







1180691

DR

7113



NUEVA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

XX

A. Ricoeur -
1951

SALOMON REINACH

OBRAS

III

MADRID

1928

CARTAS A ZOE

SOBRE LA HISTORIA DE LAS FILOSOFIAS

TRADUCCION DE

J. M. Q

III
DE LA ENCICLOPEDIA
A NUESTROS DÍAS

Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Soria

7113

MADRID
1928

La filosofía escocesa

Querida Zoe: De nuevo me veo obligado ahora, volviendo sobre mis pasos, a invadir el terreno del siglo XIX, ya que las grandes corrientes del pensamiento humano no se detienen en las ficticias divisiones inventadas por nuestra cronología.

Hume no halló continuadores en la Gran Bretaña: su verdadero sucesor fué el alemán Kant. Bajo la presión del puritanismo y de su rigorismo moral, se formó en Escocia una escuela, orientada en un sentido completamente distinto, que no sólo reaccionó contra el escepticismo de Hume, sino contra la moral, demasiado francamente utilitaria, del siglo XVIII. Dicha escuela ha influido poderosamente sobre el pensamiento alemán, y, por mediación de Royer-Collard, sobre el espiritualismo francés. Puede, pues, decirse que ofrece importancia internacional, aun cuando haya ejercido principalmente su influencia en la Gran Bretaña, donde prosiguió su evolución en el curso del siglo XIX.

El carácter predominante de esa escuela es su amor a la observación e incluso a la experimentación psicológica. Invocando el ejemplo de las cien-

cias físicas y naturales, los escóceses pretenden aplicar al espíritu humano los mismos métodos. Dejando fuera del campo de sus estudios la metafísica, se apartan de Locke en la hipótesis de una fuente de ideas superior a la experiencia: el sentido común, aptitud del espíritu para concebir principios que la experiencia no basta a fundar, aun cuando sean sugeridos por ella. En el terreno de la moral, la escuela escocesa acata principalmente la autoridad de Shaftesbury (tomo II, pág. 192), que fué un discípulo disidente de Locke.



Como fundador de la escuela puede considerarse a Francis Hutcheson, que profesó en Glasgow (1694-1746). Hutcheson no cree que nuestros sentidos sean únicamente cinco: a este número añade el sentido moral, el sentido de la belleza y de la armonía. Este último inspira nuestros juicios estéticos; Hutcheson ha sido uno de los primeros que se ocuparon de esta parte de la ciencia (1725). En cuanto al sentido moral, se encuentra en la raíz de nuestros juicios referentes al mérito o demérito de los actos. Mas, si así fuese, ¿necesitaría la moralidad de los individuos ser cultivada mediante la educación, como el sentido de la vista o el del oído?

Si intentamos precisar el carácter distintivo del acto moral, Hutcheson responde que ese carácter consiste en la preocupación de aumentar la dicha ajena, siendo los actos inspirados por el egoísmo inmorales unos y otros indiferentes, es decir, ni bue-

nos ni malos. Si objetamos a esto que existen determinadas virtudes que conciernen exclusivamente al individuo, como son la continencia, la decencia, el amor al saber, responde Hutcheson que el individuo beneficiado por la práctica de esas virtudes es un miembro de la sociedad humana que sirve bien a ésta, y que con ello basta.

La falla máxima de esta doctrina, en contraposición a la de Hobbes y en armonía con la de Shaftesbury, consiste en que hace abstracción de la diferencia existente entre las concepciones morales de los hombres, así en las diversas regiones del globo como en el curso de la historia. Las lecciones de escepticismo de Montaigne y de Charron fueron baldías para el moralista de Glasgow.



Discípulo de Hutcheson, relacionado con Hume y con los enciclopedistas franceses, Adam Smith profesó igualmente en Glasgow (1723-1790). Su reputación se funda en una gran obra de economía política, inspirada en las ideas de Montesquieu, de Quesnay y de Turgot, y que ha llegado a ser punto menos que el evangelio de la escuela liberal en la primera mitad del siglo XIX, pero de la cual no puedo hablar a usted aquí, puesto que es mi propósito ocuparme exclusivamente de filosofía. La doctrina favorita de Adam Smith *filósofo*, es la de que nuestros sentimientos morales se fundan en la simpatía, disposición natural que inclina al hombre a ponerse en la situación y a participar en las emo-

ciones ajenas. Pero ¿cómo distinguir entre el mérito y el demérito de un acto? Sencillamente, gracias a que hay en cada uno de nosotros un «espectador imparcial», un juez íntegro, al cual no tenemos más que apelar. Este principio no deja de ofrecer analogía con el que formuló Kant, de que el motivo de nuestros actos debe poder ser erigido siempre en norma. La moral corriente está asimismo de acuerdo con esto cuando dice que es preciso recogerse en sí mismo y consultar con la conciencia propia. Pero esa regla práctica deja en pie íntegramente el problema: ¿qué es el deber?, ¿de dónde viene el carácter imperativo que afectan sus exigencias? Quien no vea en esto un gran problema puede ser el más moral de los hombres, pero de ningún modo un filósofo.

* * *

Otro economista inglés, el pastor anglicano Tomás Roberto Malthus (1766-1834), predicó a los hombres un nuevo deber. Razonó de esta suerte: El número de individuos de una especie, en particular de la especie humana, aumenta mucho más rápidamente que las subsistencias de que la especie se nutre. Así, mediante abonos y con numerosos cuidados, puede duplicarse, en un territorio dado, la producción de trigo y de carne; pero, durante ese tiempo, la población se habrá cuadruplicado. Hace muchos siglos que, si los hombres hubiesen vivido en paz y libres de enfermedades, la tierra no hubiera dado abasto a alimentarles, y, por ende, se hu-

bieran convertido en antropófagos. El caso se ha dado, aunque raramente. En desquite, ha habido guerras, sanguinarias invasiones, epidemias, hambres, que llegaron a reducir por modo espantoso, en ocasiones, el número de la población, infligiendo a los individuos los sufrimientos más atroces. Ya un griego explicaba así por qué había encendido Júpiter la guerra de Troya: había demasiados consumidores y demasiada escasez de pan. Malthus no puede creer que los designios de la Providencia entrañen semejante indiferencia ante el dolor humano. Pero esa misma Providencia ha puesto a disposición de los hombres un medio no menos eficaz, y, en cambio, menos cruel, de adecuar la población a la subsistencia: es el dominio de sí propio que recibe el nombre de *malthusianismo* y que consiste en abstenerse, mediante una sabia reserva, de traer al mundo demasiados hijos. En Francia es inútil predicar esta doctrina, ya que es aplicada con exceso, sobre todo por aquellas clases sociales que harían bien en no usar de ella. Pero en la redondez toda de la tierra considerada en conjunto, Malthus no es escuchado: la población del globo aumenta cada año en unos cincuenta millones de hombres, aproximadamente. Si no hay guerras, epidemias o hambres, si la ciencia no encuentra medio de hacer el pan tan accesible a todos como lo es el agua, ¿qué porvenir nos espera? Malthus, a quien tanto se ha injuriado, era, como se ve, hombre prudente.

Observación digna de ser registrada es la de que la teoría de Malthus dió a Darwin la idea de la selección. La naturaleza se muestra a la vez pródiga y despilfarradora de vida; natalidad y mortalidad

son enormes. Los que sobreviven son los más aptos, y en ello consiste el único remedio al exceso de producción. Aplicado a la humanidad, ese remedio resulta demasiadamente riguroso.

* * *

Lo que Locke había sido para la filosofía francesa después de las *Cartas* de Voltaire, lo fué para gran parte de la filosofía del siglo XIX, así en Francia como en Inglaterra, el escocés Tomás Reid (1710-1796), vástago de una familia de ministros presbiterianos. La casualidad hizo que el profesor La Romiguière descubriese en París, en 1811, un ejemplar del libro de Reid sobre el entendimiento humano. De ahí arrancó el eclecticismo y la reacción que éste llevó adelante contra la escuela sensualista, con la enseñanza de Royer-Collard y de Víctor Cousin.

La citada obra de Reid (1763) tiene por finalidad refutar a Locke, mas también a Hume, que había sacado una especie de escepticismo de los principios de Locke. Una de sus ideas esenciales es la identidad de la razón con los que denominamos juicios naturales o principios de sentido común. Las luces que este sentido nos da, son independientes de la experiencia, y la superan, permitiéndonos remontarnos de los fenómenos a las causas, y, en éstas, de una en otra, a la sustancia y al Ser. Así, la idea de causa no puede haber nacido de la comprobación de un sucederse de fenómenos (t. II, pág. 199). ¿Quién ha dicho ni pensado jamás que el día fuese

causa de la noche, o el buen tiempo causa de la lluvia? Dondequiera que se hable de causa, es por que existe la idea de relación, de dependencia.

La observación es justísima y digna de consideración.

La libertad humana, la finalidad de la naturaleza, el principio mismo de la moral, son afirmados igualmente por el sentido común. Cousin ha hecho observar que entre Reid y Kant existen más semejanzas que diferencias; mas en tanto que Kant sólo encuentra certeza en la idea del deber, Reid estima que, en metafísica como en moral, el sentido común es suficiente para defendernos del escepticismo. Quizás se contenta a poca costa; mas, por mi parte, estimo que esa filosofía es muy conveniente para la enseñanza elemental, y que nuestros espiritualistas universitarios tuvieron razón sobrada para honrarla, como lo hicieron.



El célebre sistema del jurisconsulto filántropo, Jeremías Bentham (1748-1832), expuesto primeramente en sus *Principios de moral y de legislación* (1789), no es, en suma, sino la aplicación de la doctrina del sentido común a las relaciones de los individuos entre sí y con el Estado. La finalidad propuesta es asegurar el máximo de felicidad para la mayoría; la máxima fundamental—que aparece ya en Séneca—es que nadie puede ser verdaderamente dichoso a costa de la desdicha ajena. Bentham trazó un plausible sistema de esta moral, a la que él mismo dió,

en 1802, el nombre de *utilitaria*. Imaginó asimismo una, a manera de aritmética para apreciar el bien y el mal, comparando la suma de placeres inmediatos o remotos con la de sufrimientos. La idea era propia de un buen tenedor de libros, no de un filósofo.

Las obras y el ejemplo de Bentham—porque éste, como Rousseau, impuso su ley en países extranjeros, en particular Rusia y los Estados Unidos—han ejercido bienhechora influencia en todas las reformas judiciales del siglo XIX. Pocos hombres fueron objeto de más consideraciones y honras; con justicia se le ha comparado a Franklin. La Convención, en 1792, le otorgó el título honorífico de ciudadano francés—como a Schiller, calificado circunstancialmente de *Gilles* (1). Pero su discreto espíritu carecía de profundidad; Bentham, en rigor, ha pensado, ha escrito y ha vivido no más que en los confines de la filosofía.

Dugald Stewart, discípulo de Reid y profesor en Edimburgo (1753-1828), completó el sistema que su maestro había dejado inconcluso. Los eclécticos franceses le han consagrado una especie de culto; hoy yace en completo olvido, no obstante haber sido un hombre de talento. Confesaba que no podía entender a Kant, pero conocía bien a Condillac, cuyo

(1) (El autor hace aquí un juego de palabras. «gille» equivale a «payaso», y también a «necio». Como es sabido, en el documento por el cual la Convención declaraba a Schiller, ciudadano francés, el nombre del poeta alemán aparecía—traspuesto, aproximadamente, a la pronunciación francesa—convertido en «Gilles»).

sensualismo combatió, y a los ideólogos franceses, a los cuales, por lo demás, debe no poco.

Dugald Stewart concedió considerable lugar, en su psicología, a la teoría de la asociación de las ideas; es decir, a la propiedad que nuestros estados de conciencia poseen de eslabonarse y suscitarse mutuamente. A decir verdad, no se trata de ningún descubrimiento, puesto que ese fenómeno había sido conocido ya por Aristóteles, y Hobbes, Malebranche, Locke y otros habían echado de ver la importancia del mismo. Pero la escuela inglesa fué quien principalmente lo sacó a la luz, y al hablar de Stuart Mill volveremos a encontrarlo. Dugald Stewart no cree que la voluntad permanezca pasiva siempre cuando las ideas se encadenan, sino que puede dirigir el curso de esas ideas mediante la atención. El sueño se diferencia de la vigilia en que, en él, la voluntad no rige el encadenamiento de las ideas e imágenes. La memoria añade a la asociación de ideas, la fe en la existencia de lo que constituye el objeto del recuerdo; memoria y asociación son hechos psicológicos conexos, que los análisis de Dugald Stewart han esclarecido en no escasa medida.

* * *

Después de la muerte de Stewart, la escuela escocesa parecía agotada, cuando vino a reanimarla sir William Hamilton, profesor de Edimburgo, el primer filósofo inglés que estudió a Kant (1788-1856). Hamilton llegó incluso a tratar de conciliar a Kant

con Dugald Stewart, no obstante la esencial diferencia de sus respectivos métodos. En metafísica, Hamilton es kantiano; veda al espíritu humano el dominio de lo infinito y de lo absoluto, que debe quedar reservado a la fe. Mas para abstraerse al escepticismo, recurre a un argumento de orden sentimental: la naturaleza humana, dice, no puede estar fundada en la mentira; por consiguiente, es preciso que nuestra creencia en el mundo exterior responda a la verdad, y que conozcamos algo más que meras relaciones.

Hamilton había estudiado con predilección a Aristóteles y a los escolásticos, aun a los más absurdos, como aquellos que preguntaban: «Cuando un hombre tira de un asno atado a una cuerda, ¿quién es el que tira: la cuerda, o el hombre?» Tales sutilezas le encantaban, y añadió a ellas otras nuevas, distinguiendo no cuatro proposiciones, como la antigua lógica, sino ocho. Exponer a usted todo eso, sería gastar en balde mi tiempo y el suyo. «La lógica pura no goza hoy de favor, escribía el excelente ecléctico Emilio Charles; consagrar a ella tanto talento es dar prueba de un gran carácter.» Stuart Mill, a su vez, dió prueba de carácter y de talento al combatir la nueva lógica de sir William Hamilton; pero no voy a exponer a usted sus discrepancias.

* * *

Toda vez que he hablado a usted (t. II, pág. 248) de los antepasados franceses del comunismo, se impone que diga algunas palabras acerca del inglés

William Godwin (1756-1836). Oriundo de un medio extraordinariamente calvinista, convertido por la *Enciclopedia* a las ideas liberales, atacó, en un libro publicado en 1793, la idea de la soberanía, la ley penal, el matrimonio, la familia, la propiedad, como otras tantas formas de la tiranía. Pitt se negó a perseguirle, ya que la obra se vendía a tres guineas; a ese precio, decía, no hay peligro de que Godwin corrompa a nadie. Con los años y con la amistad de los poetas Coleridge y Wordsworth, el comunista-anarquista sentó la cabeza, pero siguió constituyendo el centro de una propaganda hostil a todas las formas del conservatismo inglés. Tuvo asimismo el gran honor de formar al ilustre poeta Shelley; pero se enemistó con él cuando Shelley raptó a la hija de su maestro, Mary Godwin, aplicando, a fuer de discípulo demasiado convencido, las lecciones que había recibido sobre la tiranía de las leyes que pretenden regular el matrimonio. No ha sido esta la última aventura de este género que ha hecho cavilar a más de un reformador.

S. R.


XLIII

Emmanuel Kant

Querida Zoe: Hijo de un guarnicionero de remoto origen escocés, y de una madre no solo piadosa sino pietista, Kant nació en Koenisberg en 1724 y murió en la misma ciudad en 1804, sin haber salido apenas nunca de ella. Era un hombrecillo enclenque, de poco más de metro y medio de estatura. Permaneció soltero toda su vida; no se le conocieron amigas; vivió exclusivamente para sus estudios.

Fueron éstos tan diversos como su enseñanza, muy absorbente y mal retribuída. Dió cursos y publicó memorias sobre astronomía, geografía, antropología, física, política. Redactó (1795) un programa de paz perpetua, en el cual pidió que las competencias entre naciones fuesen reguladas sin violencia, como las de los individuos, siguiendo el *Proyecto* del abate de Saint-Pierre (1713), que Rousseau había aprobado. En su *Idea de una historia universal* (1784), que conoció y estimó Augusto Comte, fué el primero que se elevó a la idea de una evolución regular de la especie humana, dejando—decía—a un futuro Newton el honor de determinar las leyes de dicha

evolución. Como usted sabe, estamos esperando todavía a ese grande hombre.

Kant ha conquistado su inmensa fama como crítico, destructor de viejas fantasías. «La filosofía, decía, es la ciencia de los límites de la razón» (1766). A él correspondió, en efecto, el mérito de haber fijado esos límites en su *Crítica de la razón pura* (1781). Fué Hume, según nos hace saber el propio Kant, quien arrancó a éste del *sopor dogmático*; es decir, de la opinión vulgar de que las cosas son tales cuales se nos aparecen. Es seguro que Kant leyó al susomentado filósofo inglés en 1772; mas también debe mucho a la filosofía francesa, a Montesquieu, a Voltaire, a Rousseau sobre todo.

Lo que Hume y Diderot habían entrevisto, Kant lo dejó asentado indiscutiblemente: es preciso distinguir el espectáculo del espectador, el objeto del sujeto; es más, hay que abrir entre ellos un abismo. ¿Qué quiere decir con eso? Va usted a comprenderlo en seguida.

Yo (es decir, *yo*, el sujeto pensante) veo una rosa (es decir, un objeto). La veo en determinado lugar, en cierto momento, esto es, en el espacio y en el tiempo, como sumergida en dos inmensos receptáculos. Pero ¿qué es el espacio? Lo que yo veo no es el espacio; lo que yo veo son las cosas. ¿Qué es el tiempo? Yo no percibo el tiempo; veo lo que pasa, lo que fluye. ¿De dónde nace para mí la idea del espacio? De lo que está fuera de mí. ¿Y la idea de tiempo? De lo que está dentro de mí: el curso o fluir de mi propia existencia. Espacio y tiempo no son, pues, realidades, sino condiciones, *formas* de la sen-

sibilidad; algo así como cristales de colores sin los cuales no puede pasarse nuestra vista. Es éste el primer descubrimiento capital de Kant, y parece ser realmente una verdad.

Veamos su segundo descubrimiento.

Esa rosa puedo yo conocerla por medio de la vista, del tacto, del olfato, del gusto (si masco una de sus hojas). Pero un idiota tal vez no sepa qué es una rosa, ya que no sabrá coordinar sus sensaciones, reduciéndolas a unidad. Esa coordinación no es obra ya de mis sentidos, sino de mi entendimiento, que contiene en sí, como casilleros aplicables a todo, las ideas de cantidad, cualidad, dependencia, etc.

Kant denomina a esas ideas *categorias*, y procura enumerarlas y clasificarlas. No he de seguirle en tan ingrata labor; bástame con decir que las categorías son para el entendimiento lo que tiempo y espacio son respecto de la sensibilidad: condiciones indispensables para su ejercicio normal (t. I, página 112).

Una de las más importantes nociones de nuestro entendimiento es la de causa. La naturaleza y la observación se limitan a mostrarnos fenómenos sucesivos: el entendimiento humano es quien ve dondequiera causas y efectos. Semejante manera de ver es útil para el estudio de los fenómenos, pero no es más que una fuente de errores cuando la aplicamos a otra cosa. Lo mismo ocurre con la idea de substancia. No vemos más que cuerpos; la substancia es una abstracción que crea nuestro espíritu y que le engaña desde el momento en que ese mismo espíritu pretende hacer de ella una realidad.

En resumen: el mundo exterior, en su esencia

misma, escapa a nuestro conocer. El conocimiento que de él poseemos no es un reflejo de las cosas, sino un producto de nuestro pensamiento excitado por las apariencias de las cosas, por lo que llamamos fenómenos (*fainómēna*: en griego, «apariencias»). Muy bien. Pero esos fenómenos deben apoyarse en realidades que, aun cuando abstraídas a nuestra aprehensión, no por ello dejan de existir. Kant da a esas misteriosas realidades el nombre de *númenos*, que quiere decir, en griego, «cosas concebidas por la razón». La distinción entre el *fenómeno* y el *númeno*, entre la apariencia y la realidad, constituye uno de los ejes de la filosofía kantiana.

Mucho habría que decir acerca de esto, ya que si Kant concluye del fenómeno el númeno es porque aplica la idea de causa a algo que no es el estudio de los fenómenos y de su encadenamiento, cosa que él mismo ha declarado inadmisible. En este respecto, pues, no ha sido consecuente consigo mismo; puede asegurarse, incluso, que se ha contradicho.



Si somos incapaces de conocer lo real, ¿podemos, por lo menos, con ayuda de la razón y no de los sentidos, remontarnos por cima de las cosas sensibles y llegar hasta las verdades absolutas? No, dice Kant; y la mejor prueba de ello es que la razón se contradice en cuanto se aventura en semejante terreno. Kant da a esas contradicciones el nombre griego de *antinomias*; son los conflictos de la razón consigo misma, incluso cuando es guiada por las reglas de

la lógica. Para la mejor inteligencia de esto, voy a suponer un diálogo entre usted y yo.

Usted.—El mundo tiene un límite en el espacio, y ha comenzado en el tiempo; porque ¿cómo podemos admitir que una cosa no tenga límites? Por otra parte, nos han enseñado que Dios está fuera del cosmos y que creó este mundo en cierto tiempo.

Yo.—Si el mundo es limitado en el espacio, es que más allá hay algo que ya no es el mundo. Si éste ha tenido comienzo, es que había algo antes que él: algo que tampoco es el mundo. Nada de esto será comprensible para usted. Tampoco lo es para mí; mas, por mi parte, comprendo que no comprendo, y eso es lo que importa.

Usted.—Cada cuerpo se compone de un número infinito de partes; por pequeña que cada una de esas partes sea, es posible dividirla en dos. En otros términos, que los cuerpos son divisibles hasta el infinito.

Yo.—Si un cuerpo es divisible hasta el infinito, es que se compone de ceros; ahora bien: cien mil billones de ceros no constituyen nada. Es preciso, pues, que ningún cuerpo sea divisible hasta el infinito. Qué quiera decir eso, es cosa que ni usted, ni yo, ni nadie, puede saber.

Usted.—Si no padezco una coacción material y estoy sana de espíritu, seré libre de hacer o pensar lo que quiera, ¿no es así?

Yo.—Acto libre, pensamiento libre, serían causas no causadas; es decir, efectos sin causas. Un efecto sin causa es un absurdo. La libertad que usted cree poseer no pasa de ser una ilusión: usted adquiere, posee, en mayor o menor grado, conciencia de lo

que la obliga, sin reconocer su propia servidumbre respecto de los motivos que sobre usted pesan.

Usted.—Bien; eso mismo sospechaba yo; pero esa inmensa cadena de causas y efectos tiene que estar pendiente de un punto fijo, puesto que sin ello flotaría en el vacío. Creo, pues, en una causa suprema, no causada; una causa que es su propia causa, y a la cual llamo Dios.

Yo.—Todo efecto tiene su causa. Si admite usted una excepción, admite lo que es imposible, se contenta usted con palabras. Dios existe, verosímelmente, pero no puede ser demostrado por la razón.

Así, tanto usted como yo hemos argumentado perfectamente, mas sin ponernos de acuerdo, por el sencillo motivo de que se trata de antinomias insolubles, de problemas superiores a nuestra razón. Esta preciosa razón es una llave que abre muchas cerraduras, pero no la de lo Absoluto.



Recapitulo. Casi todos los filósofos anteriores a Kant han creído que el sujeto pensante—usted, yo—puede aspirar al conocimiento: 1.º, de los objetos exteriores tales cuales ellos son; 2.º, de las realidades situadas fuera del dominio de nuestros sentidos, como son las ideas de causa, sustancia, libertad, Dios. El mérito de Kant consiste en haber demostrado que tal aspiración es imposible: 1.º, porque sólo vemos los objetos a través del tragaluz de nuestros sentidos; 2.º, porque situamos esos objetos en el espacio y en el tiempo, que no existen por sí mis-

mos; 3.º, porque para reducir a unidad las sensaciones que los objetos nos causan, sometemos esas sensaciones a una elaboración de nuestro espíritu; 4.º, porque desde el momento en que abordamos las realidades no sensibles, que se nos aparecen como pertenecientes al dominio de la razón, comprobamos con Pascal que la «soberbia razón» es «invenciblemente herida por sus propias armas»; en una palabra, que nos lleva a callejones sin salida.

Kant ha demostrado, por manera detallada y decisiva, que los tres argumentos en que se funda la creencia en Dios no prueban nada:

1.º San Anselmo y Descartes concluyen que Dios existe del hecho de que poseemos la idea de la perfección, la cual implica la existencia. No, dice Kant; no tenemos derecho a pasar de lo ideal a lo real; cuando decimos que la *perfección existe*, añadimos a la noción de perfección un elemento imposible de verificar. La existencia no es presupuesta nunca por la esencia, cosa que ya sabía Aristóteles.

2.º El argumento basado en la concatenación de causas y efectos pretende obligarnos a admitir una causa necesaria fuera del Universo; pero la *realidad atribuída* a esa causa no es sino una aplicación, desviada, del sofisma de San Anselmo, y debe ser descartada por los mismos motivos.

3.º El argumento tomado de la armonía de la naturaleza, que lleva a la conclusión de la sabiduría y la prudencia perfectas de su autor, es, para Kant como para Voltaire (al cual aquél debe mucho) el más respetable de todos; pero la finalidad, es decir, la adecuación de los medios al fin, es una noción puramente humana; e incluso si de la existencia del

reloj inferimos la del relojero, ello no implica en modo alguno que el relojero sea un creador infinitamente poderoso y sabio, sino únicamente un buen arreglador.

Las pruebas clásicas de la inmortalidad del alma son igualmente reducidas a polvo por Kant, ya que todas ellas consisten en pasar de una necesidad lógica a la realidad, lo cual es inadmisibile.

He aquí, pues, por tierra, toda la metafísica de las escuelas. ¿Iremos a dar en la duda, en el escepticismo sin remedio? No, porque queda por analizar todavía el mundo de la voluntad, el mundo moral.

* * *

Añejo error es el de decir que Kant reedifica con la mano izquierda cuanto abate con la derecha; lo que ocurre es que, como va usted a ver, edifica una cosa completamente distinta. Es un error y una injusticia decir que Kant restaura las creencias tradicionales por miedo al gendarme prusiano y por haber sido molestado en cierta ocasión por un ministro pietista (1794), que le prohibió que tocarse, en sus cursos, a los dogmas del cristianismo. Eso ocurrió *seis años después* de la publicación de su segunda obra maestra. La *Crítica de la razón práctica* es de 1788; ahora bien, *en 1766*, Kant ha escrito que la ley moral le parecía suficiente para establecer los principios de la libertad, Dios y la inmortalidad del alma.

No hay calumnia que resista cuando a ella puede responderse con fechas, como en este caso.

Abordemos, pues, con Kant el mundo moral—lo que él califica de dominio de la *razón práctica*—, ya que lo que ahora se trata de regular es nuestra conducta, no nuestras opiniones.

Comprobamos aquí un fenómeno muy particular, el mérito de cuya evidenciación corresponde también a Kant.

La razón me dice: «No comas demasiado; cultiva tu espíritu, etc.» Se trata de saludables *consejos* que pueden justificarse con argumentos basados en mi propio interés; cabe seguirlos o no, puesto que no son *órdenes*.

Pero mi conciencia moral me dice: «No mientas; devuelve el depósito que te ha sido confiado, etc.» Me lo dice sin apoyarse en *por qué alguno*: lo que me dice puede ser opuesto a mi interés, pero, así y todo, me lo ordena. Si obro de otra suerte, mi conciencia me remorderá. Es lo que Kant llama el *imperativo categórico*; es decir, orden absoluta, sin considerandos ni escapatorias.

Se trata, en efecto, de algo nuevo, que sólo se da en el hombre. Mas si así recibo órdenes, se entiende que puedo conformarme a ellas o no; por consiguiente, soy libre. Mas no en el mundo de los *fenómenos*, ya que Kant ha demostrado que eso es insostenible; pero ¿por qué no en el de los *númenos*? De ahí la concepción de una especie de *libertad radical*, fuera del tiempo y del espacio; en suma, algo ininteligible. Kant reconoce la oscuridad de su doctrina; la libertad que nos concede no es más que un *postulado* de la moral; es decir, una hipótesis indemostrable, pero que se corresponde con un hecho de conciencia: el *imperativo categórico*.

Si al decir la verdad, al restituir un depósito, etcétera, obedezco a una ley, esa ley, como toda ley, ha de ser general.

De donde se desprende esta primera regla de moral:

«Obra en todo de suerte que la máxima que presida tus actos pueda valer como principio de legislación general.»

Apliquemos esta regla al caso del depósito. Si yo no restituyo el que me ha sido confiado, nadie debe restituir un depósito; el depósito, entonces, ya no existirá, lo cual es absurdo. En suma, Kant apela aquí al sentido común, a ejemplo de los filósofos escoceses, a los cuales ha leído asiduamente; mas observe usted que no invoca el interés personal ni el social.

Conocemos así la fórmula general de la moral; pero ¿y su contenido? En este respecto, Kant flaquea considerablemente. Dice, pero no demuestra, que la humanidad, tomada en conjunto, es cosa sagrada, y de ahí extrae esta segunda regla:

«Obra de tal suerte que trates siempre a la humanidad, sea en ti, sea en otro, como a fin, no como a medio.»

No comprendo bien lo que eso significa; en la vida práctica, es demasiado y demasiado poco a la vez.

* * *

Kant siente tal temor respecto de la moral utilitaria, que desconfía de los buenos sentimientos, de las inclinaciones naturales, e incluso de la preocu-

pación por el interés general, que nos llevan al bien. Un acto motivado por un sentimiento, dice, puede ser *legal*, pero no es *moral*. Obrar conforme al deber, no es lo mismo que obrar por deber. El poeta Schiller se ha burlado de semejante intransigencia en un lindo epigrama que a continuación traduzco:

«Siento placer en hacer el bien... ¡Fastidioso placer!
¡Ay de mí, ya no tengo nada de virtuoso!»

Ya he dicho a usted que el hecho de la obligación moral presupone para Kant *cierta creencia* en la libertad. A este postulado se añade, como consecuencia, *cierta creencia* en la inmortalidad del alma, y en Dios. Porque el supremo bien, la felicidad, es el acorde perfecto de la razón y de la voluntad, lo que se llama la *santidad*. Pero, en general, ni la felicidad ni la santidad pueden realizarse en este mundo; el ser moral necesita de un destino más alto, que, a su vez, requiere un árbitro supremo, fuente del bien y de la felicidad. Ese hipotético dios de Kant no es creador ni ordenador del mundo; se limita a hacer que reine la justicia en otra vida. Como usted ve, no es gran cosa.

Así, las tres creencias favoritas de la humanidad, convertidas en dogmas por las religiones, son admitidas por Kant a título de *postulados*; podemos adherirnos o no a ellas, mas al suscribirlas tomamos en cuenta el imperativo categórico y sus consecuencias; al negarnos a aceptar esas creencias o postulados, queda sin explicar aquello de que poseemos clara conciencia, incesantemente renovada.

Estas conclusiones de la segunda *Crítica* no tienen, pues, el mismo carácter que las de la prime-

ra; no corresponden al dominio del *conocimiento*— al cual pertenece el hombre como ser sensible—, sino al de la *fe*, de que el hombre depende como ser moral.

«He destruído la ciencia solamente para edificar mejor la fe», escribe Kant en el prefacio de la *Crítica de la razón práctica*. Y termina su libro con estas líneas, que se han hecho célebres:

«*Dos cosas hay que llenan el corazón de una admiración, de una veneración siempre nueva: sobre mí, el cielo estrellado; dentro de mí, la ley moral.*»

Lo cual está imitado de aquella declamación de Rousseau sobre la conciencia, en la *Profesión de fe del Vicario saboyano*:

«*¡Conciencia, conciencia! Divino instinto, sobrenatural y celeste voz, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que haces al hombre semejante a Dios!*»

Asimismo, cuando Kant reduce la incumbencia de la filosofía a estas tres preguntas: «¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué he de esperar?», está de acuerdo con Voltaire, que escribe en el *Filósofo ignorante*: «¿Qué eres? ¿De dónde vienes? ¿Qué haces? ¿Qué será de tí?» Kant ha debido de considerar asimismo esta frase de Voltaire: «Día llegará en que se llegue a la armonía entre la felicidad y la virtud.» No pretendo con esto disminuir el mérito del sabio de Koenisberg, sino señalar honradamente la parte que al pensamiento francés corresponde en el suyo.

Recapitemos por última vez. La filosofía de Kant consiste en demostrar que ninguna metafísica

puede basarse en la razón, pero que determinada metafísica puede estar fundada en la moral, y que esta última se asemeja notablemente mucho a las enseñanzas esenciales de las religiones.

* * *

Viejo ya y cansado, Kant publicó una tercera *Crítica*, la del *Juicio* (1790), bastante deshilvanada, pero que contiene todavía ideas ingeniosas acerca de lo bello y de la finalidad.

1.º Cuando juzgamos que un objeto es *bello*, suponemos que como tal debe aparecerse a todo el mundo, a diferencia de lo *bonito*, cuya fruición ofrece un carácter más bien individual. Nuestro juicio sobre lo bello es efecto de una satisfacción particular, libre de todo motivo interesado. Existe, pues, cierta analogía entre lo Bello y el Bien. En el juicio del gusto, la razón y la imaginación están de acuerdo, mientras que surge el desacuerdo entre ellas cuando juzgamos que un objeto es sublime, porque lo Sublime conmueve y turba, mientras que lo Bello satisface.

2.º Somos nosotros quienes introducimos en la naturaleza consideraciones de finalidad. No nos resignamos a ver en ella un puro mecanismo, y propendemos a creer que en su campo todo es querido por una inteligencia análoga a la nuestra, si bien infinitamente superior. La idea de finalidad atañe a la teología, que encuentra en ella su coronación. En tanto que ser moral, el hombre es acaso la causa final, el fin supremo de lo que se llama la Creación.

Este pensamiento nos depara un argumento para considerar el mundo como un sistema de causas finales, para *postular* un principio inteligente. Pero sea o no verdad esto, es imposible establecerlo científicamente, ni más ni menos que no es posible demostrar científicamente la belleza.

* * *

En otra ocasión contaré a usted cómo los sucesores inmediatos de Kant en Alemania, desviándose del camino que aquél había trazado, se afanaron por tender un puente entre el sujeto y el objeto, tratando de reconquistar la realidad y lo Absoluto. En las postrimerías de su vida, Kant vió a su discípulo Fichte acometer esas hazañas, que el maestro juzgó severamente. Mucho después, cuando el nuevo huracán de metafísica se hubo calmado, surgieron alemanes sensatos que dijeron: «Hay que volver a Kant.» De donde la escuela *neokantiana*, que todavía existe, que ha florecido, incluso, en Marburgo, porque ha contado con numerosos hombres de talento. Mas ¿para qué fatigar a usted con la enumeración de sus nombres? Baste saber que Kant no sólo ha dejado una gran obra, sino también una posteridad vívida y agradecida, no sólo en Alemania, sino fuera de ella, dondequiera que se da una actividad pensante.



Cuanto llevo dicho a usted, mi querida Zoe, demuestra suficientemente que Musset no sabía lo que se decía al escribir a propósito de Kant:

*Enfin sort des brouillards un rhéteur allemand
Qui du philosophisme achevant la ruine
Déclare le ciel vide et conclut au néant.*

(Finalmente, surge de entre brumas un retórico alemán que, rematando la ruina del filosofismo, declara vacío el cielo y va a dar en la nada.)

¡Retórico, Kant! Justamente es de lo que menos tuvo. El mismo reconoció que escribía mal: al hacer esa confesión se quedaba corto, por lo que hace a la *Crítica de la razón pura*, frecuentemente ininteligible. Kant pretende haberla redactado en breves meses (1781), después de haberla llevado doce años en la cabeza. Tal afirmación no es del todo exacta. Publicados sus papeles, está probado que durante largos años fué anotando las ideas que acudían a su mente, y que después, llegado el momento de la redacción, sacó partido de ese montón de notas, incluso cuando se contradecían entre sí. Si fuese yo el único que afirmase esto, mis palabras podrían ser recusadas; mas vea usted cómo se expresa el inglés Kemp Smith (1918), que ha pasado parte de su vida consagrado al estudio de Kant:

«No es sólo que la «Crítica» carezca de claridad, defecto común a las obras de metafísica, especialmente alemanas. Es que Kant se contradice a sí

mismo en cada capítulo; apenas si hay término técnico de que no se sirva en varios sentidos diferentes e inconciliables. En cuanto escritor, es el menos exacto de los grandes pensadores.»

Y, lo que es más: vea usted qué decía de él uno de sus amigos personales, el consejero Wloemer:

«No le leo, porque, como no puedo seguir con la mirada sus frases condicionales y sus paréntesis, tengo que poner un dedo sobre una palabra, otro sobre otra, y me faltan dedos antes de llegar al final de la frase.»

Leer a Kant, aun en nuestras traducciones—aclaradas, por decirlo así—, será siempre un suplicio—suplicio útil; pero, al fin y al cabo, suplicio—, del cual dispenso a usted con mucho gusto.

S. R.



XLIV

Filósofos alemanes de la época de Kant

Querida Zoe: Entre los pensadores de que voy a hablar a usted hoy, unos han sido influenciados por el espíritu liberal de la *Enciclopedia*; otros por la vaga religiosidad del romanticismo; la mayoría de ellos lo ha sido, además, por el panteísmo spinozista.

Efraín Lessing (1729-1781), educado en la escuela de Wolf (t. II, pág. 170), llevó una vida penosa e indigente. Hijo de un pastor protestante, profesión que a su vez abrazó primeramente el propio Lessing, fué un teólogo liberal, y, hacia el fin de su existencia, spinozista. Para él, las religiones que se consideran como reveladas no son sino etapas hacia la religión natural. Combate, en nombre del racionalismo, la ortodoxia, y enseña la tolerancia, sobre todo en su drama *Nathán el prudente*; pero se muestra hostil al librepensamiento francés, como, en general, a todo lo francés. Pretende conservar el cristianismo despojándolo del elemento maravilloso legendario, mas con ello lo que hace es debilitarlo y quitarle su carácter de religión. Lessing hace votos por la predicación de un nuevo Evangelio

sin promesas, sin amenazas, sin milagros. No necesito decir a usted que la fama de Lessing no se basa en su filosofía, sino en su crítica literaria y estética, en su teatro y en la pureza de su estilo.

* * *

Novalis, cuyo verdadero nombre era Federico de Hardenberg (1772-1801), fué un poeta y casi un profeta del romanticismo. En el curso de una vida breve y enfermiza, traspasada por un gran amor que la muerte destrozó, apenas si escribió nada que haya quedado concluído. En su opúsculo sobre el cristianismo en Europa, hace pensar en José de Maistre por su admiración hacia el catolicismo medieval, instrumento de civilización y creador de belleza; esto no obstante, Novalis vivió y murió dentro de la confesión luterana, con una inclinación particular hacia el alejandrismo y el spinosismo. En una a manera de visión, anunció al hombre de genio que ha de volver a empuñar la vara del mago de antaño, obrando milagros, sometiendo a la naturaleza y reconciliando así sujeto y objeto, hombre y mundo, fundidos por la ciencia y el arte en una unidad superior. Las influencias de Schiller, de Fichte, de Schelling joven, que fueron sus amigos, se traslucen en esa concepción, que ha sido calificada de *idealismo mágico*. El romanticismo naciente no dudaba de nada.



El buen Johann Gottfried Herder (1744-1803) no se recreó en tan audaces fantasías, aun cuando ha podido hablarse con razón de su «talento centelleante y profético». Pastor de la iglesia luterana, que le consideró como sospechoso, conoció a Goethe en Estrasburgo (1770), tratándose posteriormente en Weimar, donde se enemistaron ligeramente. Desde su juventud se había sentido entusiasmado con Rousseau, declarando la guerra al racionalismo. Su obra capital, *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, inspirada en Vico—aunque, con todo, original—, fué concluída en 1791. Herder era romántico; figuró entre los admiradores apasionados de los poemas de Ossian, cantos apócrifos que dió como auténticos el escocés Macpherson; exaltó contra Voltaire, que se burlaba de ella, la poesía de los hebreos y de Shakespeare, y aun el arte gótico, desconocido todavía. En sus consideraciones sobre la naturaleza, presiente la teoría de la evolución e incluso la de la selección; advierte que el progreso orgánico de los seres supone una complicación creciente, y hace aplicación de tan justa idea a las sociedades humanas. En las postrimerías de su vida atacó la primera *Crítica* de Kant, oponiendo a ella razones sentimentales.

Es difícil apreciar el cristianismo de Herder, ya que, aun cuando sostiene el origen divino de las Escrituras, afirmando que toda religión ha de observarse en la fuente evangélica, evolucionó luego bajo

la influencia de Spinoza y de Shaftesbury (t. II, página 193), derivando hacia el invasor pietismo. Su admiración por Spinoza es tal, que le proclama como el más deísta y cristiano de los filósofos (*theissimus, christianissimus*). Su moral es esencialmente humanitaria. «El fin del hombre sobre la tierra, dice, es la formación de la humanidad, tarea a la cual deben estar subordinadas todas las necesidades inferiores.» También en esto se echa de ver la influencia del panteísmo, libre de toda idea de salvación individual.



Destinado primeramente a la medicina, atraído más tarde hacia el teatro por la lectura de Shakespeare, Juan Cristóbal Federico Schiller (1759-1805) adquirió fama como hábil dramaturgo, gran poeta lírico y elegante historiador. Parte de su breve existencia transcurrió en la intimidad de Goethe. Su filosofía está dominada por un idealismo romántico, así como por el amor a la belleza. Conoce Schiller la filosofía de Kant, y quiere completarla conciliando sujeto y objeto en la «gran armonía del arte». Le repugnan todas las religiones, pero ama la religión. Su actitud frente al cristianismo es una mescolanza de ternura y desdén. «Hallo en germen en la religión cristiana, dice, una disposición propicia a lo más noble y elevado; pero las manifestaciones de esa religión en la vida me parecen desprovistas de gusto, e incluso repugnantes, justamente porque son representaciones frustradas de ese ideal.» A

pesar de esto, «en su forma pura, que emancipa al hombre de la Ley para sustituir ésta por la voluntad libre, el cristianismo es la única religión estética».

