero en discordia. O bien la filosofía no ha adquirido la posesión plena de los hechos, que entran dentro de la esfera de la experiencia científica ó ha descuidado escuchar los consejos de la psicología y la Lógica para preocuparse tan sólo de los resultados de las ciencias afines. En ambos casos, la disonancia entre la ciencia y la filosofía es tal, y de tal naturaleza, que debe ser resuelta y puede serlo, debiendo ser precisamente el asunto de la filosofía el buscar el fundamento de los antagonismos que surgen entre las ciencias especiales, y en lo posible hacerlos también desaparecer.

Después que las ciencias particulares se habían desprendido de la filosofía antigua, como otras tantas ramificaciones suyas, se ha introducido principalmente en el período del renacimiento una transformación en esta relación, en cuanto la filosofía hizo uso en provecho propio de los pensamientos recibidos de las ciencias especiales, principalmente del dominio de las Matemáticas y de la física.

El empeño transitorio hecho por los sistemas especulativos del siglo *xix* para reconquistar, la posición que había tenido la filosofía en la antigüedad, apenas podía destruir este proceso evolutivo. Mas bien debe decirse, por el contrario, que este ensayo jamás ha podido evadirse completamente de él. Es pues evidente que el espíritu de esta evolución no consiste en que la filosofía tenga que seguir como por casualidad y á hurtadillas, obedeciendo á las influencias que la ciencia en ella ejerce, sino que en lo posible debe tomar como base todo el conjunto de la experiencia científica. Entonces solamente podrá llamarse la una «doctrina de la ciencia» ó «ciencia de las ciencias», en cuanto desenvuelve y continua la labor alcanzada por las ciencias particulares, lle-

gando á completarlas en tanto en cuanto esto es posible para el esfuerzo humano.

La necesidad de tal ciencia general se comprueba, no solamente por aquella tendencia filosófica general que constantemente se produce dentro de la investigación científica y hoy tal vez más que nunca, sino que ante todo resulta de la necesidad de unidad y de relación de que jamás puede eximirse de un modo duradero nuestro entendimiento. Estas exigencias no es posible que las ciencias particulares las confirmen aunque para ello se asocien todas, y esto por dos razones. La primera se basa en la relación de los principios científicos generales; la segunda en la conformidad de las normas fundamentales y de los métodos de nuestro conocimiento.

Cada ciencia especial predomina en un dominio especial de hechos y de conceptos, esforzándose en establecer entre sus elementos una asociación explicativa. Pero ningún dominio científico se aísla jamás del conjunto general del conocimiento humano, de tal modo, que impida el poder ser relacionado, no sólo con las ciencias conlindantes, sino también con aquellas disciplinas generales que relativamente están lejos de ella. El físico, el químico, el fisiólogo, tienen que ocuparse en último término del estudio de los mismos principios materiales del mundo externo, pero lo hacen desde un punto de vista distinto. Por lo tanto, sólo podrá perdurar como seguro aquel concepto de la materia, que puede satisfacer las exigencias de los diferentes investigadores, y en el cual además puede incluirse la inspección psicológica como congruente, puesto que no se puede transferir á las cosas los hechos subjetivos de nuestra conciencia, sin obtener de nuestras representaciones una explicación de su valor objetivo. El zoólogo, el botánico, el anatómico, el fisiólogo y el patólogo, todos ellos eliminan del concepto de la vida un círculo determinado de experiencias; la limitación de los procesos de la vida por los fenómenos naturales de carácter general, somete además á la física y á la química á la condición de mutua simpatía y está en conexión íntima con las cuestiones cosmológi-

cas y geológicas. Hasta donde se extiende el reino de la experiencia, llega también el imperio de la ley de causalidad general. ¿Cómo será posible una interpretación exacta de esta ley, sin el conocimiento de lo más fundamental de sus aplicaciones en las ciencias particulares y como se podría dar cuenta á cerca del origen y significación general de la misma sin interrogar sobre ello á la Psicología y á la teoría del conocimiento?

Ejemplos de esta naturaleza podrán multiplicarse. Al presentarse dentro de la investigación científica un problema importante, de transcendencia general, llegará de suyo á adquirir carácter filosófico, desde el momento en que exige el auxilio de otros dominios del conocimiento y entre ellos especialmente el de la psicología y la doctrina del conocimiento. Así, en medio de las mismas ciencias particulares, surge la exigencia de una *ciencia de los principios*, de los conceptos y leyes fundamentales de carácter general, á la cual puede otorgársele el nombre de *metafísica*, en el supuesto de que no quiera substituirse de ningún modo la misión justificada y necesaria de una tal ciencia de los principios, por su caricatura que con frecuencia bajo este nombre se ofrece.

Así, pues, la Metafísica tiene por objeto el contenido general de las ciencias de la experiencia, en tanto en cuanto aquél posee una significación y contribuye á la formación de nuestra concepción científica del mundo. Pero de ella se derivan algunos dominios científicos especiales, que en virtud del carácter peculiar de los hechos que abarcan, llegan á ocupar un lugar especial también. Aquí hay que comprender en primera línea *la vida moral*. También dentro de ella caben determinadas ciencias especiales como la Etnología y la Historia, la Ciencia del Derecho y la Política, que se ocupan en parte de los hechos relativos á la evolución moral, y en parte de las importantes aplicaciones de las leyes morales. Sin embargo, á causa de la dirección especial de sus investigaciones, la cuestión relativa acerca del origen y de la naturaleza de la moralidad apenas puede resolverse en estas disciplinas, tan-

to menos cuanto que además en este problema hay que hacer profundas consideraciones de orden psicológico y metafísico.

Una posición semejante corresponde al sentimiento de lo bello en sus manifestaciones artísticas, así como en su influjo en la concepción de la naturaleza. El arte, en sus formas múltiples, constituye el contenido de las diferentes ciencias, que en parte están determinadas por el estudio histórico de la misma y en parte también por el estudio teórico. El carácter especial de los asuntos relativos á la historia del arte y á la teoría del arte, hace imposible una solución de los problemas estéticos de carácter general, basada en el estado concreto de las susodichas ciencias especiales. La investigación estética no puede prescindir de la ayuda y del consejo de la psicología, como tampoco puede hacerlo la ética. Pero ciertamente, la ética y la estética, y también la metafísica, sólo pueden tener una pretensión de carácter científico, cuando son dirigidas por los principios básicos de los dominios especiales de la investigación científica reaccionado sobre los cuales, como norma y como pauta están llamados á ejercer á su vez influencia.

Metafísica, Ética y Estética, se ocupan según esto del contenido del conocimiento *humano*, y de las tendencias del hombre, en parte en la totalidad de su esfera y en parte en sus particulares y preferentes direcciones. Pero nuestro conocimiento no es meramente una cosa hecha, sino más bien algo que se hace que llega á ser (*werdendes*). Surge, por lo tanto, la cuestión de averiguar por qué medios llega el espíritu humano á la posesión del saber, y cuáles son las leyes que además está obligado á seguir. Pero puesto que á su vez dichos medios, prescindiendo de la técnica particular de la investigación especial, tienen un valor universal, y puesto que las leyes del conocimiento se corroboran y concuerdan al aplicarse á los objetos más diferentes, surge por lo tanto de aquí el asunto de una nueva ciencia general, que se añade á la Metafísica con carácter complementario y para la cual debe conservarse el nombre de *Lógica*.

Es indudable que los fines que la Lógica científica se propone son muy distintos de aquéllos á que respondía la Lógica escolástica, considerada á lo sumo como prepedútica filosófica. Ateniéndose á Aristóteles, procuraba reducir las leyes del pensamiento á fórmulas pobres, con frecuencia repetidas, del desenvolvimiento real del pensamiento científico. No es ya ningún secreto el hecho de que la Metódica que el alumno se apropia en la laboriosa ocupación con las materias de su especialidad, vale infinitamente más que el arte mezquino de este formalismo lógico. En oposición á esto, la lógica científica tiene que resolver, por lo tanto, dos problemas, que de ningún modo se pueden considerar como independientes y aislados de toda relación con el contenido real de nuestro conocimiento, sino que más bien presuponen la amplia base de la experiencia científica. Uno de estos asuntos de la Lógica lo constituye la *doctrina del conocimiento*: ¿cuáles son las condiciones, fundamentos y límites de nuestro conocimiento? El otro, se refiere á la doctrina de los Métodos, á la *Metodología*: ¿cuáles son los principios y métodos de que en los diversos procedimientos se vale la investigación científica? Una Lógica con este criterio desenvuelto no aspira, según esto, á establecer reglas por las cuales podamos estar en condiciones de pensar rectamente y resolver los problemas científicos con acierto, sino que procura abstraer las leyes del pensamiento realmente aplicadas en casos concretos de su aplicación misma, para poder de este modo influir y reaccionar sobre el desenvolvimiento del pensamiento científico, de una manera explicativa y también estimulándolo, después de haber aplicado á dichas reglas la propia reflexión.

Se dirá, sin duda, que el asunto que aquí se asigna al filósofo es de tal naturaleza, tan poderoso, que supera desde luego á las fuerzas individuales. A esto he de contestar yo diciendo, que no creo, ni mucho menos, que todo filósofo, para elaborar su sistema, haya de arreglárselas de tal modo, que en él entren en igual medida todas las disciplinas. La exigencia de la división del trabajo como necesaria consecuencia

del prodigioso desarrollo de los dominios científicos, no puede exceptuar de ella á la filosofía, aunque también es cierto que de ella la generalidad del asunto excluye un análisis tan minucioso y un desmenuzamiento tan grande, exigiendo además siempre un conocimiento suficiente, por lo menos de los dominios filosóficos contiguos. Debe desaparecer, por lo tanto, según mi parecer, esa idea de que el filósofo no debe ser más que filósofo. Se debe exigir de él, por lo menos, el dominio de una rama científica especial que esté en contacto con sus trabajos filosóficos.

De esta manera, cuanto más patente tiene el filósofo la relación entre la filosofía y las ciencias particulares, tanto más es permitido esperar de los especialistas que allí donde la necesidad de la investigación les ofrece asuntos filosóficos, no se dejen mecer por la fantasía en las elevadas regiones de la especulación sin plan alguno, sino que á su vez deben recordar las condiciones previas y medios auxiliares que para tal empresa son necesarios. Es cierto que no se puede exigir de los especialistas el dominio de todas las ramas de la filosofía, así como tampoco se puede exigir de los filósofos que se familiaricen con todas las Ciencias especiales. También allí cada uno debe hacerse cargo, primeramente, de las regiones vecinas á su propia labor intelectual, y es de desear, sin duda, que sólo se permita aquella orientación general que sea necesaria para la estimación de las relaciones de su rama científica con el conjunto de las Ciencias, y para lograr también juzgar con criterio independiente las cuestiones de carácter filosófico de la ciencia especial respectiva.

No es necesario hacer resaltar que al lado del procedimiento crítico y sistemático propio de los problemas filosóficos, conserva también su significación, el procedimiento histórico. Sin embargo, el cambio de posición logrado por la filosofía, tiene también que reflejarse necesariamente en la de la historia. Cuanto más evita el ser una mera historia de los sistemas filosóficos, para transformarse en una *historia general de la ciencia*, mejor podrá llenar un gran vacío en el conjunto

del saber humano. La verdadera misión del historiador de la filosofía ha de consistir, no en escribir una mera crónica de opiniones y errores de los filósofos, sino en exponer claramente las ideas predominantes en la evolución general de la ciencia. El gran número de fuentes de conocimiento que existen los diferentes dominios científicos, tiene que reunirlos como corriente intelectual común la historia de la filosofía, en donde se reconoce ciertamente, no el curso de cada fuente científica en particular, sino más bien la dirección total que juntas han tomado y adquirido. Para el espíritu científico de la época que acaba de desaparecer, esta mutua relación entre la filosofía y la ciencia, de vez en cuando se había eclipsado. De ello son en menor escala culpables las ciencias particulares que la filosofía misma. Porque su asunto es mantener vivas las buenas relaciones con aquéllas, en cuanto de ellas toma como punto de apoyo lo que precisa, el fundamento de la experiencia, y en cuanto les proporciona aquéllo de que carecen, las relaciones generales y la sistematización de los conocimientos.

El trabajo anterior contiene, aunque con ligeras modificaciones, la lección inaugural de Filosofía, pronunciada en la Universidad de Zurich el 31 de Octubre de 1874, con motivo de mi nombramiento de Profesor de aquella Universidad. El doble propósito de esta lección inaugural, era presentar en sus líneas generales, el cuadro de la situación de la filosofía en aquella época y planear al mismo tiempo mi programa de trabajo filosófico para el porvenir. Dicho cuadro debía mostrar el nuevo estado de cosas que para la filosofía se ha introducido, desde el momento en que la investigación científica, en oposición con épocas que acababan de pasar, se ha apoderado un creciente interés filosófico. El programa de trabajo para el porvenir consistía esencialmente en asignar á la filosofía un papel intermediario entre las soluciones de los problemas científicos alcanzados en las ciencias especiales, y

la necesidad de unidad de los resultados con los métodos que á ella conducen, misión por la cual la filosofía, á su vez, provee á las necesidades suscitadas dentro de la investigación especial. ¿Qué transformaciones tuvieron lugar en aquel estado de la filosofía? ¿Qué ha ocurrido para la realización de este programa? Después que ha pasado una generación desde aquella fecha de mi discurso inaugural, ya se puede uno permitir hacer estas preguntas.

¿En qué se ha convertido hoy el trabajo filosófico hecho por los que no son profesionales de la filosofía, es decir, por los teólogos, los jurisconsultos, los historiadores y los físicos? A mi parecer, ninguno, por muy á la ligera que conozcane el estado actual de las ciencias, puede dudar en contestar á esta cuestión. Lo que hace treinta años apenas podría considerarse más que como un pronóstico, fundamentado en pocos é inseguros indicios, se nos ofrece hoy en unas formas tan patentes, de tal magnitud, que nadie puede eximirse de prestar adhesión á estos hechos, de grado ó por fuerza. Es cierto que aquel cuadro general se ha modificado un poco. En dominios científicos, que desde hace algunos decenios, se suscitaban acaloradas discusiones filosóficas, reina completamente la calma y en otros, en cambio, que habian dado la espalda á la filosofía, la discusión de los principios ha alcanzado un nivel que en último término puede considerarse como una lucha de convicciones filosóficas, que se ha hecho peligrosa, sino para la seguridad personal de los combatientes, al menos para la consideración serena y fría de los hechos. Ningún espectador imparcial puede ya desconocer este hecho, aun cuando no dejen de existir también fuerzas retardatorias, que tienden á impedir el asalto de este movimiento filosófico. A la ciencia actual, casi en todos sus dominios, quiera ó no quiera le convienen todos los caracteres de la filosofía, pero no de una filosofía superior, que adviene á ella como elemento extrínseco, sino de una filosofía que surge de abajo á arriba que se ha producido mediante sus propias fuerzas dentro de la propia esfera de las concepciones científicas, sin

preocuparse en lo más mínimo de la labor filosófica, anterior á ella, ni de lo que al lado de ella se produce. Y con esto se relaciona un hecho que además puede considerarse como el más sintomático de todos los signos de la época: aquella parte de la filosofía, que por espacio de tanto tiempo fué objeto de desprecio y de burla, de modo tal, que hasta los más atrevidos apenas osaban poner en él los pies, la metafísica, no fué precisamente rehabilitada por los filósofos, sino más bien—¡cosa rara!—precisamente por los físicos, por los investigadores, por aquellos que entre sus enemigos, con más desdén la despreciaron. Respecto al nombre aun hay cierta clase de escrúpulos; pero la realidad está entre las manos y de ello no hay duda alguna: lo que hoy en todo caso puede considerarse como una rehabilitación de la antigua metafísica dogmática, de aquella especulación, que erigió el edificio de una concepción general del mundo, ahorrando en todo lo posible buscarle fundamentos empíricos, se encuentra en gran parte fuera de la *filosofía profesional*. Los autores de tales sistemas formados con pocos hechos y mucha dialéctica, con una dosis no escasa de poesía fantástica, prescindiendo de algunos entusiastas que siguen su ruta propia, son hoy físicos de mérito y de fama. ¿Qué hombre de ciencia se hubiera atrevido á pronunciar en la época en que se leyó este discurso la palabra filosofía de la naturaleza? Seguramente hubiera sonado en sus labios como el «Vade retro Satanae» en los de un católico supersticioso, bajo la influencia de un poderoso exorcismo. Hoy, existe una revista titulada *Anales de Filosofía de la Naturaleza* revista escrita en parte por físicos y por algunos otros representantes de diversas ciencias especiales.