La estética: tal es la gran preocupación de Schiller. Para él, belleza y verdad son una y la misma cosa. Goethe decía que Schiller había nacido «con una tendencia hacia Cristo», como se ha dicho de Platón y de Virgilio; mas su creencia se limitaba a una fe profunda en el valor de lo ideal, a una plena confianza en su realización terrestre. Lea usted el inmortal *Himno a la alegría*, aspiración apasionada hacia una humanidad mejor, pacífica y fraternal, de que tan noble uso ha hecho el genio de Beethoven en su Novena Sinfonía.



Hablar en unas cuantas líneas de Wolfgang Goethe (1749-1832) es casi ridículo; pero una historia, por sumaria que sea, de las ideas filosóficas, no puede pasar de largo ante esa «cabeza olímpica». Curioso de todo, como Voltaire, y más poeta que éste, influido por Diderot, a quien tenía en grande estima, Goethe vivió principalmente en la pequeña corte de Weimar, de la cual fué ministro desde 1815 hasta 1828. La especie de soberanía intelectual que ejerció en vida aún no ha sufrido eclipses, como la de Voltaire; Goethe sigue imperando, incluso allende las fronteras de su patria. Por otra parte, como Schiller, se sentía ciudadano del mundo, y nunca

compartió las estrechas pasiones del nacionalismo, sobrecitadas por el militarismo prusiano.

Goethe dice que el niño es realista, el joven idealista, escéptico el hombre maduro, y místico el viejo: «Cada filosofía es una forma diferente de la vida.» Este misticismo de la vejez no es para Goethe otra cosa que la creencia en Dios; creencia que, por lo demás, se muestra en él sobremanera tímida. Goethe fué, sobre todo, spinosista, y, durante algunos años, después de su viaje a Italia, francamente pagano. Habiendo leído la *Crítica de la razón pura*, de Kant, pensó, como éste, que todo dogmatismo metafísico nos está vedado. En cuanto al cristianismo tradicional, no veía en él más que puerilidad y mitología; únicamente la persona de Jesús y la moral evangélica quedaban a flote en el naufragio de sus creencias. La inmortalidad de las almas más excelsas le parece verosímil; estima que el arte, especialmente la música, nos da el presentimiento de un mundo más perfecto; pero el presentimiento solamente. En cuanto al Pecado original y a la Redención, son temas de los que jamás quiso oír hablar.

La filosofía que principalmente le sedujo, fué la de la naturaleza. Ocupa Goethe lugar eminente en la historia de las ciencias, y fué uno de los primeros que concibieron una idea clara del transformismo. En 1807 escribía, animado de idéntico espíritu que Herder:

«Cuanto más perfecto deviene un ser, tanto más desemejantes son sus partes. Al principio, el todo se asemeja a la parte; después ocurre lo contrario. Cuanto más semejantes entre sí son las partes, menos

subordinadas están unas a otras; la subordinación de los órganos revela una criatura de orden elevado.»

El sabio naturalista Blaringhem observa, a este propósito:

«¿No se encuentran en esa frase argumentos suficientes para explicar la evolución de todas las formas vivas?»

Goethe se anticipa también a su tiempo y entra de lleno en la corriente de la ciencia moderna cuando escribe:

«La cuestión no está en saber por qué tiene cuernos el buey, sino cómo ha adquirido el buey los cuernos.»

Así, las causas finales no son objeto de ciencia, cosa de que la ciencia ha tardado mucho tiempo en convencerse.

S. R.

Filósofos, místicos y charlatanes

Querida Zoe: El misticismo del siglo XVIII participó de la tendencia general de la época hacia el laicismo. No floreció en los conventos, sino en el mundo; sus adeptos más conocidos no fueron mujeres, sino hombres, que, por lo demás, se hacían oír, a veces, de las mujeres. La tendencia mística de un siglo tan ilustrado fué una reacción contra la sequedad del racionalismo, alimentada por los recientes descubrimientos, tocante a la electricidad y al magnetismo, que parecían levantar una punta del velo de Isis. Por otra parte, la proclividad a lo maravilloso es común a todos los tiempos; sólo que entonces asumió una forma particular, acertadamente designada por Alfredo Mamy, con el nombre de «Superstición filosófica.»

El místico más eminente del siglo XVIII, así como el primero que a la vez haya sido un sabio eminente, fué el sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772). Formado en la Universidad de Upsala, así como por largos viajes, se consagró primeramente a las ciencias naturales y exactas—mecánica, mi-

neralología, geología, fisiología. La publicación íntegra de sus obras, en el siglo XIX, ha dado una sólida prueba de la originalidad de su talento. Como astrónomo, preparó los descubrimientos de Laplace, cosa que este mismo ha reconocido; como cristólogo, abrió el camino a los estudios de Haüy; como mecánica, fué un predecesor de la aviación moderna—sólo le faltó un motor suficientemente ligero. Sus trabajos de fisiología del cerebro, son, asimismo, apreciados por los especialistas de nuestro tiempo.

Vea usted unas líneas suyas, en las que expone los principios de su método:

«La naturaleza comienza como la geometría. En el origen de los corpúsculos materiales hay puntos matemáticos, ni más ni menos que en el origen de las líneas y de las figuras: todo lo que es en la naturaleza, es geométrico; todo lo que es en la geometría, es natural.»

Escribía esto Swedenborg (1720) en un tratado que consagró a la *Explicación geométrica de la física y de la química*. Era, pues, cartesiano, aun cuando hubiese recibido también la influencia de Leibniz a través de Wolf, a quien conoció en Dresde (1733). Como Descartes, deja deliberadamente aparte el mundo sobrenatural, y tiene buen cuidado de hacer notar que el infinito se halla lejos de la esfera geométrica.

A partir de 1734, Swedenborg se orientó cada vez más hacia la filosofía, aunque sin descuidar por ello la fisiología. Mas por nuevas y fecundas que fuesen sus investigaciones en este dominio, no le facili-

taban la clave del mundo espiritual. Así, para forzar la entrada de éste, se hizo teósofo, perdiéndose desde entonces para la ciencia.

* * *

Su primera visión data de 1745. Hallábase por entonces en Londres, y, según su propio testimonio, había almorzado con excesiva copiosidad. Dios se manifestó a él en persona y le dijo: «Soy el Señor, Dios, Creador y Redentor del mundo. Te he escogido a ti para que expliques el sentido espiritual de las Escrituras. Yo mismo te dictaré lo que has de escribir.»

Esta visión fué seguida de otras muchas, que Swedenborg ha referido detalladamente. Exploró el Cielo y el Infierno, conversó con los ángeles, con San Pablo, Virgilio y Lutero, no con Jesús. ¿Se propuso mixtificar a sus contemporáneos? No parece probable; Swedenborg era uno de esos hombres que no están locos siempre, pero que cuando lo están no lo son a medias.

En 1747 renunció, por completo, a su vocación científica para hundirse en el estudio del hebreo y de las Escrituras. Hombre de humor viajero, murió en Londres después de haber llevado a cabo largas peregrinaciones.

Este iluminado no pretendió nunca hacer milagros; no tiene ningún derecho a ser incluido entre los charlatanes. Los raros fenómenos de doble vista que se le atribuyen, y cuyo relato interesó a Kant, por otra parte, mal predispuesto respecto de Swe-

denborg, conciernen a la *telepatía*, facultad que aún no ha sido explicada, pero cuya inexistencia no está demostrada en modo alguno, mientras que sus ejemplos se cuentan a centenares desde la antigüedad, haciendo pensar en la telegrafía sin hilos.



La teología de Swedenborg no tiene nada de revolucionaria, aun cuando haya rechazado las definiciones admitidas de la Trinidad. La *nueva Iglesia* que fundó no es más que una teosofía cristiana, cuya exposición se halla en su libro sobre el *Amor divino y la Sabiduría*. Dios es el hombre divino; su esencia es el amor; el amor divino es la vida del universo. De Dios emana una esfera divina que se revela al mundo espiritual como un sol, fuente de amor y de inteligencia de que el sol material, fuente de vida física, no es sino reflejo. El mundo material sirve de envoltura al mundo espiritual, y es para éste lo que el cuerpo es para el alma. Cuando llega la muerte, el alma depone su pasajera envoltura y se retira indemne, aunque esa envoltura esté gastada. Aunque siempre en contacto, no por ello son menos distintos el mundo del espíritu y el de la naturaleza. Los fines de todas las cosas yacen en la inteligencia divina; sus causas, en el mundo espiritual; sus efectos, en el mundo físico. El hombre se eleva progresivamente, gracias al amor, hasta el mundo espiritual. Hay en él dos asilos del espíritu divino: la voluntad y la inteligencia. La Caída ha interrumpido el comercio familiar entre el hombre

y Dios; pero la bondad de Dios y la Redención lo han restablecido parcialmente. El objeto de la *nueva Iglesia* consiste en acabar esa obra de restauración mediante la revelación de los tesoros ocultos del mundo espiritual. Instruído en esos misterios, Swedenborg da numerosos detalles acerca del Cielo, del Infierno, del Juicio final; asimismo, ha aprendido a conocer la esencia de la religión, que dice ser la dirección de la vida hacia el Bien.

Queda no poco de racionalismo en ese misticismo. Ni aun un místico se sustrae a las influencias de su tiempo.

El *credo* swedenborgiano concuerda bastante con el del cristianismo reformado en sentido extenso. Es autoridad en la *Iglesia de la nueva Jerusalén* (1757), que todavía cuenta con numerosos creyentes en ambos mundos, simpatizando con la teosofía anglohindú (t. I, pág. 44), que parece predestinada a absorberla algún día.



En otro lugar (*Orfeo*, pág. 569) he dicho cuanto hay que saber de la francmasonería, que se desarrolló principalmente en el siglo XVIII. Se le ha atribuído, sin pruebas serias, una gran influencia en la Revolución francesa. Lo mismo se ha dicho, sin respeto alguno a la cronología, de la curiosa secta de los *Iluminados*, que voy a presentar a usted de pasado.

El cristianismo de los primeros siglos daba el nombre de *Iluminados* (del griego *fatismenoi*) a quie-

nes recibían el bautismo. La misma designación fué adoptada por ciertos místicos españoles (*alumbra- dos, o iluminados*) a quienes la Inquisición persiguió e hizo enmudecer. Los *Iluminados* reaparecieron en Baviera (1778), bajo la inspiración de un profesor, Adam Weishaupt, que murió en Gotha, donde era consejero áulico, en 1830. Los Iluminados bávaros, que cazaron numerosos incautos en toda Alemania y aun en Francia, formaban una sociedad secreta cuya finalidad consistía en sustituir la vida peculiar de los Estados monárquicos por la vida patriarcal, considerada como primitiva. Weishaupt, que tomó el nombre de Espartaco y endosó a sus adeptos nombres antiguos—Filón, Diomedes, Catón, Mario, etc.—, parece que fué ante todo un aventurero, ávido de dinero y de poder; pero Goethe y Herder y algunos príncipes alemanes de segundo orden se dejaron coger en sus trapacerías, por lo menos durante algún tiempo. Una reacción clerical, iniciada en 1784 y robustecida en los comienzos de la Revolución francesa, arrolló a la secta de los Iluminados, reduciéndola a la impotencia. No parece, pues, que en ese momento hubiera podido actuar en los acontecimientos que por entonces se desarrollaban en Francia.

Los Iluminados se denominaron primeramente *perfectibilistas*, porque el programa ostensible de la secta era el perfeccionamiento de sus miembros mediante la renunciación a los prejuicios, la práctica de las virtudes y de la amistad, la difusión de la instrucción y de la religión natural. Weishaupt había sido jesuita; constituyó su orden sobre el modelo de la Compañía de Jesús y erigió en deber de

sus miembros la adquisición de influencia política, incitándoles a ganar para su partido a las gentes bien acomodadas y a los príncipes. A partir de 1777, los Iluminados se introdujeron en las logias masónicas, asegurándose dondequiera su apoyo.

* * *

Estos Iluminados alemanes solamente el nombre tienen de común con los Iluminados franceses del siglo XVIII, místicos que no constituían sociedad ni habían creado una jerarquía. Uno de los jefes de esa secta fué el judío portugués converso Martínez Pasqualis. Enseñaba la reintegración de los seres en sus antiguas facultades espirituales y divinas por medio de operaciones mágicas. No le faltaron incautos, primero en Burdeos y en otros lugares después. «Los conocimientos sobrenaturales, dice José de Maistre, constituyen la meta máxima de sus trabajos y de sus esperanzas; no dudan de que sea posible al hombre ponerse en comunicación con el mundo espiritual, mantener comercio con los espíritus y descubrir así los más chocantes misterios.»

Después de haber sufrido durante mucho tiempo su ascendiente, Saint-Martin dijo un día a Pasqualis: «¿Tantas cosas hacen falta para orar a Dios?»

* * *

Este Saint-Martin, que se llamaba a sí mismo «el filósofo desconocido» (1743-1803), no obstante ha-

llarse sobremanera deseoso de notoriedad, es un curioso personaje del cual puede decirse mucho mal y poco bien.

Era un hidalgo de Tours, hombre naturalmente elegante, dotado de hermosos ojos y agradable a las damas. Su familia le había destinado a la magistratura, pero él prefirió la carrera de las armas. Estando de guarnición en Burdeos conoció a Pasqualis, su primer maestro. Conoció después a Mesner, el propagador del magnetismo animal, cuyo materialismo censuró. En Estrasburgo mantuvo durante tres años exaltada amistad con Mme. de Boecklin, que le inició en la teosofía de Jacobo Boehme (t. II, página 84); por el mismo tiempo estuvo en relación con un sobrino de Swedenborg.

La primera obra de Saint-Martin (1775) excitó las burlas de Voltaire. Pero el autor se abrió camino rápidamente en los salones, gracias a la protección del anciano duque de Richelieu. No sólo consiguió lisonjeros éxitos en Francia, sino en Inglaterra y en Italia.

Chateaubriand, que coincidió con Saint-Martin, llama a éste «Filósofo del Cielo, con palabras de oráculo y modales de arcángel», pero declara que nada aprendió de él en seis horas de conversación.

Hoy, los lectores de sus obras no pueden menos de convenir con su biógrafo, Edme Caro, en que escribió un gran número de páginas ininteligibles, hasta el punto de que llega uno a preguntarse si se habrá entendido nunca a sí mismo el propio Saint-Martin. Llevada hasta ese extremo, sobre todo en nuestra lengua, la oscuridad caracteriza al charlatán.

Saint-Martin se tenía por cartesiano; aborrecía el sensualismo. «Cada una de las ideas de Condillac, decía, me parece un atentado contra el alma.» Comparándose con Descartes, pretendía haber aplicado al hombre «esa especie de geometría viva y divina que lo abarca todo y de la cual considero al hombre-espíritu como verdadera álgebra e instrumento analítico.» ¡Qué galimatías!

He aquí, en resumen, la doctrina que enunció en 1782. Las potencias ocultas del universo son las verdaderas causas de los fenómenos; pero estas potencias sólo las conocemos en nuestro fuero interno; estudiándolas en nosotros podremos interpretar el universo. El hombre no se explica por la naturaleza, sino la naturaleza por el hombre. El estudio del hombre conduce al conocimiento a la fuente inteligible de nuestros pensamientos. El alma humana es un pensamiento de Dios.

Este cartesianismo mezclado de gnosticismo no es un absurdo; sí lo era, en cambio, la pretensión de Saint-Martin de interrogar a la divinidad y recibir sus respuestas.

A diferencia de José de Maistre—que, sin embargo, sufrió su influencia—, Saint-Martin consideraba que la religión católica, «deshonrada por el tráfico y la impostura», ya no podía hacer nada por la salvación de la humanidad. Quería modestamente fundar otra en que el hombre restituyese a la humanidad el Verbo, rehaciendo, a su manera, la obra de Cristo. Viene a ser en cierto modo el quinto Evangelio que esperaba Lessing (pág. 33); estas extrañas ideas de un cristianismo rejuvenecido, pre-

ferentemente místico unas veces, más bien filosófico otras, flotaban entonces en el ambiente.

Arruinado por la Revolución, de la cual había aplaudido primeramente todo, incluso los excesos, Saint-Martin se consoló y aun consiguió algunos recursos traduciendo a Jacobo Boehme.

Hubo *martinistas* en Lyon (1775) y algunos grupos de visionarios de la misma escuela en otras partes; pero, menos afortunados que los swedenborgianos, los martinistas no son ya más que un recuerdo.

S. R.

El idealismo alemán

Querida Zoe: El pensamiento filosófico, durante la primera mitad del siglo XIX, está dominado por el idealismo alemán que entronca por sus orígenes con Kant, y por sus tendencias con Spinoza y con el realismo escolástico (t. II, pág. 25). Otros pensadores, hostiles a los primeros, especialmente Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche y Wundt, prolongaron esa influencia, pero muy atenuada por la del positivismo, hasta fines del siglo y más allá.

El espiritualista cousiniano Saisset escribía en 1846:

La filosofía alemana presenta a los ojos del historiador un fenómeno acaso único en los anales del pensamiento. Empieza por el kantismo, doctrina circunspecta y severa, y éste es solamente el primer anillo de una cadena de sistemas que van a dar en la filosofía de Hegel; es decir, en el dogmatismo más vasto, más temerario que haya existido jamás.

De los tres grandes pueblos que van a la cabeza de la civilización moderna, no ha habido ninguno que no haya empuñado a su vez el cetro de la filosofía. En el siglo XVII, es Francia quien da impulso a los espíritus, y la escuela de Descartes es la

de Europa. A medida que el cartesianismo declina, Inglaterra hace prevalecer cada vez más la influencia de su genio. Bacon, Locke, Newton, Hume: tales son los nuevos maestros que acepta lo más escogido de las naciones. Con ser la última que llegó al glorioso reino de la inteligencia, la filosofía alemana tuvo también su brillo y su grandeza. Mas todo movimiento filosófico tiene su órbita peculiar, que está predestinado a recorrer: la filosofía alemana parece haber llegado al término de la suya.

Quiero citar, además, unas líneas, muy sensatas, escritas en 1880 por el ponderado Carlos Thurot, cuyo nombre he pronunciado antes de ahora:

Al francés le cuesta trabajo comprender a Kant, pero entra en él; acaba por complacerse en él, e incluso por admirar a aquel gran hombre que, como todos los grandes filósofos, era al mismo tiempo un hombre de mucho talento. El francés que llega a Fichte tampoco comprende de él nada, lo que se dice nada; Schelling y Hegel no le resultan mucho más claros; espesas tinieblas cubren para él la dogmática de Schleiermacher y su «Crítica de los sistemas de moral». Una luz débil, muy débil, vuelve a lucir en lo que no es psicología matemática en Herbart, Schopenhauer y su escuela parecen más luminosos, y, en general, no es posible dejar de reconocer que la literatura científica de Alemania se ha hecho más clara, de unos treinta años a esta parte.

Tratemos ahora de preguntar a esos tenebrosos pensadores lo que han querido decir de inteligible, y juguémosles la buena pasada de hacerles hablar en la lengua de todo el mundo.

J. G. FICHTE

Nacido en 1762, discípulo disidente de Kant, profesor en Jena en 1793, Johann Gottlieb Fichte fué acusado de ateísmo y depuesto de su cátedra (1799). Establecióse entonces en Berlín, donde Federico Guillermo II toleró su estancia. «Si Fichte, dijo, está en guerra con Dios, eso es cuenta suya.» A partir de 1809, Fichte enseñó en la Universidad de Berlín, donde llegó a ser uno de los más fervientes abogados de la guerra de desquite contra Napoleón, abandonando la francmasonería por profesar ésta tendencias internacionales. Cuidando a los soldados enfermos, su mujer contrajo el tifus en 1813; curó, pero Fichte contrajo de ella la enfermedad y murió en enero de 1814, sin haber visto realizado su ideal de patriota prusiano.

La filosofía de Fichte evolucionó desde 1800 en el sentido de un idealismo absoluto, teñido de misticismo. Considerémosla en bloque, sin establecer distinción entre sus dos períodos.

Locke había enseñado (t. II, pág. 186) que nuestro espíritu es formado por las impresiones del mundo exterior. Kant rechazó esta doctrina, o, por mejor decir, la volvió del revés. Los *númenos*, es decir, los objetos tales cuales ellos son, permanecen inaccesibles para nosotros; el mundo interior se nos aparece como un caos, una confusión en que sólo nuestro espíritu, como el demiurgo de Platón, introduce el orden aplicando sus formas, sus cate-
go-

rías, al mundo (pág. 19). Fichte hace abstracción del nùmeno, pura hipótesis, así como de la confusión que se supone efecto del nùmeno: queda el espíritu humano, activo y consciente, a que llama el *yo*, el sujeto. De él exclusivamente hay que sacarlo todo, aplicando el principio de identidad, fundamento de las matemáticas: $A = A$. Todo arranca del *yo*, única realidad conocida; la naturaleza y Dios son, pues, obra del *yo*. Ya no se trata de dudar de la naturaleza y de Dios, sino de crearlos. En efecto, el *yo*, al ponerse, se limita; crea, por consiguiente, el *no yo*, por oposición. La naturaleza y el hombre tienen que estar subordinados a un principio de unidad más elevado: el *yo* absoluto, Dios. He aquí, en su extravagante sublimidad, el idealismo llamado *absoluto*, en que es repudiada toda apelación a la experiencia; en que se procede exclusivamente por dialéctica. «Nada tengo que ver con las cosas, decía Fichte, porque destruyen mi independencia respecto del *no yo* y lo transforman en vana apariencia.» Esto significa, en suma, que el pensamiento es el principio de las cosas, lo cual es verosímil; un paso más, y se querrá explicar hasta el detalle las cosas, sin recurrir a la experiencia, por medio de las cabriolas de la dialéctica, y el cándido lector creerá encontrarse en una casa de locos.

* * *

La regla moral, para el *yo*, consiste en subordinar a sí el *no yo* y ser libre. El carácter preeminente del *yo*, esencia de la razón, es la libertad. Conservar la

propia libertad es el derecho; respetar la libertad ajena es el deber.

Más tarde Fichte sustituyó el *yo* ideal por la voluntad divina, prototipo de las imperfectas voluntades que se manifiestan, bien que oscurecidas, en la voluntad de los hombres. La actividad de éstos debe proponerse como fin la cooperación con otras voluntades, sin violentarlas. Hay aquí algunos destellos de razón, con ciertas concesiones hechas al misticismo.

Fichte creía, en principio, en la inmortalidad del alma, porque ningún *yo* realizado puede perecer; mas no todos los *yos* se realizan; es preciso que hayan desarrollado algo general y permanente. Es, pues, la suya una inmortalidad para los privilegiados del espíritu o del corazón, que se asemeja notablemente a la inmortalidad que las oraciones fúnebres prometen, a veces a la ligera, a los hombres que han prestado servicios a sus semejantes, inmortalidad que no lleva aparejada la existencia de otro mundo, sino solamente la fidelidad del recuerdo. Un discípulo y amigo de Fichte, Karl Forberg (murió en 1841), se mostró, después de la muerte de su maestro, mucho más radical. En 1821 escribía: «En ninguna circunstancia de mi vida he tenido necesidad de la fe, y cuento con perseverar en esta incredulidad hasta el fin, que es el fin de todo.» Forberg estimaba, por otra parte, como Bayle, que la moral de los hombres es por entero independiente de su religión.

Fichte escribió, en 1801, una obra a favor del socialismo de Estado. El deber del Estado, según él, es asegurar a cada cual el ocio necesario para ejer-

citar y cultivar su pensamiento; a este efecto, el Estado debe ser el poseedor de la riqueza pública. La propiedad debe ser simplemente el derecho al producto del trabajo, no al suelo o a las materias primas. Jaurés, en su juventud, fué poderosamente influido por esta concepción, e hizo de ella el tema de una de sus tesis del doctorado (1889).



Mientras que Fichte hacía reposar el *no yo* en el *yo*, hubo después que él un filósofo, Ricardo Avenarios (1843-1896) que pretendió que la creencia en el *yo* propio es una repercusión de la creencia previa que tenemos en el *yo* de los demás hombres. Con la idea del *yo*, esta doctrina, llamada de la *introyección*, pretende suprimir todo lo que de ilusión metafórica encierra aún la filosofía. Avenarios, que profesó en Zurich, pertenece a la rama alemana del positivismo; si le nombro aquí, de pasada, es en calidad de *antifichtiano*.

S. R.

El idealismo alemán

(Continuación)

Querida Zoe: Al igual que Fichte, Friedrich, Wilhelm, von Schelling (1775-1854) tuvo dos filosofías, o más bien dos filosofías y una teosofía (1841), que suman tres. Interesa especialmente a la historia de la filosofía francesa, porque sedujo primero a Víctor Cousin, una de cuyas obras tradujo, y después a Lamennais y a Félix Ravaisson, que le conocieron personalmente.

Tempranamente unido a Hegel, a quien acusó más tarde de plagio, Schelling fué protegido en sus comienzos por Fichte y por Goethe, que le hicieron nombrar profesor en Jena (1798). Era la suya una naturaleza de artista y de poeta entusiasta y ardiente, igualmente apasionada por la ciencia y por el ideal; el trato con los poetas románticos contribuyó a formarle. Casado con una mujer de talento, Carolina Michaëlis, Schelling vivió, a raíz de su boda, en Munich, como secretario de la Academia de Bellas Artes; después, en Erlangen, y, finalmente, en Berlín, donde enseñó. De 1815 a 1833, despedido por el ruinoso triunfo de Hegel, se ocu-

pó de mitología, y no volvió a la arena filosófica hasta 1833, después de la muerte de su rival, para enseñar una filosofía religiosa inspirada en Jacobo Boehme y en Giordano Bruno (t. II, pág 96).

* * *

Sus primeros escritos exponen, con mayor elegancia, la teoría del *yo creador*, de Fichte. Mas bien pronto, abandonando a su maestro, se lanzó por un camino diferente, opuesto inclusive, y construyó una filosofía de la naturaleza (1797). La naturaleza había sido el último cuidado de Fichte, que la relegaba al *no yo*. Schelling la sacó reverentemente de ahí para hacer de ella «el espíritu visible». La naturaleza íntegra, enseñaba, obedece a las leyes de la inteligencia humana; tiene por objeto último la conciencia de sí. Esta facultad duerme en el mineral, late en la planta, sueña en el animal, se despierta en el hombre. Tal es el *proceso* (aún no se decía *evolución*), el desenvolvimiento del Ser, idea grandiosa de que sólo el presentimiento habían tenido Aristóteles y Leibniz. ¿Cómo lo sabe Schelling? Por intuición. Confiesa la impotencia del lenguaje humano para servir de vestidura a las ideas filosóficas, e invoca una especie de iluminación o de gracia, privilegio de los elegidos del pensamiento.

Expuesto en hermosos versos, este sistema hubiese podido dar a Alemania un poema análogo e incluso superior al de Lucrecio. Hubiera podido decirse de Schelling lo contrario que Boileau cuando

hablaba de Chapelain: «¿Por qué no escribe en verso?»

Entre la naturaleza más o menos consciente y la inteligencia consciente, hace falta un vínculo: el genio artístico es quien establece ese vínculo. Producto de la inteligencia, la obra de arte, como la de la naturaleza, es un organismo; el arte es, pues, la síntesis por excelencia del sujeto y del objeto, el triunfo de la actividad intelectual que une la perfección de los espíritus a la de los cuerpos.

El *Pensamiento* y el *Ser* deben ser referidos a una fuente común en que todas sus diferencias son eliminadas, en que se identifican pensamiento y Ser: esa fuente no es otra que lo Absoluto, a la vez sujeto y objeto; dicho de otra forma: Dios. El mundo de los espíritus, como el de los cuerpos, es también emanación de la divinidad. Este panteísmo, de origen spinosista—si bien el pensamiento ocupa en él el lugar que corresponde en Spinoza a la sustancia—se resuelve en una filosofía que es como un renacimiento de Plotino.

El dios de Schelling no es solamente racional: es una voluntad consciente, puesto que la voluntad es la esencia del Ser. Con esto, Schelling prepara el terreno a Schopenhauer, que le saqueó, lo mismo que Hegel; Schopenhauer injurió a más y mejor a todos ellos, para no reconocer lo que les debía.

En Dios como en el hombre, enseña Schelling, hay un principio oscuro y un principio consciente. El primero es el egoísmo divino; el segundo es el amor. La creación es la victoria del amor sobre el egoísmo. Schelling llega hasta conceder la posibilidad de Dios hecho hombre «si le plugo humillar-

se); que es precisamente la opinión de San Pablo sobre la Encarnación.

La moral de Schelling admite que los espíritus privilegiados—raros, por lo demás—no están sometidos a las mismas reglas que el resto de los hombres; hay una moral para el genio. Es este uno de los orígenes del *superhombre* de Nietzsche.

Las ciencias físicas y químicas balbuceaban todavía; Schelling, erróneamente convencido de que cabe suplir el saber positivo con el razonamiento desasistido de experiencia, por creer que el encadenamiento de las leyes naturales no es sino el pensamiento de la naturaleza, incurrió en graves y, a veces, cómicos errores. Su física está llena de vagas especulaciones. La materia, una y homogénea, es un imán cuyas partes todas se atraen recíprocamente. El hierro, como imán natural, es el cuerpo elemental de que todos los demás no son sino metamorfosis. El peso es la materia pura en primera potencia; la luz, la materia pura en segunda potencia; el organismo, síntesis del peso y de la luz, es la materia en tercera potencia. El sabio Cuvier, que leía el alemán, supo de estas divagaciones y se encogió de hombros ante ellas (1820). Importa advertir, sin embargo, que Schelling, hombre de incommensurable talento, tuvo también algunas afortunadas intuiciones que la posteridad ha confirmado brillantemente; así, por ejemplo, su identificación—prematura, pero justa—del magnetismo con la electricidad.

Schelling deja el recuerdo de un poeta de altos vuelos, extraviado en la filosofía y en la ciencia.



El verdadero heredero de Schelling, fué el filósofo suizo Carlos Secrétan (1815-1895), que profesó en Lausana y en Neuchatel, después de haber oído a Schelling, en Munich. Procedía también del escolástico Duns Escoto (t. II, pág. 62).

Bajo la influencia predominante de la segunda filosofía de Schelling, Secrétan admite como principio del Universo, un Ser que es causa de sí mismo, dotado de libertad absoluta, de voluntad pura sobre la cual no puede pesar motivo alguno. Si ese Ser ha creado el mundo, fué por amor; el amor es el milagro de la voluntad divina, ya que en él la libertad hace propiamente acto de tal libertad. Crear es amar. Como la libertad absoluta no puede crear sino libertad, el hombre es libre. Para distinguirse de Dios, la criatura debe quererse a sí misma, mas también amar la voluntad creadora. Así, el amor de Dios es la ley de la naturaleza, como el amor anticipado de la criatura ha sido el móvil de la creación. Hay algo de esto en Duns Escoto, pero también en Descartes que hace de Dios el autor de su propio ser y de sus perfecciones, y admite que las leyes eternas son leyes promulgadas por la voluntad divina. Se encuentran ecos de esta doctrina—si bien no son más que ecos—en las filosofías de Ravaisson y de Fouillée, que conceden gran importancia al amor, sin cuidarse de definir exactamente esta entrega de

sí, considerada como manifestación magnífica de la libertad.

Hacia el final de su vida, Secrétan se hizo menos afirmativo. «Sólo una cosa sabemos, decía entonces: que Dios nos ama.» Y escribía a un amigo en 1889: «Ya no sé en qué situación me hallo respecto del cristianismo histórico, e incluso respecto del Cristo histórico, pero no llego a interesarme por ello.» Pensaba, sobre todo, entonces, en introducir en la sociedad humana sus dos ideas favoritas de solidaridad y libertad. Ambas ideas, lejos de excluirse, se llaman recíprocamente, ya que el primer deber que la solidaridad me impone es el de contribuir a hacer libres a los demás. Lejos estamos aquí de la nebulosa metafísica de Schelling, pero nadie ha expuesto con más calor y aparente claridad el fondo de esa doctrina mística.

* * *

Antes de hablar a usted de Hegel, he de decirle algunas palabras de un curioso filósofo de aquel tiempo, que se llamaba Federico Enrique Jacobi (1743-1819).

En relación con los más preclaros espíritus de su época, presidente de la Academia de Ciencias de Munich, Jacobi representaba, frente al kantismo, la filosofía del sentimiento. «Por la razón, decía, soy pagano; por el sentimiento, cristiano.» La razón práctica de Kant, es, a sus ojos, demasiado seca, demasiado preocupada de imponer normas. Toda cien-

cia presupone la vida y la creencia de que el pensamiento puede captar realidades. El instinto, principio de toda vida y de todo pensamiento, es quien nos revela a Dios en la cumbre de toda ciencia. Pero Jacobi no es spinosista, aun cuando afirme que el spinosismo es la última palabra de la razón: él se declara platónico. En moral, rechaza por igual la ética de la felicidad y la del imperativo categórico, regla sin contenido; la fuente de toda moralidad, es Dios. ¡Cómo exagera Kant el rigor de sus prohibiciones, sin tener en cuenta las circunstancias que pueden obligar al ser moral a infringir esas prohibiciones mismas! «Yo mentiría, como Desdémona, al morir, declama Jacobi; sería perjuro como Epaminondas y Juan de Witt!» Ha protestado sucesivamente contra Kant, contra Fichte, contra Schelling, oponiendo al escepticismo de la filosofía crítica, así como a las temeridades del idealismo y del panteísmo, la creencia espontánea, la fe ingenua de la conciencia. Llega hasta combatir la cautela de la razón. «No quiero, dice, ser cauto a mi propia costa.» Era un hombre honrado a quien faltaba rigor filosófico y que no hubiera debido meterse en filosofía. Cousin ha escrito sobre él una elocuente página que transcribo con placer:

Hay otra doctrina que, descontenta a la vez de la grosera filosofía de la sensación y de la orgullosa filosofía de la razón, cree aproximarse al sentido común con hacer reposar en el sentimiento la ciencia, el arte y la moral. Esa escuela, ilustrada en los últimos tiempos por Rousseau, y sobre todo por Jacobi, quiere que nos fiemos del instinto del corazón, de ese instinto más noble que la sensación, y

menos brutal que el razonamiento. ¿No es el corazón, en efecto, quien siente lo Bello y el Bien? También nosotros hemos reconocido y puesto por cima de la sensación ese admirable fenómeno llamado sentimiento. Creemos al hombre casi tan grande por el corazón como por la razón. Estamos al lado de Hutcheson, contra Hobbes; al lado de Rousseau, contra Helvecio. Es preciso unir el sentimiento a la razón, pero no reemplazar la razón con el sentimiento. Este sigue a aquella, no la precede.

A la misma tradición de los «filósofos de la creencia», como les llamaba Boutroux, pertenece Francisco Javier de Baader, médico e ingeniero de Munich, que, influido por Jacobi, Boehme y Schelling, pretendió conciliar la filosofía con el catolicismo, y éste con la política (1765-1841). Para recibir la luz de Dios, es preciso que la razón humana se sumerja en El. Así fué, sin duda, como supo Baader mil cosas sobre el pecado de los ángeles rebeldes, sobre el hermafroditismo primitivo, sobre la Caída del hombre, cuya esencia real está desde entonces disimulada bajo la materia. Hay que preparar la reconciliación de Dios con la humanidad, y completar la obra de la Redención. Bacon y Descartes han sido unos malhechores. La moral de Kant está construída por los diablos, ya que no hay moralidad sin fe. En política, el ideal es la teocracia, el régimen de los sacerdotes-reyes. En economía política es necesario, asimismo, que la religión sea dueña y señora. Baader subordina la adquisición de la riqueza a la fe por medio de esta fórmula que es un retruécano: «Ningún crédito sin *credo*.» Baader tenía, sin embargo, ciertas ideas liberales

que le pusieron en conflicto con los ultramontanos de Baviera. Boutroux, que le califica de «ilustre filósofo cristiano», tenía a veces mucha indulgencia para con los soñadores.

* * *

Termino esta revista de sombras con Jacobo Federico Fries, profesor en Heidelberg (1773-1843). Su doctrina del presentimiento, o, dicho de otra manera, de la intuición, es un ensayo de conciliación entre Kant, Schiller y Jacobi.

Muy joven, se separó de la ortodoxia a consecuencia de una lectura clandestina de Kant; mas no sufrió esa influencia sin reaccionar. La fe, anterior a toda experiencia, que tenemos en nuestro propio espíritu, hace válidas, a pesar de Kant, las pruebas de la existencia de Dios, del alma y de la libertad. Si el mundo de los fenómenos es objeto de ciencia, es decir, de conocimiento indirecto; el mundo ideal es objeto de conocimiento inmediato, es decir, de creencia. *Conocemos* el mundo fenoménico; *creemos* en la existencia de las cosas; el presentimiento nos revela bajo las cosas la verdadera existencia. ¿Qué es ese presentimiento? Es una síntesis de la estética, de la religión y de la moral, basada en la aprehensión directa de lo Eterno en lo efímero y en la belleza.

Las antinomias kantianas son sólo aparentes, puesto que tocan a la vez al mundo de los fenómenos y al mundo en sí. Para elevarnos del primero al segundo, basta con negar límites al conocimien-

to sensible: así, la cualidad sin limitación es la perfección; la relación sin limitación es la libertad.

Fries no es dualista; no distingue el alma del cuerpo, sino que cree en una sola persona vista unas veces desde dentro y otras desde fuera. No cree tampoco en la inmortalidad individual, y hace poco caso de las religiones positivas; la que él profesa es la religión natural, cara a los sabios de fines del siglo XVIII.

Hacia 1910 existía aún en Alemania una pequeña escuela de neofriesianos, pero hay que convenir en que Fries está completamente olvidado.

S. R.

El idealismo alemán

(Continuación)

HEGEL

Querida Zoe: La vida de Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831) transcurrió en la enseñanza, unas veces privada, otras pública, en Jena, 1801; en Berlín, después, donde sucedió a Fichte en 1818. Mantuvo trato con este filósofo—a cuyo lado pidió ser enterrado—, pero sobre todo con Schelling, su paisano suave. Después de haber colaborado con él, llegó a ser su adversario (1807). Napoleón era a sus ojos «el alma del mundo», y no tomó parte alguna en el movimiento, más prusiano que alemán, de 1813. Mantuvo asidua relación con Víctor Cousin en Heidelberg (1817), en Berlín (1824), y habiéndole obligado personalmente—le hizo salir del calabozo donde lo había encerrado la policía prusiana—, halló en él una sonora trompa de su fama. Cousin confiesa, con todo, no haber llegado a comprenderle bien, a pesar de la ayuda de un discípulo más adelantado del maestro y de las respuestas sibilinas de éste cuando en Heidelberg, a la hora del

té, era interrogado acerca de lo que había querido decir en su *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*. Una graciosa anécdota pretende que Hegel, interrogado así sobre el sentido de un pasaje de su libro, contestó: «Cuando yo escribía esto, éramos dos los que lo entendíamos: Dios y yo. Ahora, sólo Dios...» Mas no sólo le ha sido reprochada su oscuridad. Existe una curiosa carta de Schelling a Cousin (1828), en que aquél dice que Hegel, hombre de «cabeza estrecha», ha creído apoderarse de sus ideas «como un insecto rastrero puede creer que se apropia de una planta que ha envuelto con sus hilos». Y añade: «Déjenme, pues, mis ideas, sin superponer a ellas, como usted parece hacer, el nombre de un hombre que, aun figurándose escamoteármelas, se ha mostrado tan poco capaz de llevarlas a su verdadera perfección como incapaz era de inventarlas.»

Hegel tuvo un éxito prodigioso en su cátedra de Berlín, a pesar de que hablaba bastante mal. Desde su primera lección declaró que existía una «afinidad electiva» entre su sistema y el Estado prusiano. El gobierno lo creyó así y le protegió, no sin intolerancia. Trece años después de su muerte, el hegelianismo era todavía la filosofía oficial de los hidalgüelos que gobernaban el país. Ulteriormente se produjo una reacción tan rápida, que desde 1857 las obras de Hegel eran asimiladas a la *Mesíada* de Klopstock; es decir, al más ilegible de los fárragos.

* * *

Hegel es principalmente deudor de sus ideas a Fichte y a Schelling, pero se ha inspirado también en Heráclito, en Platón, en los neoplatónicos, en Jacobo Boehme, en Spinosa y en Leibnitz; dicho sea esto sin negar su originalidad, que Schelling negaba porque la *naturaleza* rehabilitada por Schelling estaba un tanto muerta, y el dinamismo de Hegel, su concepción poderosa y fecunda del *devenir*, le devolvió la vida, en colaboración con el olvidado Leibniz.

* * *

El sistema de Hegel, uno de los más completos que han sido jamás formulados, se propone como fin recrear, a la manera de una divinidad, todo lo real físico, y reconstruir después igualmente el ser espiritual, «deduciendo» la filosofía del derecho, de la historia, de las religiones, del arte. A este efecto distinguió de la lógica, que es su método constructivo, la filosofía de la naturaleza y la del espíritu, vistas todas ellas desde muy alto, *en el aspecto de lo eterno*, como decía Spinosa, o desde el punto de vista de lo Absoluto, como dice Hegel.

Todo esto empieza por una cosa infinitamente vaga: el Ser puro, algo así como la esencia de las esencias, análogo a lo Uno de Parménides, al *Logos* de los neoplatónicos. Hegel le da abusivamente

la denominación de *Idea*, concibiendo a ésta como una realidad al modo del realismo escolástico (t. II, página 25), fuera de todo cerebro que la piensa. Se trata, en suma, de la noción abstracta del Ser, tan vacua que no podrá sacar nada de ella como no sea haciendo trampa; es decir, poniéndolo antes en ella. El *Yo* de Fichte, lo *Absoluto* de Schelling, la *Idea* de Hegel, son la misma cosa, y ninguna de ellas responde a una noción clara. Estamos muy lejos de la honradez de Descartes y del «Pienso, luego existo».

«La idea de Hegel, decía Schelling, aburrida sin duda de su existencia puramente lógica, se atreve a descomponerse *de cuando en cuando*, a fin de explicar la Creación.» Sea por aburrimiento o por amor, la idea automotriz se pone en marcha para producir lo real. Este largo desarrollo está sometido a un ritmo que Hegel encuentra ulteriormente por dondequiera en el *proceso* de todas las ideas propiamente dichas: el ritmo ternario—*tesis, antítesis, síntesis*; o *acción, reacción, transacción*; o *afirmación, negación, conciliación*. Tal es el *leitmotiv* de la música hegeliana, del cual, por lo demás, le había dado Kant ejemplo. La Idea lleva en sí misma, sabe Dios por qué, un elemento negativo que exterioriza; pone su contrario, la Nada, como el *yo* de Fichte pone el *no yo*. ¿Van a continuar contemplándose la Idea y la Nada como dos perros de porcelana? Nada de eso. Sobrevendrá la síntesis, que realizará un acuerdo fortificando la Idea-madre con un progreso que es el *Devenir*. Gracias a este doble movimiento, un ser deviene lo que no era, absorbiendo a su contrario, salido de él; pero esto no es

más que el comienzo de la canción, ya que la Idea robustecida, surgida de esa primera síntesis, se opone de nuevo su contrario, y así sucesivamente hasta el infinito. ¿Qué es lo que traen las síntesis nuevas, los nuevos refuerzos? Precisamente las categorías, de Kant, como la cantidad, la cualidad, la medida, la substancia, para ir a parar a la vida. Aquí no basta contentarse con sonreír; hay que indignarse, porque Hegel hace trampa. Pasa subrepticamente del pensamiento al ser, de la concepción lógica a la vida. Pero, en fin, el juego de prestidigitación parece que sale bien: la idea, al desenvolverse en sacudidas o en cascadas, produce la naturaleza; la naturaleza produce el alma humana, y el alma humana produce a Dios.

Hegel no niega, pues, la realidad del mundo; tan no la niega, que la fabrica haciendo uso de un instrumento análogo al Verbo divino: Hegel se cree Dios.



Este pensador temerario—la temeridad es su disculpa, acaso su gloria—posee una lógica peculiar. «Es tiempo, decía en 1812, de transformar la ciencia lógica que constituye la verdadera metafísica, en filosofía especulativa pura.» La lógica hegeliana, en efecto, no responde a su denominación; es una metafísica cuya esencia consiste en la negación del principio de identidad $A = A$, y en la afirmación de la identidad de los contrarios, no en el mundo de los conceptos relativos, cosa que sería demasiado

absurda, sino en el de las Ideas reales y del Devenir.

No proteste usted, Zoe: hay ahí una concepción grandiosa; el sentido común es mal juez en semejante materia. Puede, en efecto, decirse que todo pensamiento no orientado hacia la práctica, que todo ente de razón, supone cierta contradicción, y que la síntesis de los contrarios es generadora de movimiento y de vida. Vida y Muerte, Luz y Tinieblas, Bien y Mal, Movimiento y Reposo, ¿no son nociones inseparables? La opinión del vulgo, como advierte Hegel, rinde involuntario homenaje al principio de la identidad de los contrarios cuando consiente en mantener a la vez la diferencia y la identidad del alma y el cuerpo, la presciencia divina y el libre arbitrio, el dios personal y el dios infinito, el dios inmóvil y el dios vivo. Al mismo orden pertenecen las antinomias de Kant (pág. 20), en que ideas claramente opuestas entre sí aparecen, sin embargo, como igualmente verdaderas. Siempre es posible una síntesis superior, en la cual A y B, que se contradicen, son considerados como *momentos*, escalones que hay que franquear para subir más arriba, hacia la Unidad. En la antigüedad, los pirrónicos triunfaban de las contradicciones existentes entre las opiniones de los hombres para condenarles al escepticismo; Hegel se delecta en esas contradicciones para elevar a los hombres hasta el dogmatismo. La Vida y la Muerte no son sino dos *momentos* de la existencia; el Hecho y el Derecho no son sino dos aspectos de una misma necesidad; el determinismo y el libre arbitrio se reconcilian, como la filosofía con la religión: en re-

sumen, todo ocurre para bien en el mejor de los mundos, que es el mundo hegeliano.

Tenga o no fundamento esta doctrina, ha sido beneficiosa. Como los sofistas griegos, Hegel nos ha enseñado a no afirmar sin reservas, a ver el pro y el contra, a no creer—cuando menos, en todos los casos—que nuestro contradictor es un idiota o un canalla; nos ha dado una lección de tolerancia, por lo cual, Voltaire, sonriendo de lo demás, le hubiera felicitado.



La psicología y la moral de Hegel se inspiran en su lógica. Existen tres facultades: la sensibilidad, que nos libra de las ideas confusas; el entendimiento, que pone en orden y opone las ideas; la razón, que las concilia. En el niño, instinto, voluntad y razón se hallan todavía confundidos. En la edad de la reflexión surge una oposición entre la razón y el instinto, contra la voluntad y la naturaleza. Ese es el origen del Mal, pero asimismo el del Bien. El Bien excluye y supone a la vez el Mal, de lo cual se sigue contradicción. Resuélvese ésta haciendo la prueba de que instinto y razón son idénticos, puesto que el instinto no es sino la razón que se ignora a sí misma. Cuando la síntesis se opera, lo que sale de la retorta es la virtud, madre de la felicidad. Porque la oposición entre virtud y felicidad no es sino una ilusión del entendimiento arma-enredos: la razón, apoyada por el corazón de los hombres honrados, no separa el bien obrar del bienestar.

La moral práctica resulta de tres *momentos* o gra-

dos: la Familia, la Sociedad y el Estado. Hegel muestra tal parcialidad por el ritmo ternario, que somete a él, por gusto, cualquier cosa que sea.

Se le ha reprochado mucho su doctrina del Estado soberano; se ha pretendido que la imaginó para halagar a los hidalgüelos prusianos y hacerse tolerar sus audacias teológicas. Tal suposición es injusta, ya que esa doctrina está de acuerdo con el resto del sistema. Uno de sus principios es que todo lo que es real es racional, e inversamente. No se trata, para el filósofo, de reformar los gobiernos, sino de mostrar que esos gobiernos son razonables en sí, de legitimar el hecho identificándolo con el derecho. Las realidades históricas son *momentos* en el devenir universal, pero esas realidades no son obra de casualidad. El poder del Estado es la organización y la realización del mundo moral. Es conveniente que ese poder sea íntegro, que el individuo esté subordinado a él. El sistema representativo no es racional, porque unos delegados o diputados no pueden representar sino voluntades individuales, mientras que la voluntad general, encarnada en la soberanía, es la única que importa. Esta teoría de la monarquía prusiana, bastante próxima a la de Hobbes, valió a Hegel el favor de los que entonces poseían el poder; pero nada indica que él, al formular su teoría, haya buscado ese favor.

* * *

Hegel ha hablado en términos encomiásticos de la religión considerada como un *momento* de la filo-

sofía: son dos formas de lo Absoluto, que es imagen en la una, idea en la otra. Ha dicho, en especial, mucho bien del cristianismo, cuya Trinidad le parecía demostrable, como a ciertos escolásticos, aparte de toda revelación. La Trinidad es la Idea en sí, la Idea fuera de sí, la Idea en sí y para sí. Todos los misterios del cristianismo, absurdos para el entendimiento, son claros para la razón, porque expresan simbólicamente la identidad de Dios con el Universo. El cristianismo posee, además, la virtud de ser la única síntesis de las religiones del Oriente y del Occidente; por tanto, la única religión verdadera. Estas frases no disimulaban, sin embargo, para todos los espíritus críticos, las libertades que se tomaba Hegel con Dios y con la inmortalidad del alma. Su Dios es inmanente al mundo o a la Idea; no los domina. Dios es en la humanidad, y la salvación de los hombres consiste en confundirse con El; pero Dios no adquiere consciencia de Sí propio si no es en la humanidad; es, a su vez, en un eterno devenir. La creencia en un mundo diferente del nuestro es pura superstición.

Todo esto olía a chamusquina; mas la autoridad de Hegel era tal, y tan poco transparente su filosofía, que hubieron de pasar siete años después de su muerte para que le acusasen de ateísmo en Berlín. De lo mismo había sido acusado, sin más razón, Spinoza. Hegel es panteísta; el panteísmo, según una justa observación de Enrique Heine, fué la religión íntima de todos los filósofos alemanes.



La parte más discutible del sistema de Hegel es aquella en que, como Schelling, se entregó a la física especulativa para rehacer el mundo real por medio del razonamiento, haciendo abstracción de la experiencia. No es que sea absurdo creer que el mundo esté en armonía con nuestro pensamiento, ya que de este postulado partimos siempre para estudiarlo y para prever; pero es que su infinita complejidad y nuestra ignorancia, no menos infinita, nos vedan toda operación deductible. «Uno de los principios de la ciencia positiva, dice Berthelot, es que ninguna realidad puede ser establecida por medio del razonamiento.» Si Demócrito, Descartes, Schelling y Hegel han pensado de otra manera, no fué eso precisamente lo mejor que hicieron.

Ese error era antiguo en Hegel. En 1801, en Jena, presentó una tesis sobre la órbita de los planetas, y demostró que no podía haber ninguno entre Marte y Júpiter; ¡esto, en el mismo momento en que Piazzi descubría a Ceres! Pero este chasco no le curó en modo alguno.

En su filosofía de la naturaleza se han señalado verdaderas enormidades, como, por ejemplo: «Tres agentes en presencia: el imán, el medio, las limaduras de acero. Conclusión: el imán y las limaduras se atraen.» Embriagado por su fórmula ternaria, Hegel la asimila al silogismo y pretende considerar el tercer término de la triada como una conclusión. «Fantasía de demente», escribía el sabio

Duhem. «La luz, dice también Hegel, es el de la naturaleza; el fuego es el aire devenido afirmativo; el sol es el *género*, los cometas son la *especie*; los planetas son los *individuos*.» Pero ¿y las estrellas? Las pobres son tratadas de mala manera. Hegel pierde los estribos ante la admiración que Kant siente por el cielo estrellado (pág. 28). «El mundo de las estrellas, dice, no tiene el mismo interés para la razón que para el sentimiento; es un infinito negativo, dominio de lo aleatorio. Sólo el sistema solar es racional. La acción en virtud de la cual se colma el espacio viene a ser como un exantema de la luz, no más admirable para el filósofo de lo que pudiera serlo una erupción de la piel.»

Hay algo más grave que estas tonterías, y es que Hegel hace continuamente trampas. En su reconstrucción racional del mundo, finge como si ignorase la realidad y llegase a ella por medio del razonamiento. Hay más: sabe a medias muchas cosas gracias a numerosas lecturas, y se contenta con distribuir en fórmulas ternarias lo que le han enseñado libros de segunda mano, lo cual es infantil y no muy leal.



La *Filosofía del Espíritu*, que Hegel dejó sin acabar, es, en desquite, un serio título de gloria. A propósito de la historia del derecho, de las religiones y aun del arte, ha expresado ideas que conservan todo su valor. No es que no exagere, como acostumbra, haciendo abstracción de todo lo fortuito e

imprevisible; la historia, tal cual la leemos, comoquiera que es para él la única posible, es el Juicio final; hay que inclinarse ante el triunfo como ante la razón, y la causa de los vencidos, cara a Catón, no es nunca la buena causa. Hegel no ha dicho que la fuerza tenga primacía sobre el derecho (frase atribuída también a Otto de Bismarck), pero sí que lo expresa, ya que manifiesta un curso de las cosas superior a los conocimientos del hombre. En el fondo, esto es una laicización de la idea de la Providencia en la historia, inspiración del *Discurso sobre la Historia universal*, de Bossuet. Pero es de agradecer a Hegel que haya desterrado un tanto de la historia el problema: «¿Fué bueno? ¿Fué malo?», que nos haya acostumbrado a hacer revivir el pasado sin enjuiciarlo en demasía, a buscar en la sucesión de los hechos históricos un efecto de leyes antes que de la casualidad, *el Destino, que no es sino la lógica*, según la expresión hegeliana de Víctor Hugo.

La historia ofrece la sucesión de tres fases: la pasividad oriental, con la fe y el despotismo; la época clásica, lucha de la libertad contra el despotismo; del pensamiento libre contra la superstición; la época germánica, en que triunfa, sobre todo a partir de la Reforma, la alianza de la autoridad y de la libertad, de la filosofía y de la fe. Así, la historia política es la realización, en el tiempo, de la libertad.

La historia de la filosofía es la de los *momentos* del desenvolverse de la conciencia filosófica. Todos los sistemas han sido verdaderos en su tiempo, como imágenes de lo Absoluto que la razón reconoce

en sí misma. Solamente la forma es causa de sus conflictos.

El arte es el esfuerzo mediante el cual el espíritu trata de realizar la Idea; en el arte plástico, ese esfuerzo se aplica especialmente a representar el cuerpo humano, que es la más inmediata expresión del espíritu. También el arte ha pasado por tres fases: el arte oriental, que es simbólico; el arte clásico, que es realista; el arte cristiano, que es romántico y espiritualiza la naturaleza.

Abrevio: hay en todo esto errores manifiestos, aunque entreverados, de ideas fecundas. Si el ritmo ternario es una puerilidad, el concepto de la evolución no lo es, y a Hegel corresponde el mérito, con anterioridad a Spencer y a Darwin, de experimentar su profundo sentido, y de expresarlo.



Cuando Hegel, en 1831, fué arrebatado en un día por el cólera, se le comparó con Alejandro Magno, y aun con Jesucristo. Pero su escuela, muy numerosa, no permaneció mucho tiempo unida. La manzana de la discordia fué la *Vida de Jesús* de David Federico Strauss (1835-6), obra de erudición muy atrevida, destructora incluso, que lanzó a unos hacia la derecha y hacia la izquierda a otros. Veinte años después, el hegelianismo estaba, no muerto, sino pasado de moda.

Posteriormente, así en Alemania como fuera de ella, ha habido multitud de pensadores que fueron tachados de hegelianismo, porque propendían al

panteísmo, al determinismo histórico, a la subordinación del individuo respecto del Estado. Los hegelianos ortodoxos han sido raros siempre, pero aún existen centros de hegelianismo en Alemania, en Holanda, en Inglaterra y en Italia.

¿Qué mejor manera de acabar esta larga carta que citando una encantadora página de Taine, que, en su juventud, se había dejado seducir por Hegel?:

Quando escalamos por vez primera la «Lógica» y la «Enciclopedia», experimentamos la misma emoción que sentimos en la cúspide de una gran montaña. Nos falta el aire, se nos turba la vista; a través del Ser y de la Nada, del Devenir, del Límite y de la Esencia nos revolvemos, con el pecho oprimido, sin saber si volveremos a encontrar jamás el suelo compacto y la tierra. Poco a poco, la Vista atraviesa las nubes; entreabrimos aberturas luminosas, la bruma se evapora; ante los ojos se desenvuelven perspectivas infinitas, y creeríamos haber llegado a la cima de la ciencia y al punto de mira del mundo, si allá en un rincón de la mesa no advirtiésemos un volumen de Voltaire puesto sobre un volumen de Condillac.

S. R.



XLIX

Otros cinco filósofos

I.—SCHLEIERMACHER

Querida Zoe: He aquí una amable mezcla de la cordura del siglo XVIII con el ardiente romanticismo del XIX. Federico Schleiermacher, de Breslau, fué predicador y profesor en Berlín (1768-1834). Sabía muy bien el griego y dejó una excelente traducción de Platón, con comentarios. Por su actividad, en servicio de la religión mereció ser llamado el «Padre de la teología protestante», y desempeñó en ese terreno un papel análogo al de Schelling en filosofía.

Schleiermacher fué un teólogo muy liberal. Insistió menos sobre el dogma que sobre lo que hoy se llama la *experiencia religiosa* de los individuos y de los grupos. El individuo, a juicio suyo, debe ser independiente respecto del dogma, como la Iglesia respecto del Estado. Deísta a la manera del siglo XVIII, no admite sino a título de creencias piadosas las intervenciones de la divinidad en los asuntos humanos. Siguiendo también el ejemplo del siglo XVIII, no se contentó con aconsejar, sino que prac-

ticó la tolerancia. Estimó que las diversas religiones, bien que dominadas y coronadas por el cristianismo constituyen en su conjunto *la Religión*, que es lo que cautiva sobre todo su espíritu. Su tolerancia le acarreó su primer disgusto, en 1802, porque los hidalgüelos prusianos le reprochaban su intimidad con las damas elegantes y espirituales que brillaban entonces en la sociedad de Berlín: Enriqueta Herz, Dorotea Veit, Rahel Varnhagen, judías de nacimiento todas ellas, y de tendencias platónicas. También hubo de sufrir a causa de su tibieza dogmática, bajo la reacción pietista que se desencadenó en Prusia después de los acontecimientos de 1815.

La religión de Schleiermacher es, en suma, un cristianismo muy amplio, que tiende a la unión de las Iglesias protestantes, y aún de todas las Iglesias. Tiene una manera de celebrar los beneficios de la religión, en que hay más de estética que de fe. «Como una suave melodía, debe flotar en torno a la vida humana, a la cual da el presentimiento, vago pero bienhechor, de un mundo de ensueño en que el alma pueda encontrar la felicidad.» Existe un paralelismo entre el papel de la religión y el del amor; la religión nos eleva hasta el objeto universal, que es Dios, como el amor nos hace pasar del *yo* individual al *tú* individual. Poesía y misticismo, a la vez.

Schleiermacher no desdeña la crítica racionalista, pero la manda a que se ocupe de sus asuntos propios, y no quiere que se entrometa en el terreno de la religión, que es el del sentimiento. En esto está de acuerdo con Pascal, con Rousseau, y sobre todo con Chateaubriand. Ni la inteligencia ni la volun-

tad dan acceso a las cosas divinas: la religión es esencialmente afectiva. Según la ingeniosa observación de Boutroux, la religión y la ciencia, en los comienzos del romanticismo, firmaron una especie de concordato para permanecer cada cual de ellas como dueña y señora en su dominio propio.

El sentimiento, y no la razón, es quien nos eleva hasta Dios, y esta idea es tan indispensable a la razón como a la voluntad. Es, por otra parte, inseparable de la del universo, pero se distingue de ésta. No obstante, el culto personal de Schleiermacher a Spinoza—culto que llegó hasta el punto de moverle a exhortar cierto día a sus alumnos a que cada uno de ellos sacrificase un bucle de sus cabellos en honor de Spinoza—, se defendió de la imputación spinosista. Dios, según él, es la unidad pura en la unidad impura, llena de contradicciones y de conflictos, que es el mundo sublunar en que vivimos.

Nuestro pensamiento consciente no conoce directamente más que el *yo*, en el cual se realiza la unidad de lo que llamamos alma y cuerpo; pero en esto no hay más que una apariencia de dualismo. La distinción de las facultades no tiene mayor fundamento que ese dualismo ya que aquellas que aisbamos invaden sin cesar el campo de las demás, y la vida psíquica es *una* en la diversidad de sus manifestaciones.

La voluntad consciente depende del pensamiento; Schleiermacher se inclina hacia el determinismo. Su moral rechaza el imperativo categórico de Kant. Lo ideal sería la penetración total de la naturaleza por la razón; toda actividad que contribuye a ese ideal

es moral, de suerte que el Bien ofrece como carácter la armonía de la naturaleza y de la razón.

No voy a hablar a usted de la escuela de Schleiermacher; pero su distinción de las esferas de la religión y de la razón vuelve a encontrarse en multitud de filosofías más recientes, como, por ejemplo, las de su biógrafo W. Dilthey (1833-1912)— que se ocupó especialmente de la clasificación de los sistemas—, y de J. Simmel (1858-1918). Este último fué a la vez darwiniano y pragmatista, alegando que las doctrinas respetadas por la selección natural muestran con ello ser saludables para el espíritu humano.

II.—HERBART

Juan Federico Herbart (1776-1841), discípulo disidente de Fichte, enseñó en la cátedra de Kant, en Koenisberga, y después en Goetinga. Era un hombre modesto que no hizo mucho ruido en sociedad, y tuvo pocos discípulos. Su doctrina, sin embargo, no pereció con él; fué enseñada en Holanda, en Bohemia, en Hungría, en Polonia, en Italia. Se cuentan treinta herbartianos que han escrito en el mismo sentido que el maestro; el más influyente de todos ellos fué Lotze, a quien volveremos a encontrar más adelante.

Así como Fichte había desarrollado el idealismo de Kant, Herbart desarrolló su realismo. Volvió la espalda al delirante idealismo de la escuela alemana y se guardó de especular, como ella, sobre la unidad del Ser, que, por otra parte, no admitía, ya

que fué esencialmente *pluralista*, partidario de la *pluralidad* en lo real.

Lo real, aquí, no es el número de Kant, que Herbart dió de lado, como hacía Fichte. Con el sentido común, afirmó audazmente la existencia, que, dice, no puede ser deducida: es una «posición absoluta».

Para explicar las cualidades aparentes y los cambios de las cosas, Herbart imaginó un sistema de seres simples denominados *reales*, numerosísimos más no infinitos en número, que recuerdan a la vez los átomos de Epicuro, las Ideas de Platón y las mónadas de Leibniz. El propio Herbart ha calificado su metafísica, trabajosísima de leer, de «atomismo cualitativo».

Esos seres simples, asimilados a los puntos matemáticos, no ocupan lugar; pueden penetrar unos en otros, operar movimientos de vaivén y producir en nosotros, en el tiempo y en el espacio, los diversos aspectos del mundo de los fenómenos. La reunión más o menos completa de los *reales* es la causa de los cambios y de todo lo que está al alcance de nuestros sentidos. Los conceptos debidos a la experiencia son aclarados por el método de las relaciones. Una cosa posee diversos signos distintivos en el sentido de que mantiene diversas relaciones con otras cosas. Una cosa es blanca, amarga, etcétera, según sus relaciones con otra cosa dada. Todas las cualidades son relaciones que reunimos mediante el trabajo del espíritu. En suma, Herbart ha continuado y precisado la monadología de Leibniz, suprimiendo la extraña doctrina de la *armonía preestablecida*.

Su psicología es más original y más clara. Como

Schleiermacher, rechaza la distinción de las facultades del alma, distinción que para él es pura mitología. El alma es una; su actividad consiste exclusivamente en reaccionar contra las perturbaciones del exterior mediante actos que son sensaciones y engendran ideas. Aquí, la psicología de Herbart está plenamente de acuerdo con su metafísica, en que los *reales* entran en colisión y reaccionan para defenderse. Las ideas, a su vez, tratan de precisarse, y la vida consciente es el tejido de las ideas en conflicto o en trabazón. Esta psicología es un mecanismo de muelles escondidos.

Así, según Herbart, la experiencia interna nos revela el *yo*, simple y distinto del cuerpo, localizado en el cerebro. Cuando un movimiento cualquiera es transmitido al cerebro por los nervios, el alma reacciona contra esa perturbación produciendo una idea. Si oímos a la vez dos sonidos, si vemos simultáneamente dos colores, se produce un conflicto o combinación de dos ideas. Todos los fenómenos psíquicos se reducen a la acción recíproca de esas sensaciones simultáneas. Esto es, desde luego, muy ingenioso, y debiera ser más generalmente conocido.

Donde empieza la extravagancia es cuando Herbart pretende someter a las matemáticas, e incluso a las matemáticas superiores, cosas imposibles de ser medidas, como son la acción suspensiva que las ideas simultáneas ejercen unas sobre otras, su grado de intensidad, de oposición, de ofuscación. Después de haberse tomado infinito trabajo para crear esa matemática del alma, los resultados que llegó a alcanzar Herbart fueron insignificantes unos,

otros discutibles. Es de lamentar que no pocos hombres eminentes hayan mecido posteriormente en su espíritu las mismas ilusiones, insistiendo en querer someter a medida no cantidades, sino cualidades.

En teología, Herbart sólo acepta la prueba de Dios por el orden de la naturaleza, prueba que Kant considera como la menos débil de todas. En moral, lo refiero todo al juicio estético, que es un juicio de placer o de desplacer. El deber no se funda en el imperativo categórico de Kant, sino en la satisfacción o molestia que experimenta el individuo, según que se ajuste al ideal estético o que se aparte de él. Cuando decimos que un acto es *feo* o *sucio*, ¿no nos situamos en el terreno estético?

Finalmente, Herbart se ha ocupado mucho de pedagogía, siguiendo la orientación del italiano Pestalozzi (murió en 1827), a quien conoció. Es el primero que hizo de la pedagogía una ciencia independiente. El fin de la educación, a juicio suyo, consiste en la formación de la voluntad; pero hay que velar también por la formación de grupos de ideas rectas, fuertes y simples, que constituyan asociaciones útiles. Para esto es preciso ante todo excitar el interés del niño, talismán de toda educación, adecuando a sus aptitudes las lecciones que se le dan y relacionando con lo que ya sabe lo que se le quiere hacer aprender. La educación primaria debe ser tan enciclopédica como sea posible, concediendo un gran lugar a la enseñanza por medio de la representación, con el fin de que el adolescente, en el momento en que quiera profundizar en un estudio, pueda escoger con entero conocimiento. Son ideas

éstas muy sensatas, en las que se han inspirado directa o indirectamente los programas de enseñanza primaria del mundo entero.

III.—FEUERBACH

Tras estos dos apacibles pensadores, viene un hombre de combate. Luis Feuerbach (1804-1872) enseñó poco, escribió mucho y pasó del panteísmo al ateísmo. Pertenece a la izquierda hegeliana, y aun a la extrema izquierda. Mientras que Hegel había hecho de la religión un *momento* de la Idea que prepara el advenimiento de la filosofía, Feuerbach fué el primer hegeliano que dió de lado, sin escrúpulo alguno, la religión. En la última fase de su actividad literaria, rompió abiertamente con el cristianismo, así como con el idealismo; declaró que la filosofía de su maestro Hegel no era más que una teología. Su doctrina personal era entonces sensualista y positivista; explicaba la religión por medio de la psicología. El hombre ha creado a Dios a su imagen; todas las religiones son creaciones del espíritu humano, hijas de sus ensueños y de sus deseos. La historia de la teología es la de las ilusiones de la humanidad. Una de las creencias de origen religioso que Feuerbach combatió más ardentemente es la de la inmortalidad personal, que sustituía por la esperanza en el progreso terrenal, así como sustituía la religión que tiene a Dios por objeto, por la que se vuelve amorosamente hacia la humanidad. «¡En vez de amar a Dios, escribía desde 1841, que los hombres se amen entre sí! Ya

no tendremos sacramentos, pero volveremos a hallar la Eucaristía en una comida en común, y el Bautismo en el saludable uso de los baños fríos.» Estas bromas, un tanto pesadas, hacen presentir a Haeckel. Pero Feuerbach, aunque enemigo de los dioses, jamás ha recaído en los errores del siglo XVIII, que solía presentar las religiones como obra consciente de sacerdotes trapaceros; aleccionado por el romanticismo, ve en las religiones productos colectivos del espíritu humano y de su irreprimible necesidad de ideal. Entre aquellos en quien ha impuesto su huella, figuran el socialista Marx, el músico Wágner y el ironista Niezstche. Tendremos que volver a hablar del primero y del tercero; en cuanto a Wágner, gusta oírle, pero es en la ópera.

IV.—RITSCHL

A la derecha de Hegel se sitúa Alberto Benjamín Ritschl (1822-1889), profesor de teología en Bona y en Goetinga, que llegó a ser un doctor muy escuchado del protestantismo liberal, y formó numerosos discípulos. Combatió por igual las pretensiones de la metafísica y las del materialismo. Para Ritschl, la religión constituye un dominio aparte y responde a la necesidad que los hombres sienten de fortalecerse mediante la creencia en las potencias espirituales. El misticismo, cuyos orígenes paganos reconoce, no le es menos antipático que el panteísmo. La religión y la moral, que llevan aparejados juicios estimativos, es decir, referentes al bien y al mal, no se hallan sometidos a la jurisdic-

ción de la ciencia. Lo que importa para el conocimiento de Dios, es la seguridad de su influencia sobre la perfección de la personalidad humana. Esta manera de ver se acerca a la de Schleiermacher, y después de éste es Ritschl el único que haya hecho época en la teología protestante. Una escuela de ritschelianos se formó en Leipzig hacia 1875; de ella salieron los grandes historiadores Schürer y Harnack. La obra dogmática de Harnack, *La esencia del cristianismo* (1900), combatida en Francia por el abate Loisy, es una exposición de la teoría de Ritschl: «No es el Hijo, sino solamente el Padre, el que pertenece al Evangelio tal como Jesús lo ha anunciado.» Proposición que se completa con la siguiente: no se trata de reconocer a Dios por medio de la especulación metafísica, sino tan sólo en la manifestación divina que fueron la obra y la persona de Jesús.

V.—ROSMINI

La influencia de Hegel se dejó sentir también en Italia, que había sido conquistada en el siglo XVIII por el sensualismo de Locke y de Condillac. El primero que reaccionó contra esta tendencia fué Galluppi, procedente de la escuela de los ideólogos franceses, pero familiarizado con la crítica de Kant. El verdadero restaurador del idealismo fué el abate Antonio Rosmini (1797-1855), fundador de la congregación docente de los rosminianos en Domo-dossola, que tomó parte en el movimiento en pro de la independencia italiana y pidió, sin dejar por

ello de ser buen católico, la reforma de la Iglesia. Mucho después de su muerte, en el pontificado de León XIII, la congregación del Índice condenó cuarenta proposiciones sacadas de su obra titulada *Teosofía*.

Rosmini procede de Malebranche y de Hegel, pero sobre todo del primero, sin admitir, no obstante, la «visión en Dios». Según él, todo hombre trae, al nacer, la intuición del Ser universal e ideal, intuición que es la fuente de todo saber y de toda moralidad. Esta idea primaria es fecundada y precisada por la sensación primeramente, y luego por la razón. Las ideas por las cuales se regula la inteligencia son los modos de la existencia divina. La doctrina de Rosmini, que pone a la razón en relación inmediata con el Ser, recibió el nombre de *ontologismo*. Hay en ella, bajo apariencias científicas, un misticismo fundado en una frase del cuarto Evangelio: «La verdadera luz que ilumina a los hombres al entrar en el mundo.» A ejemplo de los escolásticos, Rosmini se proponía como fin la conciliación del catolicismo y la filosofía. Ha conservado algunos discípulos en Italia; en Francia, el ontologismo ha sido enseñado por los abates Bandry, Hugonin y Blampignon, y ha influido en el filósofo Vacherot, cousiniano disidente, de quien ya hablaremos.

S. R.



L

La ideología y Maine de Biran

Querida Zoe: En tiempos de la Revolución y del primer Imperio, la filosofía enseñada en Francia se llamó *ideología*. Reconoció como maestro a Antonio Luis Claudio Destutt de Tracy (1754-1836), que fué miembro de la Constituyente, senador, par de Francia, y perteneció al Instituto (1795) y a la Academia francesa (1808). Napoleón no era devoto de los ideólogos, pero dejó entera libertad de palabra a Destutt.

Como hombre del siglo XVIII, este filósofo era hostil a la metafísica: «Tomo nuestras facultades tales cuales ellas son, decía, y no me ocupo más que de sus efectos.» Y escribía a Mme. de Staël: «No puedo seguir a usted por el cielo ni en las tumbas.» Discípulo de Condillac, aunque no sin reservas, preparó el advenimiento de Maine de Biran, insistiendo sobre el hecho de que el movimiento espontáneo nos revela el mundo exterior, y que para esa revelación no es suficiente con la sensación pasiva. Como Condillac, concedía gran importancia al lenguaje, gracias al cual las percepciones

se convierten en ideas, y consagró todo un volumen a la gramática filosófica, excesivamente olvidada hoy.

Amigo de Cabanis, Destutt estimaba, como aquél, que lo moral es inseparable de lo físico, y se felicitaba de haber hecho de la *ideología* una provincia de la *zoología*.

Uno de sus discípulos, el elegante y elocuente La Romiguière (murió en 1837), inclinó suavemente la ideología—para emplear la expresión de Caro—hacia el espiritualismo renaciente. En oposición a Condillac, no admitía que la atención pudiese nacer de la sensación. Su fortuito encuentro con un libro de Reid (1810), contribuyó a establecer para él la influencia de la escuela escocesa. La misma inspiración aparece en la enseñanza de Pedro Pablo Royer-Collard (murió en 1845), más político que filósofo, a quien fué encomendada en 1811 la cátedra de historia de la filosofía moderna en la Sorbona y en la Escuela Normal. Jouffroy ha publicado algunas de sus lecciones.



Aunque las principales obras de Maine de Biran sólo han sido impresas gracias a los cuidados de Víctor Cousin (1834, 1841), las conversaciones de dicho pensador apartaron al joven Cousin del sensualismo y desempeñaron importante papel en la formación de la escuela espiritualista. Cronológicamente, Maine de Biran fué el predecesor de esa es-

cuela, por lo cual voy a hablar de él antes de abordar la filosofía de Cousin.

Francisco Maine de Biran (1766-1824) fué un hombre enfermizo que, no obstante haber desempeñado, desde el Directorio, elevadas funciones, tuvo gusto y ocio suficientes para escuchar su propio pensamiento: «Soy, decía, como un sonámbulo en el mundo de los negocios. Sólo los débiles de salud se sienten existir.»

Amigo de Cabanis, sufrió primeramente la influencia de Locke y de Condillac, pero poco a poco se desvió de los ideólogos y de los sensualistas (1806) para estudiar en el alma humana el elemento activo y voluntario, un tanto desconocido para el sensualismo de Condillac. «La vida del espíritu, dice, comienza con el primer esfuerzo voluntario.» A este estudio, añadió un penetrante análisis de las sensaciones oscuras (1810) o del «subsuelo de la vida interior», que le llevó a reconocer, con Leibniz, la importancia de los elementos inconscientes en el pensamiento. Esos elementos determinan las diferencias de caracteres; constituyen una capa de vida afectiva y sensitiva sobre la cual está construída la vida consciente. Maine de Biran sustituyó el dualismo de Descartes—extensión y pensamiento—por la oposición entre lo *orgánico* y lo *consciente*.

Un selecto grupo, formado por Cousin, Guizot, Ampère y Royer-Collard, se reunía, hacia 1815, en casa de Maine de Biran; pero la precaria salud de éste, o su costumbre de escucharse en demasía, le impidieron enseñar, así como pretender asumir el papel de jefe de escuela. Cuantos le conocieron por entonces, han hablado de él con entusiasmo. Un epí-

gono como Julio Lachelier, ha llegado incluso a decir: «Maine de Biran es nuestro Kant.» La paulatina publicación de sus obras inéditas le ha valido reiterados renuevos de notoriedad. Hacia 1816, Maine de Biran se convierte en místico; admite que nuestra propia vida consciente está dominada por la vida divina, hasta la cual nos elevamos por medio del amor. Consiguientemente, hay, si así puede decirse, tres pisos o zonas superpuestas: vida afectiva, vida consciente, vida divina, cada una de las cuales hunde sus raíces en la precedente. Así deben ser interpretadas estas palabras frecuentemente citadas—por lo demás, con más elogios que explicaciones: «La ciencia humana tiene dos polos: la persona-yo, de donde todo parte, y la persona-Dios, a que todo va a parar.»

Maine de Biran no es el inventor de la teoría del esfuerzo considerado como hecho primario de la conciencia: en Cabanis y en Destutt ha encontrado esa teoría, pero la ha precisado y ha profundizado en ella. No dejó en pie nada de la doctrina de la sensación pasiva, origen de la personalidad, en que se había complacido el espíritu un tanto superficial de Condillac. Sustituye la pasividad por su contrario: actividad y libertad. Con esto, no sólo se separa de Condillac, sino de la psicología biológica de Cabanis. Al reflexionar sobre su propia actividad, el yo se aprehende a sí mismo como fuerza y como causa; por extensión—Maine de Biran dice *inducción*—proyecta sus nociones fuera de sí, y hace de la fuerza una ley del Ser. Es el dinamismo de Leibniz, pero llevado más lejos. La inteligencia no es más que una luz: la voluntad lo es todo en el hombre. Nuestros

conocimientos y nuestros pensamientos así como los movimientos que imprimimos a nuestros miembros, son efectos de nuestra voluntad. Descartes había dicho: «Pienso, luego existo»; habría que decir: «Quiero, luego existo.»

En moral, Maine de Biran pasó de Epicuro a Epicteto y a Marco Aurelio, antes de nutrirse, en sus últimos tiempos, de San Pablo, de la *Imitación de Cristo* y de los *Pensamientos*, de Pascal.

S. R.

La escuela tradicionalista

Querida Zoe: A los *ideólogos* que continuaban a Condillac, se opusieron los *tradicionalistas*, enemigos de la filosofía racionalista del siglo XVIII, que buscaban la salvación en un retorno a la tradición religiosa y monárquica. El más inteligente de esos hombres, formidable escritor a ratos, fué el hidalgo saboyano José de Maistre (murió en 1821), que, arruinado por la Revolución, representó a la corte de Cerdeña en San Petersburgo durante catorce años.

Ciertos excesos de pensamiento y de pluma, en los que entra el deseo de hacer el coco—apología de la Inquisición, de los verdugos, de los baños de sangre que purifican a la humanidad pecadora—han hecho que José de Maistre sea considerado injustamente como un energúmeno. Su correspondencia demuestra que era hombre bondadoso y amable. La historia de su juventud antes de la Revolución prueba que fué un francmasón activísimo, un *Illuminado* influido por Saint Martín; un místico, en fin, en quien el sentido propio, muy exaltado, ahogaba frecuentemente el sentido común.

Según confiesa Augusto Comte, que le había leí-

do mucho, J. de Maistre le ha iluminado al insistir sobre el valor de la tradición opuesta a la razón individual. La sociedad, creada por Dios como la moral o el lenguaje, no es un conglomerado de individuos, sino manifestación de una esencia superior. El catolicismo ha sido la forma social por excelencia, y debe seguir siéndolo. J. de Maistre, juzga a los escritores del pasado según el lugar que han concedido a la religión. Locke no pasa de ser un pigmeo al lado de Malebranche; Bacon y Condillac son espíritus limitados. Todos los filósofos no católicos han querido que el hombre hiciese uso de su razón individual, en vez de inclinarse ante la autoridad religiosa y ante aquellas verdades que la humanidad conoce por instinto. Así no corresponde a los sabios el gobierno del mundo, sino a los prelados y a los consejeros del soberano, que representa la monarquía tradicional. Ni democracia parlamentaria, ni aristocracia: todo debe estar subordinado al rey que personifica la unidad nacional. La verdadera división de poderes, es esa. En una palabra, lo contrario de todas las ideas del siglo XVIII.

La Revolución ha sido una obra satánica, encarnación del mal, pero también una gran expiación como otras tantas de que la historia ha registrado ya numerosos ejemplos. La humanidad culpable es solidaria; sólo con sangre pueden lavarse sus crímenes, y comoquiera que la sangre y las calamidades son comunes a todos los siglos, síguese que hace falta una continua expiación. La guerra es satánica, pero de ella puede resultar el bien, ya que las matanzas colectivas son también expiaciones. ¿Por qué han sido honrados en todo tiempo los jefes milita-

res? ¿Por qué se han extendido por el mundo los sacrificios cruentos? Porque la humanidad acepta instintivamente el castigo que ha merecido por el Pecado original y que sigue mereciendo por sus culpas. Con esto nos hallamos en pleno misticismo, con una punta de paradoja feroz, para estimular la atención del lector.

J. de Maistre es partidario de la interpretación simbólica de las Escrituras. «Hay que pedir a los Padres, dice, el secreto de las alegorías sagradas, a fin de hendir a los escritores modernos que se obstinan en no ver más que el sentido literal.» Esto no era muy nuevo que digamos, después de Filón. Pero De Maistre anuncia asimismo una extraordinaria evolución del catolicismo, una Revelación de la Revelación, una religión depurada. Esto huele un poco a herejía, tanto más cuanto que J. de Maistre fundamenta su esperanza de la renovación cristiana en las sociedades místicas, caras a su juventud, que están destinadas a realizar la unión de las Iglesias, a restaurar «la túnica sin costuras». En Petersburgo estudiaba las sectas rusas: a pesar de su ostentoso catolicismo, nunca dejó de hablar como discípulo de Saint-Martín y como ocultista.

Entre los que le leyeron y se inspiraron en él, unos tiraron hacia la derecha, como Bonald y Lamennais; otros, a la izquierda, como Augusto Comte. Su influencia sigue siendo sensible en ciertos teorizantes realistas que, exagerando aún más las libertades que se tomó J. de Maistre, pretenden ser a la vez ateos por convicción personal, y católicos por tradición. Un hombre de mucho talento, Julio Lemaître, perteneció en nuestros días a esa escuela.



Luis Gabriel Ambrosio de Bonald (murió en 1840), emigró, redactó el *Mercurio* durante el Imperio y llegó a ser par de Francia bajo la Restauración. Faguet, que ve en J. de Maistre un «Pascal exagerado», califica a Bonald de «Rousseau al revés». Como pensador y como escritor, está muy por bajo de J. de Maistre, aun cuando este último, muy cortés, le haya escrito en cierta ocasión: «Nada he pensado que usted no haya escrito; no he escrito nada que usted no haya pensado.»

Bonald ha combatido al sensualismo desenvolviendo este pensamiento que se ha hecho célebre: «El hombre es una inteligencia servida por órganos.» Esto no obstante, no hay lugar a considerarle como espiritualista cristiano, sino como tradicionalista. A sus ojos, la tradición es el recuerdo de las enseñanzas dadas por Dios al hombre, que, sin esa educación primera, permanece inexplicable. Dios no es solamente el Creador del mundo sacado por El de la nada: ha enseñado al hombre el lenguaje, el pensamiento, cuanto constituye la civilización. El siglo XVIII creía que el hombre lo había inventado todo, inclusive la religión; Bonald sostiene que el hombre no ha inventado nada. ¿Cómo hubiera podido crear el lenguaje, de que ni siquiera tenía idea? ¿Cómo podía pensar el hombre antes de hablar, puesto que «piensa su palabra antes de hablar su pensamiento»? Bonald disparata así porque ve a Dios creando todas las cosas en estado de perfección; el

sentimiento del devenir, del progreso lento, de los comienzos difíciles, le falta por completo, y ello no honra precisamente a su espíritu. En religión y en política quiere volver a la Edad media, a la teocracia, a la monarquía absoluta, única forma de gobierno natural, ya que el padre de familia es un monarca, y monarca de su cuerpo es el hombre. Como Hegel, y más todavía que éste, abusa del ritmo ternario, con el cual se imagina dar la clave de los problemas; causa, medio efecto, hombre, mujer, hijos, rey, patrios, pueblo. Había mucha puerilidad y aún tonteería en aquel cerebro angosto, dotado, con todo, de una hermosa elocuencia, así como de una sinceridad que no cabe poner en duda.