Entre los dominios científicos enumerados en el discurso, existe también uno en el cual la dirección filosófica más bien ha retrocedido que progresado. Tal es la teología, en la cual la escuela de Ritschl, apoyada en Kant, se ha parado en cierto sentido en su desarrollo. En su lugar, se presenta hoy otro poderoso movimiento que está determinado por una parte por el desarrollo de los estudios de la antigüedad oriental, y princi-

palmente por los asirio-babilónicos, y por otra parte, por el creciente interés etnológico de la época; este movimiento tiene lugar en la historia de la religión. El papel principal que hoy desempeña la teología no se limita de ningún modo al estudio de aquellas religiones culturales antiguas, al cristianismo y sus congéneres, sino al estudio de la religión en la significación más amplia de la palabra. Este movimiento tiene aun tal intensidad, que aun podrían originarse en él nuevas orientaciones para la filosofía de la religión. Pero no se necesita ser ningún profeta para predecir que esto tendrá lugar, y que con todas probabilidades el nuevo movimiento no ha de tener un carácter retrógrado ni someterse á las influencias de un Schleyermacher ó de un Hegel, puesto que tal vez, con más profundidad que éstos en sus sistemas respectivos, procurará investigar los verdaderos orígenes de la religión.

De un modo igualmente notable se ha cambiado también la situación en el dominio de la historia propiamente dicha. También en ella habían procurado establecer nuevos rumbos, Carlos Marx, con su filosofía de la Historia Materialista, H. T. Buckle, con la exigencia del método histórico estadístico, formado á imitación de la inducción propia de las ciencias naturales, y finalmente Hipólito Taine con su «teoría del medio». Pero estos ensayos fueron unánimemente rechazados por la investigación histórica propiamente dicha, puesto que se fundaban en parte en hipótesis arbitrarias y en parte en criterios metodológicos discutibles. Tampoco desde entonces ha cesado la filosofía de solicitar armoniosamente la entrada dentro de la investigación histórica; y para los historiadores que vinculan el asunto exclusivo de la descripción histórica en la exposición artística de las complicaciones políticas, y en el retrato de las grandes personalidades históricas consideradas como orientadoras del proceso histórico, hecha dicha descripción por medio de un amplio material logrado en los archivos, la situación se ha hecho más difícil, sin duda desde el momento en que la historia de la cultura empezó á internarse en los múltiples problemas que se extienden á la economía,

á la moral, al arte y á todos los dominios de la cultura material y espirittual. Un historiador político tan eminente como Enrique de Treitschke, se sentía obligado por el espíritu de la época á considerar como asunto esencial de su obra *Historia alemana durante el siglo xix*, el verlo encajado igualmente dentro de la historia de la cultura. Desde entonces nació la exigencia de considerar como objeto propio y esencial de la investigación histórica en el porvenir «los estados históricos». Principalmente Lamprecht es el representante de esta dirección, que no quiere prescindir del desenvolvimiento regular, determinado por la mutua cooperación de los factores de la cultura material y espirittual. Al extender el objeto de la historia á los problemas generales de la cultura, se pone de manifiesto su tendencia filosófica, y así el interés filosófico adquiere carácter primordial, desde el momento en que se introduce la exigencia general de que en último término las fuerzas propulsoras de la historia deben ser de carácter psíquico. Por lo tanto, esa dirección simpatizó primero con lo Psicología. Pero en cuanto además la investigación histórica se proponía establecer al lado de los principios generales de la psicología individual, leyes del desenvolvimiento histórico, por las cuales debe determinarse el carácter de cada uno de los periodos de un modo detallado, y motivase psicológicamente el cambio de este carácter, debía necesariamente llegar otra vez este nuevo modo de considerar la historia, á la concepción de una filosofía de la historia, aunque no fuera más que por intermedio de la Psicología. Esto se comprueba ya de un modo extrínseco en la tendencia á caracterizar por una expresión general, cada época del desenvolvimiento histórico, tendencia que se observa en Lamprecht cuando nos habla de período simbólico, convencional, individualista, etc., para caracterizar el desenvolvimiento histórico y para ver en la serie sucesiva de estas disposiciones psíquicas una ley general. La exposición de esta ley ha sido ya la aspiración de la filosofía de la Historia desde Agustín, hasta Herder y Hegel, y singularmente Hegel, había perfec-

tamente sabido poner de relieve palabras capaces de abarcar el carácter complejo de los fenómenos históricos en un concepto único. Pero lo que caracteriza esta filosofía de la historia nuevamente nacida en el campo de la ciencia histórica, y lo que ante todo la distingue ser su precursora inmediata de la de Hegel, es el hecho de que aquélla no construye dialécticamente, es decir, por el movimiento inmanente de los conceptos las etapas de la evolución histórica, sino que aspira á caracterizarlas psicológicamente, para considerar el movimiento inmanente, que tampoco falta aquí, tan sólo como un proceso que en definitiva debe encontrar su explicación en los fenómenos espirituales de carácter universal. Esta profunda diferencia entre la nueva filosofía de la historia y la hegeliana, se funda evidentemente en el hecho de haber nacido aquélla dentro del campo de la investigación histórica. Era por lo tanto natural, que una filosofía de la historia así originada, buscase ante todo apoyo en aquellas disciplinas filosóficas, que á su vez se habían emancipado ya, tanto más cuanto que la solidaridad mutua entre una filosofía de la historia de carácter empírico y su base psicológica, podía ser más íntima que tratándose de una filosofía de la historia dialéctica ó metafísica.

No quiero exponer de una manera detallada, como paralelamente y en parte precediendo á este movimiento histórico filosófico, se ha manifestado la tendencia filosófica con no menor intensidad, dentro del vasto campo de las ciencias sociales. También aquí, en general, es característica la circunstancia de que los ensayos más profundos hechos para lograr una nueva transformación de las concepciones filosóficas proceden del dominio de las ciencias especiales. Es cierto que la exigencia de una «Sociología» general fué suscitada primeramente por filósofos de la dirección positivista, como Augusto Comte en una época anterior á la de la historia contemporánea de las ciencias. Pero su estado actual, en este dominio de la filosofía aun tan discutido, se debe principalmente á los economistas y jurisconsultos. En el año

siguiente al anterior discurso inaugural, se publicó el primer ensayo digno de mención, por un economista, escrito con el propósito de estudiar la ciencia económica en relación con el conjunto de la vida social. Dicha obra es la de Alberto Schäffle *Constitución y vida del cuerpo social* (1875). La Biología, y en algunas teorías la Psicofísica, le dieron el andamiaje para la disposición de los fenómenos sociales. Por desempeñar aquí también la analogía extrínseca un papel bastante considerable, también ha prestado su servicio como medio heurístico auxiliar, en la concepción de una conexión ó disposición orgánica de los fenómenos sociales. Del mismo modo también la moderna sociología en Francia y en Italia tomó en consideración, desde otro punto de vista, el mismo asunto. Así como Schäffle trabajaba con analogías morfológicas, Tarde y sus compañeros lo hicieron con analogías psicológicas. La sociedad fué para el individuo con quien se corresponde con fuerzas espirituales propias de ella, algo semejante á lo que fué con Comte y Spencer, teniendo exclusivamente una base de experiencias económicas y políticas. Aquí, pues, también se presentaron de nuevo hombres de ciencia que prevenían de los dominios científicos particulares, con el empeño de hacer estos ensayos en el dominio de la economía, de la política y de la jurisprudencia. Con gran independencia de este movimiento comenzó definitivamente á investigar la ciencia alemana del derecho, tomando diversas posiciones en la crítica de los conceptos jurídicos fundamentales. Entre la multitud de estos trabajos de tendencias filosóficas de jurisconsultos alemanes, séame permitido recordar aquí tan sólo dos de ellos que representan, no solamente dos diferentes dominios jurídicos, sino también dos direcciones filosóficas divergentes. Tales son Ihering en *El fin en el derecho* (1877-1883) y *Las normas y sus transgresiones* de Bindig (1872-1877.)

Con más pujanza que en ninguna otra parte se manifestaba, y aún se manifiesta con carácter duradero, la filosofía en la ciencia de la Naturaleza. Así como hace tres decenios, sólo podrían mencionarse, sin duda, esfuerzos de carácter criterio-

lógico al hablar de la filosofía, apenas existe hoy ningún dominio filosófico en el cual los investigadores de la naturaleza no hayan intentado una acometida más ó menos considerable hecha con los más distintos criterios, unas veces en el dominio de las Matemáticas de la Física y de la Química experimental, y otras veces en el de la Zoología y las diferentes ramas de la Biología; también intentaron en estos diferentes dominios planear, y no como programas de ocasión, diversas concepciones del mundo de carácter general. Este movimiento es tan amplio y tan complejo y multiforme, que sólo pueden caracterizarse aquí, por lo mismo, aproximadamente sus direcciones generales. Baste hacer referencia, como síntoma, el más notable de todos, á los múltiples ensayos de organización de una nueva Metafísica basada en las ciencias naturales. Esta aplicación á un sistema que se eleva sobre los límites de la filosofía natural á las regiones de la ética, de la estética y hasta de la filosofía de la religión, encaja perfectamente con la reacción que durante mediados del siglo xix se manifestó contra el temeroso desvío hasta entonces reinante respecto de todos los problemas que trascienden del carácter estricto de las cuestiones especiales. Esta reacción, que auguraba ya el espíritu filosófico contemporáneo, se expresa en dos grandes é importantes generalizaciones que introdujeron en los dominios científicos más distintos una poderosa transformación de las ideas propias de las ciencias naturales. Tales son los principios de la constancia de la energía y la teoría de la descendencia. Seguir las vicisitudes del influjo ejercido por estos dos principios en la evolución filosófica del siglo xix constituirá siempre un asunto importante para un historiador de la filosofía contemporánea. Aquí, á lo sumo, sólo podemos hacer referencia al papel que han desempeñado en las empresas de sistematización metafísica surgidas en el dominio de las ciencias naturales. Con respecto á la energética, esta tendencia á erigirse en una metafísica, se ha suscitado poco á poco, naturalmente, con el propósito de asegurar al principio de la energía, el predom-

minio con respecto á las concepciones atomístico-mecánicas hasta entonces cultivadas. Así como el apetito de tierra de un conquistador, aumenta con sus triunfos, así también los defensores del principio de la energía no se contentaban ya con la aplicación del concepto de energía á la física, á la química y á la biología, y con sus especulaciones sobre el porvenir y el fin del universo, á los cuales hace ya referencia el anterior discurso; todo esto se revelaba solamente como el tímido prólogo de empresas más atrevidas, cuyo germen (y ésto servía también para su justificación), se encuentra oculto en la significación universal del principio de la energía. De dicho germen debían desarrollarse por necesidad intrínseca alguna vez aquellas concepciones arriesgadas. Y así surgieron las *Las lecciones de filosofía de la Naturaleza* de Ostwald, que comprenden algo más de lo que por el título es de esperar, extendiéndose á los dominios de la psicología, de la ética, de la estética, etc., que se presentan aquí como ramas científicas tributarias de una Energética general. Al presentarse en este trabajo de una manera singularmente poderosa la tendencia á la unidad de carácter metafísico, latente en el principio de la energía, este fenómeno no tiene carácter aislado, sino que la literatura más reciente, del período que acaba de pasar, pone claramente de manifiesto, que los mismos pensamientos se encuentran ampliamente divulgados entre los físicos, y saliendo de su esfera, en el gran número de diletantes que se dedican á filosofar impulsados por las ideas de la energética.

Pero mucho más extendida entre los últimos está sin embargo, la segunda forma de la Metafísica moderna basada en las ciencias naturales, la que procede y se ha desarrollado basándose en la teoría de la descendencia. Es la más popular, sin duda, no sólo por ser más asequible su pensamiento fundamental, sino también porque su gran indeterminación deja á la fantasía un gran espacio libre. Como cosa que llama la atención hay que consignar la enorme divulgación que han logrado *Los enigmas del Universo* de Häckel, trabajo, que

entre los de este género de filosofía universal, se nos ofrece como el más atrevido de todos. Por lo demás, puede considerarse como un síntoma digno de tenerse en cuenta, propio de esta nueva era filosófica, que los hombres de ciencia que han investigado en dominios científicos donde encuentran aplicación alguna de los dos principios indicados, con frecuencia derivan del mismo las consecuencias metafísicas transcendentales para encontrar el complemento que desean, en otro dominio científico lejano á su propio campo de investigación. Así se ha originado poco á poco entre los biólogos una viva oposición contra la teoría de la descendencia en la forma dada á la misma por Darwin. Los jefes de esta oposición tienden, precisamente en parte, á una renovación de la concepción vitalista, para establecer mediante ella la doctrina de la evolución y de la descendencia. En esta tendencia creen encontrar, por lo tanto, una ayuda en la energética igualmente inclinada á combatir las teorías mecánicas. Así creen remediar el conflicto amenazador apelando á los dominios científicos más exactos. Pues en el gran espacio que la ley de la energía deja á la elaboración de diferentes formas cuantitativas y cualitativas de energía, queda también definitivamente un hueco para determinada energía específica viva, mientras que la mecánica, allí donde se ostenta con carácter predominante en el dominio de los fenómenos naturales, procura espulgarse de tales chinchorrerías sin ocuparse mucho de ello. Con esto se corresponde también la posición que adoptan respecto á dichos dos principios muchos representantes de la física teórica. Mientras que por una parte se esfuerzan en reducir de una manera rigurosa las leyes de la energía á sus propios límites, determinados por sus aplicaciones exactas á la física, se abandonan en todas las demás cuestiones colocadas fuera de esta esfera á la teoría de la descendencia y á las analogías generalmente dudosas por ella suscitadas. Un documento modelo en este género lo constituye el discurso *Sobre la felicidad* publicado por Boltzmann en sus *Opúsculos populares*, al lado del cual publica la crítica del

mismo. El discurso es de Ostwald y la crítica del mismo Boltzmann. Aquél procura presentar el concepto de la felicidad como una consecuencia del conocido principio de la energía. Este pone de manifiesto que el concepto de «energía voluntaria» por Ostwald aquí aplicado, sólo tiene de común el nombre con el concepto físico exacto de energía y de las hipótesis generales de la filosofía de la naturaleza, igualmente se pueden sacar consecuencias opuestas. Difícil es responder á esta objeción. A esta refutación de la teoría energética de la dicha, añade Boltzmann su propia teoría, en la cual prescinde no solamente de la energética y de la física matemática, sino también de la psicología que para él es como si no existiera. De este modo, sin ninguna clase de impedimentos científicos, se eleva al reino libre de la especulación fantástica. Allí se presenta por lo tanto el «fenómeno fácilmente concebible de un modo mecánico» ofreciéndose en una «pelotilla» que «con preferencia», es decir, por término medio, se mueve hacia donde encuentra más probabilidades de engrosar su masa; en él se mezclan «herencia, selección, percepción sensible, voluntad, entendimiento, razón, placer, dolor, todo completamente confundido». Desde el primer momento está uno tentado á considerar como irónicas estas interpretaciones. Ante ellas se quedan rezagadas la solución de los enigmas del universo dados por Hæckel y la ética energética. Pero la cosa está tomada en serio, porque los mismos pensamientos se agitan en otros lugares que no se prestan á bromas. Se ve, pues, que la Metafísica, no solamente se apoya con más razón hoy que hace treinta años en los trabajos de los hombres de ciencia y otros «especialistas», sino además que entre ellos aun el más exacto y circunspecto investigador se dedica á especular como de pasada sobre los problemas más profundos y elevados, como si no hubiese existido jamás una teoría del conocimiento, y sin tener la más ligera idea del inexorable juicio que la historia de la ciencia, ha emitido ya respecto á construcciones fantásticas semejantes, pertenecientes á otras épocas.