Un grandísimo pensador, Lamennais, comenzó también por el tradicionalismo, pero ello sólo tué una etapa de su tormentosa carrera que le llevó del ultramontanismo al socialismo. Ese poderoso genio merece una carta sólo para él.

La quiebra del tradicionalismo no está solamente en que marque una vuelta atrás, un retorno hacia instituciones e ideas que han desempeñado ya su papel a su debido tiempo. Su flaco reside sobre todo en la vaguedad de la noción esencial, la de *tradicción*. Hay en Francia una tradición católica y monárquica; existe otra de librepensamiento y de igualdad cívica. La segunda es acaso la más fuerte, ya que no ha podido ser ahogada por la primera, aunque ésta haya atentado el poder y usado de él sin escrúpulos. Pero ¿cuál de las dos es la auténtica? Para saberlo, hay que estudiar de cerca la historia, y para extraer alguna conclusión de ese estudio, para suponer que esa conclusión sea lícita, hay que

apelar a la razón. Por consiguiente, el tradicionalismo, que quiere sustituir la razón por el criterio de determinado consenso general, está, con todo, obligado a interrogar a la razón, con lo cual se contradice. Y es que se puede vituperar a la razón, pero lo que no es posible es pasarse sin ella.

S. R.



La filosofía de Lamennais

Querida Zoe: El tradicionalismo extremado era herético, puesto que no hacía el menor caso de la Revelación interpretada por la Iglesia. Así, el papa Gregorio XVI lo condenó en la persona de Lamennais (1837). Esta doctrina, cuyos defensores se creían más católicos que el papa, no ha conseguido más que hacerse proscribir por el papado.

Felicidad (llamado *Feli*) Roberto de Lamennais (1782-1854), era hijo de un armador de Saint-Malo, ennoblecido en 1788. Nació de siete meses, desmembrado y enclenque. Incrédulo durante muchos años, hasta los veintidós no hizo su primera comunión, y no fué ordenado hasta los treinta y cuatro; decíase de él que había entrado demasiado pronto en la vida y demasiado tarde en la Iglesia.

Su fogoso tradicionalismo, tomado de J. de Mais-
tre, se desató en el primer escrito que le hizo céle-
bre, el *Ensayo sobre la indiferencia en materia de
religión* (1817-1823). En todos los tonos repite La-
mennais que la razón individual es impotente (¿qué
valor tiene la suya, entonces?); que sólo la razón co-
lectiva, el consenso de los hombres a través de los

siglos puede preservarnos del escepticismo; que únicamente la Iglesia Romana, representada por su jefe infalible, ha recibido y conservado el depósito de las verdades eternas, fuera de ella mutilado o alterado dondequiera. Pero en ese elocuente libro había algo más que un alegato contra la razón. El alto clero francés no consideraba procedente que un sacerdote joven sacrificase así la Iglesia al papa, la explicación de las Escrituras a sus propias visiones. «Dejad croar a las ranas», le decía José de Maistre. Lamennais triunfó plenamente en el primer momento. El papa León XII, a quien visitó en 1824, le recibió acogedoramente, llegando incluso a ofrecerle el capelo cardenalicio, que Lamennais rehusó. De regreso a Francia, halló que la monarquía constitucional era decididamente demasiado poco católica, que no dejaba completa independencia a la Iglesia; entonces se volvió hacia la democracia, con la esperanza de traerla, como había hecho la Liga en el siglo XVI, a una alianza de la cual hubiera salido omnipotente, la teocracia con que él soñaba. Es preciso, decía, «catolizar el liberalismo». ¡Dios y la libertad!, ¡el papa y el pueblo!: tal fué el programa de su periódico *El Porvenir* (1830), origen del movimiento llamado *catolicismo liberal*, que ilustró Montalembert. Pero el nuevo papa Gregorio XVI, en 1832, condenó el periódico; Roma, prudentemente, desconfiaba de un abogado indisciplinado que se complacía en atacar a la jerarquía. Dos años después, Lamennais asombró al mundo con sus *Palabras de un creyente*, manifiesto escrito en estilo apocalíptico, que los conservadores trataron de *apocalipsis de Satán*, de *gorro frigio plantado sobre*

una cruz. Nueva condenación pontificia (1834), seguida, en 1837, de una reincidencia más grave: «El Libro del Pueblo.» Mas también el poder civil entía-se inquieto ante el nuevo Savonarola, que sufrió un año de cárcel por otro folleto: «El país y el Gobierno.» Diputado en 1848, Lamennais volvió a la oscuridad después del golpe de Estado de 1851; en su testamento prohibió que se hiciese pasar su cuerpo por la Iglesia, e incluso que se pusiera una cruz en su tumba. Fué uno de los mejores escritores del siglo XIX, pero sus conocimientos históricos eran endebles, y no poseía ninguna idea de la crítica bíblica, por entonces floreciente en Estrasburgo y allende el Rhin.



Su gran obra filosófica, publicada en cuatro volúmenes, de 1841 a 1846, bajo el título de *Esbozo de una filosofía*, debe algo al filósofo italiano Rosmini (pág. 90), a quien Lamennais había conocido en Roma, y mucho más a Schelling, a quien conoció en Munich. No deja de ser por eso una síntesis original y grandiosa, un sistema en toda la extensión de la palabra, y que, aunque algo olvidado en nuestros días, sitúa a Lamennais entre los grandes filósofos modernos. Con la ayuda del cousiniano Paul Janet, que ha estudiado en detalle esa obra, que califica de «hermosa epopeya metafísica», voy a exponer a usted la econocía e ideas centrales de la misma; no será tiempo perdido.

La coexistencia de lo finito y lo infinito, del mun-

do y Dios, no necesita ser demostrada; de ahí hay que partir, yendo, como el mismo universo, de lo simple a lo complejo. El Ser absoluto ha contenido en sí al mundo; es, a la vez, potencia, inteligencia y amor, lo cual equivale a las tres personas de la Trinidad. ¿Por qué ha creado Dios el mundo? Por amor. La Creación ha sido un acto de bondad, un sacrificio. Pero de que Dios haya exteriorizado así la superabundancia de su sustancia, no hay que concluir el panteísmo; los seres finitos, aunque compuestos de esa sustancia, tienen una existencia actual distinta. La materia es un *límite*, y todo lo limitado es material, *incluso el alma*. El Universo es la manifestación progresiva de Dios; no es perfecto, pero propende a serlo. A pesar de ello, nunca será perfecto, porque entonces sería Dios, y ya no existiría; pero una aspiración invencible impulsa a la Creación hacia su autor, y esto explica el tránsito del caos al orden, primeramente bajo la acción exclusiva de la fuerza, después bajo la de la inteligencia. Es esta, en rigor, una tésis de la evolución, dominada por una idea teológica, en la cual se reconoce la influencia de Aristóteles al lado de la de las ciencias de la naturaleza en progreso. De esa tendencia hacia la perfección, nacen primero los seres inorgánicos, en los cuales la forma está en estado difuso; después los seres orgánicos, en quienes la forma está determinada; finalmente, los seres vivos, en los cuales la forma se presenta concentrada. En los grados inferiores de la creación, domina la materia, y con ella la necesidad; en los grados superiores, en que la vida intelectual aparece; es la libertad quien domina.



La nueva serie que empieza en el hombre ¿no comprende más que una especie de seres? No es verosímil; hay probablemente otros seres superiores que desconocemos. El hombre posee una personalidad caracterizada por la razón y por la voluntad libre. De la razón nace la conciencia, el *yo*. Los seres inteligentes tienen tres cualidades fundamentales—porque Lamennais posee en no menor grado que Bonald, el gusto por la fórmula trinitaria—: la libertad, la palabra, la sociabilidad; ésta es una manifestación del amor que Lamennais, seguido en esto por Ravaisson, ve no sólo en el origen del mundo—puesto que la Creación es un acto del amor divino—, sino en el mundo que aspira a Dios, y en el hombre, en quien este sentimiento adquiere conciencia de sí mismo y se convierte en el más elevado móvil de sus acciones.

La unidad del Universo se manifiesta en el orden inorgánico por la atracción; en el orden orgánico, por la generación; en el orden intelectual y moral, por la sociedad. Todas ellas son otras tantas formas de amor. En la sociedad tenemos otros tres grados de Unidad: la familia, la ciudad o patria, el género humano.

¿Cómo difieren los seres entre sí? Cuestión es esta ya promovida por la escolástica de quien tomó Lamennais su solución: el principio de diferenciación, son las *formas sustanciales* de Santo Tomás. La acción del medio ambiente no puede hacer sus

veces, ya que en medios idénticos, como ocurre en el mar, hay miríadas de formas diferentes; el medio no es una causa, sino una condición. Hay que admitir la diversidad esencial de los tipos; las analogías que entre ellos advertimos se explican como expresión tangible de la unidad superior y abstracta del reino animal.

Hay tres agentes físicos que responden a los tres principios metafísicos: son la luz, el calor, y la electricidad, propiedades flúidas del éter. Todo ser posee asimismo tres propiedades: la forma, la fuerza, y la fuerza unida a la forma. La luz es la semilla de las formas; el calor es un principio de unión como el amor; la electricidad es la fuente de la fuerza. Toda esta filosofía de la naturaleza sostiene el parangón con las de Schelling y Hegel, y se encuentra hoy no menos caduca que aquellas.



El mal físico y el mal moral—enfermedad, error, pecado—no son realidades, sino consecuencias del *límite*, sin el cual el mundo no existiría. El mal moral resulta de la lucha entre la ley de unidad y de amor, que impulsa al ser hacia Dios, y la ley de individualidad que lo retrae a sí. El deber del individuo es subordinarse a la Unidad como a su centro; el egoísmo es la ley del Mal como el amor es la del Bien.

Lamennais rechaza el dogma de la Caída fundado en la hipótesis de un estado de perfección inadmisibles y en la irritante idea del pecado transmitido

por herencia. A esta doctrina de San Pablo opone la del siglo XVIII—tan detestado por él, sin embargo—: la del progreso continuo. La humanidad se desarrolla al igual que el hombre físico. La Redención consiste en combatir el mal con la inteligencia y con el amor. Habrá siempre, y cada vez más, menos mal que bien. Si alguien se ha engañado en este respecto es por haber considerado individuos y no el género humano, y, también, porque uno de los efectos del progreso es hacer menos intenso el sentimiento de los bienes que poseemos, y más penoso el de los bienes que nos faltan. En suma, la creación no ofrece otro mal que la *limitación*, condición de la existencia. Esto no era muy nuevo, pero merecía ser desarrollado así.

Si la psicología ocupa poco lugar en el *Esbozo*, la estética está en él tratada en el espíritu de Platón, con una profundidad de que carece V. Cousin. El arte humano es una imitación del arte divino; se relaciona con Dios por su origen religioso. Lo Bello real es Dios manifiesto en la naturaleza; lo Bello en las artes, es Dios manifiesto en el tiempo. Al igual que la Creación, el arte expresa la Unidad por medio de la variedad. Toda forma arquitectónica traduce una concepción religiosa. La arquitectura es la primera de los artes, Base de las demás; responde, en la creación, al mundo inorgánico. La escultura se une, al principio, a la arquitectura, después se separa de ella. Refleja también las creencias de cada pueblo. La pintura deriva igualmente de la arquitectura. La danza, que representa el movimiento, es intermedia entre las artes plásticas y la música. Esta, como la poesía, se dirige al

oído. El verso no constituye la poesía, ya que la prosa, como la de las *Palabras de un creyente*, puede tener ritmo. La poesía guarda relación, por lo demás, con el Templo o con la Iglesia, como la música; es de origen religioso, como lo es también el arte dramático. Así, el arte ha salido por entero de la religión; su destino es volver a ella. Una fe, por nacer aún, será el ideal del arte en lo porvenir, como la fe del pasado fué su cuna.

«Épopeya metafísica», ha dicho justamente Janet. En toda epopeya entra una parte de imaginación. Ya ha visto usted que no sólo no carecía de ella Lamennais, sino que era también poeta. Hasta mediados del siglo XIX, ha sido el único filósofo francés que no temió colgar de sus hombros las alas de Platón—o las de Icaro.

S. R.

Víctor Cousin y el espiritualismo

Querida Zoe: Víctor Cousin (1792-1867) supo, siendo todavía muy joven, de los triunfos oratorios y de los rigores de la intolerancia beata. Suplente de Royer-Collard en la Sorbona (1815-1821), vió su curso suspendido por la reacción, al mismo tiempo que el de su joven colega Guizot. Tras esto, un viaje por Alemania le puso en relación con Schelling y con Hegel; mas sospechoso de *carbonarismo*—es decir, de intrigas liberales—, sufrió algunos meses de prisión en Berlín (1824). El ministro Martignac le permitió reintegrarse a la cátedra (1827): entonces, Villemain, Guizot y él inflamaron a la juventud con sus enseñanzas, estrictamente realistas, pero liberales. «La enseñanza de Cousin y de Jouffroy, dice Vitet, al suceder a la de los materialistas, fué como una revelación del alma humana, de la soberanía de la razón y del derecho. La palabra *libertad* era doblemente cara a la juventud que salía de años de anarquía y de años de despotismo: una nueva era comenzaba.»

Cousin conoció en aquella época una popularidad de la mejor ley. «Es una especie de estoico, escri-

bía Quinet en 1825, con el corazón más apasionado, más accesible, pero también más blando que exista en la tierra. En todas sus palabras hay amor y un vigor increíble.» Verdad es que, poco más tarde, como tuviera motivos de queja contra Cousin, el propio Quinet lo calificaba de *arlequín*.

Bajo la monarquía de Julio, Cousin se vió colmado de honores: fué par de Francia, director de la Escuela Normal, ministro de Instrucción Pública (1840). Convertido en algo así como el dictador de la filosofía en Francia, se dejó ganar por el espíritu de dominación e hizo del espiritualismo una nueva ortodoxia cuyo clero estaba constituido por los profesores de filosofía. En 1852, no queriendo servir al Imperio pidió el retiro y se consagró por entero al estudio del siglo XVII, cuyas hermosas damas le seducían especialmente. Su filosofía siguió siendo enseñada, mas la popularidad tan tempranamente adquirida había desaparecido. Después de haber tenido el cetro de la filosofía, se le acusó de no haber manejado más que la férula de la misma. Taine escribió una obra satírica contra la filosofía cousiniana (1856); desde 1870, aproximadamente, fué de buen tono, incluso en la Escuela Normal, burlarse del maestro. La ingratitud fué el prólogo del olvido.



La doctrina de Cousin es el eclecticismo (del griego *eklegein*, «escoger»), pero es también, y sobre todo, el espiritualismo. El eclecticismo invoca la autoridad de la frase de Leibniz según la cual los

sistemas son sobre todo falsos por lo que niegan; puede tomarse de cada uno de ellos lo mejor de cuanto ofrece, con tal que la selección sea guiada por un principio. Es, pues, falso que el eclecticismo sea una a manera de compilación, una taracea; esto es una calumnia de los enemigos de Cousin. El espiritualismo es el dualismo de Descartes y de los escoceses, en oposición formal con el materialismo, el sensualismo y el escepticismo. Locke y Condillac han servido de cabezas de turco a la enseñanza cousiniana.

He aquí algunas citas de Cousin que conviene leer y retener:

Los sistemas filosóficos no son la filosofía: la filosofía los sobrepasa con toda la superioridad de un principio respecto de sus aplicaciones. Los sistemas se esfuerzan por realizar la idea de la filosofía, así como las instituciones civiles se esfuerzan por realizar la idea de la justicia, o como las artes expresan lo mejor que pueden la belleza infinita, como las ciencias persiguen la ciencia universal. Los sistemas filosóficos son necesariamente imperfectos; de no ser así, nunca hubiera habido dos en el mundo. Los sistemas siguen a su tiempo, más bien diríjirlos; reciben su espíritu de manos de su siglo.

Baste con esto por lo que atañe al eclecticismo; he aquí, ahora, otras cuantas palabras referentes al espiritualismo.

El eclecticismo tiene, sin duda, todas nuestras preferencias, puesto que representa para nosotros la luz de la historia de la filosofía; pero el hogar de esa luz está en otra parte. El eclecticismo es una de las más útiles aplicaciones de la filosofía que profe-

samos, pero no la principal. Nuestra verdadera doctrina, nuestra bandera auténtica, es el espiritua-
lismo.

Influído sobre todo por Reid, Cousin había empezado, en 1815, por profesar la filosofía escocesa; después le atrajo la metafísica alemana. «Cousin, dice Gastón París, dando crédito a Mme. de Staël, empezó por buscar la filosofía en Alemania; después, como la luna de miel fuese de corta duración, el fundador del eclecticismo descubrió en Descartes la única y auténtica filosofía francesa.» Mucho Descartes, un poco de Reid, un poco de Plotino, de Kant, de Schelling o de Hegel: tales son las fuentes de la segunda filosofía de Cousin.

Docto editor de Platón, de Proclo, de Abelardo, de Descartes, de Pascal, Cousin ha prestado a la historia de la filosofía inmensos servicios. Hasta entonces, la filosofía sólo había tenido autores de anales; puede decirse que su historia fué creada por Cousin, el primero que desenmarañó el encadenamiento de los sistemas y sus relaciones. Sus discípulos han continuado brillantemente su obra. Testimonio de ello son las historias de la filosofía alejandrina de Julio Simón y Vacherot; el *Enesidemo* y el *Spinoso* de Saisset; el *Cartesianismo* de Francisco Bouillier; el *Aristóteles* de Barthélemy Saint-Hilaire, en que hay introducciones excelentes, aunque la traducción sea bastante floja. En este terreno, en el cual han producido ulteriormente obras capitales, los alemanes no han sido más que sucesores y a veces discípulos de Cousin.



La doctrina del maestro, si la tomamos en conjunto, se resiente de cierta falta de seriedad, de una proclividad, a veces excesiva, a la elocuencia, y, sobre todo, de su indiferencia respecto de las ciencias matemáticas y naturales, indiferencia que Saint confesaba abiertamente en 1846:

No cabe disimular que, sobre todo, desde hace medio siglo, y particularmente en Francia, se ha producido una deplorable escisión entre la filosofía y las ciencias. Este divorcio ha sido preparado por el siglo XVIII... Recordemos que en tiempos de Descartes y de Malebranche, la filosofía estaba íntimamente ligada a las ciencias, a la religión, a toda la vida intelectual y moral de la sociedad.

El positivismo logró fácilmente, con Taine, poner en evidencia este punto flaco del espiritualismo; sólo que con aquél ya no se trataba de reconciliar a la filosofía con la ciencia, sino de poner a ésta en el lugar de aquélla.

Otro carácter del espiritualismo, carácter que desde 1830 pasó a ser oficial, fué el temor de incurrir, por comisión o por omisión, en el terreno de la teología católica. A pesar de todas las precauciones de Cousin, la Iglesia le tuvo por sospechoso o le atacó; como se trataba de salvar la enseñanza de la filosofía, ciudadela de un pensamiento relativamente libre, no se puede realmente reprochar al jefe del espiritualismo y a sus discípulos que hayan multiplicado las concesiones en favor de un enemigo

que no deponía las armas. Hay cierta injusticia, no obstante entrafñar una parte de verdad, en estas palabras de Challemel-Lacour: «Cousin se decidió a última hora a echar un hábito casi eclesiástico sobre su capa de filósofo, e introdujo clandestinamente furtivas alteraciones en las nuevas ediciones de sus obras antiguas.» Cuando la reacción clerical volvió, en 1851, a hacerse dueña y señora, la enseñanza de la filosofía, y el profesorado que la consagraba fueron suprimidos para no ser reestablecidos hasta 1863 por el historiador liberal Víctor Duruy. ¡Y cuántas cosas me ha contado este hombre excelente, en su vejez, de las injurias que su liberalismo de entonces le valió!

El eclecticismo cousiniano, a diferencia de la metafísica alemana, no arranca de lo Absoluto, sino de la psicología. Con Maine de Biran, extrae del esfuerzo muscular la idea de causa y de causalidad; ésta, convertida en arma principal de la razón, le permite remontarse más alto, partir del *yo* para descubrir a Dios. Pero el dios espiritualista no es solamente la causa primera; es el principio de lo Verdadero, de lo Bello y del Bien (tal es el título del libro más popular de Cousin). Dejémosle la palabra; escucharle, además, es un placer:

Dios es el principio del Bien: es como el fundamento de toda verdad, así de la verdad moral como de todas las demás. Todos nuestros deberes están comprendidos en la justicia y en la caridad. Ahora bien, ¿de quién puede venirnos semejante ley sino de un ser esencialmente justo y bueno? Es esta una demostración invencible y suprema de la justicia y de la caridad divinas: esta demostración ilumina y

sostiene a todas las demás... Finalmente, sólo Dios puede terminar el orden moral. Tiene que existir. Es preciso que exista un Ser que se encargue de llevar a cabo, en un tiempo que se ha reservado y de la manera que le convenga, el orden cuya inviolable necesidad ha infundido en nosotros. Ese Ser es Dios.

Así, por todas partes, de la metafísica, de la estética, de la moral sobre todo, nos remontamos al mismo principio, centro común, último fundamento de toda verdad, de toda belleza, de todo bien. Lo Verdadero, lo Bello y el Bien no son más que revelaciones divinas, de un mismo Ser. En el fondo de todo, por encima de todo, Dios, siempre Dios.

La doctrina defiende el libre arbitrio por razones de sentimiento, y rechaza, aunque no sin reservas, la moral utilitaria, para enseñar, con menos rigor, la de Kant, la moral de la dignidad humana y del deber.

No venimos a negar la moral del interés, dice Cousin, la verdad, ni siquiera la legitimidad de su principio. La única cuestión que planteamos es ésta: el principio del interés es verdadero en sí mismo; pero ¿no hay otros principios tan verdaderos, tan legítimos como él?

En teología—a ejemplo de Leibniz, se decía entonces *teodicea*, que significa «justicia divina»—el espiritualismo enseña las pruebas clásicas de la existencia de Dios, válidas en conjunto más que aisladamente, la inmortalidad del alma y las sanciones de ultratumba, sobre cuya naturaleza no insiste. Bossuet y Fenelón facilitan argumentos para conci-

liar la libertad humana con la presciencia divina, la bondad de Dios con la existencia del mal.

La sociología es desconocida, no menos que la biología y la filosofía. Pero son debidamente refutadas las paradojas que atentan a la familia y a la propiedad.

Todo esto forma un conjunto, bastante coherente, de doctrinas medias, muy adecuado al espíritu de justo medio en que se inspiraba la monarquía de Luis Felipe. La razón, árbitro supremo, es invocada con mucha más frecuencia que el sentimiento, y no era escasa ventaja para espíritus de diez y seis años ser llevados de esta suerte a cultivar en sí mismos una facultad que sus precedentes estudios habían dejado dormir las más de las veces. La causa del pensamiento, dígase lo que se quiera, debe mucho a la enseñanza espiritualista; no seamos nunca de los que arrojan a ésta piedras, con el pretexto—discutible, por lo demás—de que el pensamiento está desde ahora emancipado.

S. R.

La escuela espiritualista francesa

Querida Zoe: El espiritualismo tuvo su manual de filosofía propio (por Amadeo Jacques, Julio Simon y Emilio Saisset; excelente libro, injustamente olvidado) y su *Diccionario de las Ciencias filosóficas*, bajo la dirección del honrado Adolfo Franck (1843-1852); pero, sobre todo, tuvo a su servicio una pléyade de universitarios de talento, y que sabían escribir en francés.

El más original de todos ellos, discípulo de Cousin en 1815, independiente después, fué Teodoro Jouffroy, que enseñó en el Colegio de Francia y en la Sorbona (murió en 1842). «Llevaba a sus estudios, dice Caro, una a manera de piedad filosófica.» Aunque era sobre todo psicólogo, y psicólogo de rara finura, se sintió atormentado, desde los albores de su juventud, por el problema del destino humano. Había perdido la fe, desde 1814, en la Escuela Normal. «Nunca olvidaré aquella noche de diciembre en que el velo que me ocultaba a mí mismo se desgarró... Yo era incrédulo, pero detestaba la incredulidad. Ello decidió de la dirección de mi vida.» La estéril rebusca de la certeza fué su pa-

sión, cuyo contristado eco se encuentra en un admirable y breve fragmento titulado *Cómo acaban los dogmas* (1825). Jouffroy rindió, pues, su tributo al escepticismo, mientras que Royer-Collard pretendía que no hay que rendir tal tributo. «No temo a la duda, decía; lo que temo es la oscuridad.» Pero permaneció firme en las cuestiones de moral y en lo referente a la aprehensión directa del yo, que Maine de Biran había enseñado.



Si me fuera lícito aventurar un juicio de valor, pondría en segundo lugar a Emilio Saisset (murió en 1863), discípulo de Cousin y de Jouffroy en la Escuela Normal, y más tarde profesor en la Sorbona (1856). La historia de la filosofía, iniciada por Cousin, no tuvo adepto más elocuente y mejor informado que Saisset; pero fué también un defensor ferviente del espiritualismo de la Escuela, así contra las pretensiones de la teología como contra las del materialismo y del panteísmo. La introducción que puso al frente de las obras de Spinoza es una obra maestra, y no la única entre las suyas.

El último superviviente de la Escuela fué Paúl Janet, profesor en la Sorbona (murió en 1899). Thurot le calificaba así: «Talento caracterizado por una exactitud sin banalidad y una finura sin sutileza.» Muy enterado del movimiento filosófico y científico, escribió acerca de las causas finales—de que se preocupaba, a pesar del transformismo— (1876), de la moral de la felicidad (1862), de la

historia de la ciencia política (1872). Apenas si hay cuestiones filosóficas que su vasto saber y su juicio no hayan iluminado.

* * *

Ernesto Bersot (murió en 1880), nunca bien llorado director de la Escuela Normal, sólo pertenece al espiritualismo por su fiel devoción a Cousin, cuya memoria defendió cuando fueron olvidados sus merecimientos (1879). En rigor, Bersot era volteriano e incluso anticristiano. Su artículo *Voltaire*, del *Diccionario de las Ciencias filosóficas*, es una ingeniosa defensa del pensamiento libre. Como profesor, había tenido que sufrir por causa de la intolerancia religiosa, pero también se había condenado a sí mismo a sufrir honrosamente cuando, después del 2 de diciembre de 1851, se negó a prestar juramento, resignándose durante veinte años a la pobreza.

* * *

Edme Caro (murió en 1887), profesor en la Sorbona, no fué sólo un agudo letrado. Gaston París decía de él en 1866: «Es artista por naturaleza, tanto, por lo menos, como profesor. Gusta de lo vivo y de lo humano más que de las fórmulas y demostraciones. Es de los que prefieren hacer salir de su

templo a la filosofía, paseándola por las calles y por los salones, no sin vestirla con gracia.» Al año siguiente, Félix Ravaisson, juez habitualmente severo, escribía:

En recientes lecciones sobre la personalidad humana, M. Caro se ha mostrado dispuesto a seguir, en lugar del semi-espiritualismo de la escuela ecléctica, el espiritualismo auténtico, el que encuentra lo inmaterial hasta en la materia, y explica la misma naturaleza por el espíritu.

Y citaba en apoyo de sus palabras estas hermosas líneas de Caro:

¿No es un hecho extraño la especie de concordancia preexistente entre nuestra constitución espiritual y la constitución racional del mundo, entre nuestra constitución espiritual y la constitución racional del mundo, entre nuestro espíritu y la naturaleza? Y ese sentido del orden, ¿qué otra cosa es, bajo formas vagas y oscuras, sino la creencia en una causa inteligente?

«Si poseemos una concepción natural del orden, añade Ravaisson, es que el orden no sólo es un objeto y un fin para la inteligencia, sino la inteligencia misma.»

Caro fué el primero que atrajo a su curso de la Sorbona a las señoras del gran mundo, a las que se llamó *carolinas*; y este triunfo le valió ser zaherido en el teatro bajo el nombre de Bellac, en *El Mundo en que la gente se aburre*, de Pailleron. ¡Amarga injusticia! El pobre Caro se había dejado seducir, realmente, por ciertas apariencias o interioridades de la elegancia mundana; pero era la con-

ciencia, la probidad en persona, y nadie se asemejó menos que él a los filósofos de la comedia de Palissot (t. II, pág. 202). Así fué víctima de algunas imprudencias, pero, sobre todo, de la envidia.



León Ollé-Laprune (murió en 1898), discípulo de Caro, sufrió especialmente la influencia del P. Gratry. En su primera juventud tomó por modelo al piadoso historiador lionés Ozanam. «Mi labor propia, escribía para sí mismo en 1869, consiste en dar testimonio de la verdad cristiana en el mundo filosófico y en la Universidad.» Su autor favorito era Malebranche. En su tesis sobre la certidumbre moral (1880), que causó considerable impresión, trató de demostrar que la filosofía y el cristianismo poseen un dominio común, ya que la susomenada forma de certeza entraña dos elementos lógicamente distintos: por una parte, verdades independientes de nuestro espíritu; por otra, un libre consenso de la voluntad. En eso, precisamente, consiste la fe. Mas ¿por qué la fe en el cristianismo, más bien que en el budismo? Ollé-Laprune aportaba a una enseñanza—amable, por lo demás—, del espiritualismo, los prejuicios de una enseñanza religiosa; pero, así en la Escuela Normal como en la Sorbona, los insinuó delicadamente, sin pretender jamás imponerlos a sus oyentes.



En cada familia no sólo hay padre e hijos; hay los parientes más lejanos. Alfredo Fouillée (murió en 1912), que enseñó brillantemente en la Escuela Normal, no fué nunca ecléctico, pero procedía directamente de Maine de Biran. Representa, pues, y magníficamente, una rama del árbol cuya savia ha nutrido en gran parte el espiritualismo.

Se ha dicho que Fouillée, como historiador de la filosofía, se aproximó a la filosofía de Cousin por su tendencia a conciliar los sistemas. Pero esa tendencia es muy diferente del eclecticismo. Fouillée no cree que los grandes problemas hayan de resolverse con un *sí* o un *no*; le parece que, en el campo de la especulación, tanto como en el de los intereses inferiores, es siempre deseable y posible un cotejo de puntos de vista opuestos. Y el haber demostrado esto más de una vez constituye uno de sus méritos.

Fouillée fué uno de los grandes filósofos de la segunda mitad del siglo XIX, debido a que tuvo un sistema, al cual permaneció resueltamente fiel, aplicándolo a diversos órdenes de cuestiones, salvo a la metafísica, ya que era agnóstico, aproximándose en esto al positivismo, que combatió en otros aspectos.

Ese sistema es el de las *ideas-fuerzas*. Para Fouillée, una idea no es solamente una representación o un concepto del espíritu, sino un principio que tiende a realizarse. Así, en la controversia entre libre arbitrio y determinismo, concluye que entram-

bas tesis se apoyan en argumentos irrefutables, pero que el hombre posee la *idea* de la libertad, y que esa idea le hace libre; parejamente, la idea de justicia nos hace justos; la idea moral, que es un hecho de conciencia, nos lleva a la moralidad. Esa moralidad es tanto más elevada cuanto más desinteresada; por consiguiente, es honroso y conveniente para el hombre que le esté cerrado el campo de la metafísica y que su moralidad no se vea coaccionada por la seguridad de una recompensa o de un castigo. Sustituye Fouillée el *imperativo* de Kant, que revela todavía su origen teológico, por lo *suasorio*. Una vez que la conciencia percibe el Bien, que es la subordinación del interés personal al de un grupo, esa idea no puede no querer realizarse: la idea del deber crea el deber. En cuanto a la cuestión de *¿cuál es el origen de la conciencia?*, es un problema metafísico, y, por consiguiente, se halla fuera de nuestros alcances.

Evidentemente ha habido *dinamistas* con anterioridad a Fouillée, pero éste ha sido el primero en decir que «el conocimiento es acción y tiende a la acción». Es ésta una fórmula que vale la pena de ser retenida.

En sus notables trabajos sobre filosofía política y social, Fouillée ha rechazado la tesis positivista o evolucionista que supone la acción de lo inconsciente sobre lo consciente, de la sociedad sobre el hombre. Piensa que las cosas morales deben ser tratadas psicológicamente, en relación con el individuo humano, no con la sociedad de que éste forma parte. Para él no hay acción de lo externo hacia lo interno, sino únicamente de lo interno hacia lo ex-

terno. El ideal, pensado y animado por el hombre, penetra en el seno de la realidad que le circunda. Esto va contra el *realismo* sociológico de Durkheim, de que hablaré a usted en otra ocasión.

Tampoco ha admitido Fouillée el recurrir a la intuición, propio de la doctrina bergsoniana: «El sentido íntimo, en estado puro, nos revela que somos y que pensamos, y nada más.» La intuición se aparece como un conocimiento inmediato, y no es en rigor más que una resultante, si bien extraordinariamente rápida y compleja. No hay «datos inmediatos de la conciencia»: sólo existen los datos de *mi* conciencia, puramente subjetiva, llena de fantasmas y de ilusiones.

En 1875, Enrique de Bornier hizo representar en el Teatro Francés «La Hija de Roldán». Había en esta obra una tirada, célebre entonces, sobre las dos espadas mágicas de la caballería francesa. Los normalistas la parodiaron así:

*La France, dans ce siècle, eut deux grands philo-
[sophes:
L'un a pour nom Fouillée et l'autre Lachelier...*

(Francia, en este siglo, tuvo dos grandes filósofos: el uno se llama Fouillée y el otro Lachelier.)

Traigo esto a cuento para conservar el recuerdo de la gran influencia que entrambos hombres ejercieron sobre los filósofos franceses posteriores, hasta fines del siglo, hasta la «Evolución creadora» de Bergson.



No es posible separar, sobre todo en la gloriosa morada de los filósofos, a Juan María Guyau (1854-1888), de Fouillée, su padre adoptivo (su tío, según otros) y maestro. Guyau, que publicó hermosos versos y libros que serán leídos durante mucho tiempo todavía—como, por ejemplo, *La Irreligión del porvenir*—era un tísico dotado de genio, que murió a los treinta y tres años. Vivió casi siempre con Fouillée, que le llamaba «la hoz de sus ideas». Le preocuparon especialmente los problemas de estética, de moral, de sociología. Hostil a las religiones, que creía completamente muertas, quería reemplazarlas con el sentimiento de la vida universal. No es posible hacer que las religiones sean más racionales que la astrología o que la alquimia: unas y otras son ciencias apócrifas, cuya oportunidad ha pasado ya. Pero las religiones no arrastran en su ruina a la moral; cabe fundar una moral sin obligación ni sanción, ya que el deber es un instinto, una fuerza cuyo principio debemos buscar en la vida, así consciente como inconsciente. La moralidad, el desinterés, son la expresión, la flor de la vida, la fecundidad, inseparables de la necesidad de acción. La inteligencia rige esa sed de actividad y la dirige hacia satisfacciones que no son únicamente individuales, sino que se complementan mediante la comunicación con los miembros de la sociedad de que formamos parte, los cuales, a su vez, deben beneficiar a esa sociedad. No hay fórmulas morales

absolutas: la moral es una tendencia, una proclividad, la más elevada de todas, pero no una cadena.

La estética de Guyau se inspira en análogas miras. Aquel valetudinario profesaba el culto a la vida. El fin primordial del arte es la expansión vital: arranca a los hombres de la mediocridad del egoísmo para hacerles comulgar en una vida más amplia y más intensa. El arte no es un juego, sino una cosa grave y seria. Con Víctor Hugo y Ricardo Wagner, Guyau entreveía el día en que los artistas habrían de ser iniciadores de la multitud, sacerdotes de una religión sin dogmas ni amenazas. Quimeras, acaso; pero quimeras hermosas y dignas de uno de los más elevados espíritus de nuestro tiempo, flor deslumbradora y prematuramente segada del viejo jardín de Platón.

S. R.

Saint-Simon y el sansimonismo

Querida Zoe: El verdadero fundador del *positivismo* o filosofía *positiva*—en oposición a la filosofía *especulativa*—, fué el conde Claudio Enrique de Saint-Simon (1760-1825), primo lejano del célebre autor de Memorias. En 1817 formuló el programa positivista: aplicar la ciencia a la sociedad, y hacer que ésta fuese conducida por la ciencia. Saint-Simon, hablando de Descartes, fué el primero que empleó los términos *filosofía positiva*. Mas como era un embrollón y saltaba con demasiada facilidad de un tema a otro, dejó a su discípulo y secretario Augusto Comte el cuidado de construir el edificio de que él había puesto tan sólo algunos cimientos.

Su propia vida fué también la de un embrollón y un empréndelotodo. Discípulo de Dalembert, empezó por viajar mucho con el propósito de «estudiar la marcha del espíritu humano, para trabajar a seguida en el perfeccionamiento de la civilización». Sirvió en la guerra de la Independencia norte-americana y, al regreso, propuso al virrey de Méjico abrir el istmo de Panamá. Poco más tarde sometió a la consideración del rey de España el proyecto

de un canal que habría de unir a Madrid con el mar. Era un hombre de proyectos.

Durante la Revolución se enriqueció especulando con los bienes nacionales. Robespierre lo envió a Sainte-Pélagie; fué entonces cuando se le apareció Carlomagno—de quien pretendía ser descendiente—, para predecirle que había de ser un gran filósofo.

Bajo el Directorio, empleó su fortuna en vivir con lujo, no sin ayudar a sus amigos. Cuando supo la muerte de M. de Staël, corrió a Coppet a ofrecer su mano a la joven viuda, pensando que un genio como el suyo, unido al de Corina, no dejaría de producir un héroe del pensamiento. Madama de Staël se rió del pretendiente.

Arruinado por sus prodigalidades, cayó en la miseria y fué mantenido, durante la Restauración, por sus discípulos, especialmente por el banquero Olinde Rodríguez, que le salvó de la desesperación y le permitió morir en paz a lo menos.



Se han señalado cinco fases en la actividad intelectual de este medio loco que se creía, «Papa científico de la Humanidad», y decía de sí mismo: «Sólo entran en el Templo de la Gloria los escapados de las casas de orates.»

1.º Quiere reformar las ciencias fundando una ciencia de las ciencias. Pero echa de ver que no conoce ninguna de aquéllas, y cambia de proyecto.

2.º Quiere pacificar a Europa, transformándola

con arreglo al modelo de los Estados Unidos de América. En 1814 publicó, ayudado por su joven secretario, Agustín Thierry, un opúsculo que contiene ya todo el programa de la Sociedad de las Naciones, fundada en la alianza de los dos países constitucionales, Inglaterra y Francia. Debe existir un Parlamento europeo, árbitro de disensiones, y un *patriotismo europeo*, conservando cada nación su independencia, si bien sometiéndose a una jurisdicción suprema. Ello será equivalente a la sumisión de los reyes al pontificado, en la Edad media; el poder espiritual dominando sobre lo temporal (idea de José de Maistre).

3.º Quiere organizar industrialmente la sociedad francesa; oponer a los ociosos los *industriales* (esta frase es suya) y los productores. El derecho de propiedad—que, por lo demás, respeta—, ha de estar justificado por los servicios prestados. Todo el mundo debe trabajar—unos con los brazos, otros con el cerebro—y ser recompensado según su capacidad y sus obras. La autoridad espiritual será ejercida por la Ciencia; la autoridad temporal, por la Industria. La soberanía del pueblo no es sino una vana frase; Saint-Simon no tiene nada de demócrata. El Parlamento deberá componerse de industriales y banqueros; dos secciones del Instituto harán veces de Consejo de Estado.

4.º Quiere economizar esfuerzos y sufrimientos, gracias a una administración previsora y fuerte que procure trabajo a los útiles (el *derecho al trabajo*, predicado en 1848 por Luis Blanc) y socorros a los inválidos, mejorando, sobre todo, según la expresión de Condoreet, «la suerte de la clase más numerosa

y más pobre». Las asociaciones serán favorecidas y alentadas, en lugar de ser miradas con desconfianza.

5.º En su última fase, sueña con fundar un nuevo cristianismo cuyo profeta cree ser él. «¡Príncipes, exclama, escuchad la voz de Dios que os habla por mi boca!» El nuevo cristianismo instruirá al pueblo y le hará mejor; a diferencia de nuestros Evangelios, ordenará el trabajo y no enseñará fábulas. El fin supremo será el bienestar de todos. Con su carácter esencialmente religioso, opondrá una barrera al egoísmo, sobreexcitado por la lucha económica. Esto era realmente punto menos que profético en 1820.



Saint-Simon ha tenido intuiciones de genio que suelen atribuirse a Comte. Así, fué el primero, después de Turgot, que evidenció la progresiva laicización de las ciencias—la astrología pasando a ser astronomía; la alquimia convirtiéndose en química—, lo cual anunciaba la *Ley de los tres estados*, de Comte. Fué el primero que señaló como finalidad de la ciencia la previsión; concibió la primera idea de la sociología, y escribió estas líneas memorables: «La reunión de los hombres constituye un verdadero Ser. La historia de la civilización pasa entonces a ser la historia de un organismo que crea sus propios órganos; entra en la fisiología bien entendida.» Desgraciadamente, estas pepitas de oro

hay que buscarlas entre una gruesa capa de arena y pedruscos.

Apasionadamente devoto de la causa de la humanidad, Saint-Simon es optimista, ya que cree en la ciencia: la edad de oro no queda a nuestra espalda, sino que está ante nosotros. Ese optimismo es muy propio de un hombre del siglo XVIII, pero la preocupación por las cuestiones sociales anuncia la edad nueva. Así, a pesar de sus locuras, Saint-Simon ha ejercido una gran influencia, no sólo sobre sus discípulos inmediatos, que llegaron a ser industriales, ingenieros, banqueros, sino sobre remotos discípulos que figuran en su extrema izquierda, como Luis Blanc, Lassalle, Marx e incluso Lenin. Aquel apacible soñador ha preparado, sin sospecharlo, grandes revoluciones.

Después de la muerte del maestro, sus discípulos fundaron un periódico que sirvió de vehículo a sus comunes ideas. Mas la concepción del nuevo cristianismo hizo perder la cabeza a algunos de ellos: en lugar de un Papa, tuvieron dos Padres (1829), los Padres Bazard (murió en 1832), y Enfantin (murió en 1864). Eran hombres inteligentes, pero cada cual a su manera, desequilibrados. Enfantin se creyó en serio gran sacerdote, adoptó modales de pontífice, y organizó en Ménilmontant una especie de comunidad monástica, cuya disolución fué dispuesta por los tribunales (1833). Enfantin, entonces, partió para Egipto, a emprender la construcción de los diques del Nilo; no triunfó en la empresa, y volvió a Francia, donde la amistad de sansimonianos más sensatos le consiguió importantes destinos. Bazard, reñido con Enfantin desde 1831, in-

tentó fundar una secta disidente, con jerarquía y ridículas ceremonias; mas hubo de renunciar a ello, y murió poco después.



Los sansimonianos fueron, en muchos respectos, más revolucionarios que Saint-Simon. No admitían ningún privilegio de nacimiento, ni siquiera la herencia. Reclamaban la igualdad de los sexos y el abandono de los vanos escrúpulos que mantienen a aquellos como en estado de guerra. Muchos soñaban con un comunismo conventual, sin celibato. Su metafísica no era más que un vago panteísmo que se complicaba, en *Enfantin*, con ínfulas de mesianismo; pero el Mesías, esperado sólo, debía nacer de la unión del propio *Enfantin*, Mesías incompleto, con un Mesías hembra del mismo valor. Dícese que el ridículo mata en Francia: la rápida caída de la escuela sansimoniana fué buena prueba de ello.

Pero continuó en otra forma. El segundo secretario de Saint-Simon, Augusto Comte, iba a hacer germinar las semillas esparcidas a los vientos.

S. R.

Augusto Comte y el positivismo

Querida Zoe: De todos los sistemas filosóficos florecidos en el siglo XIX, el único que ha conservado su vitalidad es el positivismo. Cuenta con adeptos en el mundo entero, incluso en el Brasil, en Chile y en China. Su crédito es tal aún, en Francia, que los partidos políticos se disputan a su fundador. Al pie de la estatua de Augusto Comte, Julio Lemaître, en nombre de la *Acción Francesa*, realista y clerical, lo reclamaba para ésta, mientras que republicanos como Gambetta han declarado siempre que Comte era suyo. En realidad, no era ni de unos ni de otros: era *comtista*.

Ilustres pensadores del siglo XIX, como Littré, Renan, Taine, Mill, Spencer, Huxley, han sufrido la influencia del positivismo. Puede incluso decirse de él que ha saturado hasta tal punto las inteligencias, que forma parte ya de la atmósfera que respiramos. Este perdurable buen éxito de una doctrina consignada en ingentes obras mal escritas y poco leídas, se explica sobre todo por ser esa doctrina una glorificación de la ciencia aplicada y utilitista con que se honran las sociedades modernas. Añáda-

se que la susodicha doctrina parece poner término a la pesadilla metafísica, y que, reducida a sus trazos esenciales, es fácil de comprender incluso para los semicultos.

Augusto Comte (1798-1857) fué alumno de la Escuela politécnica, y profesor libre después. Secretario de Saint-Simon de 1817 a 1824, vivió en la intimidad de aquel soñador. En 1817 publicó un folleto titulado *Todo es relativo: tal es el único principio absoluto*. Había firmado: «Comte, discípulo de Saint-Simon», pero más tarde buscó infatigablemente ejemplares del folleto, para borrar de ellos el homenaje a su maestro. El mismo año, el tercer cuaderno de *La Industria*—publicación que ostenta únicamente el nombre de Saint-Simon—, se debe íntegramente a Comte. «Hay que pasar, decía éste, de la moral celestial a la moral terrena. El reinado del cristianismo se acabó: la era de las ideas positivas comienza.»

Posteriormente, Comte habló de los «prematuramente escritos que me inspiró la funesta amistad a través de la cual se realizó mi espontánea presentación». Este lenguaje da una idea de su estilo, pero también de la independencia de su corazón. He aquí lo que escribía Comte, en 1832, a Armando Marrast:

Me he separado de M. Saint-Simon tras una amistad de largos años, mucho antes del nacimiento de lo que se ha llamado el sansimonismo, y esa ruptura ha sido precisamente determinada en parte por la tendencia que yo empezaba a ver nacer en él hacia la reconstrucción de una teoría religiosa. Como no he podido nunca separarme de los sansimonianos, ya que nunca he estado asociado a ellos, no ne-

cesito desmentir los motivos de esa supuesta escisión.

En la misma carta llama al sansimonismo «miserable parodia del catolicismo» (justamente lo mismo que Huxley había de decir del comtismo), y añade que «las ideas religiosas, en el actual estado viril de la razón humana, sólo pueden ejercer una influencia retrógrada, que hay que reemplazar con la de las ideas positivas».

En rigor, Comte se había asociado al proyecto de Saint-Simon de fundar una nueva sociedad cuya base sería la industria, teniendo como único fin la felicidad de los hombres. Pero se hallaban en desacuerdo acerca de dos puntos: 1.º Saint-Simon ponía a la cabeza de la sociedad a la clase de los industriales, mientras que Comte reclamaba ese rango para los sabios; 2.º Saint-Simon concedía un papel al sentimiento religioso, pretendiendo autorizarse con el ejemplo de Platón, mientras que Comte era ateo.

No por eso dejó Comte de conservar el gusto de Saint-Simon por lo positivo, el desdén hacia la metafísica, la idea de la sociología considerada como ciencia, la de la progresiva laicización del saber. Por consiguiente, cuando pretende no haber tenido otro maestro que Condorcet, altera un tanto la verdad.

Comte debe a Turgot el principio de la teoría de los tres estados; a Condorcet—pero también a Dalmébert—la idea del progreso infinito de la humanidad mediante la ciencia.

En 1822, publicó un primer esbozo de su doctrina: *Plan de los trabajos científicos necesarios para*

reorganizar la Sociedad. Los positivistas consideran ese opúsculo, que no carece de mérito, como fundamento de la ciencia social.

* * *

Mal casado, en 1825, con una muchacha piadosa y realista, de la cual se separó en 1842, Comte, que trabajaba arduosamente, tuvo un primer acceso de locura en 1826 y sólo un año después recobró una apariencia de salud. Cuando supo lo que le había ocurrido, se arrojó al Sena, pero fué extraído de las aguas. Esta aventura parece haberle restablecido. En 1830 publicó el tomo I de su *Curso de filosofía positiva* que fué completado, en 1842, con un tomo VI. Es un fárrago con relámpagos de genio.

Entretanto, desde 1832, era profesor auxiliar de la Escuela politécnica. Los que le han conocido dan fe de que tenía escasas aptitudes para dicho oficio. En 1837, fué nombrado examinador; pero, a consecuencia de un desliz de su pluma, perdió el destino en 1844. Su corresponsal y amigo, el filósofo inglés Stuart Mill, ayudado por intelectuales opulentos como el historiador de Grecia Jorge Grote, acudió en su ayuda y le envió algunos subsidios. En 1848, Littré abrió una suscripción que permitió a Comte pasar los últimos años de su vida con modestísima holgura; Stuart Mill, no obstante haberse mostrado Comte ingrato con él, se inscribió entre los suscriptores.

En 1844, Comte trabó conocimiento con Clotilde de Vaux, enfermiza joven, cuyo marido se hallaba

en galeras. Clotilde murió al año siguiente, a los treinta y dos de su edad, después de haber revelado al filósofo el bosque encantado del amor platónico. Fué su Beatriz (porque él se comparaba al Dante, su autor favorito), e involuntaria inspiradora de peregrinas ideas que se encuentran en el *Sistema de política positiva* (1851-1854). Para uso de los discípulos que se habían agrupado en torno a él, Comte publicó en 1849 el *Calendario positivista*, en que los nombres de santos son sustituidos por los de grandes hombres. A partir de esta época de su vida, se le llamaba, en broma, *S. S. el Papa Augusto Comte*. Teníase a sí mismo, en efecto, por papa de la nueva religión, Sumo Sacerdote de la Humanidad; quemaba incienso en el altar de su Santa Clotilde; casaba, administraba sacramentos y calificaba a sus cartas de *breves*. Había llegado incluso a instituir, para los niños de corta edad, una parodia de bautismo, que denominaba *presentación*. «Este sacramento tiende exclusivamente a unir por modo más estrecho la vida privada con la vida pública, y en él el sacerdocio no es sino el órgano sistemático de la reacción saludable de la sociedad sobre la familia para quitar a ésta lo que de excesivamente egoísta tiene.» ¡Siga usted admirando; qué estilo!

Durante la crisis política de 1848 a 1851, Comte no ocultó su simpatía por la autoridad, aun cuando ésta fuese usurpada. En el prefacio de su *Catecismo del positivismo* (1852), felicitó al príncipe Luis Napoleón por el golpe de Estado de diciembre. El gobierno le autorizó a abrir nuevamente sus cursos populares, que habían sido interrumpidos en

1848, mas no tardaron en ser prohibidos, porque Comte propuso públicamente que fuese devuelto a Santa Elena el cuerpo de Napoleón I, sustituyéndolo, en los Inválidos, por el del general conspirador Francisco de Malet.

Poco después, Comte tomó de héroe a un animal sanguinario, verdugo de Polonia: el Zar Nicolás I, a quien llamó «el único hombre de Estado de la cristiandad».

En su testamento designó a trece de sus amigos para que conservasen su casa (en el número 10 de la calle de Monsieur-le-Prince), como «el Vaticano de la nueva religión». El culto de Comte y de Clotilde es honrado allí todavía.

No quisiera que los detalles a que he descendido inspirasen a usted aversión hacia Augusto Comte. Dos veces desdichado en amor, pobre, abrumado de trabajo, enemistado con los matemáticos ilustres de su tiempo, llevando a cuestras mal curados vestigios de enajenación mental, es digno de compasión, como Rousseau, por sus pequeñeces, por su enfermiza vanidad; pero ahora verá usted cómo tuvo ideas de filósofo, de hombre de genio, y que le sobraba razón para decir en 1825: «Siento que el espíritu del siglo conspire en favor mío.»

S. R.

Augusto Comte y el positivismo

(Conclusión)

Querida Zoe: Ya he dicho a usted que Augusto Comte, en 1822, había trazado el programa a que respondieron sus dos grandes obras: la primera enunciaba la doctrina; el segundo presentaba la aplicación de la misma. ¿Cuál es la idea dominante del programa comtista?

Una sociedad que ha arrojado lejos de sí el lazo religioso busca su equilibrio. Para ello necesita ante todo una filosofía científica con que reemplazar el cristianismo y las metafísicas que de él se derivan; y, sobre esto, una constitución política en relación con la nueva filosofía.

El estudio de la historia revela la ley de los tres estados, entrevista por Turgot. Toda concepción humana, toda rama del saber, pasa por tres fases: teológica, metafísica y positiva. Esas fases se corresponden con la infancia, la juventud y la virilidad. La edad teológica comprende las religiones; la edad metafísica es la de las abstracciones personificadas, de la rebusca de las causas primeras y de las causas finales; la edad científica es aquella en

que el espíritu humano, habiendo adquirido conciencia de sus límites, confiesa que no puede conocer lo absoluto, y desde ese instante se aplica, no a la persecución quimérica de las causas, sino a la de las relaciones entre los fenómenos; es decir, a la investigación de las leyes. La pregunta *por qué* es eliminada; sólo queda la cuestión del *cómo*.

En esta fase positiva no hay que hablar de divinidad, de alma, de vida futura, de sustancia. Basta con que la ciencia ponga al hombre en estado de prever, porque prever es saber (tomado de Saint-Simon; v. pág. 131).

Esta manera completamente utilitaria de entender la ciencia trae aparejadas singulares conclusiones. Los problemas que el hombre no tiene ningún interés visible en abordar deben ser proscritos; hasta el uso del microscopio debe ser limitado. ¿Para qué se ha de tratar de conocer la constitución química de los astros? La ciencia tiene únicamente por objeto hacernos señores o independientes de la naturaleza, modificar en provecho nuestro algunas de sus fuerzas, o ponernos en condiciones de prever la acción de otras de esas fuerzas. Comte ignoraba que numerosos descubrimientos, en apariencia meramente especulativos e inútiles, han resultado a la larga fecundísimos en aplicaciones prácticas; esto ha llegado a ser hoy un lugar común.

* * *

El ensayo de clasificación de las ciencias es el más logrado de cuantos intentó Comte. Las cien-

cias abstractas, las que investigan las leyes generales, son seis, ordenadas de suerte que su generalidad va decreciendo en el mismo grado en que crece su complejidad; aparte de esto, la primera es necesaria a la segunda, ésta a la tercera, y así sucesivamente. He aquí el orden adoptado: matemáticas, astronomía, física, química, biología, sociología. Este orden no solamente es lógico, sino histórico. La sociología es una ciencia por crear aún, la que más tendrá que hacer para desembarazarse de fantasías. La psicología no cuenta, ya que está comprendida en la biología; la economía política no es ciencia, y carece de leyes peculiares.

Llegada a la fase positiva, libertada de errores y fantasmas, la humanidad tiene ante sí la infinitud del progreso, fruto de la ciencia organizada. La política debe constituirse con arreglo al mismo método que las ciencias exactas. ¡Vayan en mala hora el derecho divino y la soberanía del pueblo! Lo que importa son las relaciones entre los hombres, científicamente estudiadas por la historia y reguladas por la política.

Entre las enseñanzas de la historia, dos hay que han impresionado particularmente a Comte: 1.^a El progreso social está siempre en relación con el desarrollo intelectual; 2.^a El gran servicio prestado por el cristianismo de la Edad media consiste en la separación de los poderes temporal y espiritual (idea de Saint-Simon y de J. de Maistre). De dónde la concepción de un pontificado espiritual, ejercido de esta vez por sabios laicos, para el mayor bien de los hombres.

Comte ha fallado la caducidad del dios bíblico:

«La ciencia reconduce a Dios, respetuosamente, hasta sus fronteras, agradeciéndole sus servicios provisionales.» Quiere reorganizar la sociedad *sin Dios ni rey*, mediante el culto sistemático de la humanidad. ¿Quién ocupará el lugar del dios bíblico? El Gran Ser, la Humanidad, no la de hoy ni la de ayer, sino la de todos los tiempos, con los vivos y los muertos, infinitamente más numerosos éstos que aquéllos (otra idea tomada de J. de Maistre).

Este culto a la humanidad tiene como expresión natural la piadosa conmemoración de los muertos; y en eso, en el recuerdo de los vivos, consiste la inmortalidad, privilegio de aquellos que han sido bienhechores.

No hay nada, en ese culto de la humanidad, que ofenda a la razón. A diferencia de las demás divinidades, ésta es visible y casi tangible; es el medio mismo en que vivimos, y la religión que enseña a servirla no puede provenir de una ilusión.

Un positivista inglés, Federico Harrisson, que murió centenario en 1922, escribía ingeniosamente: «El defecto de las iglesias consiste en que no son suficientemente religiosas. El ideal positivista es ampliar la esfera de la religión, extenderla hasta que todo acto de la vida sea religioso, hasta que la regla de la naturaleza espiritual del hombre haya puesto su sello en la industria, en el arte, en la política. Para llegar a ello, esta religión debe descender del Empíreo para habitar en la tierra como los hombres y cuidarse de las cosas de esta vida.»

Excelentes palabras; pero donde el absurdo empieza y se desata es en la cosmogonía que imaginó

Comte y que recuerda las locas fantasías de los gnósticos (t. I, pág. 176).

El Gran Medio (el Espacio) ha visto producirse en sí al Gran Fetiche (la Tierra), cuyos miembros fueron en su origen superiores a lo que son hoy. El Gran Fetiche, para dar lugar al advenimiento del Gran Ser (la Humanidad), se ha reducido, rebajado, sacrificado. La Humanidad honra en sí misma a la suma perfección, por la cual se inmoló el Gran Fetiche. ¡Extraña parodia del dogma cristiano!

* * *

Volvamos a la ciencia positiva. La humanidad impone al individuo un culto que estriba esencialmente en la subordinación de sus intereses al interés común, con la parte de altruísmo que hace contrapeso al egoísmo. La educación debe tender, desde sus comienzos, a inculcar el amor a la humanidad. Si Kant y Rousseau han enunciado las reglas de la moral sin tener en cuenta el progreso social, ha sido por error, ya que la noción del deber, lejos de ser innata, es resultado del largo desenvolvimiento de las sociedades. El fin de la moral positiva se enunciará de esta suerte: organizar el perfeccionamiento de la naturaleza humana. Se fundará en el estudio de la historia que saca a luz la organización que conviene a cada sociedad y la que conviene a la nuestra. La moral dogmática ha tenido su momento: ahora le toca a la moral sociológica.

El organismo social se mejorará merced al desenvolvimiento del sentimiento moral, y no mediante la legislación; sólo así se harán converger hacia un fin común las actividades individuales. Para ello es preciso que el corazón reivindique sus derechos contra nuestra inteligencia (tesis de Rousseau). En nuestra época existe algo así como un divorcio entre el espíritu y el corazón; la religión de la humanidad tiene por objeto reconciliar a uno y otro.

Ya que el amor a la humanidad, inspiración del corazón, debe imponerse a todas las voluntades y llegar a ser una religión, esa religión no puede menos de tener una Iglesia. Aquí reaparece la manía de Comte, que hacía decir a Huxley: «El positivismo es una mezcla incongruente de ciencia mediocre y de papismo desvisceralizado.» Plagiando a la Iglesia romana, Comte restablece, en formas apenas alteradas, los sacramentos, las oraciones, los signos de reconocimiento de aquélla; hasta los elementos de dos nuevas Trinidades: el Gran Ser, el Gran Fetiche, el Gran Medio; el Padre, la Madre, el Hijo.

La Iglesia imaginada por Comte está calcada a la vez en la de Roma y en lo poco que sabemos del clero druídico de la Galia. Un colegio de sacerdotes, todos los cuales serán sabios y hombres de bien, inspeccionará la educación, las costumbres, la vida pública y privada, predicando, interviniendo como árbitro. Este colegio usará de persuasión, no de violencia. Naturalmente, habrá un jefe del colegio, un trono de Papa o de Gran Druida, cuyo titular primero es fácil de adivinar.

En el colegio no habrá mujeres; Comte adora al

sexo débil y desconfía de él. La mujer es lo más perfecto que existe en la humanidad, puesto que posee eminentemente los dones del corazón, pero no se debe a la política. Madres, esposas o hijas, las mujeres actúan como intermediarias entre el Gran Ser y los machos. Y comoquiera que hay algo degradante en el comercio vulgar de los sexos, la ciencia se esforzará por realizar «la utopía de la Virgen Madre», la conciliación de la Maternidad y la Virginidad. Se trata de una añeja idea gnóstica que ha pasado al misticismo; Antonietta Bourignon (murió en 1680) no fantaseaba de otra manera, en el siglo XVII. Pero no veo que ello dé ocasión a risa; hay algo muy elevado en esa visión de una humanidad mejor, iniciada en los secretos de la naturaleza, y que llegaría a sustraerse a las vulgaridades de la vida animal. ¿No pensaba el gran químico Berthelot en unas píldoras que nos evitasen el indecente deber de comer?

* * *

Aun cuando poderosamente influídos por Comte, filósofos de juicio sereno como sus amigos Stuart Mill y Littré (murió en 1884), nunca han aceptado más que la primera obra de aquél, considerando la segunda como nula. Este neocomtismo se atiene a los dictados del sentido común, pero no a las exigencias de la historia. Ésta no tiene derecho a mutilar el pensamiento de Comte, que constituye un bloque. Los pensamientos esenciales de su obra se hallaban, ocupaban ya su espíritu en 1822. No

cabe, pues, decir que al escribir el *Sistema* se hubiese vuelto loco; la verdad es que nunca dejó de estarlo a ratos; pero fué un visionario de genio a quien puso Littré con razón a la altura de Descartes, y que fué, realmente, a su manera, un profeta de los nuevos tiempos.

«El positivismo, ha dicho el excelente espiritua-
lista Paúl Janet, no es sino un sistema más que no
ha suprimido la metafísica. Lo que de él sobrevi-
ve es el método objetivo. Nadie volverá a hacer
psicología puramente subjetiva; nadie volverá a ha-
cer metafísica sin cosmología, moral sin conoci-
miento de los hechos sociales. Pero todo esto no es
más que la herencia del positivismo, sin el sis-
tema.»

S. R.

El transformismo

Querida Zoe: Nadie, hasta el siglo XVIII, dudó de la inmutabilidad de las especies, aun cuando desde muy pronto se haya comprobado la existencia de evidentes analogías entre el esqueleto y los órganos de animales de muy diferente aspecto inclusive, lo cual, lógicamente, había de mover a buscarles un origen común. ¿Por qué está constituida como la de la mano del hombre o la de la foca la armazón que sirve de soporte al ala del murciélago? Una de dos: o bien el divino arquitecto ha querido hacer economías de invención, o bien esos diversos tipos se derivan de un tipo común. La primera explicación fué la que prevaleció, en un principio.

El transformismo, opinión según la cual las especies pueden transformarse en otras, aparece, en estado de presentimiento, en Empédocles (t. I, página 70), Linneo, Diderot (t. II, pág. 226), Buffon, Kant, Goethe y otros. Pero el primero que dió una fórmula científica de él fué J. B. Lamarck (1744-1829). Su *Filosofía zoológica*, mal acogida por el gran naturalista de aquel tiempo, G. Cuvier, que creía en sucesivas creaciones, desarrolló

la idea de que el ejercicio o no ejercicio de los órganos puede modificar completamente a éstos: que el ser viviente puede transformarse bajo la influencia del clima y del género de vida. Así, la variación de las especies se explicaba por la del medio. Lamarck, por otra parte, admitía—cosa aun hoy discutida—que los caracteres adquiridos por individuos modificados pueden transmitirse a sus descendientes. Las especies superiores habrían surgido, por desenvolvimiento, de otras especies inferiores y mucho más simples; el antepasado del hombre era un mamífero simiesco.

El célebre libro de Carlos Darwin (1809-1882) sobre el *Origen de las especies* (1859), completado en 1859 por otro sobre la *Descendencia del hombre*, fundó la teoría de la variabilidad en otras consideraciones, sin negar la importancia de los *medios*, sacada a luz por Lamarck: la variación accidental, conforme al interés de los individuos; la supervivencia de los más aptos, o selección natural, consecuencia de la lucha por la existencia y condición de los incesantes progresos de los organismos; la selección *sexual*, supuesta causa de la preferencia de las hembras por los machos hermosos, e inversamente. Esta teoría de la variabilidad por efecto de la selección, parece incompatible con la de las causas finales, de que extraía la literatura edificante la mejor prueba de la existencia de un dios creador. Hacia las postrimerías de su vida, tras no pocas vacilaciones, Darwin se declaró *agnóstico*; es decir, que confesó su ignorancia completa respecto de las cosas divinas; pero nunca fué antirreligioso ni anticristiano.



Lamarckismo y darwinismo no son sino aspectos particulares de la doctrina más general de la *evolución*, aplicada al conjunto de las ciencias por Herbert Spencer, que fué el primero que concibió una idea clara de la misma (1857). Nada se pierde, nada es creado; todo se transforma, todo tiende hacia una organización más compleja y más completa: tal es el *credo* de la evolución, válido así para las ciencias naturales como para las ciencias sociales, incluso para la historia de las filosofías y de las religiones. Esta grandiosa concepción implica una manera de fatalismo y hace abstracción, en cierta medida, del genio individual; mas cabe responder a esto que el genio no es nunca otra cosa que la expresión condensada de mil pequeñas tendencias oscuras que conspiran en el mismo sentido y son anteriores a la aparición del genio.

Si Lamarck y Darwin habían usado de discreción allí donde la metafísica y sobre todo la religión entraban en juego, muchos sucesores y vulgarizadores de aquellos grandes hombres no mostraron los mismos escrúpulos, y propendieron francamente al materialismo y al ateísmo. Tal fué, especialmente, en Alemania, la actitud de Carlos Vogt (1817-1898), de Luis Büchner (1824-1899), y, sobre todo, de Ernesto Haeckel (1834-1919).

Büchner, médico de profesión, desarrolló el materialismo de Jacob Moleschott (1822-1893), médico también, que pertenecía a la izquierda hegeliana.

«Por fin he leído algo de Moleschott, decía Schopenhauer. No hubiera creído que ese célebre hombre hubiese escrito tal cosa; no lo creería, no ya de un estudiante, pero ni siquiera de un peluquero.» La teoría favorita de Moleschott es la de la transformación de la sustancia.

El hombre es la suma de sus padres y de su nodriza, del lugar y del tiempo, del aire y del clima, de su alimentación y de su vestidura. Su voluntad es natural consecuencia de todas esas cosas, unida a una ley natural que se manifiesta como la de los planetas que siguen su órbita, o como la de las plantas pegadas al suelo... Llamamos bien a aquello que, en un punto dado de la evolución, responde a las necesidades de la humanidad y de la especie; llamamos mal a lo que no responde a esa necesidad.



A la misma claridad superficial, que resuelve los problemas suprimiéndolos, debió su triunfo Büchner, cuyo célebre libro *Fuerza y materia* apareció en 1855. Materia y fuerza, eternas e inseparables, constituyen el mundo. De ellas depende la vida intelectual, ya que el espíritu es función del cerebro. Las leyes de la conservación de la materia y de la fuerza son las del desenvolvimiento universal. Todo ocurre en virtud de la necesidad que resulta de la naturaleza de las cosas, o de la casualidad que resulta del cruce y complicarse de las fuerzas. El dualismo que distingue a Dios del mundo y al espíritu de la materia es un prejuicio anticuado. El

libro en que este sistema materialista estaba expuesto vino a ser algo así como el Evangelio de los doctos a medias.

Haeckel, naturalista eminente, profesor en Jena, basó en análogas ideas un sistema a que dió el nombre de *monismo*, en oposición al *dualismo* de Descartes y de Kant. El darwinismo de la clase de los *Enigmas del Mundo*, título de la más conocida obra de Haeckel, traducida a multitud de lenguas (1899). Los seres más primitivos han surgido, en una época infinitamente remota, de la materia inorgánica; las especies se han desarrollado y transformado mecánicamente en el decurso de la inmensa serie de siglos con que la geología ha sustituido los sesenta siglos de la cronología bíblica. Los hombres descienden de variedades simiescas extinguidas, uno de cuyos espécimens (el cráneo de Trinil, en Java) ha sido descubierto en 1894. Todo esto se complementa con una polémica anticristiana, renovación— hecha con menos talento—de la de Voltaire, sembrada asimismo de errores, en ocasiones ridículos, que han perjudicado a la reputación del autor y han hecho que fuese desconocido o negado lo que de grandioso hay en la síntesis, necesariamente imperfecta, que intentó llevar a cabo.

* * *

Al monismo materialista se opuso el monismo idealista de G. Fechner (1801-1887), profesor en Leipzig, darwiniano también, pero de distinta suerte que Haeckel. Fechner fué el verdadero fundador

de la psicofísica, ciencia esbozada por Herbart, y que pretende medir las sensaciones. Admite Fechner que el mundo se compone de un inmenso número de sistemas psicofísicos, unidos entre sí por nexos espirituales comunes, el más sublime de los cuales es Dios. Esto se aproxima al panteísmo Spinosista. Con esta doctrina—que no sobrepasó los límites de su inicial vaguedad—, guarda relación la de Federico Paulsen (1846-1908), que profesó en Berlín, autor de un sistema de panteísmo idealista. Un espíritu universal penetra y gobierna el mundo, espíritu del cual tenemos en nuestra consciencia una fugitiva visión. Paulsen propendía al pesimismo de Schopenhauer; su moral es la de la perfección, enseñada en Francia por Ollé-Laprune, cuyas simpatías hacia el cristianismo liberal—necesario antídoto del materialismo en que nuestra civilización, demasiadamente satisfecha de sí misma, se ha complacido, y del cual debe curarse—, compartía Paulsen.

El materialismo halló un crítico autorizado e independiente de toda confesión religiosa en un célebre fisiólogo de Berlín: Emilio Du Bois-Reymond (1818-1896), que enseñó el arte de ignorar a aquellos que parecían haberlo olvidado. Decía Du Bois-Reymond, que el darwinismo, hipótesis provisional, es «simplemente una tabla que nos sostiene a flote sobre las aguas», y se burlaba de las genealogías de los seres trazadas por Haeckel, «tan desprovistas de valor como las de los héroes de Homero». «Cuando quiero leer una novela—decía, a propósito de un libro de Hegel—sé encontrar otra mejor.» Su escepticismo frente a las síntesis prematuras y al dogma-

tismo de los sabios a medias, se resumió en la frase, frecuentemente repetida: «*Ignoramus, ignorabimus*» («ignoramos, ignoraremos»). Tal es, según él, la respuesta que debe dar el que estudia la naturaleza a las preguntas: «¿Qué es la materia; qué la fuerza? ¿Cómo son capaces de pensamiento una y otra?» Ulteriormente, ante la Academia de Berlín, enunció cuatro problemas que creía solubles con el tiempo: primero, origen de la vida; segundo, apariencias de finalidad; tercero y cuarto, origen del pensamiento y del lenguaje. Pero a estos cuatro problemas añadió el enunciado de otros cuatro que declaró insolubles, superiores a nuestro entendimiento: primero, naturaleza de la materia y de la fuerza; segundo, origen del movimiento; tercero, origen de la percepción sensible; cuarto, el libre arbitrio. A esta confesión de impotencias, precisamente, quiso contestar Haeckel (1899). Está bien que haya sabios que dudan de muchas cosas, al lado de aquellos que de nada dudan.

S. R.



El transformismo

(Continuación)

Querida Zoe: En Inglaterra la doctrina de la evolución fué difundida y generalizada especialmente por Herbert Spencer, de quien hablaré a usted detalladamente más adelante, y por Tomás Huxley (1825-1895), naturalista muy estimado por Darwin, hombre de talento y de buen tono, que combinó la doctrina del maestro con el positivismo. Ignorando, como todo el mundo, qué es lo que se entiende por materia, hizo protestas de no ser ni materialista ni idealista, sino *agnóstico*; es decir, escéptico en todo lo que no atañe a la observación científica de los fenómenos. La religión está fuera de nuestro alcance; lo que depende de nosotros es hacer avanzar la ciencia, iluminar y ayudar a los hombres, especialmente a los más pobres. Huxley atacó, sin embargo, al *Ejército de Salvación*, fundado por Booth (1891), no obstante su finalidad humanitaria, en nombre de la libertad intelectual que creía lesionada por aquella organización, de apariencia militar. Preciso es confesar, asimismo, que, si bien disimulada cuidadosamente, la hostilidad respecto del cris-

tianismo, trasparece con frecuencia, entre líneas, en sus escritos.

En Francia, la causa del transformismo fué expuesta con elegancia, y no sin una considerable aportación de ideas personales, por el paleontólogo Alberto Gaudry (1827-1918), autor de un bello *Ensayo de paleontología filosófica* (1896). Gaudry procedía de Lamarck, más bien que de Darwin. Creía distinguir un «plan de la creación», y no temía hacer intervenir a la Providencia para explicar, por ejemplo, cómo la multiplicación de los carnívoros en el plioceno impidió que los herbívoros asolasen toda la vegetación. El reinado de lo Bello sucede en la naturaleza al de lo Grande: «La humanidad no ha hecho más que reproducir la marcha que siguió el Creador al formar las criaturas, ya que ha producido (la humanidad), grandiosidad en Egipto y en Babilonia, antes de producir belleza en Grecia.» Parece que el Creador de Gaudry no es una inteligencia perfecta, sino una inteligencia en devenir, que comete errores, como pudiera un artista, y los borra; no es exterior al mundo, sino immanente. Gaudry, que se tenía por buen católico, propendía a la vez al Spinosismo y al antromorfismo, tendencias que rara vez se dan juntas.



El lamarckismo encontró un ferviente apóstol en Félix Le Dantec (1868-1917), autor de la *Filosofía del equilibrio*. Todo lo que existe, dice, se adapta a determinado medio, ya que vivir es habituarse.

Pero esa adaptación no es pasiva; el organismo reacciona en razón de las funciones que le impone el medio, y así es cómo la función crea el órgano, así cómo la evolución, según la fórmula de Bergson, es creadora. La consciencia nace cuando sufren variación las relaciones entre las vibraciones de los medios y las de los cuerpos; pero, en el hombre mismo, la conciencia no es más que un fenómeno que se añade al fenómeno nervioso—lo que se llama un *epifenómeno*. Le Dantec, con todo, tiene tan poco de materialista como de idealista. Su punto de vista es esencialmente dinámico; como que es el del fluir universal, el de la continuidad. Todo lo que el sentido común y el lenguaje nos presentan como estable, inerte, sustancial—Dios, alma, cuerpo, materia—, carece de realidad científica, aunque la ciencia se haya satisfecho durante largo tiempo con esos ídolos esteriotipados. Hoy que esa misma ciencia ha reconocido, por dondequiera, la movilidad sin substrato inmutable, se emancipa, y puede esperarse de ella todo, hasta el equivalente de lo que aún se exige a la religión y al arte. La ciencia realizará también el progreso moral, ya que frente al egoísmo cruel de la vida biológica, frente a *la lucha de todos contra todos*, de Hobbes, nos muestra como correctivo de ese egoísmo, de esa lucha, la vida social, engendradora de simpatía, y los sentimientos de solidaridad que la vida social mantiene; lo cual es el equivalente reflexivo, no ya espontáneo, de los fenómenos de ayuda mutua, correctivos de cuanto ofrece de feroz la lucha por la vida, que el revolucionario ruso Kropotkín ha estudiado en deter-

minadas sociedades animales. No hay en todo ello nada que ofenda a una razón avisada, y Voltaire no se habría negado a escuchar a un Le Dantec.

* * *

Si la teoría de la descendencia está punto menos que demostrada, son la moralidad y la causa de las variaciones, continúan siendo objeto de discusión. Asimismo, si la teoría de la evolución considerada como un progreso de lo simple hacia lo complejo, es «la mejor descripción de cuanto sabemos acerca de la vida orgánica», preciso es confesar que no se aplica al mundo inorgánico, y que en esta esfera, a la idea del progreso, válida en la otra, responde más bien la de la destrucción, la de un caminar hacia la nada mediante la desintegración. Parece, pues, que haya lugar a buscar una ley más general que se aplique a toda la naturaleza animada e inanimada; no sé que esa ley haya sido descubierta todavía.

* * *

La misma doctrina de la evolución ha evolucionado, y me apartaría yo aquí por completo de mi objeto—¿acaso no me he apartado ya de él?—si tratase de ella, a pesar de su alcance filosófico, como un capítulo de la filosofía. Poco más quiero añadir a lo expuesto.

El alemán, Augusto Weissmann, desde 1875, apro-

ximadamente, ha alegado contra la falsedad del principio lamarckiano de la transmisibilidad por herencia de los caracteres adquiridos; se ha dicho de él que era más darwinista que el propio Darwin, y los darwinistas ingleses le han combatido.

El holandés, Hugo de Vries, botánico, expuso, en 1900, la doctrina, que se ha hecho célebre, de la *mutación*. Mientras que según Darwin las variaciones son casi insensibles, hasta el punto de que las especies actuales parecen fijas, H. de Vries ha descubierto en el mundo vegetal *saltos* bruscos y considerables que hacen surgir nuevas variedades. No habían sido desconocidos para Darwin tales fenómenos—familiares desde hacía mucho tiempo a los jardineros—, mas sólo de pasada los había señalado. Hoy parece que pueden producirse en el reino animal mutaciones análogas a las que se encuentran, sin que se de un cambio de medir en las plantas; así, como se ha dicho, la aparición del ojo, la del sistema nervioso, han sido otras tantas revoluciones, y la aparición del hombre ha sido indudablemente la mayor de todas.

Lo que en el darwinismo se asemeja a un plano inclinado, ofrece más bien en la doctrina de Hugo de Vries, la imagen de una escalera; lo continuo pasa a ser discontinuo, y esto es tanto más notable cuanto que otros hechos más recientes, comprobados en física, son favorables a la idea de que se da la discontinuidad en la naturaleza, y de que el principio de Leibniz: «La naturaleza no procede por saltos»; admite, cuando menos, restricciones. La imagen de la escalera está, por lo demás, de acuerdo con los hechos elementales de la química. Hay siem-

pre un salto brusco entre dos principios definidos, por ejemplo, un óxido y un bióxido; los puntos intermedios no existen, o, de existir, son tan inestables que se abstraen a toda observación. Pero la teoría de la evolución, en su esencia, no padece con los descubrimientos de Hugo de Vries, que, por otra parte, no ha pretendido nunca que esos descubrimientos pusieran en peligro la concepción de Darwin; lo que hacen es, simplemente, enseñarnos un nuevo modo de variación cuya brusquedad es sólo aparente, acaso, pero que no cabe ya desconocer.

Un hecho curioso y no explicado es el de que la mutación viene a ser como una enfermedad, una locura que se apodera de ciertas especies vegetales en determinados períodos, cuando esas especies habían permanecido fijas durante largo tiempo. La especie que era una, se escinde en numerosas variedades. Estas no son estables en su totalidad; es más: las que sobreviven se hallan en condiciones de vitalidad bastante precarias, o entran, a su vez, tras un breve período de constancia, en una fase de mutación. Se nos promete que la química de la vida, o *bioquímica*, que se halla todavía en la infancia, explicará algún día lo que hay de paradójico en esas súbitas fiebres que se apoderan de los organismos, y, a costa de ensayos infructuosos, de un gran despilfarro de fuerzas, los conducen hacia nuevos destinos.

* * *

No sin inquietud han visto las Iglesias cómo nacía y crecía la doctrina de la evolución, evidentemente-

te poco favorable al relato bíblico de la Creación; pero el libre desenvolvimiento de la ciencia no ha sido alicortado por esas Iglesias. Es de advertir, con todo, que aun ayer, en 1925, los *fundamentalistas* protestantes del Estado norteamericano de Tennessee, han prohibido a los catedráticos, so pena de ser separados de su cargo, que hablasen de evolución a sus discípulos. Para ello han alegado que comoquiera que la enseñanza de las religiones está prohibida en las escuelas, tampoco se puede tolerar en las mismas la enseñanza de la irreligión.

S. R.

Stuart Mill.—Herbert Spencer

Querida Zoe: En una carta a Stuart Mill (1842), Augusto Comte expresaba la esperanza de que su filosofía hallase en Inglaterra favorable acogida, porque entre los pensadores ingleses había más *positividad*. Tal es, en efecto, el carácter de la escuela inglesa. «La gloria de la filosofía moderna, escribía el historiador Macaulay, consiste en que se dirige a lo útil y en que evita las ideas.» Por *ideas* entendía Macaulay las abstracciones personificadas, herencia del *realismo* medieval, de que la metafísica alemana ha abusado, y que Stuart Mill calificaba, con bastante impropiedad, de misticismo.

James Mill, padre del filósofo, era amigo íntimo de Bentham, y filósofo a su vez; pero se dió a conocer principalmente por una *Historia de la India*. Su hijo, John Stuart (1806-1873), recibió en el hogar paterno una educación intensiva, atiborrada de griego, de latín y de ciencias. Es de asombrar que haya podido resistir semejante ceba, de que él mismo nos ha trazado un divertido cuadro.

John no fué a la Universidad, ni se dedicó a la enseñanza. Hizo toda su carrera al servicio de la

Compañía de Indias en Londres. En 1865, el distrito de Westminster le envió como diputado al Parlamento; no sin trabajo, porque los beatos reprochaban a Mill haber dicho que prefería ir al infierno antes que creer en el dios vengador y cruel de los teólogos. Como votaba de acuerdo con su conciencia, y no con su partido, Stuart Mill no fué reelegido en 1868. Acabó sus días en Avignon, donde le gustaba recogerse.

Entre sus amigos y corresponsales franceses se cuentan J. B. Say, el economista; Augusto Comte, Gustavo d'Eichthal y otros muchos. Era uno de esos hombres excelentes que honran a la filosofía por la rectitud de su carácter.



Mill procede de Locke, al través de Bentham. Es, antes que nada, psicólogo, y sueña con hacer de la psicología una ciencia exacta. Nadie ha insistido más que él sobre la fuente empírica de nuestros conocimientos y sobre la ley de la asociación de las ideas, comparable, decía, para la psicología, a lo que la ley de gravitación es para la física. Sus amigos Alejandro Bain y Herbert Spencer se han aplicado como él, si bien ulteriormente, a escudriñar las leyes que rigen el encadenamiento de los estados de conciencia y sus efectos sobre los hábitos intelectuales que se encuentran en el origen de nuestros conceptos, particularmente, según declaran, en el de causa.

Esta doctrina *asociacionista*, que Mill ha sido el

primero en propagar, apenas si goza hoy de crédito, no porque no contenga gran parte de verdad, sino por ser mecánica en demasía y no apreciar la actividad del espíritu en el conocimiento, tan bien evidenciada por Maine de Biran (pág. 95).

Si la experiencia es suficiente en general, la fisiología no es ajena a ella; las verdades llamadas *necesarias* derivan, según Stuart Mill, de asociaciones indisolubles cuya fuerza se acrece en virtud de la herencia que las inscribe en el sistema nervioso. No se trata de ideas innatas, pero en rigor viene a ser lo mismo, salvo en el nombre.

La teoría de las facultades del alma, vestigio de la escolástica, se encuentra eliminada de esa suerte; sólo existen combinaciones de ideas, de sentimientos y de movimientos, en lugar de la división, tripartita, en sensibilidad, entendimiento y voluntad. «Si percibimos objetos concretos por efecto del hábito, dice Teódulo Ribot, es porque asociamos los datos de nuestros diversos sentidos, esas nociones se funden en un todo que es percibido casi instantáneamente.»