¿Cuál será, pues, el programa para el porvenir de la filosofía, programa que un día yo procuré esbozar basándome en el fenómeno de un desenvolvimiento filosófico nuevamente nacido en el dominio de las ciencias particulares? ¿Es falso este programa porque aquella tendencia haya conducido al extravío á algunos investigadores notables en su propio dominio científico? En la contestación á este problema se dividen aún los pareceres, ante todo, entre los mismos filósofos. Muchos de ellos conciben el asunto de la filosofía en un sentido que coincide en lo esencial, aunque con ligeras modificaciones, algunas veces, con el pensamiento arriba expuesto. Otros, por el contrario, quieren ver en aquella tendencia á la autonomía de la filosofía un signo que demuestre que la separación de dominios entre la filosofía y la investigación científica es mucho más imperiosa que antes, cuando aquélla, con más razón aun que hoy, había constituido un dominio, que podía servir de hogar común á los hombres de ciencia de los más opuestos campos de la investigación. Dentro de la división actual del trabajo, esta exigencia es irrealizable. Es asunto propio de la investigación científica el establecer los principios que tienen valor general para las ciencias particulares. Por el contrario, permanece siendo el objeto de la filosofía la determinación de los valores y normas del pensamiento y de la acción, asunto de que no tiene que preocuparse la investigación especial como tal. Uno de los representantes más entusiastas de esta concepción, es W. Windelband, justamente estimado como notable historiador de la Filosofía. Ciertamente, que hasta ahora no ha publicado un sistema, ni siquiera un plan, por el cual se pueda presumir cómo considera el desenvolvimiento de tal doctrina de los valores ó de las normas. Contra mi punto de vista se ha pronunciado abiertamente Windelband. A su modo de ver la verdadera filosofía, no puede considerarse orgullosa y satisfecha con «recosidos ni remiendos de las formas y productos mentales» tomados de los resultados de las ciencias particulares. Pero yo me permito replicarle diciendo que ni los filósofos

sofos del pasado, que definieron con Leibniz la filosofía como *scientia universalis*, ni los mismos filósofos actuales, que se atienen á la exigencia de una investigación de las principales cuestiones científicas, llevada á cabo por la filosofía, han concebido ciertamente su misión, como una operación metafóricamente semejante al arte de repasar la ropa, sino que su opinión ha sido precisamente esta: la misión del filósofo que ha de estar familiarizado con el proceso de la evolución general de la investigación científica, tanto en sus progresos como en sus yerros, y con las cuestiones psicológicas y lógicas con ellas relacionadas, consiste en proporcionar ó debe consistir en proporcionar una prueba de aquellas cuestiones previas que se escapan fácilmente á la consideración del investigador. Con esto no quiero yo decir que estas cuestiones previas constituyan un privilegio de los filósofos de profesión. Al contrario, el aspecto que en la orientación filosófica nuevamente despertada dentro de la investigación científica más me satisface, es aquél en el cual aquella refresca con la nueva sangre formada con el lozano manantial de vida que aportan las ciencias particulares al organismo filosófico, algo momificado, tal vez á causa de su enorme antigüedad, y, por el contrario, á su vez, la investigación especial no deja tampoco de participar del estudio de los problemas generales, sino que de acuerdo con la filosofía, trabaja para su solución. Valores y normas por otra parte, no constituyen, según mi entender, ni por su extensión ni por su contenido, un dominio especial, con privilegio exclusivo para la filosofía en su estudio, sino que los problemas teóricos fundamentales de una ciencia, trasciende á otra y definitivamente á la teoría del conocimiento, y, por consiguiente, sólo tiene que ocuparse la filosofía de valores y normas, en tanto en cuanto á ella afluyen estos conceptos del campo de las ciencias particulares y de la esfera de la acción práctica. ¿A caso la ciencia de la naturaleza al establecer los principios de su investigación no debe preocuparse también de las normas de la lógica? ¿Y debe la lógica, por su parte, excluir de su seno los conoci-

mientos que pueda tomar de las demostraciones científicas? La ciencia del derecho, al vincular su objeto principal en el Derecho positivo, ¿debe remitir á la Ética el concepto de norma, considerando por lo tanto á esta ciencia como un conjunto de arbitrariedades abstractas, sin preocuparse del modo como se han desenvuelto y como se desenvolverán siempre, en los preceptos positivos de la sociedad humana las normas de la acción? Es cierto que la exigencia de permanecer en armonía estrecha al mismo tiempo con los dominios científicos particulares y con los medios generales de conocimiento de la filosofía es bastante difícil de satisfacer. Pero la dificultad de un asunto no anula su justificación. Y de la misma manera que no es necesario, ni es posible, que un matemático esté impuesto en todos los problemas que son solubles por su propia naturaleza, y que pueden plantearse en su ciencia, tampoco puede exigirse, con menor razón, que un filósofo este familiarizado en general con todo aquéllo que de las ciencias particulares puede ser aportado á los problemas filosóficos. Lo que de él debe exigirse solamente es que tenga pleno dominio de aquellas ramas científicas en las cuales quiere plantear cuestiones generales, de la misma manera que del investigador científico que se ocupa de los problemas generales de su ciencia ó de otra, debe exigirse desde luego, que no constituya para él ningún continente para descubrir la filosofía y todo aquéllo que la ciencia en el mismo dominio ha producido. Así como en el anterior discurso, refiriéndome á los filósofos, dije que «debía desaparecer el estado de cosas, en el cual el filósofo no es más que filósofo» al ver las excursiones que hoy hacen muchos notables investigadores á las alturas vertiginosas de una especulación falta de base, no puedo menos de exclamar: fuera con este estado de cosas, en que la filosofía se presenta como una ciencia despojada de su dominio propio, donde no se respetan los derechos de aquellas reglas de la investigación científica, por otra parte bien comprobadas, y en donde es preciso establecer de nuevo aquello en que ha consistido la peculiar labor de la filosofía

hasta hoy, dentro de la crítica de los conceptos y de la discusión y refutación de hipótesis metafísicas insostenibles.

Literatura. *Tröltsch*.—Filosofía de la Religión en el homenaje á Kuno Fischer, I, págs. 104 y sig.—*Lamprecht*: Antiguas y nuevas direcciones de la ciencia histórica, 1896. El Método de la Historia de la Cultura, 1900.—*Curt Breysig*: Formación de las etapas sucesivas y leyes de la Historia Universal, 1905.—*Bernheim*: Manual del método histórico, 1903.—*H. Rickert*: Filosofía de la historia en el Homenaje á Kuno Fischer, II, págs. 51 y siguiente.—*G. Tarde*: Las leyes de la imitación, 1895.—*P. Barth*: La Filosofía de la Historia como Sociología, I, 1897.—*E. Hückel*: Los enigmas del Universo, 1899 (desde entonces se han publicado muchas ediciones populares).—*Ostwald*: Lecciones sobre Filosofía de la naturaleza, 1902.—*Reinke*: Introducción á la Biología Teórica.—*Hans Driesch*: Conceptos sobre la naturaleza y juicios á cerca de ella, 1904.—*L. Boltzman*: Colección de opúsculos, 1905, págs. 364 y sig. 309 y sig.—*Windelband*: Historia de la Filosofía, II, págs. 548 y sig.—*Wundt*: Introducción á la Filosofía, páginas 10 y siguiente. Tomo 1.º Madrid, Jorro, editor.

D.—Espíritu de la filosofía social contemporánea y sus vicisitudes históricas ⁽¹⁾

Siendo la costumbre académica que el Rector del nuevo período universitario tenga que pronunciar un discurso que se adapte á la disciplina científica que profesa en la Universidad, esta obligación sirve á cada uno de motivo para referirse á las cuestiones y resultados de la investigación logrados dentro de la ciencia á que se consagra, en tanto en cuanto aquellas cuestiones y resultados, por su eminente valor práctico, se hacen dignos de interés general. A un representante de una rama especial de la ciencia, no le será difícil satisfacer tal justo deseo. Pues en último término, el fin común de todas las ciencias prácticas es el servir para la preparación de un cargo profesional que responda á las necesidades de la sociedad. Al parecer, la filosofía debe estar exenta de esta participación en la formación de la vida profesional. Sin que evidentemente responda á necesidades externas, sino que consagrándose puramente á las necesidades de orden intelectual, parece seguir sola su camino. Se comprende, por lo tanto, que en estos tiempos que, sobre todo, estiman el cultivo de las aptitudes prácticas del individuo, sea considerada por muchos la filosofía como una supervivencia de pasados

(1) Este trabajo constituye el discurso Rectoral de Wundt, y fué leído al posesionarse del cargo en la Universidad de Leipzig el 31 de Octubre de 1889. Su título en alemán es este *Ueber den Zusammenhang der Philosophie mit der Zeitgeschichte. Eine Centenar Betrachtung.*

días, hoy sustituida con ventaja por las ciencias naturales y por la historia. Entre los mismos filósofos no ha desaparecido aún por completo la concepción que considera la filosofía ó bien como un estudio de las cosas independientes de influjos extrínsecos y elevada sobre las condiciones contingentes del tiempo, y esta fué la forma preferida por los fundadores de sistemas especulativos á principios de nuestro siglo, considerándola también destinada á someter á su dominio las demás ciencias, ó, según expresión del pensador más popular de estos últimos tiempos, llena de discreción y de ingenio, por cierto, porque tal vez corresponda á la índole del espíritu humano como singular privilegio el producir lo superfluo.

Yo no comparto ninguna de estas opiniones. Si bien es cierto que la filosofía, en lo que respecta al valor inmediato de los problemas particulares objeto del interés científico y á su utilidad práctica, es sobrepujada por el conjunto de las demás ciencias, se nos ofrece, por el contrario, en íntima solidaridad con el conjunto de la vida espiritual, siendo indudable además, que las ideas filosóficas, por lo general, están sometidas al influjo general del desenvolvimiento histórico, reaccionando con frecuencia á su vez sobre él. Para mí, el interés y el valor supremo de la historia de la filosofía, se encuentra en el hecho de que los sistemas filosóficos, además de ser un reflejo de la vida espiritual de las diferentes épocas, constituyen también un perpetuo comentario para ellas. Pues desde el momento en que la filosofía ejercita la reflexión sobre aquellas disposiciones imprecisas y sobre aquellas tendencias que constituyen el espíritu de una época las soluciones de los problemas, por muy defectuosas que en sí mismas nos parezcan, conservan siempre un valor *histórico*, como expresión de concepciones que, como factores vivos del espíritu de una época, han determinado los actos individuales y colectivos de los pueblos.

Nuestra época se vanagloria del criterio histórico que aplica á todos los dominios científicos. Por eso me parece

constituir un asunto que no desencaja de los fines y del interés de la actualidad, el echar una rápida ojeada hacia *esta relación entre la Filosofía y la Historia*. Pero para no hacer demasiado abstracto este estudio, al hacerlo demasiado comprensivo, séame permitido limitarlo á un período próximo á nosotros en lo que se refiere al interés como al tiempo, *al siglo pasado*, y á una cuestión concreta de superior importancia práctica, al *problema moral*.

El año en que vivimos (1889) se presta por completo para que el filósofo lo considere en sus meditaciones como un centenario. En las grandes transformaciones políticas del año 1789 han alcanzado las ideas filosóficas un triunfo tan poderoso, como no se recuerda otro en la historia. No precisamente porque la Revolución haya encontrado en la Filosofía que le precedió sus últimos motivos, puesto que los sucesos políticos y el movimiento de ideas revolucionario que les acompañan son más bien producto de las mismas condiciones históricas, que conducen de una manera decisiva á derrocar el orden social existente. Pero la Filosofía á prohijado los pensamientos que fueron alma y vida de la Revolución. Los oradores y legisladores de la Revolución han sido discípulos de los filósofos. Entre los partidos del período de la Revolución se sostuvieron, con las armas en la mano, las mismas luchas que las originadas en el orden de las ideas por el antagonismo de las concepciones filosóficas durante el siglo XVIII. Por eso los hechos de la Revolución que por su carácter conmovieron al mundo, son la encarnación de ideas filosóficas de períodos anteriores.

A mi parecer, no hay ningún carácter más expresivo de esta relación, que aquel notable documento que inaugura la obra legislativa de la Revolución, la *Declaración de los derechos del hombre de 1789*. A nuestros ojos, esta declaración se nos ofrece más bien como una profesión de fe filosófica, que como introducción á una constitución política. Pero los autores de la misma poseían la firme convicción—y en esto se parecían á sus maestros los filósofos—de que lo más nece-

sario es hacer ver á los hombres la naturaleza y la esencia de sus derechos; entonces se producirá, por sí mismo, no solamente la justa constitución política, sino que indefectiblemente tal examen transformará al individuo en un excelente ciudadano. Los derechos del hombre de 1789, son una profesión de fe moral del espíritu de la Revolución. Contienen los principios en los cuales convienen los diferentes partidos filosóficos, á pesar de sus diferencias, y sirven de norma á todos los actos legislativos que le siguen. La idea de que todos los hombres poseen iguales derechos, absolutos é inalienables, y que la libertad de cada uno no tiene indudablemente más límites que los precisos para responder al derecho de los demás y á la necesidad de garantizar la libertad de todos, y de que el único fin de la sociedad política consiste en conservar estos derechos naturales—son otras tantas tesis que suscitan en esta época tal fuerza de convicción, que jamás promovieron dudas respecto á la legitimidad de su admisión como materia constitucional.

Dentro de estos principios queda ciertamente ancho campo para la lucha de direcciones particulares y para la asociación, además, de concepciones antagónicas. La labor constitucional de 1795, que debía ser la aplicación práctica de la declaración de los derechos del hombre, muestra en realidad, bien á las claras, las huellas de las tres escuelas filosóficas que han colaborado en preparar la Revolución. En Locke y Montesquieu se encierra la teoría de la división de poderes. A Rousseau se debe todo aquello que debía capacitar al ciudadano para la realización de la igualdad absoluta de derechos; á él se debe, además también, el pensamiento del carácter inalienable de los derechos, que adquiere ahora la singular significación de que el asentimiento libre y unánime de todos, considerado en principio como origen del Estado, rigurosamente interpretado, adquiere un carácter indefectible hasta para cada una de las disposiciones políticas. Finalmente, con Helvetio y Holbach, los discípulos más avanzados de Voltaire, se instituye, por *un estado de civilización más perfec-*

ta el estado ideal de naturaleza concebido por Rousseau, inútil para establecer un nuevo régimen político, pensamiento á que en parte él mismo había ya renunciado en su «contrato social». Este estado, determinado al parecer por el nuevo conocimiento del hombre en su verdadera naturaleza y en sus derechos naturales, por medio de una de aquellas maravillosas ficciones, en que tanto abunda esta época, se la consideró más bien al mismo tiempo en conformidad con el verdadero estado natural.