La teoría de la asociación de las ideas depara así argumentos a la moral. Como Bentham, Mill es *utilitario*, en el sentido elevado de la palabra, pero piensa que la idea de la virtud e incluso el amor a ésta han podido nacer de la asociación repetida, fundada en la experiencia, de la práctica del bien y de la felicidad. El hombre acaba por amar la virtud por sí misma como el avaro ama su dinero, porque asocia a él la idea del goce. No está mal pensado.

En lógica, Mill ha pretendido innovar. Ha queri-

do libertar a la lógica de las ideas generales; porque, según él, no tenemos ideas generales, sino solamente ideas complejas de objetos concretos. Tomemos el silogismo tipo: todo hombre es mortal (mayor); Pablo es hombre (menor); luego Pablo es mortal (conclusión). La *mayor* entraña un círculo vicioso, ya que afirma lo que no es cierto si por ventura Pablo fuese inmortal. Esa afirmación gratuita es intolerable, no responde a nada real. Sólo se puede concluir legítimamente de lo particular a lo particular, del hecho al hecho. Si quiere usted afirmar que Pablo es mortal, cerciórese antes de que ese atributo—la mortalidad—acompaña siempre a los atributos *connotados* por la palabra «hombre», y, por otra parte, de que Pablo posee estos últimos atributos. Para ello es preciso un acto de atención. Pero ¿no es precisamente ese acto de atención, y la palabra *siempre* que pronuncia Mill a propósito de los atributos *connotados*, lo que expresa la *mayor* del silogismo? No pretende ésta enunciar un hecho, sino una verdad de opinión de la cual resulta legítimamente la conclusión. La lógica de Mill, si bien admirada y enseñada durante largo tiempo en Inglaterra, no constituye, a lo que parece, un progreso real; no ha acabado, como se lisonjaba el propio Mill, con el silogismo.

En metafísica se muestra reservadísimo. Lleno de simpatía hacia Comte, a quien ayudó dos veces con sus recursos (pág. 97), no admitía íntegramente su sistema, y protestaba sobre todo contra la exclusión de la psicología y de la economía política, pronunciada por aquél. Pero, como Comte, Mill quiso dejar fuera de la ciencia cuanto ésta es

impotente para conocer. Sólo la existencia de una causa primera le parecía hipótesis admisible, con tal que no se trate de precisar la naturaleza y atributos de esa causa. Ya hemos visto qué pensaba de dios de los teólogos, y el pequeño escándalo que de ello resultó.

La economía y la filosofía políticas han preocupado mucho a Mill; sus tendencias eran socialistas, pero le repugnaba el socialismo de Estado. Como los revolucionarios franceses de 1848, admitía el derecho al trabajo; mas si el Estado acude así en ayuda de los que carecen de trabajo, es preciso que los ciudadanos tengan conciencia de sus deberes para con el Estado, particularmente del deber que consiste en limitar el número de nacimientos. Ciertamente que hambres, epidemias y guerras vienen a reducir el número de la población, cuando ésta es excesiva; pero es a costa de sufrimientos y de desastres que deben ser escatimados por la prudencia. Así, Mill compartía las ideas de Malthus (pág. 9), muy extendidas todavía en Inglaterra, y unánimemente difamadas entre nosotros, que las aplicamos.

Estoy seguro de proporcionar a usted un placer al añadir que Stuart Mill recabó, ya en 1867, el derecho de sufragio político para las mujeres.

* * *

Herbert Spencer fué amigo de Mill, y, como éste, muy influido por Augusto Comte. A diferencia del positivista francés. Spencer no tenía nada de místico. Posterior a él, tuvo la ventaja de poder

incorporar a su sistema las ideas de Darwin; puede decirse incluso que el spencerismo es una síntesis del positivismo y del darwinismo.

Hijo de un maestro de escuela, mecánico primeramente, periodista después, Herber Spencer (1820-1903) se formó por sí solo, mediante inmensas lecturas; entre sus amigos íntimos figuraron Darwin y Huxley, que contribuyeron a inspirarle su filosofía del progreso. Su labor consistió en introducir esa concepción del siglo XVIII en todas las ramas de la filosofía. Habiendo anunciado este programa en 1860, tuvo la satisfacción, en 1896, al publicar su décimo volumen, de declarar que lo había llevado a término. Fué un hombre feliz. Curioso de hechos etnográficos, que había recogido y clasificado a millares, dejó un capital cuyas rentas han servido para completar tan útil trabajo.

La palabra «evolución» parece haber sido creada por el soñador lionés Ballanche (1776-1847); ya en 1829 era usada por los sansimonianos. Pero fué Spencer el primero que, antes que Darwin (1857), comprendió toda la importancia de la idea, de la cual hizo el eje de su sistema. La aparición de *El Origen de las especies* (1859), de Darwin, le llenó de entusiasmo. A ejemplo de Mill, se apartó resueltamente de las cuestiones metafísicas, para concentrar su atención sobre el *devenir*.

Spencer no es deísta, pero tampoco ateo; juzga anticientíficas una y otra opinión. Se llama a sí mismo *agnóstico*, no afirmando nada que no pueda saber. Pero abandona a la religión el vasto dominio de lo *inconoscible*, donde la ciencia no penetra; es la región que está «allende los fenómenos». Si, por

otra parte, el progreso científico puede incurrir en ese dominio, explicando hechos que parecen inexplicables y sobrenaturales — el rayo, por ejemplo —, esa región, por otra parte, se acrece en virtud de la franca confesión de la ciencia de que el origen primero de los fenómenos explicables escapa a toda explicación.

La ciencia y la religión no se destruyen, pues, recíprocamente; sus conflictos se deben a que la ciencia ha querido invadir lo inconoscible y la religión ha pretendido usurpar facultades de la ciencia.

Esta prudente actitud no ha satisfecho a todos los espíritus curiosos, ya que Spencer parece realmente como si pusiera a los hombres en presencia del Ser de quien todo dimana, para decirles bien pronto que nada pueden aprehender ni esperar de El. Pero entonces es cuando cede la palabra a los predicadores de las religiones, sin mostrar hacia ellos aversión ni desdén; actitud muy correcta y conforme a la discreción que, en el reinado de Victoria, era el primer deber de todo hombre bien educado.

Lo que es cierto de la divinidad inaccesible lo es también de las ideas de causa, de sustancia, de movimiento, de tiempo, de espacio; todo lo que cabe hacer es estudiar su origen psicológico. Esas nociones se deben, unas, a asociaciones regulares que se transmiten por herencia; otras, a acumulaciones, igualmente hereditarias, de pequeñas percepciones. Spencer las compara a esas islas de coral producidas por el trabajo de un número infinito de animalculos invisibles, y la comparación es felicísima.

Se abstiene, pues, de discutir con Kant sobre las formas de la sensibilidad, sobre las categorías del entendimiento; todo eso es metafísica.



Si la psicología de Spencer es esencialmente *asociacionista*, su moral es utilitaria. El placer debe ser considerado como el resorte indispensable de la vida. La vida moral es la que sirve al interés de una sociedad pacífica en que el placer y la felicidad se hallan relativamente garantizados sin menoscabar el placer y la felicidad ajenos. Como, a consecuencia de la evolución, el progreso se adapta cada vez más al estado social—inversamente a la doctrina pesimista—, puede preverse un estado ideal en que egoísmo y altruísmo aparezcan conciliados, hallando su satisfacción todo egoísmo en el altruísmo. Entonces, el sentimiento del deber, que todavía es una traba, será inútil, y perdurará solamente como recuerdo de tiempos menos felices. La misma concepción se halla en el hermoso volumen que un cousiniano francés, el filósofo y estadista Julio Simón (murió en 1896), ha escrito sobre el deber (1854).

En la práctica, por permanecer fiel a la doctrina darwinista de la supervivencia de los más aptos (doctrina de que él mismo había dado la primera fórmula), Spencer parece en ocasiones extremadamente duro. Condena la caridad, así pública como privada, que permite subsistir y alienta a ser tronco de un nuevo linaje a gentes dañadas, inútiles, que retrasan el progreso social. Más valdría dejar

que obrasen las leyes naturales, eliminando a semejantes hombres. A lo cual se ha respondido justamente que el sentimiento de piedad y el del valor absoluto de la vida humana son asimismo producto de la evolución; querer considerarlos como nulos, vale tanto como ir contra la evolución. No hay enigma más cruel que ese, puesto que toda sociedad sufre en su carne a causa del mantenimiento de los inútiles, y sufriría aún más en su corazón si se desembarazase sin escrúpulo de ellos, como hacía Esparta con los niños que nacían mal conformados.

* * *

Spencer se ha interrogado a sí mismo sobre el porvenir del Universo y ha dado a esta insoluble pregunta una respuesta interesante.

Cuando una yema revienta en flor, cuando un animal sale de un huevo, se da siempre un tránsito de lo simple a lo compuesto, de la unidad aparente a la variedad, de lo homogéneo a lo heterogéneo; palabras griegas que expresan ese mismo fenómeno. Esta ley, formulada por el sabio alemán K. E. von Baer (1828), ha sido extendida por Spencer a la totalidad del mundo inorgánico; así, nuestro sistema solar, con sus mil desigualdades y diferencias, surge de una nebulosa uniforme; así, la Tierra, con sus montañas y sus valles, con sus climas tan diversos, ha sido primeramente una esfera de fuego. En las mismas ciencias del espíritu, en las literaturas, en el arte, en la sociología, el progreso sigue la misma marcha hacia la diferenciación indefinida, bien que compensada por la ten-

dencia a la concentración, a la subordinación de las partes respecto del todo, que caracteriza a los organismos superiores.

¿Hay que admitir en el mundo físico un límite a esa diferenciación incesantemente intensificada que la dispersión y el fin del mundo? No, dice Spencer, puesto que la masa es imperecedera, y la evolución es eterna. Se producirá, no sabemos cómo, un *proceso* en sentido contrario, un retorno a lo homogéneo y a la nebulosa; después, de nuevo, un desenvolvimiento progresivo, y así sucesivamente hasta el infinito. ¡Novela cósmica, pecado metafísico de Spencer! Como tantos hombres que la descartan por prejuicio, ha hecho metafísica sin querer.

Spencer, que ha gozado de un crédito enorme en Inglaterra y en los Estados Unidos, ha sido también muy leído en Francia hacia 1880; Bergson empezó siendo spenceriano. Hoy es mucho menos escuchado. Ello se debe a lo que de superficial hay en su sistema, no obstante la erudición, infinitamente variada, de que da pruebas, y de que, a veces, hace ostentación. Porque las dificultades suelen ser escamoteadas. Su ilustre amiga la novelista George Elliot, le decía en cierta ocasión: «¿Cómo es posible que un pensador que ha meditado tanto no tenga la frente surcada de arrugas?» A lo cual contestó Spencer: «Sin duda es que jamás me he sentido perplejo; las conclusiones me acuden sin esfuerzo alguno.» Se echa de ver, al leerle detenidamente, y se le reprocha, conscientemente o no, que haya filosofado excesivamente dejando correr su pluma y sin cogerse la cabeza entre las manos.

S. R.



LXI

Carlos Renouvier

Querida Zoe: Carlos Renouvier (1815-1903) era matemático por su educación; no enseñó, y vivió cuerdamente. Escribió mucho y muy mal. De los tres sistemas que expuso, el primero es insignificante, el tercero un tanto desquiciado, ya que supone que un mundo perfecto, creado por un Dios bondadoso, ha sido destruído a consecuencia de la maldad de los hombres, que llegaron a ser demasiado poderosos o demasiado sabios. Sin embargo, cuando se piensa en la ciencia mala, en los espantosos medios de destrucción de que empiezan a disponer los químicos, esto da qué pensar. En esa época postrera de su vida, Renouvier, muy hostil al catolicismo, que llamaba «la gran enfermedad de Francia», se rodeaba de pastores protestantes que le iniciaban en la revelación cristiana; Renouvier usaba de esa revelación para construir «una novela de politécnico». Dejemos esas fantasías con sabor de apocalipsis. Pero la segunda filosofía de Renouvier, la de su edad madura, es uno de los más poderosos esfuerzos del espíritu humano en el siglo XIX.

Se llama esa doctrina el *neocriticismo*. Renouvier

quiere conciliar a Hume y a Kant. En realidad se aparta mucho de uno y otro; es muy original.

Sólo una cosa nos es conocida con plena certeza: el estado de conciencia, el fenómeno. Del estudio de los fenómenos, sometidos a los cuadros o categorías con arreglo a los cuales se ordenan las representaciones, deducimos sus relaciones, sus leyes. Pero ¿existe allende los fenómenos una realidad superior, un apoyo que escapa a nuestro conocer? No. *La cosa en sí* de Kant, el *númeno*, es un vestigio de la metafísica escolástica; esa nebulosa concepción debe ir a reunirse con todas cuantas escapan a la ley del número y a la observación, especialmente el infinito, lo absoluto, la sustancia, la unidad principio de multiplicidad, las tres supuestas facultades del alma (que no son más que nombres apropiados a una clasificación grosera de los fenómenos), la distinción entre espíritu y materia, la sociedad considerada como una realidad distinta de las realidades de los individuos. ¡Fantasmas, fantasmas!

Renouvier es, pues, un fenomenista radical, pero en modo alguno va a parar al escepticismo. Cree que la inteligencia humana está constituida de suerte que ve las cosas tales como ellas son. Puesto que sólo las representaciones nos son dadas, sólo ellas son cosas; los fenómenos son las cosas mismas, y todo ocurre como si el espíritu se limitase a reflejar la realidad. Es, en suma, la doctrina del sentido común puesta en lenguaje filosófico.

Tiempo y espacio son categorías de nuestro espíritu, condiciones de nuestra experiencia. La idea de que ambos fuesen continuos y divisibles hasta el infinito debe ser rechazada, así como la misma

noción de lo infinito, con que arbitrariamente se ha sustituido la de lo indefinido, única inteligible. En realidad, todo es discontinuo; existe el vacío, existen átomos en la materia; el Universo no es sino una inmensa pulsación compuesta de un número indeterminable, mas no infinito, de pulsaciones elementales. Lo continuo es una ilusión, como la que produce en nuestros ojos todo movimiento rápido. Renouvier habría insistido aún más sobre esta manera de ver, si hubiera podido conocer el cine.

* * *

Las antinomias o supuestas contradicciones, tales como las ha presentado Kant (pág. 20), no son insolubles para quien se desembarace de la idea de lo infinito. Así, el mundo no es infinito ni en el tiempo ni en el espacio; no hay cuerpos divisibles hasta el infinito; todo efecto tiene una causa, mas como el número de efectos y de causas no puede ser infinito—puesto que los términos *número infinito* implican contradicción—hay que admitir, aunque no podamos explicarlo, un comienzo. No hay filosofía, es decir, crítica, como no aceptemos el principio de contradicción; un sistema que viene a parar en poner en evidencia contradicciones, se condena a sí mismo. La tésis de Hegel sobre la identidad de los contrarios, es una insensatez. Fuera de lo que es completamente cierto, tenemos lo que es muy verosímil; en primer lugar, el libre arbitrio. No que el espíritu sea indiferente a los motivos; pero cuando adoptamos una determinación de al-

guna importancia, el juicio interviene: hay deliberación. Entonces, cuando llamamos y evocamos los motivos, se afirma nuestra libertad. Los actos libres no son efectos sin causa; la causa es el hombre mismo.

Renouvier confiesa que esto no es del todo convincente, sino solamente probable y conforme a nuestro íntimo sentir. También la libertad es una creencia que elevamos al rango de certeza mediante un acto voluntario; es preciso *querer* ser libre. En general, Descartes yerra al decir que la certeza sea producto de la evidencia; si tuviera razón Descartes, jamás habría habido escépticos. La evidencia pertenece únicamente al estado de conciencia inmediato; para todo lo demás, debe intervenir la voluntad y realizar nuestra completa adhesión. La certeza no es un estado pasivo de iluminación, sino un acto.

Fuera todavía de lo que es muy probable, están las hipótesis plausibles que podemos forjar para responder a las exigencias de la conciencia moral, la *razón práctica* de Kant. La especulación puede ejercitarse así sobre los probables; hay en estos un campo abierto al instinto y al sentimiento, pero aún ahí hay que guardarse de hablar de *númenos* y de *infinito*. Es preferible el ateísmo a la absurda creencia en el Dios infinito y creador de los teólogos, sustraído a los límites de la inteligencia y de la voluntad, entera y esencialmente diferente del hombre. Renouvier no es en modo alguno hostil a lo que se llama *antropomorfismo*, ilusión común a todas las religiones, en virtud de la cual el hombre atribuye a Dios sus cualidades y aun sus defectos. Una de

ras supersticiones más tenaces, en su opinión, es la de la unidad, cuando el estudio de las cosas nos muestra por dondequiera la pluralidad. Si es insensato postular la unidad de sustancia o la unidad de fuerza, no lo es menor concluir de la idea de la divinidad la unidad de Dios; puede muy bien haber muchos dioses. La monarquía celeste podría ser ventajosamente sustituida por el Senado de los seres superiores, entre los cuales irían a ocupar su puesto, después de muertos, los mejores servidores de la humanidad.

Nada podemos ni debemos decir sobre la naturaleza de Dios o de los dioses, salvo que esa concepción responde a la del Bien universal. Dios es la ley moral aceptada; es un orden de bondad que domina los fenómenos, es la conciencia humana ampliada. En lo que atañe a la supervivencia de las almas, cabe creer en un renacer de los mejores y en el aniquilamiento de los demás; pero esas son opiniones libres, que pueden igualmente ser rechazadas en bloque, atrincherándose tras un «nada sé de eso».



La moral de Renouvier concede lugar preponderante a la libertad humana. La libertad es a la vez sujeto y objeto del deber, medio y fin de todo progreso. Mas comoquiera que reducir la variedad a unidad es algo contrario a la doctrina de Renouvier, puede decirse que éste no posee un sistema de moral; todo esto queda como *en el aire* y un tanto in-

coherente. En la práctica, Renouvier es hostil al socialismo de Estado; estima que el Estado debe ante todo garantizar a todos la libertad; recomienda la formación de asociaciones, apuntando a realizar un ideal superior, para servir de ejemplo al resto de los hombres. Hay en esto huellas de la influencia de Fourier, a quien Renouvier conoció.

La de Comte no es desdeñable, tampoco; pero Renouvier no admite ni las pretensiones ni las doctrinas esenciales del positivismo. Rechaza la ley de los tres estados, sosteniendo que la teología no ha sido sustituida por la metafísica y por el espíritu positivo, sino que ha sido confinada, simplemente, en su propio terreno, después de haber invadido los dominios vecinos al suyo. Renouvier se separa asimismo de Condorcet y de Comte al no admitir la ley del progreso universal y punto menos que fatal que suprime la contingencia y la libertad en la historia. Esta ley del progreso es una nueva quimera nacida de las ideas de infinito y de continuidad, que son, por decirlo así, las *bestias negras* de nuestra filosofía.

Lo que puede llamarse su filosofía de la naturaleza es hostil a la vez al cristianismo y a las ideas modernas de la evolución y del transformismo. El mecanicismo de Descartes sólo ve las cosas por fuera. Es preciso, dice Renouvier, que tratemos de explicarlo todo matemática y mecánicamente en la naturaleza, y, a la vez, que estemos persuadidos de que el mecanismo no es sino la apariencia exterior de la naturaleza; que la que hay en el fondo es el pensamiento. Así, Renouvier no renuncia en modo alguno a la finalidad, que es la única que explica

los organismos y la vida. En cuanto al transformismo, no es ni más ni menos que una mitología, con metamorfosis, del fantasma llamado *sustancia*, dominada por otra quimera: la de la unidad primitiva. ¿Por qué no habría de ser primitiva la pluralidad, puesto que solamente ella, y no la unidad, se nos muestra en la naturaleza?

* * *

Bajo el título, un tanto pretencioso, de *Ucronia*, Renouvier ha tratado de demostrar, opuestamente a los historiadores fatalistas, cómo el mundo habría sido más feliz y mejor si la época de opresión física e intelectual que fué la Edad media no se hubiera intercalado, para vergüenza del género humano, entre el Imperio romano y el Renacimiento. Renouvier conoce muy imperfectamente la Edad media, y habla mal de ella apoyándose en libros de segunda mano. Nadie lee ya la *Ucronia*; en general, apenas si hay ya quien lea a Renouvier, aun cuando este solitario haya tenido discípulos eminentes como Brochard, Hamelin y Pillon. Mi querido amigo Gabriel Seailles (murió en 1922), autor de excelentes obras de estética, ha hecho no sólo accesible, sino atrayente, el conjunto de la doctrina de Renouvier, en un excelente libro (1905); yo le debo mucho; léalo usted también.

S. R.

Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche

Querida Zoe: El primer filósofo alemán cuyo pensamiento haya llegado a ser popular, es Arturo Schopenhauer (1788-1860). Su éxito—póstumo, por otra parte—, débese a su talento literario, a que ha reaccionado violentamente contra lo que él mismo llamaba «la filosofía profesoral de los profesores de filosofía», y, además, al crédito que halló en el músico Ricardo Wágner, que pretendió siempre inspirarse en él. Tuvo, en fin, otro mérito considerable: el de haber sido el único psicólogo de los metafísicos nacidos de Kant.

Hijo de un padre que murió loco y de una madre favorecida intelectualmente por la naturaleza y que fué amiga de Goethe, pero con la cual se enemistó su hijo hasta el punto de no haber vuelto a verla jamás después de su riña (1814-1838), Schopenhauer no fué un hombre normal. Su pesimismo enfermizo, su convicción de ser un perseguido, se manifestaron temporalmente; temía a los asesinos; creía en los aparecidos. En su juventud asistió a las lecciones de Fichte y de Schleiermacher, leyó a Platón, a Kant y a los filósofos ingleses y franceses del

siglo XVIII. La obra de Federico Schlegel sobre *Lengua y sabiduría de los hindúes* (1808) le inició en las especulaciones de los brahmanes y de los budistas; leyó algunos Upanishads en una traducción francesa. En suma, se formó a sí mismo, tomó sus ideas de un lado y de otro, y se imaginó ser original, incluso allí donde no pasaba de ser un eco.

No habiendo triunfado como profesor en Berlín, se retiró a Francfort (1833), donde vivió de sus rentas, como un misántropo orgulloso y desagradable. Tuvo un discípulo bastante insignificante, Frauenstaedt, a quien llamaba su *evangelista*. Su amigo doméstico era el perro *Atma* (nombre sánscrito del alma); cuando Schopenhauer estaba descontento de él, le trataba de «hombre». Del género humano, lo que más detestaba, después de Fichte y Hegel, eran las mujeres, a las cuales ha dicho mil impertinencias, tomadas en parte de Chamfort y de otros autores franceses; esta forma aguda de su misantropía se explicaba, a lo que se dice, por su riña con su madre y por ciertas enojosas aventuras de sus años mozos.

La obra capital de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (1844), procede de Kant y de Cabanis. De Kant toma la tesis de que el mundo nos es conocido únicamente por una intuición que nuestra mente elabora. A Cabanis (t. II, página 263) debe la idea de que las fuerzas de la naturaleza son idénticas a la voluntad humana. Ahora bien, esa voluntad yo la siento en mí mismo, la aprehendo directamente, y comoquiera que ella es la esencia del mundo, es la *cosa en sí*, el equivalente del número de Kant, de la Idea de He-

gel. La inteligencia está subordinada a la voluntad; es el aspecto que adopta la voluntad cuando se aparece a sí misma. Ya Fichte, y sobre todo Schelling (1809), habían afirmado la primacía de la voluntad; *Wollen ist Ursein* (el querer es el Ser primitivo) había dicho Schelling.

Es, pues, la voluntad, todavía ciega, la que ha creado y continúa creando el mundo, a costa de esfuerzos que son otros tantos sufrimientos para las criaturas. Al hacerse consciente en el hombre, la voluntad se percata de que ha ejecutado una obra mala y cruel; entonces se arrepiente y se vuelve contra sí misma. Aquí interviene la filosofía de la India: no sólo es ilusión el mundo, sino que es malo; la naturaleza es una madrastra astuta, falaz, que nos induce a perpetuar la vida, es decir, el mal; a buscar el placer en las satisfacciones del egoísmo. Y, con todo, un secreto instinto nos advierte de que somos engañados. ¿Qué es el pudor de los sexos sino la oscura conciencia de que al dar oídos a los consejos del amor cometemos un pecado, ya que nos exponemos a multiplicar el número de seres que sufren? El ascetismo es, por tanto, el primer deber del hombre consciente; y el ascetismo, para Schopenhauer, implica antes que nada la castidad.

¿Por qué no acabar de una vez, sencillamente, por medio del suicidio? Porque el suicidio es un acto individual de egoísmo. Es preciso que el ascetismo, nuevamente perestimado, sirva de ejemplo. El *nirvana* búdico es asimismo un ideal que excluye y reprueba el suicidio.

La única regla moral del asceta es la piedad, ba-

sada en la intuición de la identidad radical de todos los seres; la piedad es la negación del egoísmo, que es la manifestación más común del *querer-vivir*, tendencia fatal de que se trata de libertarnos. La moral de Kant no es sino un disfraz de la moral teológica; apela a la voluntad, cuando la voluntad debe abdicar.

A las obras de piedad se añaden, para desembarazarnos del *querer-vivir*, las del arte, ya que el arte es liberador, eleva al hombre por cima del individuo, hacia el mundo de las Ideas platónicas: lo prepara a despreciar las realidades en que se complace el egoísmo materialista.

Dios y el alma inmortal son quimeras; la libertad es otra quimera, toda vez que nuestros actos son estrictamente determinados por los motivos y por el carácter de cada cual, que es invariable. Con todo, el sentimiento profundo de nuestra responsabilidad induce a creer que en un estado anterior (acerca del cual no se explica Schopenhauer) hayamos escogido libremente nuestro carácter. Esto mismo está tomado de una antigua doctrina mística griega de que hay huellas en Platón, en Porfirio y aun en Tácito: cada cual escoge ser lo que es, y asume las consecuencias de su elección.

No niego que Schopenhauer haya tenido talento, pero dudo que lo haya empleado bien siempre.

* * *

El más inteligente de sus continuadores fué Eduardo de Hartmann (1842-1906), autor de la *Fi-*

losófia de lo Inconsciente (1869). Oficial de la Guardia prusiana, un accidente le obligó a dejar el servicio. Hartmann acepta el pesimismo de Schopenhauer y su teoría de la voluntad, pero intenta conciliarlos con Hegel. La Voluntad y la Idea (en el sentido hegeliano) tiene una fuente común: lo Inconsciente. En lo Inconsciente, la voluntad ciega predomina sobre la razón; mas, poco a poco, la razón se emancipa y, reconociendo la miseria del mundo, ilumina al espíritu humano, cuyo fin último debe ser el retorno a lo Inconsciente, mediante una negación colectiva de la voluntad de vivir. Como esa negación tiene que ser colectiva, se hará esperar durante muchos siglos; por lo pronto, el ascetismo individual es tan reprobable como el suicidio. Hasta la aurora del venturoso día en que la humanidad se niegue a vivir, es preciso trabajar, en la mayor medida posible, en pro de la evolución, subordinándose a los intereses generales de la sociedad; la busca de la felicidad individual es una quimera, pero la de la moralidad no lo es. Este sistema, bastante consecuente con la práctica, no deja de ofrecer asimismo interés como obra de arte.

Pero, preguntaba Carlos Thurot, ¿qué idea podemos formarnos de una voluntad y de un pensamiento inconscientes? No podemos representarnos la voluntad y el pensamiento como no sea por analogía con nuestra voluntad y con nuestro pensamiento, de los cuales poseemos conciencia; no conocemos otros. ¿Cómo podremos razonar sobre aquello de que ni siquiera podemos formarnos una idea? Colocados entre nuestra impotencia y nuestro interés en resolver la cuestión, imaginamos lo que no podemos de-

mostrar. Así, cada generación vuelve a empezar, con adecuadas variantes, «el noble cuento de la metafísica».

En cuanto al pesimismo, sea el de Schopenhauer, sea el de Hartmann, tropieza con aquella objeción que Renan gustaba de repetir: que si el mal triunfase realmente sobre el bien, bien pronto habría destruído la vida, y, con ella, la facultad de sufrir; la humanidad sería algo así como una casa de comercio en déficit permanente y condenada a cerrar su establecimiento. El pesimismo filosófico es herencia del romanticismo de los poetas, de Byron, de Shelley, de Leopardi, traducido a la prosa de las Escuelas. Una de las causas de su difusión después de la generación romántica, fué el sentimiento de malestar nacido del conflicto entre los progresos materiales de la humanidad y el espectáculo de la vida, en que esos mismos progresos hacen más sensible el sufrimiento. Ese sentimiento constituye, por otra parte, un progreso respecto de la indiferencia resignada y como estupefacta; mas en vez de llevar a la conclusión de que todo está mal, de que todo irá de mal en peor, parece racional que haga desear ardientemente nuevos progresos que supriman los sufrimientos físicos y atenúen los otros. Entre razas vigorosas y trabajadoras, el *vedanta* hindú sólo puede conseguir triunfos de salón.



Federico Nietzsche (1844-1900) nació, como Schopenhauer, de un padre que murió, joven, víc-

tima de una enfermedad del cerebro (1849). Federico Nietzsche recibió una brillante educación de helenista y enseñó en la Universidad de Basilea hasta 1879; después vivió en pensiones y sanatorios, padeciendo, decía, doscientos días al año, para acabar por ser declarado loco en 1889. Todavía arrastró durante once años una existencia privada de luces, y murió completamente enajenado.

Este desequilibrado era un gran escritor, e incluso tenía genio. No ha creado un sistema, pero ha lanzado, en forma de aforismos, deslumbradoras paradojas que han alcanzado extraordinaria fortuna. Algunas de sus ideas, en que glorifica la fuerza y el poder, han sido adoptadas por la pandilla pangermanista, aun cuando Nietzsche sea a menudo tan severo como Heine para con su país y se contradiga ordinariamente al juzgarlo. Esas ideas han contribuído a llevar a los directores de la Alemania imperial al crimen de 1914 y al desastre de 1918, que esos mismos directores han sido los únicos, o poco menos, en no expiar.

Las influencias que más han actuado sobre Nietzsche, fueron, con la del músico Wágner, las de Schopenhauer y la de Darwin. A Schopenhauer — de quien, por lo demás, se separó desde 1882—debió su ateísmo y su «voluntad de poderío», modificación, en el sentido de un optimismo egoísta, de la «voluntad de vivir». A Darwin y a Herbert Spencer debe o cree deber el culto de la fuerza, el desprecio de la debilidad, ya que esa es la conclusión que saca de la *lucha por la vida* y de la supervivencia de los más aptos. Pero no es obra de casualidad que estas ideas favoritas de Nietzsche, buen

helenista, se encuentren ya en el *Gorgias* de Platón, expuestas a la manera de una paradoja abominable por el sofista Caliclés, a quien Sócrates refuta dilatadamente. He aquí algunas frases tomadas del discurso de Caliclés:

Sucumbir a la injusticia no es propio de hombres, sino de esclavos. Las leyes son obra de los débiles y de la mayoría. Para asustar a los fuertes, se dice que es injusto luchar por llegar a ser más poderoso. Mas la naturaleza muestra lo contrario; justo es que el que sea más poderoso posea más que el más débil, el cual vale menos que aquél. La naturaleza hace ver esto, así en los animales como en los hombres. Tomamos en su juventud a los más fuertes y mejores, los adoctrinamos, los domamos como a cachorros de león, diciéndoles que es preciso atenerse a la igualdad, que en eso consisten el bien y lo justo. Mas si apareciese un hombre nacido con grandes cualidades, que sacudiese y rompiese esas trabas, pisoteando vuestras escrituras y vuestras leyes, que se elevase por cima de todos vosotros y de esclavo pasase a ser señor (¡he aquí propiamente el Superhombre, ideal de reîtres!), entonces se vería brillar en él la justicia tal cual ella es en la institución de la naturaleza. Los bienes de los débiles y de los pequeños pertenecen por derecho al más fuerte y al mejor... Así que, créeme, Sócrates, propon-te por modelos, no a aquellos que disputan sobre frivolidades, sino a aquellos otros que poseen bienes, crédito, y que gozan de las ventajas de la vida.

El bribón de Caliclés es el verdadero precursor de Nietzsche.

Henchido de orgullo, infinitamente ávido del po-

derío que no posee, de la vida desbordante que su salud le niega, Nietzsche se construye una filosofía para su uso. La idea de Dios le es aborrecible. «Si hubiera dioses, ¿cómo iba yo a soportar la idea de no ser uno de ellos?» Solamente odio y desprecio tiene para el cristianismo; el Evangelio es literatura dulzona y ñoña; su moral es una moral de esclavos. ¿Qué es el Bien; qué lo Bello? Lo que exalta el sentimiento individual, la «voluntad de poderío». Ahora bien, la moral cristiana predica la humildad, la piedad para con los débiles; su ideal es un Mesías doliente y crucificado. ¡Qué ignominia!... Recuerde usted cuanto acaba de decir Caliclés acerca del origen de las leyes.

El dios muerto de los cristianos tendrá por sucesor al *Superhombre*. Este será un semidiós, que vivirá una vida sin freno, aristócrata, dandy, batallador, sin piedad y sin escrúpulos, señero y por encima de las vulgares distinciones del bien y del mal, aplastando y pisoteando a los débiles. Estos serán devorados por la nada de Schopenhauer; los fuertes renacerán, más fuertes aún, en una nueva vida, y gozarán entonces por entero de la existencia. Nietzsche, ordinariamente apocalíptico, no se expresa claramente acerca de ese mundo mejor, a modo de Walhalla de los héroes; lo que de él dice está tomado, en parte, de los estoicos—cuya doctrina del eterno retorno (t. I, pág. 147) es ya conocida de usted—, y en parte de un folleto de Blanqui sobre *La Eternidad por los astros*, publicado en París en 1872. Profeta del heroísmo egoísta y de la vida intensa, hostil a todo ideal ascético—inención de «canes enfermos»—, Nietzsche ha tomado

mucho, extremando sus tendencias, de los escritos de Tomás Carlyle (murió en 1881) y de Guyau.

La comparación con Pascal sería fácil: en éste, la fuerza quebrantada que se humilla y se consuela con la visión del más allá; en el otro, la fuerza quebrantada que se subleva y se promete un brutal desquite, no en otro mundo, sino en una fase ulterior de éste. ¿Qué hubiera dicho Voltaire? Creo que se hubiera separado del pobre Juan Jacobo, que hubiera dejado de llamarle «miserable loco», para reservar esos epítetos, con algunos más, al exasperado retórico que ha contribuído tanto como pudo a corromper la moralidad de su tiempo.

Hay algo peor que Nietzsche: los nietzschanos. Hay algo peor que los nietzschanos: las nietzschanas. Fouillée decía de toda esa gente: «Son románticos retrasados, Rousseaux chicos extraviados en el siglo XX, retrógrados enmascarados de revolucionarios, ingenuos que se tienen a sí mismos por Satanes.»

Duro juicio, pero justo.

S. R.

Taine y Renan

Querida Zoe: Dos grandísimos escritores, Taine y Renan, pertenecen a la escuela positivista; pero más bien puede decirse del uno y del otro que han recibido la influencia de dicha escuela, no que se hayan adherido a ella.

Hipólito Taine (1828-1893) sólo ha publicado tres obras de filosofía, pero nunca dejó de filosofar en sus restantes libros. De muy joven, leyó a Cabanis y a Condillac, a Spinoza y a Hegel, al mismo tiempo que recibía con escepticismo la enseñanza espiritualista de su tiempo. Animado de una gran curiosidad por las ciencias naturales, aun cuando fuese literato de oficio, llevó la preocupación por los estudios positivos a toda su obra.

El fracaso que sufrió en el examen de admisión al profesorado de filosofías (1851), no obstante la precoz reputación que había adquirido en la Escuela Normal, no era precisamente como para reconciliarle con el espiritualismo oficial. Habiendo ingresado en la enseñanza en una época de reacción religiosa, su libertad de pensamiento y de palabra le acarreó algunos disgustos. Afortunadamen-

te, poseía alguna hacienda, y pudo abandonar la Universidad que tan mal le trataba.

Un espiritual ataque contra la escuela cousiniana constituyó el fondo de su primera obra: *Los filósofos franceses en el siglo XIX* (1857). En ese libro se encuentra ya su doctrina, cuya exposición no había de terminar hasta 1870, en su hermosa obra *La Inteligencia*. Mientras tanto (1863), se había unido, aunque no sin reservas, al positivismo francés, y había roto (1864) con el positivismo inglés de Stuart Mill, del cual no admitía la nueva lógica ni la crítica de la idea de causalidad.

Los principios que el espiritualismo francés quería superponer a los fenómenos, se le antojaban a Taine otros tantos «pequeños seres espirituales ocultos bajo los fenómenos como bajo unas vestiduras». Los rechazaba como a fantasías:

Creemos que no existe la sustancia, que solamente hay sistemas de hechos. Consideramos la sustancia, la fuerza y todos los seres metafísicos de los modernos como un resto de las entidades escolásticas. Pensamos que en el mundo tan sólo hay hechos y leyes; es decir, acontecimientos y sus relaciones.

El alma, para Taine, no es cosa distinta de las sensaciones y de las ideas que en nosotros se producen. Admite el axioma de causalidad que rechazaba Mill; pero la causa de un hecho no es nunca otra cosa que un hecho más simple, no una abstracción:

El mundo se aparece al filósofo como una escala de formas y como una serie de estados que tienen en sí mismos la razón de su sucesión, componiendo un todo que, bastándose a sí mismos, se

asemeja, por su armonía y magnificencia, a un dios omnipotente e inmortal.

He aquí el panteísmo de Taine, bastante próximo, como salta a la vista, al ateísmo que la crítica no dejó de reprocharle.

* * *

La misma libertad es otra ilusión, otra fantasía; un determinismo implacable rige el mundo. Desde 1857, Taine enunciaba la teoría de la *facultad señora*, don de la raza, que explica los individuos y los pueblos; los acontecimientos particulares, históricos y literarios, resultan del concurso de la raza, del medio y del momento. La raza resume el pasado mediante la acumulación de las disposiciones hereditarias, de donde resulta igualmente, en los organismos, la conservación del tipo; el medio representa el clima, la sociedad, las circunstancias; el momento es el punto de la curva que estudiamos. Con estos tres factores, la historia no es más que un problema de mecánica psicológica. ¿Y el hombre? Taine lo incluye en la raza; lleva su determinismo hasta hacer caso omiso del sujeto, de sus reacciones sobre la raza, el medio, el tiempo.

Es que Taine quiere ser antes que nada naturalista; quiere aplicar a la historia los principios de la zoología y de la botánica, reaccionando contra la pretensión del espiritualismo de estudiar al hombre en sí mismo, de concederle un puesto absolutamente privilegiado en el mundo animal, haciendo abstracción de la descendencia y del medio.

Se ha reprochado mucho a Taine que escribiese: «El vicio y la virtud son productos, como el vitriolo y el azúcar.» Y también: «Puede considerarse al hombre como un animal de especie superior que produce filosofías y poemas, aproximadamente como los gusanos de seda hacen sus capullos.» Pero si hubiera pensado de otra manera, habría pecado de inconsecuencia. Taine ha tenido todo el valor de sus ideas.

La facultad por excelencia del alma es la abstracción, «fuente del lenguaje, intérprete de la naturaleza, madre de las religiones y de la filosofía, única distinción verdadera que separa al hombre del animal». Al permitir el paso de los hechos a las leyes, la abstracción facilita un principio de acuerdo entre la filosofía inglesa, que no quiere ver más que conglomerados de hechos, y la filosofía alemana, que solamente ve sistemas de leyes. Taine ha demostrado, frente a Mill, el formidable papel que desempeñan la abstracción y el análisis en la lógica, donde no se trata solamente de añadir, sino de descomponer un todo en sus partes.

La moral de Taine es la del determinismo universal:

Cada sociedad tiene sus condiciones vitales peculiares. En cada siglo y en cada país, esas condiciones son expresadas por medio de consignas que prescriben o vedan determinada clase de acciones. Cuando el individuo piensa en una de esas consignas, se siente obligado; cuando falta a ellas, tiene remordimientos.

Así, las reglas morales no son sino prejuicios útiles depositados por las sociedades en las concien-

cias individuales; hay una moral para cada siglo, para cada raza, para cada clima.

Taine se ha ocupado mucho del arte plástica; a propósito de este tema, ha formulado una idea interesante, que tiene en cuenta lo ideal, precisándolo. Un objeto de arte es una imitación de la naturaleza, pero «una imitación voluntariamente inexacta, que extrae el carácter esencial y predominante».

El positivista carece de metafísica, pero Taine ha tenido, cuando menos, la tentación de poseer una. En su juventud soñó conciliar a Coudillac con Hegel, que le tenía seducido. Pensó que remontándose de las leyes particulares a las leyes generales, y después—más arriba, siempre—, mediante la abstracción, a leyes superiores, sería posible llegar por fin al principio de donde mana todo lo real. Mas bien pronto volvió a Condillac y a Voltaire consideró que es necesario, primeramente, estudiar el mundo y sus leyes antes de tener la pretensión de reconstruirlo. La promesa que en 1860 hacía, de combatir a la vez el espiritualismo y el positivismo apoyándose en Hegel, es la única obligación que no haya cumplido este hombre honrado.



Ernesto Renan (1823-1892) fué un gran sabio y un gran cauteloso; la antigua Grecia le hubiera levantado altares. ¿Qué puede darse más noble que este joven bretón, discípulo brillante de la Iglesia que le promete las más altas dignidades, y que renuncia a servir a ella porque ha perdido la fe, pero

no olvida nunca que esa Iglesia es su madre, y no habla de sus ilusiones sino con un conmovido respeto? Renan puso fin a la seca crítica del siglo XVIII, sin ser más creyente que Voltaire; pero substituyó la mofa y el odio con una ilustrada simpatía. Toda su carrera de erudito, de explorador, de profesor en el Colegio de Francia, estuvo dominado por el amor a la verdad y por la preocupación de la elevación moral. En vano escudriñaríamos los rincones de su larga vida: es irreprochable. Renan fué un santo.

En filosofía, entronca con la Nueva Academia (t. I, pág. 123) por la forma mitigada del escepticismo que es el probabilismo. «Lo verdadero y lo falso, decía, apenas si se diferencian en algunos matices.» No creía en la metafísica; jamás tuvo sistema, pero, influído por Comte y por Darwin, estrechamente unido a Berthelot y a otros sabios, así matemáticos como naturalistas, emitió ciertas ideas que dan, cuando menos, los elementos de una metafísica de la ciencia.

El mundo, pensaba en 1863, ha podido pasar, merced a una serie de pequeñas transformaciones, de un estado primitivo—en que no hubiera habido más que átomos dotados de propiedades mecánicas—, al estado actual, en que la vida es coronada por la inteligencia. Para ello ha sido preciso, en primer término, el tiempo, coeficiente universal; después, la tendencia al progreso. Una a manera de resorte íntimo que lo impulsase todo hacia la vida y hacia una vida de cada vez más desarrollada—tal es la hipótesis necesaria. Hay que admitir en el universo lo que se advierte en la planta y en el animal: una fuerza in-

luna que lleva al germen a llenar un cuadro señalado de antemano.

Renan ha dicho también que el único ideal es la realidad verdadera, y que todo lo demás tiene del ser únicamente la apariencia.

He aquí unas líneas que presagian las teorías del relativismo contemporáneo:

Las consideraciones de la geometría moderna sobre el espacio de más de tres dimensiones tiene acaso un nexo con la realidad; así se podría comprender cómo están encerrados unos en otros los tipos de la generación.

Renan no aceptó nunca la metafísica espiritualista. «Dios es posible, probable, inclusive, mas no indudable. La vida futura de los individuos es menos probable que la existencia de Dios» (1890). Sustituyó la idea de Dios por la de *lo divino*; ideal entrevisto por los sabios, perseguido por la humanidad en marcha. La historia nos ha enseñado a reconocer su huella precisamente allí donde la filosofía del siglo XVIII no veía sino bajo superstición. Pero la idea de lo divino no supone la de lo sobrenatural:

Oscuro es el porvenir inmediato, pero el porvenir ulterior es seguro. El porvenir ya no creará en lo sobrenatural, porque lo sobrenatural no es cierto, y todo lo que no es cierto está condenado a morir... mientras que el pequeño edificio de la verdad es de acero, y asciende siempre.

La confianza optimista en el progreso es la fe de Renan. Decía en cierta ocasión:

El camino de la humanidad es un sendero montés; sube haciendo viravuelas, y a ratos parece que vuelve uno atrás. Pero se sube siempre.

Le quedó siempre algo de aquella ilimitada confianza en la ciencia, que expresaba en 1848, en un libro que conservó en cartera para no publicarlo hasta mucho después (*El Porvenir de la ciencia*). Con los años, su confianza perdió en calor, no en sinceridad; pero creyó cada vez más firmemente que la ciencia, sin el culto interior de un ideal, no era suficiente para la felicidad de los hombres:

La salvación es posible para todos y dondequiera, y depende del grado de nobleza que cada cual lleve en sí.

Ha llegado el momento en que el cristianismo debe dejar de ser un dogma para pasar a ser una poética (como el paganismo en su ocaso). Nuestra mitología es el cristianismo. La religión no es lo verdadero; es el instrumento de la vida ideal de la humanidad.

En moral, Renan es kantiano; acepta la revelación de la conciencia como hecho primordial. Mas no desdeña el sentimiento, y mezcla a él un gusto romántico, una devoción, de acento místico a veces, hacia San Francisco de Asís, a quien ponía muy por cima de San Pablo, severamente juzgado a causa de su dogmatismo. Nadie ha sentido más que Renan, al combatir al cristianismo ortodoxo, el valor de cuanto esta religión ha dado de vida espiritual al mundo. Jacinto Loyson (el Padre Jacinto, de los Carmelitas descalzos) le escribía en 1875:

Ha creído usted ser un historiador escéptico de la Iglesia, y ha llegado a ser, a pesar suyo, un apolo-gista de ella.

Y Barrés, hablando en 1923 en la Sorbona, decía,

a propósito de la influencia de Renan sobre la juventud:

Renan nos hacía admirar el catolicismo; nos hacía volver a encontrar el pensamiento religioso.

Si ese pensamiento revolotea todavía sobre los santuarios de religiones más o menos fósiles, en lugar del sarcasmo cruel de Voltaire o de Holbach, al amable genio de Renan debemos tal beneficio. ¡Ojalá siga siendo el santo patrón de aquellos que piensan libre, pero honradamente,—patrón de usted y mío!

S. R.

Renacimiento de la metafísica en Francia y en Rusia

Querida Zoe: La metafísica cousiniana se comprometió, después de 1830, con su actitud demasíadamente sumisa respecto de la religión. Entre las protestas más dignas de nota—ya he señalado la de Jouffroy—, estuvo la herejía de Esteban Vacherot, historiador de la filosofía alejandrina, que enseñó durante algún tiempo en la Sorbona (1809-1897), el cual osó decir que la idea de una personalidad perfecta, era absurda; que la perfección es incompatible con la realidad. Dios no era negado por él, sino relegado—lo mismo que hacía Renan—a la categoría de lo ideal, «vírgen inmaculada que no tolera contacto alguno con lo real». Cousin declaró que Vacherot se había colocado «fuera de la Escuela»; el excomulgado abandonó la cátedra y tuvo que dar lecciones particulares para vivir.

Vacherot esperaba que el advenimiento de la democracia y de los Estados Unidos de Europa surgirían de una evolución que habría de ser obra de la ciencia, de la razón de la libertad (1859). Hasta

ese instante, pensaba, la religión podía alumbrar la vida moral; mas cuando un hombre instruído trueca la religión por la filosofía, sólo sacrifica los errores.

Hacia 1890, Vacherot, asustado por los progresos del materialismo, hizo marcha atrás. ¿Por qué no habría de concordar la religión con la filosofía, como la razón con el sentimiento? Aquella «alma cándida y generosa» acabó por dudar de sus audacias; pero ¿hay que tomar en cuenta la filosofía de un octogenario?



Félix Ravaisson (1813-1900) llevó una vida más tranquila, repartida entre la filosofía y el arte; fué durante mucho tiempo conservador de las antigüedades del Louvre, y presidente del tribunal de oposiciones de filosofía. En su juventud conoció a Schelling, que influyó sobre su espíritu, así como Aristóteles, Maine de Biran y Lamennais. Como historiador de la filosofía no tiene igual, a mi juicio: trabajos como su *Metafísica de Aristóteles* (1843) y su *Informe sobre la filosofía en Francia en el siglo XIX* (1867), son obras maestras que nunca cesarán de ser admiradas.

Ravaisson se separó del espiritualismo oficial por no hallarlo suficientemente espiritualista; el dualismo de Descartes le desagradaba. He aquí cómo ha resumido él mismo su doctrina:

La metafísica puede concentrarse en esta proposición: el pensamiento y la voluntad se hallan en

la entraña de todo; la naturaleza no nos ofrece sino degradaciones de ambos; los fenómenos vitales no son más que otras tantas refracciones, en medios diversamente enturbiados, de la luz única y universal.

Esa «luz única y universal» es el dios de Ravaisson, que, como el de Aristóteles, atrae hacia sí al mundo por medio del amor:

Los planetas, en las vastas órbitas que describen a través de los espacios, han aparecido durante mucho tiempo como independientes de toda ley común: ha llegado un día en que se ha descubierto que todos ellos obedecían a la atracción del mismo foco. También hay un foco, un sol del mundo inteligible y moral. Lo sentimos ya, aunque no podamos dar todavía la demostración de ello. Lo absoluto de la perfecta personalidad, que es la sabiduría y el amor infinitos, es el centro perspectivo desde el cual se comprende el sistema que forma nuestra personalidad imperfecta.

Uno de los atributos de ese sol inteligible, es la belleza, excitadora de amor:

Hay que concebir la unidad divina como una Belleza absoluta que sólo es causa de las cosas por el amor que en ellas pone... La estética, considerada en sus principios, es la filosofía misma. Si la Belleza es el móvil del alma, lo que la hace amar y querer—es decir, ser—la Belleza, y principalmente la más perfecta, contiene el secreto del mundo.

Como Lamennais, Ravaisson quiere que el mundo visible resulte de una efusión del amor divino:

El universo es la manifestación de un principio que se da por liberalidad, por condescendencia y por amor... De lo que Dios ha anulado, en cierto modo,

y aniquilado de la plenitud infinita de su ser, ha extraído, mediante una especie de despertar y de resurrección, todo cuanto existe.

Esto es un tanto místico y neoplatónico; pero Ravaisson no ha invocado nunca otra cosa que la razón, sin poner en primer plano la revelación ni la intuición. Yo que le conocí, puedo dar testimonio de que las religiones positivas eran para él como si no existieran; no por ello dejó de ser hombre religiosísimo. Tuvo como ningún otro la convicción de que lo superior no se explica por lo inferior y no nace de éste; de que el mecanicismo y la casualidad no explican lo real; de que todo se produce merced al desarrollo de una proclividad a la perfección que yace en las cosas como un resorte interior.

Su moral se resumía en el consejo, bastante peligroso, de San Agustín: «Amad, y haced lo que queráis.» Ese amor que está en el fondo de todo, yace en el fondo de todos: sale a luz cuando renunciamos a adorarnos a nosotros mismos. La educación debe tender a emanciparnos del egoísmo. La generosidad es un elemento natural que nos da conciencia de nuestro noble origen. La creencia, no menos natural, en la inmortalidad, es un presentimiento de nuestro futuro destino. Creo que Ravaisson, en su fuero interno, admitía la transmigración de determinadas, ya que se figuraba ser Leonardo de Vinci; dibujaba, como éste, con la mano izquierda, y se dejaba la barba como él. Como tipo consumado de humanidad y de humanismo, no cabía escoger otro mejor.



Aun cuando solo haya publicado escasas páginas, Julio Lachelier (1832-1918) ha contribuído poderosamente a la restauración de la metafísica, merced a su larga enseñanza en la Escuela normal. Ravaisson escribía en 1867: «Según la expresión empleada en una lección pública (1864) sobre las pruebas de la existencia de Dios, por un joven maestro, M. Lachelier, es preciso decir que la naturaleza es como un pensamiento que no se piensa a sí mismo, suspendido de un pensamiento que a sí mismo se piensa.» Esta fórmula aristotélica ha seguido siendo cara a los espiritualistas posteriores a 1870; pero Lachelier les ha complacido aún más con su célebre tesis sobre el fundamento de la inducción. El principio de esta operación implica, como supo ver Kant, que las leyes de la naturaleza son también las del espíritu. Pero en tanto que Kant hacía reposar la ciencia sobre el principio de causalidad únicamente, Lachelier demostró que la causalidad se completa necesariamente con la finalidad que la dirige, y que ésta, señal del pensamiento en la naturaleza, exige a su vez, para coordinar los fenómenos, cierta libertad. Causalidad, finalidad y libertad, no son ya tres principios distintos, sino tres aspectos del espíritu replegado en sí mismo. Así, Lachelier, que vivió y murió como piadoso cristiano, quería reconciliar la ciencia, la religión y la filosofía.



Emilio Boutroux, profesor en la Escuela Normal y en la Sorbona (1846-1921) pretendió hallar lugar en toda la naturaleza para la libertad o contingencia de los medios que Lachelier había creído supuesta por la inducción, como lanzando un desafío al determinismo (1874). Concibiendo el universo no como un mecanismo en que todo se engrana, sino como opulenta floración de vida y de iniciativas, se convenció de que podía introducir en él la contingencia sin perturbar el orden cósmico. Sustituyó el rígido cuadro del universo que la ciencia propone, por el de una infinita movilidad que animan la espontaneidad y el espíritu. Esa espontaneidad se revela en la conciencia del hombre, pero se halla en germen en todo cuanto vive; todo lo que está sometido a medida y a cálculo no es sino la superficie de las cosas; la libertad luce en las profundidades.

¡ Hermosa concepción, evidentemente, y cuán provechosa para el orden moral !

Toda moral científica está condenada a no ser moral, o a dejar de ser científica. La ciencia comprueba, no obliga; la moral no se contenta con observar: ordena. No hay rasero alguno que sea común a una y otra.

Boutroux es kantiano en esto; aparte de la influencia predominante de Ravaisson, había recibido en su juventud, en la Universidad de Heidelberg, la de la filosofía alemana, por medio de Cuno Fischer y de Zeller, cuya magna obra sobre la filosofía de

los griegos y de los romanos tradujo en parte. Pero Zeller era hegeliano, cosa que jamás fué Boutroux.

Puesto que la necesidad no aparece en parte alguna mal, puede ejercer su imperio sobre el hombre; Boutroux afirma el libre arbitrio, pero con argumentos viejos. Ya había sido dicho, aunque no tan bien, esto:

Sin duda que es siempre el motivo más fuerte el que triunfa, pero se olvida que ese motivo debe exclusivamente su preponderancia a haber sido elegido por la voluntad. La voluntad es tan poco determinada por los motivos, que es la que los maneja.

El propio Boutroux ha resumido su pensamiento al declarar que su esfuerzo esencial se dirigía a superar el dualismo de ciencia y metafísica, necesidad y libertad; a demostrar que si la ciencia aspira a presentar las leyes como necesarias, la naturaleza está regida en realidad por leyes contingentes; que esas leyes no preceden a los seres, sino que los seres son base de las leyes; ahora bien, los seres están dotados de espontaneidad, y así, la propia naturaleza, es sobrenatural, es decir, que contiene una posibilidad de perfección sobrenatural, y presenta con ello un punto de conexión con la religión.

Con los años, Boutroux se inclinó hacia una filosofía francamente religiosa, y soñó, a su vez, con conciliar la ciencia y la fe. La solución del antagonismo estaba, a lo que creía él en su *Filosofía de la Contingencia*. La ciencia sólo puede aspirar a aproximaciones; las ideas de orden, de simplicidad, de armonía, sobrepasan esa ciencia, y cuando el hombre medita sobre las condiciones de su propio existir, va a parar al espíritu religioso.

¿Se ha basado Boutroux en la experiencia científica, en vastos conocimientos de naturalista, cuando ha hecho entrar la contingencia en el orden del mundo? En modo alguno. Para él, como para Renouvier, es cuestión de sentimiento; se trata, sobre todo, de salvaguardar la libertad humana, considerada como principio de la responsabilidad. Toda la inconsistencia de su sistema procede de ahí; como los escolásticos, persigue una finalidad impuesta, conocida de antemano. Lo más sólido de su doctrina —la renunciación al mecanicismo cartesiano— será desarrollado por Bergson con más consecuencia e independencia respecto de las afirmaciones del sentido común, tan poco seguras, aunque más accesibles, como las de la teología.

* * *

Entre Boutroux y Bergson concedo un reducido puesto a tres pensadores franceses un tanto olvidados.

Octavio Hamelin (murió en 1907), creyó, con Lachelier, que la causalidad sólo externamente explica los fenómenos; que es imprescindible la finalidad. En la cima del orden de cosas que pretende reconstruir, sitúa la personalidad, la conciencia, la libertad. El método que aplica es, según propia confesión, el del argumento de San Anselmo (t. II, página 29), pero añadiendo a él la ingeniosa opinión de que hay un momento necesario en que la construcción ideal va a parar a la realidad individual.

Esto viene a resultar un Lachelier conciliado con Hegel, y no más convincente.

Francisco Evelin (murió en 1910) extrajo todo un sistema de la crítica de las antinomias de Kant (página 20). Esa crítica es interesantísima (1907). Si las tesis son propuestas por la razón, las antítesis lo son por la imaginación o *entendimiento imaginativo*, y, por consiguiente, la verdad está en las tesis: el mundo es finito, está hecho de sustancias simples, la libertad existe, el mundo depende de un Ser necesario. El entendimiento imaginativo presta servicios en geometría, mas no puede captar la realidad, toda vez que opera en superficie, de fenómeno en fenómeno; así postula un Universo infinito, ya que, en él, un fenómeno llama a otro, mientras que la razón afirma que el Universo es finito. Esta metafísica de lo finito, de lo discontinuo y de la libertad, da testimonio de un noble esfuerzo del espíritu.

Arturo Hannequin, que murió joven como Guyau (1905), propuso igualmente un sistema personal que se asemeja al de las mónadas de Leibniz, salvo que atribuye a las sustancias el poder de actuar unas sobre otras sin recurrir a la armonía preestablecida. A diferencia de Kant, en quien también se inspira, piensa que nuestro entendimiento puede llegar a captar la realidad, y que si nuestro espíritu nos presenta únicamente apariencias, esas apariencias son fundadas.

Mientras el positivismo dominaba en Rusia, la influencia de Schopenhauer, de Hartmann y de la filosofía francesa, nacida de Ravaisson, produjo en el pensamiento ruso un renacimiento metafísico, representado primeramente y sobre todo por Wladi-

miro Soloviev, cuya tesis, expuesta en 1874, causó sensación. Las ideas de voluntad, de libertad, de personalidad, fueron repuestas en su rango; la acción humana tendía hacia la libertad, esencia del mundo, como la sociedad rusa hacia la libertad política, de la cual estaba prohibido hablar demasiado alto. Soloviev tuvo numerosos sucesores. Uno de ellos fué un «místico positivo», African Spir, que vivió casi ignorado; había sido aspirante de marina en el sitio de Sebastopol, cuando Tolstoy, a quien no conoció, era oficial del ejército. Su método consiste en elevarse, mediante la intuición que es el sentimiento religioso, de los datos inmediatos de la conciencia, a lo Absoluto. Este no es causa del mundo de la experiencia, pero domina a éste como la regla domina el desorden. De aquí un dualismo que el hombre siente en sí mismo cuando comprueba que su naturaleza, incesantemente arrebatada por el *devenir*, no es aquella a que él llega con el pensamiento. Nuestro *yo* terrenal no es más que un *devenir*; el *Yo* auténtico es Dios. Participando del principio de la naturaleza en eterno fluir, así como del principio espiritual, que es estable, el hombre es capaz a la vez de ciencia y de religión. La inmortalidad no es personal, sino que consiste en un identificarse con el orden divino. El mundo físico, objeto de la ciencia, nada tiene de común con el mundo espiritual, objeto de la religión. El deber consiste en obrar conforme a la naturaleza superior del hombre; la religión le revela su afinidad con el mundo espiritual, y, consiguientemente, su parentesco con Dios. Pero no hay conciliación posible entre la religión y la ciencia, que dependen de experiencias esencial-

mente distintas: el objeto de la una es científicamente inconoscible; el de la otra es inexplicable religiosamente. He aquí un dualismo consecuente y llevado hasta el extremo.

Otro ruso, Ossip Lourié, nacido en 1868, naturalizado francés, ha escrito esta frase que ilumina todo su pensamiento: «Existen fuerzas imperceptibles todavía para nosotros, cuyo descubrimiento definirá el número desconocido que mantiene el orden en orden a los fenómenos.» Esperemos vivir el tiempo suficiente para ver anunciado, incluso en los periódicos, el descubrimiento de ese número tan bien escondido.

S. R.

La filosofía de Bergson

Querida Zoe: Enrique Bergson, nacido en 1859, profesor en el Colegio de Francia desde 1890, ha sido el filósofo más original de nuestro tiempo. Como el físico Einstein, ha interesado al público sin que el público le haya comprendido siempre. No es bergsonianos todo el que quiere serlo. Si Bergson escribe con pureza y brillantemente, pertenece, sin embargo, al número de los que se proponen saltar fuera de su sombra. Para entenderle hace falta algo más que un esfuerzo de atención; hace falta que la inteligencia del lector se haga violencia a sí misma en ocasiones, que se imponga una contorsión. Y ocurre, tales veces, que se sufra con la contorsión, sin estar seguros de sacar provecho de ella.

Este filósofo fué un niño prodigio. Dudó algún tiempo entre las matemáticas y la filosofía; siempre ha sentido inclinación hacia las matemáticas, incluso hacia las más difíciles, después de haber llegado a ser definitivamente filósofo, cuando seguía las explicaciones de Boutroux en la Escuela Normal. Antes de ahora he hablado a usted de Boutroux, que fué discípulo de Ravaisson, y del pro-

pio Ravaisson, fuente de toda la moderna metafísica francesa, abuelo intelectual de Bergson, al cual tenía en gran estima. Pero Bergson fué más lejos que ese antepasado y que Boutroux en el camino por ellos despejado. ¿Qué camino era ese? El que pone en primer plano, no el mecanismo, sino la vida, la espontaneidad, lo que es precisamente irreductible a mecanismo, lo que se opone al materialismo y al transformismo vulgares. Comprenderá usted en seguida, releyéndome, todo esto.



Bergson meditó largamente antes de formular un sistema genuinamente suyo. Esbozado en los *Datos inmediatos de la conciencia* (1891), en *Materia y Memoria* (1896), ese sistema se revela en *La Evolución creadora* (1907). Este año es una fecha capital para la historia de la filosofía.

El bergsonismo ha sido calificado de monismo idealista, de panteísmo spinosista, de emanatismo neoplatónico; en realidad, las añejas clasificaciones no convienen a su pensamiento, que desborda de ellas. Han sido asimismo señaladas las afinidades de sus opiniones con las de Schopenhauer; hay algo de verdad en ello, pero Bergson es hombre distinto al brahmán de Francfort; lejos de ir a parar a una especie de culto de la nada, niega la nada y profesa el culto a la vida.

Conviene decir en algunas palabras qué es lo que Bergson no admite, antes de tratar de decir qué es lo que admite.

Bergson no cree que el viejo adagio de que «nada se hace de nada, nada se crea», sea verdadero para el mundo vivo como lo es para el mundo inorgánico. Los que no creen en la libertad humana, los *deterministas*, objetan a sus adversarios que un acto libre sería una creación de energía. ¿Por qué no? No puede extenderse arbitrariamente a los actos voluntarios una ley comprobada solamente allí donde la libertad no interviene, allí donde no hay posibilidad de elección.

Nuestro filósofo concede que la conciencia esté como adherida al cerebro; lo que niega es que la conciencia sea una función del cerebro. La vida del espíritu no puede ser un efecto de la vida del cuerpo. Todo sucede *como* si el cuerpo fuera simplemente utilizado por el espíritu. No hay razón alguna para suponer que cuerpo y espíritu estén indisoluble y recíprocamente ligados; por ende, la supervivencia del espíritu desligado del cuerpo es una hipótesis inverificable, pero no absurda.

El Universo tiene realmente algo del reloj de que hablaba Voltaire y que le convencía de la existencia de un relojero. Pero el reloj más complicado es un mecanismo desmontable, cuyas ruedas todas puede distinguir nuestra inteligencia. No es esa la concepción bergsoniana. Hay en el Universo, desde luego, mecanismo; pero hay, también, otra cosa, y esa «otra cosa» no es un relojero que, desde fuera, haga andar la máquina, sino un principio de actividad flúida y continua que está en la parte viva de la máquina, y que nuestra inteligencia es incapaz de captar. Toda teoría mecanicista, incluso la de la evolución de Darwin y de Spencer, que hu-

biera agradado a Descartes, cierra los ojos respecto al *devenir* que constituye la vida, en que todo es emergencia y creación.

Dicho esto, paso a mi exposición, o más bien, al prefacio de la misma, que trae consigo algunas nociones elementales de geometría.

* * *

El movimiento continuo de un punto que permanece a igual distancia de otro, produce, como usted sabe, una curva cerrada llamada circunferencia. Cuando nuestra inteligencia quiere medir la longitud de esa circunferencia, ¿qué es lo que hace? Inscribe en el círculo un polígono regular de un número de lados considerable, mide cada lado, suma todos ellos, y obtiene aproximadamente la longitud de la circunferencia. ¿Qué quiere decir esto sino que sustituye una línea continua por otra compuesta de rectas formando ángulos, línea discontinua en la cual hay rincones, puntos de parada, separaciones? Al hacer esto con el fin de medir la circunferencia, nuestra inteligencia no llega nunca más allá de lo aproximado, del poco más o menos, suficiente, con todo, para la práctica. Así procede siempre nuestra inteligencia, esencialmente geométrica, que, para conocer—esto es, para medir—, descompone, *crea discontinuidades*. Cuando medimos el tiempo transcurrido entre dos acontecimientos, el espacio comprendido entre un punto y otro, decimos que hay tantas horas, tantos metros; no procederíamos de otra suerte si tiempo y espacio,

en vez de ser continuos, fuesen discontinuos como las pulsaciones, asimilables a la esfera de un reloj o a un papel cuadriculado. Y cuando la industria humana quiere dar la ilusión de la realidad externa, viva y móvil, ¿qué hace sino empezar por matarla? Aludo aquí a esos films del cine que dividen la naturaleza en minúsculos cortes, la reproducen en estado de cadáver disecado y le devuelven a seguida la apariencia de movimiento mediante una sucesión rapidísima de vistas discontinuas en que la debilidad de nuestra visión se imagina que vuelve a encontrar continuidad y vida.

Cosa totalmente distinta ocurre si, por medio de un esfuerzo, nos retraemos a nuestra propia intimidad. Aquí ya no hay geometría, ni cortes, ni puntos muertos, sino algo que actúa sin tregua, algo que dura. Y ese fluir del tiempo en nosotros no es uniforme como el tic-tac del reloj. La hora que concede usted a su amigo, ¿no es más rápida que la hora que pasó usted esperándole?



Sigamos, Zoe, explorándonos a nosotros mismos. ¡Qué tumulto, qué zarabanda de minúsculas ideas que brincan, chocan entre sí, trepidan, se atropellan, como finas motas de polvo en una raza de sol! De todos esos esbozos de pensamiento que alimentan nuestra fantasía, ¡cuántos abortan, se atrofian, se desvanecen antes de que uno de esos pequeños gnomos se imponga a todos los demás!

Así, en el orden exterior que conocemos imper-

fectamente por medio de nuestros sentidos y que estudia la ciencia, tenemos orden y regularidad; cuando hay apariencia de irregularidad y desorden, es porque observamos mal o porque no disponemos de instrumentos de medición suficientemente precisos. Por el contrario, en el rinconcillo que es el mundo interior, conocido directamente y no por medio de los sentidos, que nos revela ese replegarnos en nosotros mismos, hallamos actividad intensa, aun durante el sueño, pero irregular y desordenada.

Ese rincón de nuestro yo es para Bergson la imagen misma de la realidad viva, de la creación continua, de la *duración* opuesta al tiempo. Porque la distinción entre el *tiempo*, de fluir uniforme, y la *duración* variable, es uno de los pilares de la filosofía de Bergson, y constituye uno de los descubrimientos de su genio.

Prosigamos:

En una máquina cualquiera compuesta de un número limitado de piezas, el mismo efecto responde siempre a la misma causa; sería tremendo para los viajeros no poder prever que una locomotora caldeada se pone en marcha. Los efectos mecánicos son, pues, *previsibles*. Lo mismo ocurre con los efectos químicos. Combine usted oxígeno e hidrógeno, y obtendrá siempre agua. Mas si pasa usted del mundo inerte al mundo viviente, la previsión exacta deja de ser posible: en ese mundo no hay más que probabilidades mayores o menores. Sembramos veinte semillas: no germinarán todas. Y la contingencia—es decir, la parte de lo imprevisible—aumenta en el mundo moral. Oye usted decir: «Conozco el carácter de Dorante. Si Eglé le tiende un

lazo, caerá en él.» Pero eso no pasa de ser una manera de hablar; usted sabe que Eglé puede ser muy bien la que pague el pato. Lo que es verdad respecto de Dorante, lo es asimismo de su perro de usted: si usted le llama, puede responder a su llamada, o no responder. Síguese que el mundo viviente es el mundo de lo imprevisible. Donde hay imprevisibilidad hay libertad de elección; esa libertad no es más que un débil vislumbre en el vegetal; pasa a ser una llamita en el animal, una llama intensa en el hombre, puesto que la opción de éste entre los diversos actos es casi ilimitada, mientras que la del animal es muy restringida.

Se objeta a esto: el espíritu humano es como una balanza con platillos en que se colocan los motivos que influyen sobre la conducta; según que uno u otro platillo esté más cargado, la voluntad se decidirá en un sentido o en otro; por consiguiente, no es libre.

Error, contesta Bergson. Vuestra comparación es defectuosa. En primer lugar, la balanza no es una cosa viva, y, aparte de eso, para figuraros el acto de pesar, aisláis un momento de la duración continua, siendo así que ese momento no existe.

Así, la idea de la libertad no es una quimera, sino que precisamente por hallarse en relación íntima con la duración, con la vida, no cabe hacerla clara para nuestra inteligencia, apta únicamente para razonar sobre el tiempo discontinuo y sobre las cosas inertes. Hay que creer en ella, pero hablar de ella lo menos posible, y, sobre todo, no tratar de demostrarla como un teorema de geometría, porque

eso corresponde a un orden de ideas completamente distinto. Toda definición de la libertad se resuelve en negación de esa libertad misma.



Tratemos ahora de figurarnos el conjunto de las cosas por lo que hemos entrevisto en nosotros mismos. Obtendremos, sobre poco más o menos, el siguiente cuadro:

El principio de todo es una fuerza psicológica probablemente consciente (aunque esto no sea seguro). Esa fuerza evoluciona en el tiempo real, es decir, en la duración; la llamaremos *impulso vital*. Ese impulso es equiparable a un obús que estalla en fragmentos, los cuales estallan a su vez en otros fragmentos explosivos, y así sucesivamente hasta el infinito. Es una fulguración en abanico, con infinidad de abanicos minúsculos pendientes de cada rama. Dondequiera que el impulso vital se fatiga, nace algo que se llama la materia. Aquí debo interrumpirme para decir a usted que el punto más endeble de todo el sistema—diría casi del poema—de Bergson, es su opinión sobre el origen de la materia. Apenas si nos da acerca de ese extremo otra cosa que metáforas, comparaciones. La materia es acción que se deshace, mientras que la vida es acción que se hace. La vida es la ola que sube; la materia, la ola que desciende. La vida es un *fluir* que atraviesa la materia recortando en ella los seres vivientes, etcétera. Todo esto sigue siendo muy vago, y la concepción bergsoniana de la materia, asimilada a

la vida caída, degradada, tiene más de teológica que de filosófica; es algo así como una nueva versión del Pecado original.

Con la materia, y en armonía con ella, nace la inteligencia: es la conciencia que hace esfuerzos por espiritualizar la materia. Inteligencia y materia concuerdan a maravilla; dijérase un matrimonio feliz. Lo que es sólido, inerte, independiente del tiempo real, pertenece a la inteligencia: ésta crea un lenguaje un tanto rígido, adecuado para formular leyes; crea las matemáticas, que someten a su imperio la materia. Pero cuando se trata de lo flúido, de lo continuo, de la vida, lengua y matemáticas son insuficientes: tienen que contentarse con aproximaciones que dejan escapar la esencia de lo real.

* * *

Si la inteligencia se afirma y desarrolla al contacto de la materia, lo mismo ocurre con el instinto. El instinto, como la inteligencia, nace de la conciencia creadora que intenta vivificar la materia: es un compromiso entre lo activo y lo pasivo. Pero el instinto, de que el insecto nos ofrece la eflorescencia más completa; difiere totalmente de la inteligencia: no es una inteligencia atrofiada, ni un primer paso hacia la inteligencia. El contraste entre ambos órdenes de fenómenos es completo. El instinto es seguro, la inteligencia va a tientas; el instinto usa directamente de la materia, la inteligencia empieza por transformar la materia en instrumento. ¿Qué le queda al hombre del instinto, su-

plautado por la inteligencia que tan bien le sirve en los dominios de su actividad práctica? Muy poca cosa; pero esa poca cosa, que es intuición y simpatía, tiene singular valor. Es como una ventanita abierta sobre el corazón de lo real, sobre lo real continuo y vivo que la inteligencia desnaturaliza para comprender. Esta concepción de la intuición como reveladora de las verdades es una de las ideas favoritas de Bergson; ha sido muy criticada, porque la intuición, no controlada por la inteligencia, puede retrotraer al hombre a las ideas ingenuas y a los prejuicios de que apenas si le han curado largos siglos de civilización. Esa ventanita es como una puerta falsa por la cual pueden volver a hacer su aparición los fantasmas de la vieja teología; no se han hecho mucho de rogar antes de alzar el picaporte de esa puerta.



Volvamos al impulso vital y a su actuación sobre la materia que se disemina; de la resistencia de ésta nacen las especies y los individuos. Hay muchos abortos, desviaciones, callejones sin salida; no existe una serie continua, sino innumerables series cuya unidad se debe a su común origen. No cabe hablar de un fin perseguido, de *finalidad*, como suele decirse, porque conseguir el fin sería tanto como detenerse, pararse, siendo así que el impulso vital es un perpetuo fluir, una evolución incesantemente creadora (de aquí el título de la obra). Ese movimiento produce los órganos más complicados,

los del ojo, por ejemplo, como una mano que calca su huella en un montón de limaduras de hierro. De sobra se ha reprochado a Bergson sus hermosas metáforas. Pero ¿qué es nuestro pobre lenguaje humano más que, como decía el lingüista Max Müller, un diccionario de metáforas marchitas? Bergson usa de metáforas para hacerse entender, y esas metáforas no tienen nada de marchitas. Son como mitos platónicos en pequeño.

Así evoluciona, eternamente fecundo y pródigo de vida, el principio vital. ¿De dónde parte? ¿Adónde va? Preguntas ociosas. «Soy una fuerza que anda», dice un personaje de Hugo. Alfredo de Musset, escéptico, decía de sí mismo: «Y no sé cómo voy a no sé dónde.» ¿Se dirá que Bergson es escéptico? Sí, en lo que atañe a la posibilidad de que la inteligencia abarque la universalidad de las cosas y las reduzca a unidad; esta es, según él, la magna ilusión de los filósofos, desde Tales a Hegel. Pero no es escéptico en lo que concierne a la eficacia de la intuición, del instinto, de lo que nos permite lanzar una ojeada sobre la realidad flúida y discontinua. A decir verdad, me temo que haya en esto una ilusión tan profunda como las de Tales y de Hegel; yo, por lo menos, no la comparto.

* * *

No ha faltado quien se preguntase hasta qué punto es compatible el bergsonismo con las religiones establecidas. La respuesta no puede ser dudosa, pese a algunas coqueterías recíprocas: entre el bergso-

nismo y las religiones establecidas existe un completo desacuerdo. Todas las filosofías anteriores—y Bergson se lo reprocha—admiten un principio inmutable y eterno, llamado Dios, naturaleza, o lo que sea; según ellas, las existencias sujetas a devenir son inferiores al Ser que no sufre cambio. Esto es cierto en lo que se refiere a Platón y Aristóteles, así como al judaísmo y al cristianismo. Estas dos religiones, al fin y al cabo muy próximas, proponen una y otra un Dios inmutable, perfecto, incapaz de recibir acrecentamiento alguno, creador de seres cuya vida transcurre en el tiempo. Esta concepción es exactamente el polo opuesto a la tesis de la evolución creadora, en que la realidad transcurre incesantemente, se enriquece incesantemente con nuevas formas. Los hombres de fe y de Iglesia han visto con gusto cómo hacía trizas Bergson el mecanicismo y el determinismo; pero no deben hacerse ilusiones sobre la idea central de ese sistema que no deja subsistir nada del dios de los teólogos, sin tomarse siquiera el trabajo de negarlo.

He aquí, querida Zoe, una carta muy larga, pero el tema de ella valía la pena. No le he dicho a usted todo, sino bien poca cosa, pero no he dicho nada que usted no pudiese tratar de comprender. Trabaje usted en ello.

S. R.

El pragmatismo

Querida Zoe: La voz griega *pragmatikos* (de *pragma*: «asunto»), significa «lo atañadero a los negocios»; el *pragmatismo*, que debe su nombre a W. James, tiene, por consiguiente, la pretensión de ser una filosofía orientada hacia la práctica. Una variante de esa doctrina ha recibido el nombre de *humanismo*, pero está mucho menos extendida.

El pragmatismo empieza por afirmar la impotencia de la razón para establecer las altas verdades llamadas *especulativas*, como Dios, la existencia e inmortalidad del alma, la libertad; no hay verdad absoluta alguna que se halle al alcance del espíritu humano. Mas, lejos de resignarse, en vista de ello, al positivismo o al escepticismo, el pragmatismo ha recurrido, para fundar una moral y una metafísica, a argumentos extraídos de lo *útil*. Es la segunda crítica de Kant después de la primera, pero con un espíritu totalmente diferente, que Kant hubiera rechazado con desdén.

Si una teoría científica como la de la transformación del calor en movimiento da explicación de muchos hechos y permite prever otros nuevos, es

señal de que es buena, por lo menos provisionalmente. Si una teoría especulativa presta servicio a la humanidad, tiende a mejorar la condición humana, es buena también. Así juzgamos al árbol por sus frutos, y, si los frutos son saludables, veneramos al árbol. La fe en Dios, en la inmortalidad del alma, en la libertad, todo ese conjunto de creencias, de esperanzas y de escrúpulos que constituyen la *experiencia religiosa*, ha prestado y presta todavía servicio a la civilización; conservemos esas útiles doctrinas; tengamos la voluntad de creer en ellas, aconsejemos a los demás esa misma voluntad, en bien suyo. Así se salvarán, contra las críticas de los racionalistas, las creencias tutelares de las sociedades humanas que más han evolucionado. Si son erróneas, no es posible probarlo; basta, por lo demás, con que sean beneficiosas.

Observe usted la vacuidad de este razonamiento, basado en una comparación archidefectuosa. Una hipótesis científica que aceptamos provisionalmente está sometida a la prueba de los hechos; será buena si hechos cada vez más numerosos la confirman, y si esos hechos son científicamente verificables. Pero cuando nos hablan de la utilidad de una creencia metafísica al través de los siglos, ¿cómo vamos a contrastar esa utilidad? ¿Cómo afirmar siquiera que una doctrina totalmente diferente no hubiera podido producir efectos análogos o mejores a costa de menores sufrimientos? ¿Ni cómo afirmar que el actual estado social que se pretende conservar aunque sea por medio de mentiras, haya sufrido efectivamente la influencia de una doctrina cualquiera, ni que ese estado sea más bien producto de la raza,

del medio geográfico, de los progresos de la ciencia aplicada? Y aun en el caso de que todo ello se demostrase, sería haciendo uso de la razón, no de consideraciones utilitarias. Así es que ese sistema adolece de una primera e indiscutible contradicción.

* * *

El pragmatismo, de inspiración protestante, ha sido propagado especialmente por el filósofo norteamericano William James; procedente de los Estados Unidos, se ha impuesto rápidamente en Europa, a favor del espíritu conservador de que está imbuido. Algunos dicen que la primera idea de esa doctrina se debe al inglés C. S. Pierce que, en 1879, propuso distinguir, en las nociones metafísicas, entre las que pueden servir para algo y las que son inútiles; pero, en realidad, el pragmatismo es cosa antiquísima disfrazada con un nombre nuevo, puesto que es la doctrina conservadora de toda sociedad que se siente amenazada en sus costumbres por el libre ejercicio de la razón. Abundan los ejemplos de ella en la antigüedad; así Ovidio, en tiempos del emperador Augusto, decía que es *útil* que haya dioses. La escolástica, según una observación justa, fué el pragmatismo de la Edad media, naciendo del deseo de oponer una barrera al pensamiento filosófico en interés del cristianismo dogmático. Hay pragmatismo—muy excusable, este—en Descartes, Locke, Leibniz, en todos cuantos se han prohibido a sí mismos, por prudencia, la aplicación de método filosófico a las instituciones políticas y religiosas de

su tiempo. El propio Voltaire es pragmatista cuando escribe: «Si Dios no existiese, habría que inventarlo.» Y Taine no tiene bastantes burlas para los espiritualistas franceses, obligados—no todos tenían como él rentas—a andarse con miramientos con el trono y el altar, por invocar contra determinadas doctrinas, llamadas *subversivas* o *desconsoladoras*, no la razón, sino el interés social. Toda la escuela inglesa, hasta Stuart Mill, se ha visto obligada a la misma reserva, a lo que Nietzsche llama «la mentira como condición de vida».

Lo que es humillante para el espíritu humano, es que en una época en que el pensamiento no se hallaba ya encadenado ni vigilado, haya habido hombres que aceptasen deliberadamente una situación que había hecho sufrir, con anterioridad a ellos, a tantos hombres de genio, y que se atreviesen a presentar como una filosofía lo que es la negación de toda filosofía. Porque si la filosofía ha de ser digna de estimación, tiene que ser un esfuerzo de probidad intelectual, y no lo contrario de eso.

Para demostrar a usted que no exagero, he aquí algunas autorizadas citas de pragmatistas:

«*Lo verdadero, dice James, no es sino aquello que de ventajoso hay en nuestra manera de pensar, así como el derecho no es sino la ventaja en nuestra manera de conducirnos... Los dioses a que nos consagramos son aquellos de que tenemos necesidad y que nos sirven.*»

«*Creemos en Dios, dice James Pratt (1907), porque nos es útil, porque nos es necesario, porque sigue siendo el gran compañero. La religión filosófica ha tenido su vida propia, pero la necesidad de*

Dios está arraigada en el instinto. El misticismo no es una enfermedad, sino una disposición normal del hombre.»

* * *

James, que era un buen psicólogo, ha insistido mucho sobre lo que él llama la *experiencia religiosa*, que comprende no sólo la religión, sino el misticismo, y ha encomiado el sentimiento de satisfacción que esa experiencia procura. Si satisface, señal de que es útil, y si es útil, es que responde a la verdad. Pero ¿qué es, a punto fijo, esa satisfacción? Si decís que es la de la parte más noble de nuestro ser, establecéis una distinción entre esa parte y las restantes; emitís un juicio de cualidad o de valor sobre una cuestión infinitamente difícil, cosa que, según el sistema que anunciáis, no tenéis derecho a hacer. Segunda contradicción.