Propia de todas estas direcciones es la concepción de que el Estado se ha originado arbitrariamente en forma contractual y que su único fin consiste en la defensa de los derechos de los individuos. De Rousseau procede aquel entusiasmo por la idea de la absoluta libertad de la personalidad, que presta á la revolución un poder invencible, condenando también á todos sus planes constitucionales al fracaso en su aplicación. El concepto de la soberanía popular, se había puesto en pingorota de tal modo, que contra él tenía que estrellarse, no solamente la división de poderes de Rousseau, sino también cualquier régimen de constitución política. El ateísmo y el materialismo de Helvetio y Holbach, que en la supresión del sér supremo y del culto de la razón lograba un triunfo muy efímero, no iba muy de la mano con el entusiasmo por la libertad y el arte retórico de Rousseau. Pero en un punto le sobrepujó. Rousseau había edificado su sistema sobre aquellas nobles cualidades del hombre, que se originan del sentimiento natural. Con la civilización, según él, ha entrado el mal en el mundo, porque descansa en la *reflexión*, en el cálculo de los medios y de los fines, que de una manera irremediable hacen triunfar las tendencias miserables que se originan del interés privado, de las que siendo las mejores descansan sobre el sentimiento natural. Este era un carácter, por el cual la filosofía de Rousseau se oponía abiertamente al período del racionalismo, y aquí se le ponen en frente con la mayor deferencia los oradores del materialismo. El hombre es para ellos una máquina, que está dotado del modo

más perfecto, de la facultad de la reflexión, propiedad que por muy confusa que sea en el orden teórico, en el orden práctico, á ella le debemos todo lo que somos. Según estos filósofos, el mal en el mundo se origina, no de la reflexión, sino de faltar á sus reglas, ó de una aplicación á ella inasequible. «Del error, de la ignorancia de las causas naturales», dice Holbach en su *Sistema de la Naturaleza*, proceden los defectos y vicios del individuo así como también sus males políticos. Por el error han caído los hombres en la esclavitud; por él se han sometido á otros hombres, que los consideraron en la tierra como dioses. Al considerar el hombre en su verdadera naturaleza, es decir, según aquel conocimiento que se refiere á su verdadera esencia y á la de las causas naturales, se disipan por sí mismo las nieblas, que la impiden encontrar el camino de la virtud y de la verdadera felicidad».

Hay en estas concepciones dos elementos que sirven para ponerlas en relación con las concepciones de la vida predominantes durante todo el siglo pasado. La primera es un *individualismo* ilimitado. Según esta filosofía, solamente constituye un *sér real* el *individuo*: sólo sus fines tienen un verdadero valor. El Estado, según expresión de Tomás Hobbes, es un «cuerpo artificial» llamado á responder exclusivamente de un modo arbitrario, á los fines personales del individuo. El segundo elemento lo constituye un exagerado *intelectualismo*. El siglo del racionalismo creía haber encontrado en el pensamiento lógico, es decir, en la reflexión que renuncia á todo prejuicio á cerca de las cosas, no sólo el medio preventivo contra todos los males, y el remedio eficaz para la consecución de un estado de perfección, sino también aquella actividad del espíritu de la cual procede todo el tesoro de la vida real. Las tendencias morales quedaron reducidas á una prudente consideración del propio provecho, el derecho y la moral, á una asociación fundada en la mutualidad. Todos los males de los estados políticos corrompidos se derivan de errores naturales; como único remedio contra tales defectos se consideró, por lo tanto, la creciente difusión de la instruc-

ción, la ilustración del hombre á cerca de lo que le es provechoso y de lo que le es perjudicial. A estas concepciones generales, comunes á esta dirección, con otras direcciones de la misma época, añadía sin embargo la ética de la Revolución otro tercer elemento integrante, que es peculiar suyo, al menos con el relieve de parcialidad con que aquí se presenta. Consiste dicho elemento en que solamente en esta ética se pone de manifiesto el concepto del *derecho de personalidad*. La declaración de los derechos del hombre, dice, que los derechos de libertad, de propiedad, de seguridad y de defensa contra toda coacción, son iguales é inalienables para todos los hombres. En este documento no se habla de *deberes*. Sólo se les supone implícitamente, en cuanto se reconoce como única limitación de la libertad individual, la igualdad de derechos de los demás. De este modo debieron ser establecidas, no solamente meras máximas de filosofía del Derecho, sino que en cada pensamiento fundamental contienen los Derechos del Hombre de 1789, en forma exagerada, la materia esencial del sistema ético de su época. En toda esta ética sólo tiene en general el concepto de derecho un contenido positivo; el del deber sólo se determina negativamente comprendiendo en él aquellas acciones lesivas al derecho ajeno. El derecho consiste solamente—á esto conduce necesariamente esta concepción—en la *acción*, el deber única y exclusivamente en la *omisión* de acciones contrarias al derecho. Ya Rousseau en su *Emilio* protestaba airado contra los pedagogos, que en sus procedimientos educativos, siempre tienen en los labios la palabra deber; esta palabra que solo suscita en el espíritu el pensamiento de la dependencia y del servilismo, debía desterrarse, según su opinión, del vocabulario de los niños. Por eso es que los legisladores de 1789 obraban inspirados en este filósofo, cuando rechazaron con considerable mayoría de votos la proposición tímidamente presentada, que aspiraba á completar la enumeración de los derechos del hombre, con una consideración de los deberes cívicos.

Nadie titubeará en vislumbrar en esta exclusiva exaltación de los derechos del individuo, aquel carácter de la ética revolucionaria, en el cual ésta hace enérgica oposición al sistema del despotismo político, que sólo reconoce deberes en los súbditos, reservando los derechos para las clases superiores. Pero al mismo tiempo, prescindiendo de estas condiciones peculiares de la época, el concepto parcial de la ética revolucionaria, es la consecuente aplicación del individualismo exagerado, que la dominaba y que presidía también al espíritu de la época. Cuando todos los fines de la acción humana tienden á la satisfacción de la necesidad de la dicha del individuo, es natural que el contenido positivo de toda tendencia moral no consista en otra cosa que en la defensa y en el estímulo del bienestar individual. Cada uno, por lo tanto, procurará estimular aquel interés más inmediato á sí, es decir, el propio interés. Para el deber sólo le queda su negativa determinación; según esto, nadie puede perseguir su propio provecho á expensas de los derechos igualmente justos de los demás, y la mejor base de esta regla será la consideración de que el propio provecho, tanto mejor estará defendido, cuanto más intacto permanezca en lo posible el provecho de los demás. Así resulta de un modo irremediable, que el verdadero fundamento de la moralidad será el egoísmo. Pero aquí se opone esta ética de una manera evidente, al testimonio de la conciencia moral, que triunfa y prevalece en las concepciones éticas de casi todas las épocas, según cuyo testimonio, la acción moral sólo alcanza un verdadero valor cuando carece de egoísmo, y este valor se estimará tanto más, cuanto mayor sacrificio ó abnegación implique del propio provecho individual, libremente renunciado por el bien del prójimo. Tampoco el individualismo del siglo pasado ha podido acallar la voz de estos testimonios. Pues se nos presenta el notable ejemplo en el hecho de que, precisamente casi en los mismos momentos en que se iniciaba la revolución, se originaba una nueva concepción moral, que caracterizada por condiciones culturales de significación nacional,

constituye una completa oposición con aquella ética de los derechos del Hombre, al basar la piedra angular y fundamental de toda moralidad en la idea de *deber*.

Un año antes de estallar la Revolución se publicó la *Crítica de la Razón práctica* de Kant, libro del cual puede decirse que constituye una transformación del mundo espiritual tal vez con más derecho, que de la obra maestra teórica del mismo filósofo. Del ángulo más lejano del Nordeste de Alemania, de Königsberg, y de manos de un hombre completamente alejado de la vida pública, salía á luz este libro. Sería un grave error el querer considerar en él la creación de un pensador aislado, libre completamente de toda relación con el espíritu de su época. Todo lo contrario. Así como la Revolución francesa convertía en hechos la filosofía del racionalismo naturalista (*Aufklärung*), así también la Ética de Kant es una transposición á la filosofía de las ideas del deber y del Estado de la Monarquía de Federico el Grande. No hubiese tal vez pasado desapercibida á los contemporáneos de Kant esta relación, si hubieran fijado la atención en los designios del gran rey, hoy fácilmente asequibles á nosotros en la colección de sus obras. En muchos pasajes de sus obras se ocupa Federico repetidas veces de cuestiones éticas. Tal vez el problema que con más frecuencia y más detenimiento le haya obsesionado sea el relativo al concepto del *deber*. Cumplir con su deber es la acción más grande que puede ejecutar el hombre; cumplir el deber sin egoísmo, sin mirar á la recompensa, sólo es propio del hombre moral. Pero la medida del deber se determina según el nivel ó posición que cada uno ocupa en la vida. Aquél á quien Dios otorga mucho, que se prepare también á que mucho de él exija. Por eso los deberes de los príncipes son mucho más difíciles y grandes que los de los súbditos. «Nuestro deber es ser justos y caritativos; se nos puede rendir tributo; pero es exagerado elogiar á miserables gusanos de la tierra, que viven un instante y después desaparecen para siempre». El mismo entusiasmo por el deber, sin consideración al propio provecho ó al propio daño, se nos

presenta en estas palabras de Kant: «¡Deber! ¡Tú, grande y sublime nombre, nombre querido! En tu concepto no se encierra la simple adhesión, sino que exiges acatamiento, y lo haces sin amenazar, pues la amenaza suscitaría la repulsa. ¡Estableces simplemente la ley, ante la cual todas las opiniones enmudecen!»

Kant no conoció, como nosotros, los pensamientos filosóficos de Federico; pero ante sus ojos se ofreció la imagen viva de una organización política, en la cual cada uno, desde el señor con poder ilimitado, hasta el más humilde funcionario, hasta el soldado más vulgar, prestaba acatamiento á los preceptos del deber, sin replicar y sin preguntar si daría lo mismo hacer esto ó lo otro.

Sólo en una cuestión disentían la opinión del filósofo y la del Rey: en la cuestión relativa al *fundamento* de los deberes morales. Federico era un discípulo del racionalismo francés, y en los últimos años de su vida adquirieron para él cada vez más carácter de verosimilitud, sus tesis, por más que durante toda su vida rechazó las afirmaciones de un Helvetio ó de Holbach. Según esto y ateniéndose á aquel sistema, creía él poder derivar toda moral del egoísmo. Pero este concepto del egoísmo, alcanzó ciertamente para él una significación muy distinta. Mientras para los filósofos franceses, todas las manifestaciones del egoísmo se vinculaban en la tendencia á los sentimientos de alegría puramente sensibles, vislumbró Federico la suprema dicha en aquella tranquilidad de espíritu que nace de una conciencia pura y de la satisfacción del deber cumplido. El egoísmo racionalmente dirigido, debe despreciar por lo tanto, según su criterio, los efímeros momentos de dichas pasajeras, la duración de los honores, de la gloria, de la propia satisfacción lograda á expensas del sacrificio de los demás. Así se aproxima Federico á aquel desprecio estoico de la dicha, que su modelo, el Emperador filósofo, Marco Aurelio, había considerado como sumum de la humana sabiduría.

Pero mientras él creía, sin duda, poder armonizar los

principios fundamentales de la moral estoica, y de Epicuro, la tendencia egoísta á los placeres de orden espiritual, Kant, su contemporáneo, de mirada más profunda en las cuestiones filosóficas, no se ofuscaba para dejar de ver la intrínseca oposición entre una concepción moral fundada en la idea religiosa del deber, y aquella especie de eudemonismo. Por lo tanto el centro de gravedad de la ética kantiana y, al mismo tiempo, su oposición con la moral *intelectualista* del período pasado, se encuentra precisamente en la exaltación de la *incondicionalidad del precepto del deber*. La ley moral está en nosotros, no fuera de nosotros. Al derivarse de la libertad de la voluntad, que es anterior á las condiciones sensibles de la existencia, no puede depender de consideraciones utilitarias, ni tampoco de los deseos y de las tendencias personales. Nuestro legislador no puede ser, por lo tanto, ni la reflexión ni el instinto, sino la *conciencia*. El valor moral de nuestras acciones se determina, por lo tanto, según el cumplimiento del deber, tanto más cuanto mayor es la oposición entre el deber y los apetitos sensibles.

No cabe mayor oposición entre la Ética de Kant y aquella concepción moral que encontró su expresión en la Declaración de los derechos del hombre. En esta sólo se dan derechos, y estos derechos están determinados por las relaciones externas del hombre en la vida social; allí sólo se da el mandamiento del deber y este mandamiento del deber tiene carácter ilimitado y es independiente ante todo, de las condiciones especiales de nuestra existencia. Los derechos del hombre se derivan de la consideración racional acerca de las necesidades de nuestra vida sensible; el precepto del deber de Kant, existe en nosotros anteriormente á toda reflexión: es el principal y más excelente testimonio de nuestro origen *suprasensible*.

Pero el espíritu de la época exige siempre su tributo. En *un* punto se reflejaba su influencia en la ética kantiana. El único objeto, propiamente dicho, de la acción moral, permanece siendo, para él, el *hombre aislado*. Cuando se trata de

investigar las condiciones que determinan la sociedad, Kant echa mano de las hipótesis sobre las cuales la filosofía del racionalismo naturalista había erigido su edificio ético-político. Tales hipótesis sufrirán determinadas restricciones en la concepción de Kant, pero en lo esencial permanecen intactas. También según Kant, el origen del Estado se encuentra en la celebración de un contrato, ó por lo menos debe considerarse como si tal contrato le sirviera de fundamento. También se repiten en el espíritu de Kant las antiguas ficciones jurídicas del siglo anterior, ficciones que aún hoy no han desaparecido por completo: tales son el derivar los orígenes de la propiedad de la ocupación, el poder judicial, de la inclinación natural del hombre y el querer remediar las contiendas sostenidas por la fuerza de las armas, por la elección de un tribunal de arbitraje, etc., etc. También según Kant, el Contrato social debe exigir para todos la igualdad de derechos, aún cuando además limitada con prevención esta consecuencia á los deberes de los súbditos, llegue con la ética de la revolución, al derecho de soberanía. Por lo tanto, allí donde los principios morales pueden ser útiles para la solución de los problemas morales, el imperativo categórico de Kant, cede su supremacía á las ideas del contrato social de Rousseau. Si bien es cierto que el concepto del deber no se suprime expresamente, como sucede en Rousseau, sin embargo, en la discusión de los derechos individuales se le subordina á la categoría de un mero concepto auxiliar limitado. Se percibe, desde luego, que Kant, al condenar estas concepciones, debiera estimar la república, que en principio, consideraba igual á la monarquía constitucional, como la forma política más perfecta, precisamente porque hace el poder accesible á todos, y se comprende desde luego su juicio sobre la revolución francesa, que considera como el suceso más grande de la época, porque había revelado la inclinación de un gran pueblo hacia el *derecho natural*, hacia la constitución que se apoya en los principios eternos de libertad y de igualdad.

Aunque es patente la oposición entre el concepto del deber,

de la doctrina del derecho de Kant, y su concepción ética fundamental, debido, sin duda, á haberla abandonado en su concepción jurídica, sin embargo no se puede desconocer la limitación de la conciencia del deber, propia de la última, á la esfera subjetiva de la conciencia moral, de modo tal, que necesariamente debía hacer sentir los efectos de aquella transformación en todas las aplicaciones de la ética á los problemas de la moral social: si el precepto moral se relaciona originariamente sólo con la personalidad individual, todas las aplicaciones del mismo á la vida social del hombre sólo pueden tener el carácter de normas auxiliares, que deben regular la sanción de aquel precepto, dentro de las condiciones contingentes de la existencia sensible. La familia, el Estado, la sociedad y la humanidad, sólo serán, pues, medios auxiliares para el desenvolvimiento de la moralidad individual; nunca se presentan con carácter independiente, y mucho menos como productores de fines morales, originariamente preordinados al individuo.

Así se nos presentan como última consecuencia de la libertad personal del siglo pasado, dos concepciones, de las cuales la una está parcialmente fundada en la idea del *derecho personal*, y la otra, igualmente también de un modo parcial, en la idea del *deber personal*. Pero ambas en sus fundamentos tienen íntima relación. Su raíz última es el *individualismo*, la estimación exclusiva de la *personalidad individual*, como objeto propiamente dicho de fines morales. Muy lejos está de nosotros el siglo XVIII para no poder otorgar á esta imitación el respeto debido. En esta limitación está su fuerza. El reconocimiento del valor de la personalidad individual como tal, que la ética cristiana había verificado en el dominio puramente espiritual, al ser extendido á la vida exterior y consolidarse en ella de un modo indefectible, era un triunfo considerable á pesar de los errores y vicios inherentes á la dirección intelectual limitada con carácter parcial. Pero para nosotros, que nos creemos poseedores de aquellos bienes por los que el período del racionalismo naturalista, con ánimo de-

nodado, luchó, no puede haber duda de que, la filosofía de esta época, al abocar los problemas de la moral social, sólo supo auxiliarse de construcciones sistemáticas que desde el punto de vista psicológico y desde el punto de vista histórico, son igualmente inadmisibles; el origen remoto de esta falta se encuentra en el individualismo parcial del siglo. Pero si hubiere necesidad de comprobar históricamente estas consecuencias, á mi ver el medio se encontraría en el hecho de que dos concepciones éticas tan radicalmente distintas como la ética revolucionaria de los franceses y la doctrina de Kant, prohijada por el espíritu alemán de la época del gran Federico, al estudiar el problema de la naturaleza moral del Estado y de la sociedad, no se fijan de ningún modo en el objeto real del deber moral y de la misma sociedad moral.

Así, la época moderna con el legado del pasado, tiene al mismo tiempo una de las misiones éticas más importantes. Esta misión en la cual, á mi parecer, se ha ocupado nuestro siglo hasta nuestros días y aun se ocupa, consiste en *la lucha contra el individualismo*, en el establecimiento de una concepción moral, que reconoce el valor de la personalidad individual, sin que por eso abandone el valor propio que tiene el factor social. ¿Cómo ha podido este siglo cumplir tal misión y responder al propósito de combatir y completar al mismo tiempo la concepción ética pasada?

Nadie duda, que nuevas direcciones intelectuales no significan, ni mucho menos, la necesidad de nuevas orientaciones. Más extraño parece esto cuando la nueva dirección procede de una más antigua, en cuanto al exagerar ó restringir su principio, la transforma en su contraria. A pesar de todo, esto, en el caso precedente, no solamente tiene un valor histórico real, sino que, psicológicamente considerado, es lo más verosímil. Para la Filosofía racionalista, el hombre individual era el último fin de todo pensamiento y de toda acción. Este hombre fué considerado por ella en todas partes como el hombre propiamente dicho. Exigía igualdad de derechos para todos, nada menos, porque suponía que las facul-

tades intelectuales y morales de los hombres son de la misma naturaleza en todos ellos. Se pensaba que tales facultades podían esclavizarse, venderse ó utilizarse en provecho de otro; pero no podían ser radicalmente modificadas. Así se creó un hombre abstracto que existe independientemente de toda condicionalidad histórica, y para el cual deben tener aplicación universal las mismas reglas de moral, de derecho y de organización política. La extrema izquierda de esta concepción está también representada aquí por la ética revolucionaria de los franceses. «Todos los hombres, dice Holbach, han nacido con las mismas disposiciones naturales; las diferencias aparentes se originan solamente de las diferencias de educación, que ejercen su influencia sobre el cerebro de una manera semejante á aquellos aparatos que emplean los salvajes para desfigurar las cabezas de sus hijos».

Contra este individualismo exageradamente igualitario del racionalismo se destaca primeramente, en la época del marasmo revolucionario de nuestra poesía alemana, el espíritu de una nueva época que instituía el valor de la personalidad individual real, con la conciencia de su energía innata y de su libertad, frente á aquella personalidad aparential construída según conceptos puramente abstractos, y sometida generalmente al poder coactivo de reglas propiamente lógicas. Purificado de la pasión exagerada de una época de transición tempestuosa, encarna el espíritu nuevo de la manera más perfecta en el más grande de nuestros poetas, en Gœthe. La Poesía romántica, á la cual sólo le faltaba la verdadera originalidad del maestro, hermana la exigencia de desenvolver la personalidad individual, ateniéndose á la libre perfección de su propia naturaleza, con la tendencia á una comprensión semejante de estados históricos y de períodos de cultura de distinta índole. Así se desarrolló poco á poco, como un resultado natural de este individualismo amplio y profundo, aquel *sentido histórico* del que puede elogiarse al siglo XIX, en parangón con el siglo XVIII. Pero de una manera irrevocable, á la luz de la consideración histórica, debían desaparecer aque-

llas construcciones paradigmáticas, por medio de las cuales el entendimiento con su poder explicativo crea el lenguaje, las religiones y el Estado. Debía necesariamente abrirse páso la convicción de que el individuo aislado, del antiguo derecho natural, que coopera con otros semejantes suyos para fundar el régimen jurídico y el Estado, no ha existido nunca, ni en ninguna parte, sino que la unidad natural de las concepciones morales de la vida es el fundamento según el cual se desenvuelve toda comunidad cultural propiamente dicha dentro de la sociedad. Así el individualismo con tendencias externas, que encontró su expresión en los ideales de la escuela romántica, lleva ya en su seno el germen de la disolución de esta forma mental.

Pero esta transformación de las concepciones no se ha llevado á cabo solamente de dentro á fuera, sino que es al mismo tiempo la reacción inmediata del poderoso movimiento político, con el cual la Revolución francesa sacudía el régimen político de Europa. Nuestra nación particularmente, en la escuela del sufrimiento y de la derrota, causada por la era de la dominación napoleónica, despertó á una conciencia de unidad política, ante la cual el entusiasmo subjetivo de la época romántica, así como también la moral egoísta del racionalismo naturalista, debían disiparse como briznas ante la tempestad. Esta época de preparación de la guerra de la Independencia, vivió tan deprisa, que no pudieron seguirla muchos de nuestros más grandes poetas y pensadores, madurados en la antigua concepción. Nuestra Filosofía, sin embargo, recuerda un nombre cuya individualidad experimentó en sí misma la pasmosa transformación de ideas, por las cuales el nuevo espíritu de la época se desprende del antiguo: este nombre es *Juan Gotlieb Fichte*.

No es muy fácil estimar en lo justo la significación de este hombre, así como tampoco de la mayor parte de los filósofos contemporáneos suyos. El método de construcción dialéctica por el cual estos filósofos creían lograr una evidencia contradictoria para sus puntos de vista, se nos presenta como un

traje forzado y repugnante, que desfigura y oculta el pensamiento. Pero el mérito de Fichte no debemos estimarlo según esta forma defectuosa y, en último término, arbitraria y artificial, sino más bien teniendo en cuenta el contenido de sus ideas, independientemente de dicha forma.

Con una palabra característica para él y para su época, designó ya Federico Schlegel, el primer período de la filosofía de Fichte, único que se desarrolló por completo, señalando de paso el lugar que ocupa en el desenvolvimiento espiritual de Alemania. Los tres grandes acontecimientos de la época creía Schlegel que eran la Revolución francesa, el Guillermo Meister de Goethe y la Doctrina de la ciencia de Fichte. A nosotros se nos presenta hoy esta trilogía con un carácter extraño ó arbitrario, y sin embargo corresponde al valor concedido por aquella época á los factores ideales de la cultura; y en tal supuesto es perfectamente exacta. Así como la Revolución francesa había encarnado en los hechos la idea de la personalidad libre, así también en Guillermo Meister había encontrado su plena expresión artística el derecho que tiene la personalidad humana á desenvolver libremente sus tendencias y disposiciones innatas. Pero la filosofía de Fichte exalta esta libertad del yo creador elevándolo al principio general del conocimiento y de la acción. Aspiraba á comprender el mundo intelectual y moral, como una serie de acciones en íntima conexión, como actividad creadora de una voluntad racional, cuya tendencia ideal está limitada en el mundo sensible, y sin embargo tiende constantemente á traspasar dichos límites, orientándose hacia la libertad absoluta, como último fin moral. En el sentido de este pensamiento fundamental, se hace cargo Fichte del concepto del deber de la Ética kantiana, y al mismo tiempo del fondo más genuino de la última. Pero le da una forma exclusiva, al desviarse de ella en muchos elementos que recuerdan el racionalismo de la moral reflexiva. En el mismo sentido transforma el contenido de la doctrina kantiana del derecho y del Estado. La comunidad jurídica reducida por Kant con la antigua teoría contractual á

la coexistencia contingente de individuos, se convierte en Fichte en una determinación necesaria de la personalidad individual, que implica ya en sí, como condición originaria, la solidaridad con otros seres de la misma naturaleza y el reconocimiento recíproco de estos seres. Podía por lo tanto Fichte considerarse, y no sin razón, como el que complementó la ética kantiana. Sin embargo, cuanto más sobrepuja á su modelo esta transformación de la ética kantiana en el rigor y en la unidad de desenvolvimiento, con tanto más relieve se vuelve á presentar de nuevo el individualismo parcial de Kant, principalmente al aplicarse á los problemas del Estado y del Derecho. La diferencia entre el punto de vista de Fichte y Kant se basa no tanto en el orden de los conceptos, como en el temperamento y en el carácter de cada uno. Así como en Kant el punto de vista ético se resiente del concepto de la persona moral individual, y aun mucho más de la idea abstracta de humanidad del racionalismo naturalista, en el yo activo de Fichte ha encontrado su expresión filosófica la personalidad consciente de sí mismo, del romanticismo (*Genieperiode*).

Pero el carácter que en la vida y en la doctrina de la energía de la voluntad poderosa, estima el supremo bien del hombre, tenía que determinar una poderosa reacción en los destinos de nuestra patria. A principios de siglo comienza á prepararse en Fichte una nueva concepción moral. Se ha producido, no á causa de aquella inseguridad de convicciones propia de ánimos fácilmente impresionables, sino más bien de aquella reacción de la vida pública sobre la concepción individual, que jamás puede eludir en su influjo el carácter del sér individual. Así como en el primer período de la doctrina de Fichte se encarna la era del marasmo revolucionario, así también en el segundo toma cuerpo la idea de la guerra de la independencia alemana. Así como Rousseau había difundido de antemano las ideas que prepararon la Revolución francesa, así también vivía en Fichte el pensamiento que en los años sucesivos animaba el renacimiento del pueblo alemán. Y este pensamiento es el de la plena oposición

al individualismo romántico, que había llegado al sumum. Así como allí el yo se presentaba como una especie de poder creador, que produce por sí mismo el mundo moral, para ejercitar su propia libertad y con el exclusivo fin de satisfacerla, aquí, por el contrario, la voluntad individual se considera como instrumento y complemento de una razón general, que se desenvuelve en la vida de los pueblos. Solamente en la vida del género humano y en la comunidad popular llamada Estado, á la cual pertenecemos, está encerrada, y existe la verdadera vida. En esta esfera se nos presenta con carácter coactivo ante todo. Toda virtud tiende á que el individuo procure abnegarse y olvidarse á sí mismo como persona en aras de esta comunidad; todo vicio se origina, no de la comunidad, sino más bien del hecho de pensar el individuo en sí mismo solamente.

No se puede expresar esta oposición de dos direcciones mentales entre sí, con más relieve que del modo como lo ha hecho el mismo Fichte, respondiendo así á las dos formas mentales respectivamente correspondientes al primero y al segundo período de su pensamiento. En el *Ensayo sobre la justificación del juicio del público, acerca de la Revolución francesa del año 1793*, expone sus convicciones acerca de la legitimidad de la Revolución, no como Kant, con carácter dudoso y titubeante, sino con plena convicción y energía. Pero lo más interesante para nosotros no es el hecho, sino la forma con que lo hace. Así como Hobbes anteriormente, basándose en la idea del contrato social, había combatido la admisibilidad de la revolución, Fichte á la vez deriva ahora la legitimidad de la Revolución, del contrato. Este exige concordancia plena y duradera de todas las voluntades que en él intervienen. Si dicha conformidad desaparece, el contrato puede deshacerse. Si uno de los contrayentes no obedece ó no cumple los deberes que le corresponden, el contrato se rescinde por sí mismo. Por eso el príncipe que no cumple sus deberes de regente, incurre en la pérdida de su derecho. Por eso las clases sociales privilegiadas no pueden protestar contra la

pérdida de sus privilegios, pues el concepto de privilegio está desde luego en oposición con el sentido del contrato del Estado, que sólo puede fundarse en la igualdad de derechos de todos. Por eso Fichte, en este trabajo de la juventud, hace suyas por completo las ideas de la Revolución francesa. Sólo se nota el influjo paralelo de la ética de Kant en el hecho de que el último principio absoluto para la estimación del orden político y jurídico es la ley moral.

¡Cuán distinto es el contenido de las lecciones acerca de los *Fundamentos de la época contemporánea*, trabajo que pertenece á su último período (años 1804 y 1805) y en el cual se nos presenta de la manera más brusca el cambio de aquellos ideales de su juventud! Si bien es cierto que hoy puede presentárenos con valor dudoso el sistema filosófico histórico, con el cual procura caracterizar Fichte aquella época dentro de la evolución histórica de la humanidad, no puede menos de admirarse la amplitud y profundidad de su mirada, que abarca con tal poder las debilidades y faltas de la época recientemente pasada, que aun hoy mismo apenas se presta á reparos para el criterio más objetivo dentro de la estimación histórica, si bien es cierto que hoy pueden estimarse mejor los resultados de aquel período, si se tiene en cuenta que dicho pensador se encontraba en un ambiente de lucha entre dos épocas. El racionalismo—este es el pensamiento fundamental de su trabajo—ha roto la autoridad de la razón instintivamente dominadora; pero aun no llegó á alcanzar el conocimiento racional pleno. Por eso se mueve dentro del campo de una crítica disolvente, que sólo es capaz de destruir y no de edificar, y para la cual sólo posee realidad el hombre aislado, desde el momento en que sólo admite como criterio de evidencia el propio pensamiento, estimando además al hombre como individuo; según su propia y exclusiva pauta. En el período romántico, cuyo representante en el campo de la filosofía, para Fichte, es indudablemente Schelling, ha degenerado este descontento, convirtiéndose en una exaltación ó fanatismo indefinido. Está inspirado más bien por la fantasía

que por la razón; en el orden práctico, por lo mismo, tiene tan escaso influjo como la obscuridad del racionalismo enciclopédico. El espíritu y tendencia de los tiempos nuevos lo vislumbra, sin embargo, Fichte, ya, en el establecimiento de un nuevo régimen político y en la renovación de los ideas religiosas. En el estado cultural de los tiempos modernos no deben predominar los intereses particulares, sino que todos los ciudadanos deben estar compenetrados del fin de la comunidad, pues la verdadera conciencia política consiste en el sentimiento de la unidad perpetuamente viva del individuo con la comunidad, de la misma manera que la verdadera religiosidad se funda en la conciencia de la unidad del hombre con el principio divino del mundo.

El ideal de un Estado cultural de carácter nacional que Fichte tenía ante sus ojos aquí, así como también en los *Discursos á la Nación alemana*, cuatro años más tarde pronunciados, no se ha realizado. La Nación había logrado la madurez suficiente para sacudir el yugo extranjero, merced á la cultura espiritual alcanzada en épocas posteriores; pero no estaba lo suficientemente madura para encontrar una forma práctica adecuada y propia para las doctrinas y, en parte, para los planes políticos de Fichte.

Así llegó á ser una necesidad la *Restauración*. Pero ninguna restauración puede rehabilitar lo pasado dejándolo intangible. Procurabá asociar las ideas de la época recientemente pasada, aunque de una manera pobre, con su tendencia á la reconstitución de pasados estados históricos. De momento, príncipes, nobles, y una burocracia entorpecida en el cumplimiento formalista de sus deberes, podrán entregarse por completo á soñar con perspectivas hacia el régimen del siglo pasado, durante la vida tranquila de los veinte primeros años del nuestro. Nadie mejor que Carlos Innumermann en sus «*Epigonos*» lo ha puesto de manifiesto. En la juventud arraigaban aún las ideas de la guerra de la independencia, mientras que la antigua generación paladeaba los ideales abstractos de la humanidad, que por la falta de precisión en la esfera

pública fracasaron á causa de su candidez y de la carencia de espíritu práctico. Ocurrió lo que siempre tiene lugar cuando los propósitos no van acompañados de éxito: cuando lo más inmediato, que de momento se necesita, no puede alcanzarse, se llevan los pensamientos hacia algo supremo, que de ningún modo es accesible. Los años andariegos de *Guillermo Meister* y la segunda parte del *Fausto* son la expresión artística de este espíritu de la historia. El ánimo atrevido de Guillermo Meister, el tiempo de magisterio, la titánica necesidad de actividad de Fausto, de la primera parte de la tragedia, terminan, el primero con el plan de una organización fantástica de la sociedad, y el segundo, con la abnegación en aras del bien general de la humanidad. Lo que se refleja en estas creaciones no es solamente la diferencia de edad del poeta, sino también la oposición de dos épocas.

El representante filosófico de este ideal de la humanidad, que se pierde en conceptos generales, y en cuyo ideal se armonizaban profundamente el régimen político existente y el estado social, es Hegel. Es el filósofo genuino del período de la Restauración. Un estado de ánimo contemplativo que se cree satisfecho cuando ha logrado elevar á la esfera de los conceptos la realidad dada, le hace ver con disgusto todas las tendencias que aspiran á perfeccionar la historia, según opiniones puramente subjetivas. También en él está profundamente arraigada la convicción de Fichte, según la cual el individuo debe ponerse al servicio de las ideas, que vivifican el organismo moral de la sociedad. Pero en Hegel, para la realización de este organismo moral, no se trata ya de aquel Estado cultural de carácter nacional, que constituía el ideal de la guerra de la independencia, sino del Estado abstracto como tal, la subordinación incondicionada á la voluntad general á la cual todos los individuos deben acatamiento. El concepto del Estado de la Filosofía del Derecho de Hegel es, por lo tanto, aplicable lo mismo, ó tal vez mejor, á cualquiera de las artificiosas creaciones del Congreso de Viena, que al Estado nacional, desarrollado sobre la base de una comunidad cultu-

ral originaria. Es la glorificación, en conceptos abstractos presentada, de un Estado burocrático vestido con traje constitucional, y la interpretación que el filósofo sabe dar á esta forma no es evidentemente otra cosa, que una perpetuación del *constitucionalismo aparential*, la elevación á la categoría general de postulado racional de lo más inconsciente y vacío de todas las creaciones políticas. El concepto de libertad de este sistema, con frecuencia elogiado, es tan pobre y tan elástico como el deseo de Fausto moribundo «de vivir en suelo libre con un pueblo libre».

Sin embargo, desde el momento en que en el sistema de Hegel se da un valor también á aquellas ideas generales de humanidad, en las cuales su época buscaba un sustituto para el ideal político perdido, aquel Estado glorificado como moralidad viviente, que todo lo exige del individuo y al cual nada le garantiza, se pone exclusivamente al servicio de la suprema idea histórico-filosófica de este sistema de la absoluta razón universal. El espíritu universal, que en la filosofía de Hegel coincide con el espíritu de la humanidad, se asienta sobre los espíritus particulares de los pueblos que, según expresión poética del filósofo, reúne en sí «como testimonios y como esplendor de su señorío y al mismo tiempo como cumplidores de su voluntad». Los hechos de este espíritu universal constituyen el contenido de la historia. La frase hegeliana de la filosofía del derecho que llegó á adquirir celebridad, según la cual todo lo racional es real y todo lo real es racional, sólo es una aplicación de este pensamiento general. Según este principio todo lo existente puede ser justificado y prohibirse toda crítica. Así aquella suprema idea filosófico-histórica del sistema, se pone definitivamente al servicio de la tendencia política de esta filosofía de la restauración.

A este sistema le estaba deparado un admirable destino. Se presentó como la verdad absoluta, como la razón universal definitivamente elevada al conocimiento de sí. Puesto al servicio de estados morales inconsistentes, llegó á ser una de las creaciones filosóficas más efímeras. Desde el momento en

que todas las tendencias de la restauración política tendían á renovar el régimen absoluto de pasados siglos, debían de despertar necesariamente una reacción espiritual, que se orientaba nuevamente según el espíritu de las ideas revolucionarias. El individualismo, vencido primeramente por el poder de la idea nacional y después relegado violentamente á segunda fila ante un concepto abstracto de la humanidad y del Estado, tomó nuevos rumbos. La libertad de la personalidad individual se consideró como regla de conducta de todos los derechos y deberes con respecto á la comunidad, por aquellos espíritus que, como guías de la opinión pública, aspiraban á derrocar el orden existente ó á reformarlo, aspirando á introducir en el movimiento literario de la «joven Alemania» una especie de renovación del período del marasmo revolucionario. Pero tampoco es aquí la historia una mera repetición de lo ya pasado. Así como en «la joven Alemania» la tendencia explicativa de carácter racionalista y la manía genial del romanticismo se mezclaban muy raras veces, en las tendencias políticas de la época se asociaban con los antiguos ideales de la revolución las direcciones espirituales de los tiempos que acababan de transcurrir. Las ideas cosmopolitas y nacionales, el entusiasmo por los derechos del individuo, la exigencia del sacrificio á los fines de la humanidad, vivían aquí en íntimo contacto aunque sin coincidir de una manera clara.

El filósofo propagador de este movimiento espiritual del año treinta y del año cuarenta en Alemania, es un hombre cuyo influjo y significación se estima más bien como de poco valor por los historiadores de la filosofía contemporánea: Luis Feuerbach. Prescindiendo de un pequeño grupo de admiradores, que le han sobrevivido, casi está ya su nombre olvidado. A lo sumo se le señala como uno de tantos entre aquéllos que siendo primeramente discípulos de Hegel, se separaron después de él. Para apreciar justamente el influjo de Feuerbach, léase la producción novelesca de carácter juvenil de Godofredo Keller, *Enrique el Verde*. Sus obras podían en contrarse tanto en los palacios de los condes como en la casa

del hombre rural más escaso de cultura. Para todos aquéllos que han vuelto las espaldas á la religión positiva sin que en ellos se haya extinguido por eso la necesidad especulativa, estos trabajos tienen el mérito de un nuevo evangelio. Su autor llegó á ser objeto de una especie de culto que no carecía tampoco de apóstoles y misioneros que hicieron de él la ocupación de su vida.

La filosofía de Feuerbach es la ética francesa del racionalismo impregnada del espíritu del siglo XIX. Su criterio lógico y psicológico lo pone á salvo del materialismo ingenuo de aquel sistema; pero coincide con él en que, para él, el único contenido y fin del universo se encuentra en el hombre sensible y natural, y que todo lo suprasensible es un ídolo, una autoilusión que nos desvía de la verdadera fuente de nuestra existencia. Así su filosofía no es menos atea que las de Helvetio y Holbach, pero lejos de estigmatizar las religiones como doctrinas erróneas inventadas intencionadamente para subyugar á los hombres, pone de manifiesto una sagacidad admirable en la investigación de las causas psicológicas de las concepciones religiosas. Lo mismo da, el resultado es el mismo. Según Feuerbach, así como el hombre en la etapa del empirismo religioso, se ha deificado á sí mismo de una manera inconsciente, así también el conocimiento reflexivo, sirve de fundamento á la nueva concepción del mundo que deifica conscientemente al hombre. A la contemplación religiosa y á la contemplación metafísica que con ella se hermana, debe sustituir la actividad *práctica*, y principalmente la actividad *política*, que preferentemente es la más digna del hombre libre.

Tanto para Feuerbach como para los tratadistas de Ética del período de la revolución, es una cosa fuera de duda que moralidad y felicidad son lo mismo, puesto que además toda felicidad está encerrada en la vida sensible, que es la única vida real. En el ensayo hecho por aquéllos de derivar la tendencia al bien general del espíritu, no deja de percibirse también la influencia ejercida sobre Feuerbach. Sin un yo, nin-

gún tú; pero sin un tú tampoco existe ningún yo; toda acción moral se apoya para él, según esto, en la relación recíproca interna, entre el amor propio y el amor al prójimo. En los demás nos amamos á nosotros mismos; en nosotros mismos amamos al mismo tiempo á los demás.

A pesar de esta abolición del sentimiento egoísta de la dicha en el orden moral, la ética de Feuerbach, según su tendencia general, señala indudablemente un retroceso al individualismo de la filosofía racionalista. De la misma manera que sólo el individuo es el objeto inmediato de la realidad sensible, así también el último fin de la comunidad moral es también la dicha del individuo. Además, indudablemente, continúan ejerciendo su influencia los ideales de la humanidad del período de la restauración; son el último resto de aquella glorificación de la razón absoluta, que se ha transplantado del sistema de Hegel á la concepción de su discípulo. De esto se origina el entusiasmo por el hombre real que en Feuerbach, al decir que, propiamente hablando, es su único Dios, deja desbordarse en forma de sentimiento religioso exaltado.

En realidad puede considerarse como ley histórica maravillosa y, sin embargo, psicológicamente explicable, el hecho de que entre todas las convicciones filosóficas del ateísmo, se presente también con frecuencia una forma de entusiasmo religioso. Casi al mismo tiempo que Feuerbach, fundaba Augusto Comte en Francia su *Sistema de Filosofía positiva*. Los dos pensadores, indudablemente, no estuvieron en mutua relación, y, sin embargo, sus concepciones, principalmente en las cuestiones éticas, se presentan con sorprendente concordancia, siendo esto también un testimonio del influjo del espíritu general de la época en el desenvolvimiento de las ideas filosóficas. Pero en Comte, todavía más que en Feuerbach, el hombre se presenta como objeto de un culto religioso, considerándose el propio filósofo como su sacerdote supremo. El arrebató del pensador alemán no llegó ciertamente á tanto. Sin embargo, estas diferencias proceden más bien del temperamento nacional y del modo de vida del filósofo. En Comte

se presenta le entusiasmo religioso del ateísmo velado en forma católica, y en el sobrio Feuerbach en forma protestante.

Con las esperanzas del año 1848 se eclipsó también la estrella de la filosofía de Feuerbach. La época de los desencuentros que ahora comenzaba y que dejaba campo libre á un poder reaccionario, tanto en el Estado como en la sociedad, ya no podía simpatizar con el sano optimismo de aquél pensador. Sus convicciones emigraban en parte al nuevo mundo con el grupo disperso de sus discípulos. La generación retrógrada, en cambio, ó bien renunciaba á la filosofía ó bien se consolaba con una filosofía de la renunciación.

La filosofía que, con muy limitadas excepciones, empezó á dominar desde esta fecha en las Universidades, se puso al servicio de la Filología ó de la Historiografía. Según el modelo de Hegel, se aspiraba también por completo á construir este estado histórico según la filosofía de la historia. Aplicando la idea romántica de Savigny del arte de la formación del derecho á la filosofía, se creía que después de que había pasado la era del origen de las concepciones filosóficas, había entrado la filosofía en una nueva era en la cual ésta no viene á ser otra cosa que la historia de su propio pasado.

El que entre el grupo de los hombres cultos experimentaba aún necesidades de filosofar, se refugiaba en la concepción de Arturo Schopenhauer, que por primera vez llegaba ahora á divulgarse, cuando no se contentaba con aquella filosofía popular de carácter materialista, que como una floración tardía de los sistemas revolucionarios del siglo pasado, se había incubado en las ruinas de la filosofía de Feuerbach.

La filosofía de Schopenhauer llegó á ser la expresión más adecuada del espíritu de la época. Lo que sirvió de orientación á los espíritus en su filosofía, no era su explicación sutil del conocimiento, ni su concepción mística de la voluntad, sino la desconsolada concepción del mundo impregnada del dolor de la existencia, concepción que considera en la vida una mezcla de dolor y de privación y que, como la filosofía india de

los vedas, ve en el aniquilamiento la verdadera redención del mal. Esta concepción del mundo era la copia exacta de aquel sentimiento de desaliento y de renunciación, que se había apoderado de los espíritus. Su sorprendente difusión prueba que si una época no ha encontrado en la actualidad presente su filosofía propia, retrocede con seguro instinto al pasado. Cuando el año 20 se publicó la obra maestra de Schopenhauer, pasó casi desapercibida. El pesimismo del pensador solitario no encontró ninguna resonancia en una época en la cual los atrevimientos, las esperanzas de la guerra de libertad, no habían aún cedido sino que los espíritus más tranquilos ó bien se contentaban con el orden de cosas establecidas ó bien aspiraban á saborear lejanos ideales de humanidad. Ahora había llegado la época del pesimismo, y el anciano filósofo, experimentaba aún el triunfo que á sí mismo antes cuando joven se había profetizado. Al problema moral le faltaba en esta filosofía, por lo regular, el espíritu práctico. ¿De qué sirve hablar de máximas de acción moral, si la renuncia á la voluntad de hablar es, en último término, el último resultado de la sabiduría? La Ética de Schopenhauer conduce, según esto, á una psicología y á una metafísica de la *simpatía*. Todo gira en él en torno á la solución del problema de cómo se explica que el hombre completamente egoísta por naturaleza sea capaz al mismo tiempo de tener tendencias altruístas.

Una vez más se ha verificado en nuestros días una transformación semejante á la experimentada á comienzos de siglo y, que es sin embargo, por su introducción por su curso, por su preparación y por su resultado, muy diferente de ella. Allí se presentaban primeramente exageradas esperanzas y después una forzosa renuncia. Aquí, primeramente, una esperanza indecisa y seguida de desconfianza, poco después una satisfacción súbitamente alcanzada de las aspiraciones nacionales, dentro de una enérgica organización de las fuerzas del pueblo. Al diferente curso de estas transformaciones políticas, corresponde su relación con el mundo de las ideas. Este des-

envolvimiento último no fué preparado, como la Revolución francesa ni como la guerra de la Independencia alemana, por las ideas filosóficas. El nuevo imperio, creación de la necesidad política, ha fundado su constitución, no sobre la reflexión acerca de los derechos del hombre y del ciudadano, sino sobre el sentimiento del derecho y la conciencia del deber, de una comunidad popular unida por los vínculos de las costumbres, de la cultura y de las vicisitudes históricas. En él vislumbramos, pues, la realización de la idea del *Estado cultural nacional*, anteriormente divulgado por Fichte, sin que esto quiera decir que, en sus detalles, la obra ejecutada no sea susceptible de mejora.

Según esto, así como en las creaciones políticas contemporáneas se han despertado las ideas de una época remota, así también á su vez no han influido menos como natural reacción el curso de los últimos sucesos históricos en el desenvolvimiento de las ideas filosóficas. Ciertamente, si la historia política contemporánea constituye un asunto muy difícil, la historia espiritual de la misma época puede considerarse como imposible. Pero sin duda alguna, debemos ensayar la interpretación de los *caracteres de la época*, que nos pueden vaticinar el curso probable de las cosas.

Como tales se nos presentan, á mi modo de ver, dos de ellos, como los más importantes. El pesimismo ha perdido su influencia sobre los ánimos. Una filosofía de la renunciación puede presentarse aún como fenómeno aislado, como expresión adecuada del criterio subjetivo de un individuo; pero como dirección filosófica predominante, ya no es posible. Además se ha verificado también un cambio radical en la estimación del valor de los problemas generales. Para la época pasada, la investigación relativa á los problemas del conocimiento, constituía la materia más preferida de la filosofía, por no decir la única. Las cosas han cambiado por completo. El *problema moral* se plantea hoy con más energía que nunca en primera línea. Las cuestiones relativas al origen de la moral, á la relación del individuo con la comunidad y á la signi-

ficación del derecho y del deber, son reconocidas en la filosofía contemporánea como las más importantes, ¿Y cuál es nuestra actitud respecto á estos problemas? *¿Cómo se relacionan las ideas de 1889, con las ideas de 1789?*

La oposición de ambos siglos se refleja ya en el hecho de que sobre el contenido de los principios, que predominaban en la Revolución francesa, apenas subsiste la menor duda respecto á la solidaridad de opiniones de los filósofos y de los oradores políticos de aquella época, mientras que, por el contrario, difícil le será á uno atreverse á organizar las ideas contemporáneas en una profesión de fe de valor universal. No faltaba tampoco al siglo XVIII la lucha de opiniones; las concepciones de los pensadores libres de prejuicios tenían también un carácter cóncordante. Nuestra época parece poner de manifiesto su sentido histórico en el hecho de que, aproximadamente, todos los criterios que parecen tener una determinada justificación histórica, se creen también con derecho propio á la existencia. Así como en nuestros partidos políticos se entabla una discusión entre la Edad Media y el racionalismo naturalista, entre la época contemporánea y los ideales del porvenir, que podrán tener quizá su realización en lejanos siglos, así también en las discusiones que constituyen el objeto del problema moral, apenas se da una concepción filosófica que haya llegado á plena evolución en la historia de la filosofía, que no cuente hoy con representantes. Pero si ante aquellas direcciones intelectuales que en las instituciones sociales y políticas contemporáneas podemos vislumbrar, nos creemos autorizados á considerarlas como la verdadera expresión de las ideas de nuestra época, entonces, á mi modo de ver, no puede caber duda alguna, respecto á la respuesta que hay que dar á la pregunta anteriormente hecha.

Si las naciones, en general, tienen derecho á venerar los hechos del pasado con fiestas conmemorativas, que sirvan también para perpetuarlos en la memoria de los vivos, ninguno puede discutir al año 1789 el derecho á un centenario. Pero el mayor error sería el creer que asociando con este aniver-

sario la fe, el espíritu de la revolución, los principios de 1789, tienen el carácter de verdades eternas con luz inextinguible, que habrán de imponerse con imperio indiscutible al reconocimiento de todas las épocas.

Así como el siglo pasado, con un criterio parcial, establece el orden moral basándolo en la idea del derecho ó en la idea del deber, así también nuestra concepción ética contemporánea está impregnada del pensamiento de que derecho y deber son conceptos correlativos, y que no se da ningún derecho que, en sí mismo considerado, no implique en sí deber obligado á satisfacerlo pudiendo muy bien suceder que éste, como deber jurídico, pueda ser exigido y obligado por el derecho habiente ó, como sucede en el derecho de propiedad, esté únicamente garantido como deber moral, en el ejercicio libre del mismo. Pero el deber moral es un deber tanto más lleno de responsabilidad cuanto más *libre* es el carácter que tiene su cumplimiento, según se puede comprobar precisamente en el deber del derecho de propiedad, por tanto tiempo completamente desconocido y que hoy ha llegado á incorporarse á la conciencia social.

Así como el siglo pasado solo consideraba la *personalidad individual* como objeto real de fines morales, así también nuestra concepción actual está impregnada del convencimiento de que la sociedad política y la sociedad humana son realidades preordinadas ó superordinadas, como categorías de valor, al simple individuo. No con la ayuda de dudosas construcciones dialécticas, sino basándose en una psicología que sin prejuicios explique los hechos de la vida espiritual, aspira la ética contemporánea á justificar científicamente esta concepción.

De la misma manera que el único y definitivo criterio lógico y ético para la filosofía del racionalismo naturalista era la reflexión intelectual, vinculando por lo mismo en la labor intelectual del espíritu el soberano bien, así también tanto la psicología como la ética contemporánea han reconocido que la suprema forma de la actividad humana es la de la voluntad

que, teniendo por base de desarrollo el sentimiento, sirve á su vez de apoyo á la actividad del pensar y á la actividad de la acción, y que, por lo tanto, el supremo bien humano permanece siendo una *buena voluntad*.

También ha reaccionado este cambio de concepciones sobre las ciencias y su enseñanza. El racionalismo del siglo pasado tenía el convencimiento de que de un recto conocimiento se desprende por sí misma una buena voluntad. Nuestro criterio es más directo en lo que se refiere á nuestro conocimiento y á nuestra acción. Y así es tanto mayor el convencimiento que se apodera de nosotros, por el cual consideramos el cultivo de la ciencia como el fin inmediato y, el cultivo de la *conciencia moral* como el más importante á que podemos aspirar. La aplicación al trabajo dentro de la profesión y la lealtad en ella, virtudes á cuya formación cooperan todas las ciencias particulares, son cualidades en las cuales también debe ponerse de manifiesto, de un modo preferente, aquella aspiración ó sentimiento moral, aún dentro de las mismas profesiones liberales. La filosofía, como tal, debe renunciar á la preferencia por aquellos asuntos concretos de la vida práctica. Pero al meditar sobre los problemas generales de la existencia y al esforzarse en hacer progresar el conocimiento de la misión moral del individuo y de la sociedad, se puede esperar, sin duda alguna, que su cooperación con las ciencias y disciplinas particulares, para la formación de las virtudes éticas que del trabajo científico se derivan, no sea reconocida como inútil.

FIN

ÍNDICE

TERCERA PARTE

Evolución histórica de la Filosofía.

I.—LA FILOSOFÍA GRIEGA

	Págs.
§ 30.—Desenvolvimiento general de la filosofía griega.....	1
1. Mitología y Filosofía.—2. Origen autóctono de la Filosofía griega.—3. Periodos principales de la misma. A.—Primer periodo: Era de la Filosofía de la naturaleza (siglos VII y V a. de J. C.)	
§ 31.—Desenvolvimiento de la especulación cosmológica...	5
1. Conceptos de la materia cósmica. Tales.—2. Anaximandro, Anaximenes.—3. Los Pitagóricos.—4. Los Eleáticos y Heráclito.—5. Tendencias á formas más abstractas del concepto del universo.—6. Tránsito de la concepción macrocósmica á la microcósmica.—7. Doctrina cuantitativa y cualitativa de los elementos.—8. Oposición de principios dualísticos y monísticos. Concepto del espíritu. B.—Segundo período: Era de los sistemas científicos de carácter general. (Siglos V y IV a. de J. C.)	
§ 32.—Origen del problema ético.....	12
(Los sofistas y Sócrates). 1. Punto de vista empírico-escéptico y utilitario egoísta de la sofística.—2. La doctrina de Sócrates y su influencia.—3. Escuelas socráticas.	
§ 33.—Filosofía platónica.....	17
1. Su relación con la de Sócrates.—2. Desenvolvimiento de la Filosofía platónica.—3. Doctrina de las ideas.—4. Doctrina del espíritu.—5. Relaciones de las ideas con las cosas sensibles.—6. El alma del mundo.—7. Disposición del mundo de las ideas.—La idea de bien.—8. Doctrina de la virtud y del Estado.—9. Significación general de la Filosofía platónica.	
§ 34.—Filosofía aristotélica.....	25
1. Relación con la de Platón.—2. Doctrina de la materia, de la forma y de la substancia.—3. Concepto de fin natural immanen-	

te. El acaso. El principio de la evolución.—4. Evolución cósmica. Eternidad del mundo.—5. Desenvolvimiento orgánico.—6. Teología.—7. Doctrina acerca de la inmortalidad.—8. Modificación introducida en el concepto de alma.—9. Ética.—10. Política.—11. Realismo é idealismo. Academia platónica y escuela peripatética.

C. Tercer período: Era del Helenismo. (Siglos III a. de J. C., á III d. de J. C.)

§ 35.—**Direcciones éticas de la Filosofía helénica**..... 36

1. Condiciones culturales de carácter general.—2. Relación de las nuevas escuelas con la Filosofía de los períodos anteriores.—3. Relación de los mismos con la cultura de su época.

a) *Estoicismo*.

4. La Ética de los estoicos.—5. Su metafísica y Filosofía de la Religión.—7. Conexión entre las doctrinas metafísicas y éticas.—8. Teoría del conocimiento de los estoicos.

b) *Epicureísmo*.

9. Relación con el estoicismo.—10. Ética de Epicuro.—11. Filosofía de la Religión.—12. Conexión entre las concepciones éticas de la vida y las religiones.—13. Renovación y transformación de la atomística.

c) *Escepticismo*. Posición teórica y práctica del pirronismo.

§ 36.—**Direcciones teosóficas de la Filosofía helénica**..... 54

(Neopitagóricos, teosóficos judaicos, neoplatónicos).

1. Relación con el espíritu de la época.—2. Concepto de emanación.—3. Tendencia religiosa fundamental de los sistemas neoplatónicos.—4. Tránsito á la Filosofía cristiana.

II.—LA FILOSOFÍA CRISTIANA

§ 37.—**Desenvolvimiento general de la Filosofía cristiana**... 57

1. Relación de la Filosofía antigua con la moderna.—2. Períodos principales de la Filosofía cristiana.

§ 38.—**Filosofía de la Patrística**..... 60

1. Condiciones de la mentalidad filosófica.—2. Carácter puramente místico de los dogmas religiosos.—3. Problema cosmológico.—4. Problema teológico.—5. Problema ético.—6. Filosofía Augustiniana.—7. Cambio de significación de las ideas platónicas y del concepto de alma.—8. Doctrina augustiniana del Estado y de la Filosofía de la Historia.

§ 39.—**Filosofía escolástica**..... 71

1. Desenvolvimiento general de la escolástica.—2. Carácter de sus tres períodos.—3. Primer período teológico.—4. Segundo período aristotélico. Sistema de Tomás de Aquino.—5. Lucha de tomistas y escotistas.—6. El nominalismo.—7. Terminación de la Escolástica.

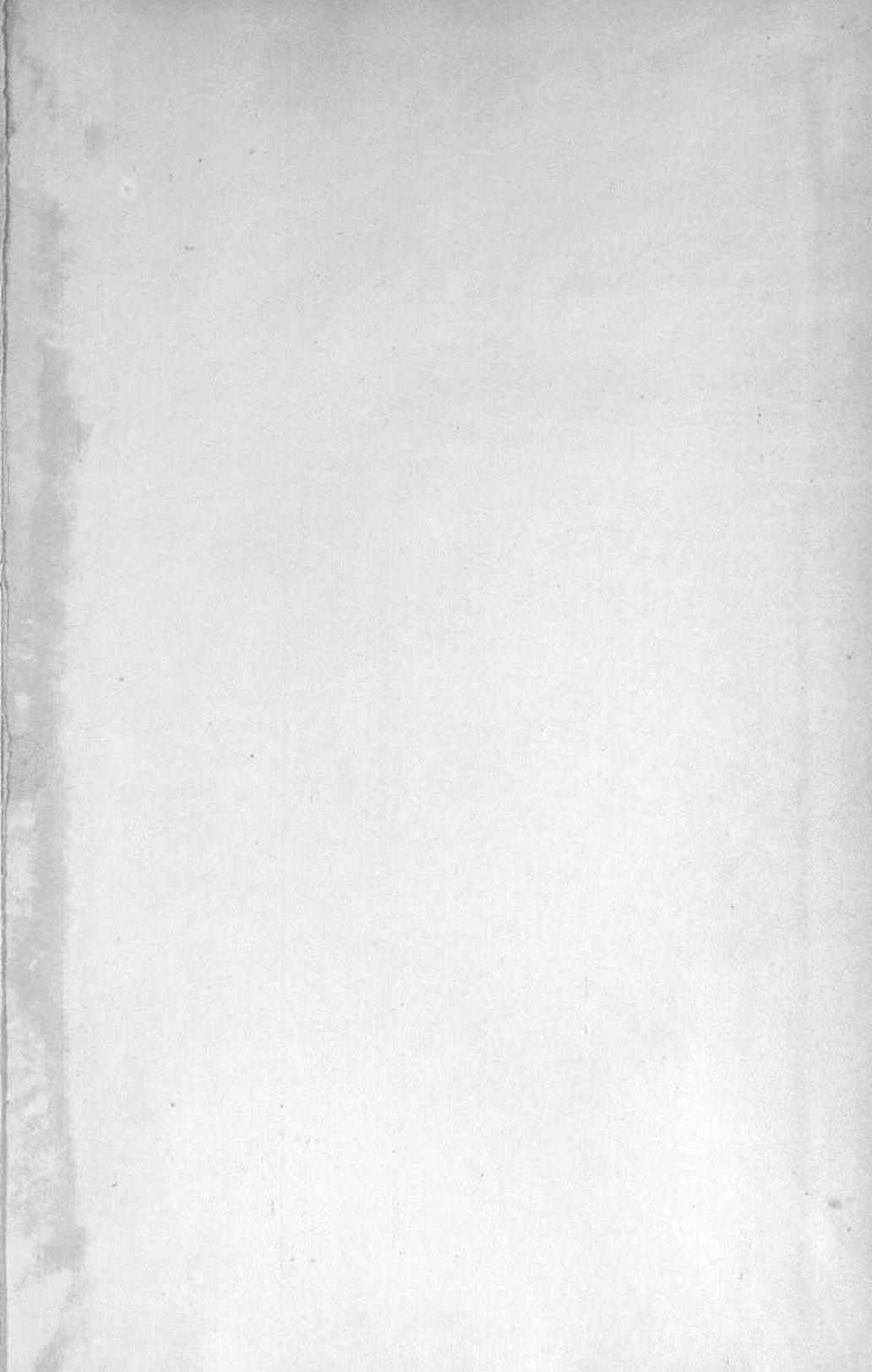
III.—LA FILOSOFÍA MODERNA

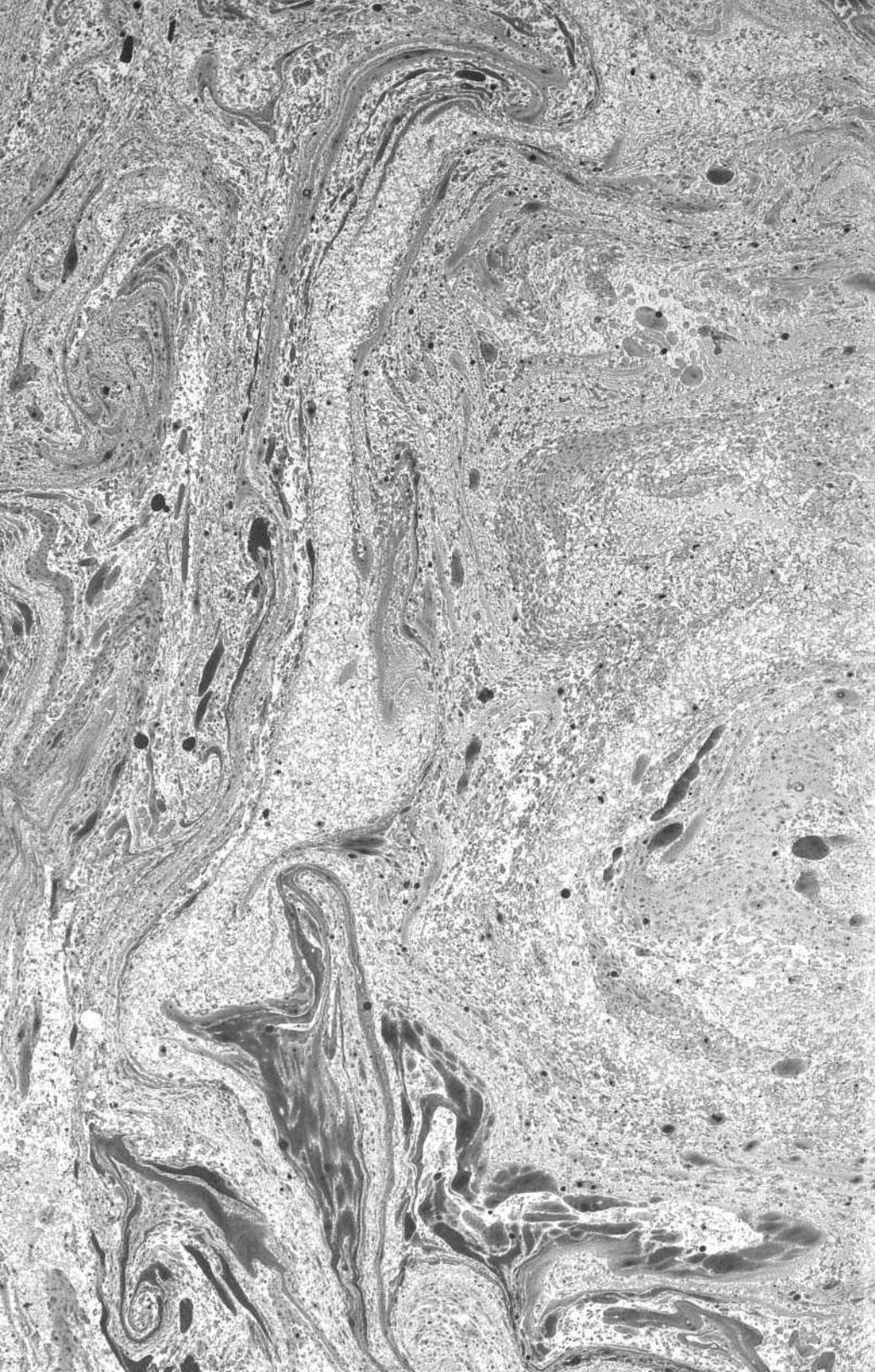
	Págs.
§ 40.—Condiciones culturales y períodos principales de la Filosofía moderna.....	80
<p>1. El humanismo.—2. La reforma.—3. La ciencia moderna de la Naturaleza, la Matemática y la observación empírica.—4. Los cuatro períodos fundamentales de Filosofía moderna.</p> <p>A.—Primer período: Era de la emancipación del pensamiento.</p>	
§ 41.—Desenvolvimiento de la Filosofía del Renacimiento. (Nicolás de Cusa, Paracelso, Giordano Bruno).	84
<p>1. Precursores filosóficos del Renacimiento.—Direcciones místicas.—2. Influjo de la ciencia de la naturaleza.—3. Los tres pensamientos capitales de la filosofía del Renacimiento.—4. Infinitud del mundo. Dios como infinitud suprema (Nicolás de Cusa).—5. Idea de la evolución y del microcosmos (Paracelso).—6. Idea de la independencia individual y de la jerarquía de los seres (Giordano Bruno).—7. Tránsito al período siguiente.</p> <p>B.—Segundo período: Era de la lucha de las concepciones del mundo.</p>	
§ 42.—Carácter general de la era de la renovación científica.	94
<p>1. Oposición á la física aristotélica.—2. Direcciones abstractas y empíricas dentro de la ciencia de la naturaleza. Keplero y Galileo.—3. Tránsito de estas direcciones á la filosofía. Nacimiento de las concepciones del mundo opuestas entre sí.</p>	
§ 43.—Filosofía inductiva y deductiva.....	97
<p>a). <i>Filosofía de Bacon</i>.</p> <p>1. El <i>Novum Organum</i> de Bacon.—2. Su Enciclopedia científica.—Punto de vista utilitario.</p> <p>b). <i>Filosofía cartesiana</i>.</p> <p>3. Doctrina de las ideas innatas de Descartes.—4. Origen y resultado de esta doctrina.—5. Filosofía de la naturaleza de Descartes.—6. Su psicología y su ética.</p> <p>c). <i>El materialismo y la escuela cartesiana</i>.</p> <p>7. Tomás Hobbes. Origen del materialismo moderno y del sensualismo.—8. Su doctrina del Estado.—9. Su Ética.—10. Renovación de la Filosofía de Epicuro hecha por Gassendi.—11. Escuela cartesiana. Ocasionalismo y misticismo.—12. La oposición del materialismo y del espiritualismo.</p> <p>C.—Tercer período: Era de los sistemas dogmáticos.</p>	
§ 44.—Doctrina de la substancia según Espinosa.....	115
<p>1.—Carácter general de los sistemas dogmáticos.—2. Precedentes históricos del espinosismo.—3. Presuposiciones conceptuales del mismo. Unidad é infinitud de la substancia.—4. Solución del problema de la relación recíproca entre el alma y el cuerpo y del problema del conocimiento.—5. Doctrina acerca de los afectos. Ética y Filosofía de la Religión.—6. Carácter religioso-transcendente del espinosismo.</p>	

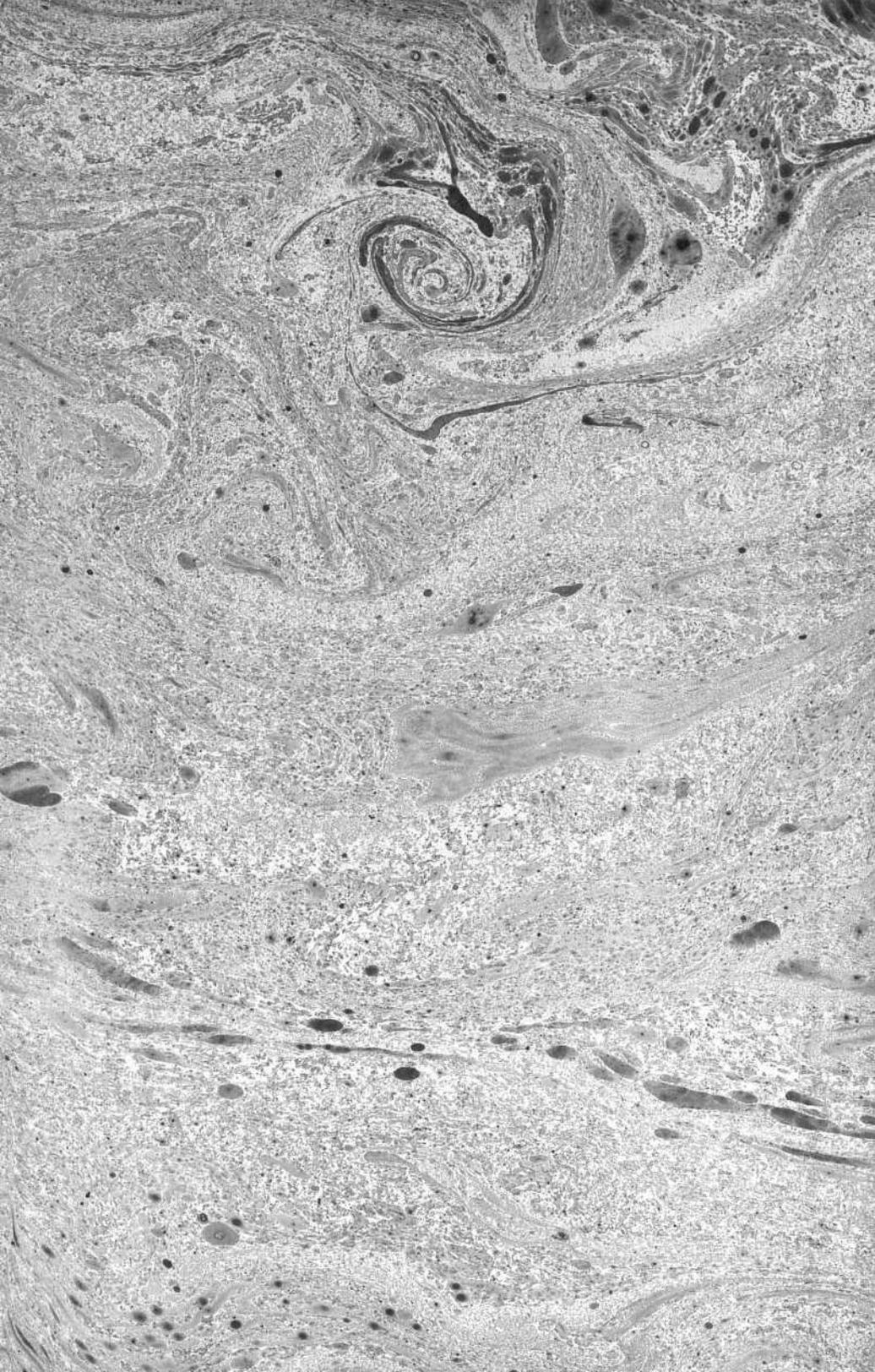
§ 45.—Filosofía de la experiencia de Locke.....	121	
1. Refutación de la doctrina de las ideas innatas. Disposición empírica del concepto de «idea».—2. Sensación y reflexión. Cualidades primarias y secundarias.—3. Substancias, modos, relaciones.—4. Filosofía práctica de Locke.—5. Dogmatismo de Locke. La libertad de pensar en el dominio de la Religión.		
46.—Monadología de Leibniz.....	127	
1. Crítica hecha por Leibniz de la doctrina del conocimiento, de Locke.—2. Pensamiento fundamental de la Monadología.—3. Relación con la doctrina de las ideas y con el empirismo de Locke.—4. Teoría del conocimiento.—5. Filosofía de la naturaleza, de Leibniz.—6. Su Psicología.—7. Teología y Ética.—8. Carácter general del sistema; su relación con Espinosa.		
47.—La Filosofía racionalista y sus enemigos.....	137	
1. Carácter general de la era del racionalismo.—2. El racionalismo inglés.		
a). <i>Empirismo é idealismo de Berkeley.</i>		
3. La filiación con Locke.—4. Teoría del conocimiento de Berkeley.—5. Su metafísica.		
b). <i>El racionalismo francés.</i>		
6. Evolución del materialismo. Rousseau.—8. Los comienzos del positivismo.		
c). <i>El escepticismo crítico de David Hume.</i>		
9. Posición general de Hume.—10. Teoría del conocimiento y moral.		
d). <i>El racionalismo alemán y la filosofía del sentimiento.</i>		
II. Dogmatismo ecléctico de Wolff. Filosofía popular.—12. Filosofía del sentimiento.		
D.—Cuarto período: Era de la Filosofía crítica y del influjo incipiente de las ciencias del espíritu.		
§ 48.—Filosofía crítica de Kant.....	149	
1. Teoría del conocimiento de Kant.—2. Relación con los sistemas precedentes.—3. Saber y creer, conocer y querer. Relación del hombre suprasensible con la naturaleza sensible.		
§ 49.—La Filosofía del siglo XIX.....	154	
1. J. G. Fichte.—2. Filosofía de Schelling.—3. Sistema de Hegel.—Significación general de la filosofía de Hegel.—4. Herbart.—6. Schopenhauer.—7. El positivismo.—8. La Filosofía contemporánea.—9. Misión de la Filosofía científica.		
Cuadro sinóptico de las direcciones principales de la Filosofía..		171
Cuadro sinóptico de la Historia de la Filosofía.....		174

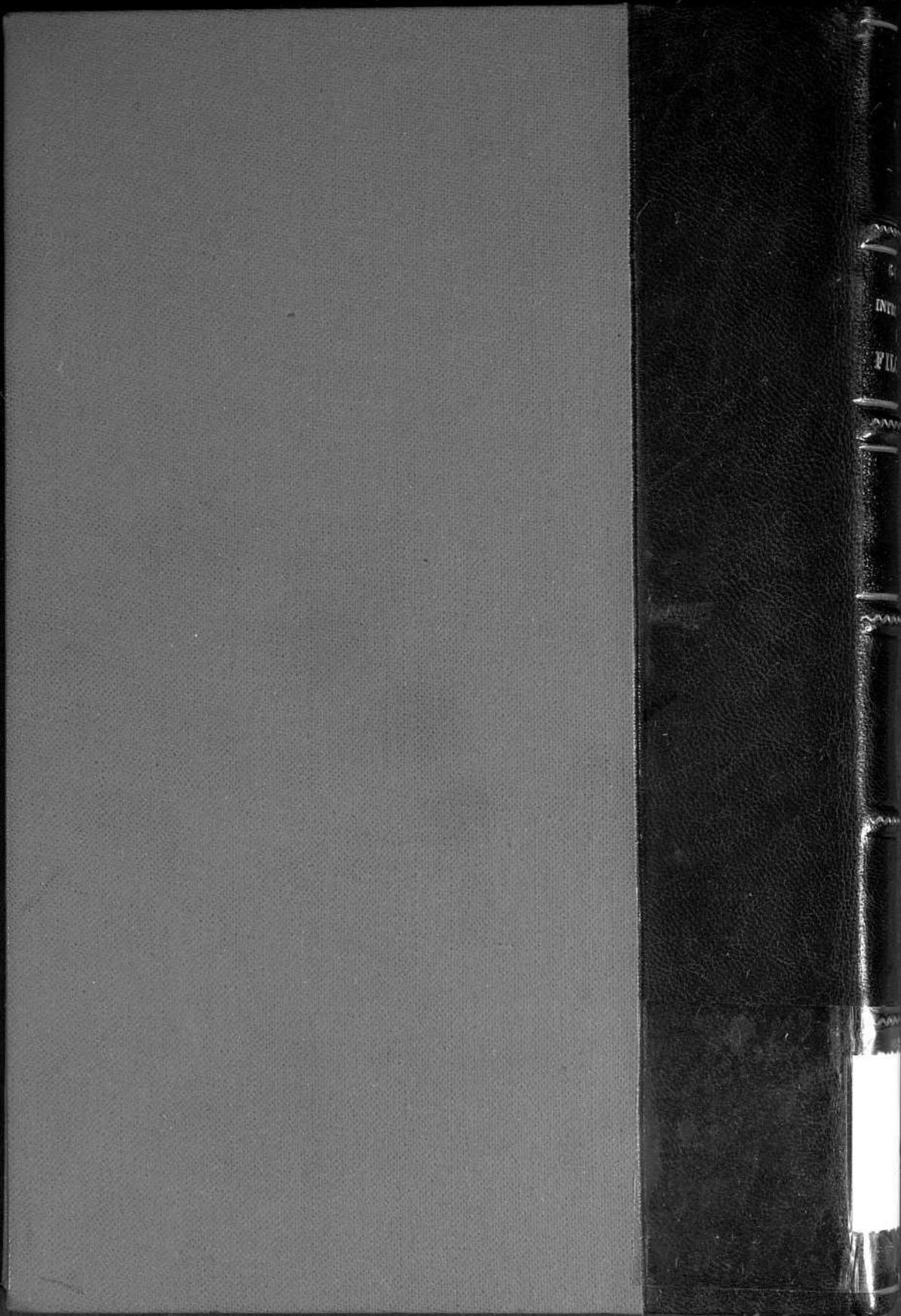
CUARTA PARTE

A.—Los métodos de la Filosofía.....	179
B.—Filosofía y Metafísica.....	197
C.—Las relaciones entre la Filosofía y la Ciencia.....	246
D.—Espíritu de la ética contemporánea y su vicisitudes históricas.	











G. WUNDT
—
INTRODUCCION
A LA
FILOSOFIA

II



DR
9691