El análisis que del sentimiento religioso hace James es digno de toda atención. Ha sacado a luz justamente las relaciones de ese sentimiento con el dominio del subconsciente, del umbral de la conciencia donde se elaboran en la sombra ideas vagas, flotantes impresiones cuyo resultado es una necesidad precisa e imperiosa. Dios es creado así por el hombre en el transcurso de un trabajo soterráneo, como un arrecife de corral. Pero el subconsciente es para James otra cosa que el medio oscuro donde fermentan las ideas; es «el eslabón que media entre Dios y lo humano». De esta forma queda refutado el deísmo del siglo XVIII, que niega la interven-

ción de Dios en la vida humana, toda vez que lo divino está en nosotros; así, la ciencia, por medio de lo subconsciente, tiende una mano amiga a la religión. El jefe de la Iglesia romana se ha negado, con todo, a acoger esa mano tendida por el pragmatismo—sospechoso, por otra parte, de panteísmo—, y ha condenado esa doctrina en la Encíclica *Pascendi* (1907). Roma, ni más ni menos que la ciencia, no acepta la ruptura con la razón.

He aquí el juicio de Alfredo Fouillée, que no sólo apunta al pragmatismo, sino a las doctrinas antirracionales que participan de la misma tendencia:

Todas esas filosofías de la creencia, de la contingencia y del irracionalismo han sido concebidas con ocultas intenciones apologéticas. Renouvier, que es una de las principales fuentes de tales filosofías, se había convertido en apóstol del protestantismo; James ha escrito la Voluntad de creer y la Experiencia religiosa; muchos hombres de ciencia, adheridos igualmente, en el fondo, a la idea religiosa, han creído ver en el pragmatismo el medio de conciliar por fin la ciencia y la fe... El triunfo de la acción no basta para probar la verdad de las ideas que la dirigen; lo único que demuestra es que esas ideas tienen poder. Hay en la vida errores útiles; hay ilusiones fecundas. ¿Dejan por eso de ser ilusiones y errores?

Para terminar, copio estas líneas de Abel Rey:

La utilidad no justifica una creencia que se interroga a sí misma sobre la excelencia de su fundamento. Por el contrario, lo que esa utilidad consiguere, es hacer sospechosa la creencia. Y esto lo com-

prenden hasta tal punto las religiones, que todas ellas se presentan como un sistema de verdades.

Escoja usted, Zoe, entre las doctrinas que le expongo; pero le aconsejo que no se decida por el pragmatismo.

S. R.

La psicología y las ciencias con ella relacionadas

Querida Zoe: Inclinémonos o no al materialismo, podemos comparar el espíritu a un pianista, el cerebro a un teclado, el cráneo a un clavicordio. Durante mucho tiempo, los psicólogos han estudiado no más que al pianista; esto es lo que hoy nos choca en las obras de psicólogos—sutilísimos, por lo demás—, como Tomás Reid (pág. 10) y el espiritualista Adolfo Garnier (murió en 1864). La reacción ha ido tan lejos, que se ha olvidado casi al pianista por atender únicamente al teclado y al clavicordio.

Francisco José Gall, de Tiefenbronn (murió en 1828), que trabajó en París, especialmente, inventó la ciencia a que dió el nombre de *frenología* (en griego, «ciencia del espíritu»), y cuyo objeto consistía en relacionar las facultades intelectuales, las virtudes y los vicios, con la forma del cráneo y sus accidentes. Cuando decimos que un joven tiene la *protuberancia* de las matemáticas, nos expresamos como discípulos de Gall. Un sabio italiano, Lom-

broso, ha llegado hasta intentar la reconstitución del cráneo típico de criminal. De todo esto no queda gran cosa; más frecuentes son los estudios sobre el cerebro, en el cual el ilustre Broca (murió en 1880) ha llegado a localizar el don de la palabra en la tercera circunvalación izquierda. Ese mismo sabio, que fué uno de los fundadores de la antropología, figuró entre los primeros que estudiaron científicamente los cráneos humanos, no para atribuir a sus protuberancias influjo alguno sobre nuestros caracteres, sino para clasificar sus formas según los tiempos y los lugares, evidenciando sus variedades y filiaciones. Pero eso, como dice Kipling, es otra historia que aquí no nos concierne.

Ilustrada por los progresos de la fisiología, la psicología tomó un cariz más científico y hasta llegó a creerse realizada una predicción de Berthelot, según la cual las ciencias morales han de llegar a ser ciencias positivas. Pero todavía no ha sonado la hora de entonar el *De Profundis* sobre las ciencias morales.

En nuestros días ha sido estudiada la psicología *patológica*, que se ocupa especialmente de las perturbaciones del espíritu, y la psicología *experimental*, llamada también *psicofísica*, que se propone poner en claro los fenómenos espirituales provocándolos por medio de excitaciones físicas. Para anotar los efectos de esas excitaciones, se emplean aparatos registradores muy ingeniosos, con los cuales se obtienen unos trazados que reciben el nombre de *gráficos*. Una rama particular de la psicofísica es la *psicomatemática*: siguiendo a Herbart (pág. 84), Weber (murió en 1878) y Fechner (murió en 1877),

apunta a someter al cálculo las relaciones entre las excitaciones del sistema nervioso y las sensaciones. ¿Es una pseudociencia? El porvenir lo dirá.

No puedo entrar en detalles sobre estas diversas cuestiones; si pudiera hacerlo, mi lectura resultaría ardua para usted. Pero quiero presentarle cuatro psicólogos de nuestro tiempo—entre otros muchos que tuvieron mérito—para dar a usted una idea de sus investigaciones en los nuevos caminos.



Teódulo Ribot (murió en 1914), fundador, en 1876, de la *Revue philosophique*, enseñó en el Colegio de Francia y pasó, desde 1875, por ser uno de los creadores de la psicología científica. Su principal título de gloria ha sido el estudio de las facultades perturbadas por la enfermedad, ya que parece que un edificio agrietado deja traspasar mejor qué principios han dirigido su construcción. Citaré a su brillante discípulo Pierre Janet:

La psicología pasó a ser, con él (Ribot), objetiva, teniendo en cuenta los progresos del espíritu en las diferentes especies de animales y en las diferentes edades de la vida. Cuanto él escribió sobre enfermedades de la memoria, de la voluntad, de las personalidades, ha sido leído en el mundo entero. No puede incluirse entre los materialistas, puesto que si señala siempre la relación entre el pensamiento y el organismo, nada concluye sobre el origen del organismo ni sobre la naturaleza del pensamiento.

Alfred Binet (murió en 1911), fundador del An-

née psychologique (1894), dió en Francia los primeros ejemplos de psicología aplicada, dedicándose a la medición de inteligencias, no por medio del cálculo, sino utilizando una escala graduada de pruebas que los anglosajones llaman *tests*. Este método permite, según dicen, discernir desde muy pronto las aptitudes de los niños. Ha sido adoptada con entusiasmo en los Estados Unidos, donde, propagada por Munsterberg, especialmente, sirve para evaluar todo género de capacidades intelectuales, incluso las de los aviadores y conductores de locomotoras.

Wilhelm Max Wundt (1832-1920), no sólo ha sido psicólogo, sino uno de los espíritus más enciclopédicos de la moderna Alemania. El estudio de las religiones primitivas, de las supersticiones, del folklor, de cuanto constituye lo que denomina él *psicología étnica*, le debe tanto como los estudios de psicología experimental, de lógica, de lingüística, de fisiología. De Leibniz acá, no habían vuelto a tener allende el Rhin un hombre por ese estilo.

En metafísica se aproxima a Kant y a Schleiermacher. Rechazando todas las religiones en lo que tienen de positivo, no quiere ver en ellas más que el sentimiento de la solidaridad humana y una respuesta a las necesidades morales de la humanidad. Muchos ataques injustificados contra las religiones, en particular en el siglo XVIII, se deben a la confusión de esas religiones con los mitos. El mito es producto de la imaginación operante sobre la realidad; la religión es producto de la misma facultad aplicada a desentrañar las causas y fines de la vida. El mito está vacío de sentimiento; la religión

está tan henchida de sentimiento como la moral. Así es todavía hoy una educadora de quien es fácil hablar mal, mas no prescindir.

Wundt fundó en Leipzig, en 1879, el primer Instituto de psicofísica, para continuar la obra de Fechner; pero la continuó con diferente espíritu, prefiriendo la observación paciente a la quimera de las medidas matemáticas de nuestras sensaciones. No se dejó seducir por el materialismo hacia el cual se dejan llevar muchos psicólogos modernos. Wundt insiste sobre el hecho de que, en la vida del espíritu, todo resultado o producto es *más* que la suma de los factores que lo determinan: hay acrecentamiento, y no constancia de energía. Es que el alma es creadora por el hecho de que no está aislada nunca, de que la humanidad sólo vive en grupos. Las leyes físicas solamente son aplicables en las regiones inferiores de la vida; la vida espiritual obedece a leyes que le son peculiares. Esto se aproxima bastante a Bergson.

* * *

William James, nacido en Nueva York, hijo de un swedenborgiano (pág. 41) y hermano del novelista Henry James, enseñó en Harvard, y, desde 1890, adquirió una gran reputación como filósofo. Ya he hablado a usted de su filosofía, a propósito del pragmatismo, doctrina de que fué James el principal abogado; hoy me limito a su psicología, que ha despertado, incluso en Francia, vivo interés.

James ha hecho valer sólidos argumentos contra la teoría de la asociación de las ideas (pág. 14), dominante en Inglaterra a partir de Stuart Mill, y en Francia desde Taine, y de la cual se usaba en cierto modo como de un *sésamo*, para abrir todas las puertas. Había en ello una tentativa de reducir el pensamiento a una especie de encadenamiento de unidades simples, lo cual respondía a la necesidad de explicación mecánica propia de nuestra razón; pero no de la complejidad y fluidez de lo real; aparte de esto, se corría el riesgo de negar la unidad del yo. Disecar así la actividad del espíritu sólo es posible si previamente se ha suprimido la vida. La polémica de James a este respecto se inspira en ideas muy próximas a las de Bergson, de quien fué admirador y amigo.

Este psicólogo ha combatido igualmente todas las teorías materialistas en boga, como, por ejemplo, la de que el pensamiento es una secreción del cerebro, que la conciencia es un reflejo de estados fisiológicos. Frente a la psicología de laboratorio, que se olvida del pianista por atender al teclado, restauró el método clásico de la introspección, que permite incluso explorar—a lo menos, costeando—el dominio de lo subconsciente. Lo que la conciencia nos revela con más claridad, no es la división de nuestras facultades, viejo prejuicio de la Escuela, sino el ininterrumpido *fluir*, el borbolloneo de la vida espiritual hasta en sus capas soterrañas. La actividad continua del espíritu escapa en gran parte a la conciencia, pero aflora de cuando en cuando, y entonces da motivo a la observación. W. James llega incluso a insinuar (pág. 233) que la actividad

inconsciente podría ser un nexo entre lo divino y lo humano, como esas súbitas inspiraciones que invaden de improviso la conciencia; pero en este caso se trata, en rigor, de movimientos imperceptibles que pasan a ser sensibles cuando se han acumulado durante algún tiempo. James ha dicho también que la conciencia humana no sólo es capaz de conocerse a sí misma, sino que puede comulgar con la conciencia ajena, y que esta sería la base psicológica de las religiones. Pero la idea de semejante comunión es sobrado vaga; más vale hablar, con Tarde (página 288), de imitación.



Réstame hablar a usted de una nueva ciencia llamada *psicoanálisis*, calificada de *freudismo* a causa de su principal apóstol, el médico vienés Segismundo Freud.

Leibnitz ha insistido ya sobre el hecho de que muchas de nuestras impresiones, las más numerosas, indudablemente, no llegan a la plena luz de la conciencia. Pedro Janet, nacido en 1859 y formado por T. Ribot, elevó el estudio de lo inconsciente y de lo subconsciente a la categoría de ciencia. Al lado del *yo* que se conoce, existe el *yo* que se conoce muy imperfectamente o que incluso se ignora, vastísimo dominio en que se nutren nuestros sueños y fantasías, y cuyo influjo, difícil de precisar, actúa sobre nuestro humor, sobre nuestra vida cotidiana, sin que podamos, en estado normal, desentrañar su secreto.

En 1895, dos médicos de Viena, Breuer y Freud, anunciaron que habían experimentado un nuevo método para curar determinadas enfermedades nerviosas; la enferma, hipnotizada, había confesado a sus médicos antiguos y penosos recuerdos que la oprimían, con lo cual se había encontrado aliviada y aun curada. Se abrió camino la idea de que impresiones regolfadas en lo subconsciente podían pesar en el alma como en el estómago las viandas mal digeridas. Pero ¿por qué ese refluir de impresiones? Porque esas impresiones pertenecían al número de las condenadas a la oscuridad por las opiniones corrientes sobre la moral y las conveniencias. Se calificó de *censura* esa especie de veto puesto por el escrúpulo a la expresión clara y franca de impresiones inconfesables como lo sería, por ejemplo, la envidia de un chiquillo hacia un hermanito o hermanita suyos cuya muerte hubiera deseado ardientemente. De esas impresiones rechazadas por dicha *censura* resulta un penoso estado de congestión que puede remover profundamente el sistema nervioso. La curación tiene que ser obra del práctico, del confesor laico que, a fuerza de preguntas y mediante el análisis de los sueños del paciente, trae los recuerdos a la luz de la conciencia, y le administra, por decirlo así, un vomitivo. En otros casos, según los freudistas, los recuerdos reprimidos, que son por lo general deseos vergonzosos, pueden ser desviados hacia un fin aceptable para la conciencia moral; es decir, según la expresión usada, *sublimados*. Esto no tiene nada de nuevo, ya que es la aplicación de un precepto de San Agustín: «Desvía hacia un canal perfectamente puro el agua que flui-

ye en una cloaca.» Tan bien como yo sabe usted que cuanto hay de malsano y de brutal en el egoísmo puede ser purificado en un alma, con tal que en ella se encienda el amor a la gloria, al arte, a la ciencia; es éste un principio que debe recordarse de continuo a los educadores.

En todo esto, indiscutiblemente, hay una parte de verdad psicológica; pero no son menos evidentes los posibles abusos del método.

Las más de las veces se trata, en la práctica, de la parte sensual, y aun grosera, de la vida afectiva. El confesor católico es un sacerdote larga y prudentemente preparado para su labor; le han dicho qué es lo que puede preguntar, así como lo que debe callar. El médico *freudista*, que juega al confesor, carece, por lo regular, de tacto; no es responsable ante obispo alguno; penetra en un alma con zuecos; puede hacer estragos en ese alma, y, sobre todo, dejar fango en ella. No he de decir a usted más sobre este particular; el psicoanálisis es un oficio que bien pudiera llamar la atención de la policía el día menos pensado.

Desde el punto de vista científico, las obras del Dr. S. Freud (1900 y siguientes) no ofrecen por eso menor interés, merced a la compilación de casos variadísimos y de curaciones más o menos completas de neurosis que en dichas obras narra. Pero eso está lejos de justificar el orgullo un tanto charlatanesco de esos señores.

El egoísmo de la humanidad, escribía Freud, *ha sufrido tres embates, tres humillaciones, por efecto de los progresos de la ciencia. En primer lugar, la cosmografía de Copérnico ha destruído la ilusión*

que hacía de la tierra el centro del universo. Después, la biología de Darwin ha establecido que el hombre, señor del mundo animal, no es, a su vez, más que un animal que ha evolucionado. Finalmente, el psicoanálisis ha demostrado que hay manifestaciones inconscientes del espíritu que actúan sobre la vida consciente, y que la vida afectiva del hombre no puede estar por entero sometida a su voluntad.

Como usted ve, Freud se sitúa en el plano de Copérnico y de Darwin, entre los grandes genios que han ilustrado al mundo. Por lo general, los hombres de genio no se expresan de esa forma; esperan a que la humanidad teja para ellos coronas. Contentémonos con decir que Freud, como otros muchos y a continuación de ellos, ha contribuido a iluminar la zona de sombra que envuelve nuestra conciencia, y que ha señalado el partido que el tratamiento de determinadas enfermedades nerviosas limítrofes con la locura puede sacar del hecho de que se proyecten algunos rayos de luz sobre esa zona de sombra. Algo es, evidentemente; pero creer que en ello haya un nuevo triunfo de la ciencia, es dejarse engañar por un orgullo que, a su vez, merece ser sometido a tratamiento. Con razón se ha dicho que el freudismo es otra *psicosis*, una especie de locura; guárdese usted de ella, y no lea las obras de Freud.

S. R.

La Estética

Querida Zoe: La Estética, bastante mal designada así por Baumgarten (t. II, pág. 171) con nombre tomado del griego *aistésis*, que significa «sensación», tiene por objeto el análisis racional de la Belleza y de la emoción particular que esa Belleza despierta en nosotros.

Lo Bello interesa a nuestra sensibilidad, como el Bien a nuestro sentido moral y lo Verdadero a nuestra razón. Los juicios relativos a lo Bello, al Bien y a lo Verdadero, tienen de común cierto carácter de generalidad, más señalado, con todo, y más imperioso, en los que se refieren a lo verdadero. Si digo: *este animal es un perro*, ello puede ser verdadero con absoluta verdad; si digo: *ese perro es hermoso*, o *ese perro es bueno*, esta afirmación es siempre, en mayor o menor grado, discutible.

Dos cuestiones principales hay en Estética; a saber: 1.º ¿Qué es, a punto fijo, el sentimiento que lo Bello despierta en nosotros? 2.º ¿En qué consiste lo Bello?

La primera cuestión, de orden psicológico, ha he-

cho algunos progresos desde la antigüedad; la segunda sigue siendo completamente oscura todavía.

Ocupémonos, ante todo, de la primera.

La belleza produce en nosotros un sentimiento *desinteresado*, que lleva aparejada consigo una exaltación moderada, pero agradable, de la actividad vital. Esa exaltación ha podido comprobarse, sobre todo, cuando la fuente de la emoción es la música, por medio de aparatos registradores.

Existe cierta analogía entre la emoción estética y la que provoca el juego. El arte tiene de común con el juego el poner en libertad un acrecentamiento de actividad no orientado hacia ningún fin práctico, y que, al mismo tiempo, aumenta nuestra actividad, de donde resulta un particular sentimiento de satisfacción.

Como la contemplación estética es desinteresada e implica una colaboración de los sentidos con el espíritu, nos arranca, en cierto modo, de la vida sensorial, orientada hacia las necesidades prácticas de la vida.

El sentimiento estético, cuando es intenso, ofrece algo de común con el amor, y entraña, al mismo tiempo que admiración, un don de sí mismo, una proclividad a la unión con el *no yo*.

Como usted sabe, el amor responde, de ordinario, a la visión de la belleza terrenal, que parece como que deja entrever otra, más elevada todavía; de dónde, las ilusiones y éxtasis en que el amante se complace. Diversos filósofos, como Platón, Hobbes, Hegel, Taine, Schopenhauer, han pensado, no sin diferencias de expresión, que la emoción estética nos pone en presencia de *Ideas* o de *tipos*, de

ideales que se hacen sensibles o cuando menos se reflejan en la materia, y que esa visión verdaderamente beatífica es la fuente de nuestro placer. Schopenhauer añade que la contemplación de esas Ideas (en el sentido platónico) nos liberta del yugo de la voluntad de vivir, y nos alegra, nos exalta inclusive, emancipándonos, durante algún tiempo, de la ley de necesidad.

* * *

Gustavo Teodoro Fechner, profesor en Leipzig (1801-1887), ha entrado en un camino que parece más científico, al insistir para que se estudie el fenómeno del goce estético desde el simple punto de vista de la psicología experimental, empezando por lo más sencillo: líneas, colores, sonidos. Se trata de precisar, en lo posible, mediante el uso de instrumentos, la reacción que la visión de lo Bello opera en nuestro organismo. Pero esto no ha conducido aún a grandes resultados.

Una esteta inglesa, bajo el nombre de *Vernon Lee*, ha calificado de «nuevo Darwin» al psicólogo alemán Lipps, que ha explicado el sentimiento estético por medio del sentimiento de la simpatía activa. Para ello se sirve de un término intraducible. *Einfühlung*, que significa el acto de sentirse uno en las cosas, como subsumiéndose en ellas. Pongamos la cornisa del Partenón, sostenida por columnas: si yo admiro esa fachada, me parece que me elevo en las columnas, que me extiendo y re-

poso en el entablamiento. Pongamos un hermoso cuadro, como *La Virgen de las Rocas*, de Leonardo: yo me identifico sucesivamente con la escena entera, con cada personaje; mi espíritu, al proyectarse en la obra de arte, al sumergirse, al infundirse en ella, vive la vida de esa obra de arte y acrecienta así la suya propia. Esta simpatía estética, al sumirnos en el *no yo*, nos da una conciencia más clara de nuestra humanidad en su acepción más elevada. Hay en esto algo de verdad, pero no nueva, puesto que hace tiempo que escribía Sainte-Beuve: «El arte es inseparable del sentimiento vivo e íntimo de las cosas. El artista asiste al invisible juego de las fuerzas y simpatiza con ellas como si fueran almas.» Pero Sainte-Beuve, a diferencia de Lipps, no ha desarrollado en volúmenes esa manera de ver; otra diferencia que hay es que no escribió en galimatías.

Respecto a la segunda cuestión, seré necesariamente más breve.

Hume estimaba que la belleza no existe en las cosas, sino exclusivamente en el espíritu que las contempla, y Kant ha expresado la misma opinión.

Por otra parte, los que creen en una belleza objetiva se encuentran archiperplejos para dar con una fórmula aplicable a la vez a una hermosa tragedia, a una bella puesta de sol, a una estatua hermosa, a una hermosa sinfonía. Posiblemente somos víctimas de la pobreza de nuestras lenguas cuando así hablamos de la *belleza* de objetos tan diversos entre sí; pero es evidente que los sentimientos que esos objetos despiertan en nosotros, no obs-

tante su diversidad, son del mismo orden y se hallan estrechamente emparentados.

Se ha dicho reiteradamente que la belleza era la unidad en la variedad; según eso, nada sería tan bello como un mecanismo complicado movido por un motor único.

Se ha dicho que la belleza residía en la expresión; mas entonces sería preciso que esa expresión fuese bella, con lo cual nos movemos dentro de un círculo vicioso.

Se ha dicho que la belleza manifestaba un tipo ideal. Esto puede pasar tratándose de una estatua de mujer o de efebo, que, salvo en la vida, es más hermosa que la propia naturaleza, y parece revelar el tipo mismo en que ésta se inspira, sin poder, por causa de los accidentes de la materia, realizarlo íntegramente. Pero ¿qué es una puesta de sol hermosa? ¿Diremos que es la puesta de sol por excelencia? Muchas hay, y por completo diferentes unas de otras, que calificamos de hermosas. Una cantata, una sinfonía hermosas, no se explican tampoco con esa fórmula, a menos de caer en la fraseología más vacua.

* * *

Resida la belleza en la naturaleza, en las formas, en los colores, en los sonidos, en las obras del espíritu o del lenguaje, responde a una idea general de medida, de proporción, de elevado decoro: no hay que perder esto de vista. Ante ello recordamos

aquel gran pensamiento pitagórico, tan reiteradamente comprobado por la moderna ciencia, de que el mundo está regido por los números. Algunas formas elementales y *simétricas*—la simetría es el grado ínfimo de la belleza—que causan placer a los niños, como son la circunferencia, la elipse, la espiral, el enlace, pueden ser expresadas en fórmulas matemáticas, como los colores y los sonidos, que son vibraciones de intensidades mensurables. Tome usted ahora una bella silueta, reducida a su más simple expresión, la de un ánfora griega, por ejemplo—cuyo encanto quería explicar Carlos Blanc por su analogía con el contorno de vuestras caderas, lo cual es galante, pero absurdo—: introduzca usted en la curva un saliente o un entrante más señalados, y la impresión de belleza desaparecerá. ¿No predispone esto a creer que la cualidad denominada *belleza*, sensible para nosotros solamente en estado global y a título de resultante, se resolverá algún día en una matemática infinitamente complicada que, por ahora, escapa a toda ciencia humana? Esta ciencia, pese a sus inmensos progresos, es muy reducida todavía, aun en el dominio de la aritmética, ya que nadie ha sabido demostrar aún, por ejemplo, que todo número par sea la suma de una pareja de números primos. Un negro que desconozca en absoluto las matemáticas, será tan incapaz de representar por medio de una ecuación un círculo o una elipse, como nosotros somos incapaces de reducir a una ecuación tal motivo de la *Sinfonía pastoral* de Beethoven, o cuál perfil de Leonardo de Vinci. Todo está por hacer, en este orden de investigaciones, pero yo estoy convencido de

que la belleza, en sus diversos aspectos, no siempre ha de sustraerse al imperio del principio de Pitágoras, y que, procediendo de abajo a arriba, como quería Fechner, el análisis se remontará algún día hacia las cimas.

S. R.

El socialismo filosófico

Querida Zoe: El socialismo es una doctrina de base filosófica y filantrópica, que quiere acrecentar el poderío económico del Estado a costa del de los individuos, con el fin de que ese poderío beneficie al mayor número posible de trabajadores, de asalariados convertidos en empleados. Si llevamos esta doctrina hasta sus consecuencias extremas, el Estado pasa a ser detentador de toda la riqueza pública, de todos los medios de producción, y tenemos el comunismo o colectivismo. Así, con razón pudo escribir Faguet: «Llamo socialismo a toda tendencia que tiene por objeto la igualdad *real* entre todos los hombres.» Todo lo que no llega al colectivismo nivelador, es un socialismo atenuado.

Es un error ver en el socialismo no más que el resultado de la envidia de los pobres respecto de los ricos, de los que se han quedado atrás respecto de los que han llegado. Algo de eso hay, desde luego; pero el espíritu que anima al socialismo es realmente humanitario. Quiere acabar con la concurrencia desenfrenada, con la miseria y la explotación de los débiles, consecuencias de esa concurren-

cia, con las guerras, que la inmensa mayoría de las veces nacen de rivalidades y codicias industriales. Se opone, en nombre de la caridad, a la rigurosa tradición del derecho romano, basado en el carácter intangible y sagrado de la propiedad individual.

En desquite, toda organización socialista que podamos imaginarnos, lleva aparejado un enorme desarrollo del funcionarismo, otra forma de parasitismo, de la cual no puede resultar más que pereza y corrupción. El mismo trabajador pasa a ser un empleado; es decir, casi un funcionario, y pierde los resortes más eficaces de la actividad humana, como son el deseo de mejorar su situación y el miedo a perderla. Como la Rusia soviética ha demostrado desde 1917, hasta ahora es peor el remedio que la enfermedad.

* * *

Platón, en su *República*, fué el primero que formuló el ideal del comunismo, limitado, por lo demás, a las clases no trabajadoras (t. I, pág. 100). En la Edad media apenas si se trató el problema, porque los hombres creían en una existencia de ultratumba que había de compensar las penas de los unos y castigar la dureza de los otros. A partir del Renacimiento, vuelve a encontrarse el comunismo, con Tomás Moro y Campanella (t. II, pág. 95), aunque más bien en estado de fantasía que como doctrina. No ocurre lo mismo en el siglo XVIII, en que Rousseau escribe, en 1754:

El primero a quien, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: esto es mío, y halló gente bastante simple que le creyera, ése fué el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, penas y horrores habría evitado al género humano aquel que, arrancando los postes de las lindes, o rellenando las zanjas, hubiese gritado a sus semejantes: «¡Guardaos de escuchar a ese impostor; estáis perdidos como olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie!»

Al año siguiente, Morelly, autor de la utopía *El naufragio de las islas flotantes*, respondía a las acusaciones que esta obra le había acarreado, con su *Código de la naturaleza* (1755), en que el comunismo es predicado francamente: «Todo ciudadano, dice, debe ser hombre público, sustentado, atendido y ocupado a costa del común.» Las mismas ideas aparecen en Mably (1768-1776), que descarta la objeción fundada en el atractivo de la propiedad, estimulante de la actividad humana, afirmando que el amor al trabajo y a la alabanza es natural en el hombre. ¡Qué ingenuidad, creer que eso sea suficiente!

Sesenta años antes que Proudhon, Brissot, el futuro girondino, declara que la propiedad tiene por origen el robo (1780). Si para vivir me bastan cuarenta escudos y tengo doscientos, la diferencia es dinero que he distraído.

La Revolución francesa fué, en apariencia, un movimiento totalmente político; mas hubo en ella, desde el primer momento, una corriente de ideas comunistas, completamente igualitarias, que afloró,

bajo el Directorio, con Babeuf, ejecutado en 1797 (t. II, pág. 249).

El pueblo ha sido repuesto en sus derechos, se lee en el diario Las Revoluciones de París; un paso más, y será repuesto en sus bienes.

Y Marat escribía:

¿Qué habríamos salido ganando con aniquilar la aristocracia de los nobles si ésta es reemplazada por la aristocracia de los ricos? Si hemos de gemir bajo el yugo de nuevos amos, más nos valiera conservar los órdenes privilegiados.

* * *

El rápido desarrollo de la industria desde 1815, aumentó a la vez la riqueza de unos y la miseria de otros; hubo crisis por exceso de producción, y huelgas. Hombres bien intencionados se ingeniaron por buscar remedio a esos males, proponiendo que se modificase el orden social en provecho de la parte más numerosa y pobre de la población, según la fórmula que Saint Simon tomó de Condorcet (t. II, pág. 227). Hasta 1848, el socialismo preocupó especialmente a los autores de proyectos, a los utopistas; desde 1848 ha tendido francamente a la destrucción más que a la modificación de la sociedad. Empecemos, pues, por los utopistas, todos ellos inspirados más o menos por el romanticismo y por el predecesor del romanticismo, J. J. Rousseau.

El primero de todos, cronológicamente, fué el inglés Roberto Owen (1771-1858), gran industrial

filántropo. En 1813, publicó sus proyectos de reforma. El individuo no es responsable del mal que hace; la tiranía de la sociedad es quien le ha corrompido. Hay que abolir todas las trabas, todas las opresiones, y en particular la del capital. El valor de un objeto (todos los socialistas toman esto de Owen) no representa el tiempo invertido en producirlo, porque la concurrencia reduce su precio excesivamente. Owen empezó por fundar, en 1823, una sociedad comunista en el Estado norteamericano de Indiana; pero como Owen se había rodeado de aventureros, la sociedad fracasó (1826). Otras empresas del mismo género que intentó en Inglaterra no alcanzaron mejor éxito (1832-34). Mientras tanto, había creado (1832) una *banca de cambio*—otra idea que de ordinario debe tomarse de él—, en la cual cada afiliado podía depositar sus mercancías contra *billetes de trabajo*, en un número fijado por peritos, tomando como unidad la *hora de trabajo*; esta banca tuvo que cerrar sus puertas en 1834, por haberse acumulado en ella mercancías invencibles. Pero Owen no se desanimó; los últimos años de su vida los consagró al desenvolvimiento de sociedades cooperativas, destinadas a suprimir el parasitismo de los intermediarios. La cooperación, hoy tan floreciente, lo reivindica como uno de sus *pionniers*.

Igualmente enaltece a Francisco María Carlos Fourier (1772-1837), que fué, no obstante sus extravagancias, una especie de hombre de genio. Era un corredor de comercio que llevó una existencia bastante tranquila y tuvo la sitisfacción de formar algunos discípulos, el más celoso de los cuales,

Víctor Considérant (murió en 1893), intentó infructuosamente aplicar sus ideas en el Estado de Texas. Ya en 1808 declaraba Fourier que comerciantes e intermediarios eran parásitos. Antes que nadie afirmó que la asociación, en lo que a la producción se refiere, debía sustituir al régimen de salario; fué el primero que proclamó—claro está que sin servirse de estas palabras—el derecho al trabajo y a un minimum de subsistencia asegurada. Como Saint-Simon, quiere hacer imperar en la tierra la felicidad que promete la Iglesia en el más allá, pero al rechazar toda coacción y basarse en la buena voluntad de todos, se aparta por completo del autoritarismo de Saint-Simon.

La finalidad que Fourier se propone es «que el género humano llegue a la unidad societaria», entendiendo por esto, en su bárbaro lenguaje, la cooperación. De esa manera, a juicio suyo, se habrá extendido al mundo moral la ley newtoniana de la atracción. La población será distribuída en distritos de 400 familias, con una casa central, llamada *falansterio*, y jefes designados por elección; cada cual trabajará a su gusto, con compañeros y compañeras escogidos por él; los diferentes grupos rivalizarán en entusiasmo para merecer elogios. El trabajo no será cosa penosa, sino un placer; con la armonía establecida, la producción irá creciendo. Los beneficios de cada falansterio se repartirán entre el trabajo, el talento y el capital aportados, porque Fourier no es comunista: sólo predica el trabajo en común. El autor de cualquier invención útil será proclamado *Magnate del Globo* y recibirá una fuerte recompensa. Hay en todo esto nume-

rosas puerilidades. Pero, en conjunto, podemos suscribir este juicio de Jaurés: «Lo genial de Fourier estuvo en concebir la posibilidad de poner remedio al desorden, de depurar y ordenar el sistema social sin estorbar a la producción de riquezas, sino, por el contrario, acrecentándola.» La demostración práctica, que habría de ser muy instructiva, no se ha dado nunca.

Al lado de las puerilidades de Fourier, están sus extravagancias. El amor es libre; los adultos, alimentados a razón de siete comidas por día, progresan en fuerza y en estatura, hasta el extremo de que sus descendientes tendrán siete pies de alto y vivirán ciento cuarenta y cuatro años. Y no sólo esto: el genio llegará a ser tan corriente, que de cada tres mil millones de habitantes del globo, en la edad de oro, habrá 37 millones de opetas equiparables a Homero, y 37 millones de géometras iguales a Newton. Todo esto está desarrollado en un lenguaje espantoso, en que la pretensión rivaliza con la oscuridad. A poco que de ello se lea, se duda de la salud intelectual del reformador, pero nos consolamos pensando que multitud de verdades y de ideas felices han salido ya de cerebros cascados.

Fourier era cooperatista; su contemporáneo, Esteban Cabet, fué comunista (1788-1856). Abogado, diputado (1831) y periodista; tuvo que refugiarse en Inglaterra (1834), huyendo de las persecuciones motivadas por sus ataques contra el nuevo régimen. En Inglaterra leyó a Moro e imitó su *Utopía* en su *Viaje a Icaria* (1842). Icaria es un país remoto, imaginario, naturalmente, donde reina el comunismo autoritario. El Estado lo regula todo, lo produce

todo, pero los ciudadanos son felices con un régimen que les asegura el pan cotidiano y la igualdad en el trabajo. Todas las religiones son toleradas, pero está prohibido hablar de religión a los niños antes de que tengan uso de razón (idea que ha sido recogida por los comunistas rusos). La religión del Estado es el deísmo; Jesús es venerado como apóstol de la fraternidad. La libertad de prensa no existe; todo escrito es sometido a la previa censura. Los comunistas rusos han debido de leer a Cabet.

Seducido por el espejismo icariano, se constituyó un numeroso grupo para aplicar el programa de Cabet, en Texas primeramente, después en Illinois; la empresa, como tantas otras, fracasó miserablemente, y Cabet escapó apuradamente de una condena por haber arruinado a unos infelices.



Pedro José Proudhon (1809-1865) que fué diputado en 1848 y pasó muchos años en la cárcel por delitos de prensa, tiene a la vez algo de Owen y de Fourier. No compuso ninguna *Utopía*, mas no por eso dejó de soñar con transformar la sociedad, aunque sin violencia. Su frase, lanzada en 1840: «La propiedad es un robo», tenía como fin asustar a los burgueses y significaba exclusivamente que no se debe recoger sin haber sembrado. Proudhon, según observa Bouglé, ha creado la moderna idea de la sociología al afirmar que la fuerza colectiva es cosa distinta de la suma de las fuerzas individuales; pero este es su único título, en filosofía, ya que todo lo

demás está tomado de Rousseau, de Comte, de Kant y de Hegel (mal leídos). Como socialista, reclama un régimen que concilie orden y anarquía; admite la *posesión* individual de los frutos del trabajo, que puede ser transmitida, pero no la *propiedad*, que debe ser colectiva; no admite que el capital produzca intereses, ni que exista dinero acuñado; quiere que el trabajo sea retribuido, no atendiendo a su calidad sino a su duración. Los trabajadores deben asociarse bajo el nombre de *mutualistas*; una banca popular debe entregar a los productores *bonos de cambio*, y los productores deben concederse recíprocamente créditos gratuitos. A diferencia de Luis Blanc, Proudhon no exige que las mutualidades obreras sean subvencionadas por el Estado.

La moral de Proudhon es muy austera, aunque rechaza toda religión positiva y sea incluso atea. «Dios, ha dicho Proudhon, es el mal». Condena el divorcio y la libertad de costumbres en todas sus formas. «El mundo, dice, llegará a hacerse más justo solamente en la medida en que llegue a ser más casto». ¡Hermoso pensamiento! En política no tiene nada de pacifista: protesta contra los tratados de Viena (1815) y cree en el derecho de conquista. Era, en fin de cuentas, un buen hombre de Franco-Condado, de pocas letras, formado por la vida familiar, —a la cual concedió siempre suma importancia—, y por la lectura de la Biblia, cuya huella conservó siempre. Pocos de cuantos pretenden ser revolucionarios han sido, en el fondo, más conservadores que él.

S. R.

El socialismo filosófico

(Continuación)

Querida Zoe: El socialismo agrario tuvo por fundador al americano Henri George (1839-1897). Ya en 1785, en Nueva York, Tomás Spence había pedido que la tierra volviese al Estado, su único propietario legítimo. George, enemigo de toda violencia, se contenta con reclamar para el Estado las rentas de la tierra. A este efecto, se gravará la tierra con un impuesto tal, que quede a los propietarios lo justo para sustentarse; pasarán a ser agentes del fisco, percibiendo los arrendamientos, pero en provecho del Estado. Este impuesto permitirá suprimir todos los demás, y los ciudadanos se encontrarán satisfechos con él. Esta audaz idea halló buena acogida en Inglaterra, donde, con todo, se propuso, a título de enmienda, que los propietarios fuesen indemnizados de algún modo.



Paso ahora a los socialistas que pueden calificarse de *asociacionistas*; tuvieron por jefe, en Francia, a Luis Blanc, brillante historiador, miembro del Gobierno provisional en 1848, y diputado en 1871 (1813-1882). Luis Blanc había frecuentado, desde 1830, a un espectro del babouismo. Felipe Buonarrotti (t. II, pág. 280). Rechazando el individualismo, que es un artículo de fe para la economía política ortodoxa, y proclamando el *derecho al trabajo*, forma de la solidaridad, quería que el Estado organizase, o cuando menos subvencionase, asociaciones de obreros en que cada cual fuese retribuido según sus necesidades. Al abrir de esta suerte créditos a los obreros asociados, el Estado les permitiría luchar contra el capital. Los préstamos hechos por el Estado, rendirían escaso interés y serían amortizados; asimismo, se constituirían cajas de reserva para las épocas de crisis. Luis Blanc consiguió, el 5 de julio de 1848, un crédito de tres millones que fueron repartidos entre 56 asociaciones que disputaron entre sí, trabajaron poco, y ninguna de ellas vivió más allá de 1850. Y es que el capital no lo es todo; hacen falta la inteligencia, la voluntad y la sana codicia del capitalista.

Karl Rodbertus (1805-1875), rico propietario alemán, diputado en la Asamblea nacional de Francfort en 1848, ministro más tarde, no tenía nada de

agitador. Amigo de Bismarck, fundó en Alemania el socialismo de Estado llamado *científico*. «Dentro de quinientos años, decía, se podrá hablar de comunismo; por ahora, lo que hace falta son paliativos contra la insuficiencia de los salarios, las crisis de mala venta, y el paro». El Estado debe fijar los salarios y el precio de las mercancías, unos y otro *en horas de trabajo*, que variarán según los oficios. Esta moneda de *horas* sería emitida exclusivamente por el Estado, que tendría asimismo almacenes de venta y revisaría periódicamente los precios. Rodbertus se mantuvo apartado, en 1862, del movimiento de opinión creado por Lassalle, y, aunque muy influyente, se contentó con ejercer esa influencia de sus escritos.

El verdadero maestro de Fernando Lassalle (1825-1864), fué Luis Blanc, cuyas ideas desarrolló en Alemania. Nacido de familia rica, llegó a ser amigo de Marx, organizó la unión alemana de trabajadores (1863) y quiso ser «el Mirabeau de Alemania». Murió joven, en un desafío por el amor de una linda muchacha de la nobleza bávara, Elena von Doeniges. Lassalle fué el primero que enunció la *ley de bronce*, según la cual el salario medio permanece fijo en la tasa mínima para el mantenimiento del trabajador y de su familia, mientras que todo el excedente de la producción sirve para remunerar al capital; el nombre era más nuevo que la idea. Para elevar los salarios, es preciso, pues, emanciparlos del previo descuento del capitalismo, para lo cual el Estado debe subvencionar a las asociaciones obreras. Este remedio—que, por lo demás, no es tal—desagrada a Marx, partidario de una revolución y no de

paliativos; así se separó de Lassalle, en 1875, por medio de una violenta carta que no ha sido publicada hasta más tarde.

* * *

Carlos Marx (1818-1883) fué el teorizante del comunismo integral. Era, también, hombre acomodado, de posición holgada. Se formó, sobre todo, en los círculos revolucionarios de París. En 1848, con su fiel amigo Federico Engels (1820-1895), publicó el manifiesto del partido comunista, que contenía estas memorables palabras: «¡ Proletarios del mundo entero, uníos !» Refugiado en Londres, dió a la publicidad dos gruesos tomos de una obra titulada *El Capital* (1867-1885), cuyo tercer volumen fué publicado después de su muerte por Engels (1894). Marx fué uno de los jefes de la primera Internacional (1864), pero su carácter áspero y autoritario aceleró el fin de aquella (1872). La tercera Internacional, la que domina en Rusia desde 1917, venera a Marx como a un profeta; en él se ha inspirado Oulianov, conocido por Lenin, creador de la República rusa de los Soviets—en realidad, de la más sangrienta dictadura de cuantas ha conocido hasta ahora el mundo (murió en 1924).

Marx, que no tenía la elegancia ni el talento oratorio de Lassalle, es un escritor pesado, oscuro, poco original, por lo demás. Sus ideas habían sido expresadas ya, a veces en los mismos términos, un siglo antes, por el inglés William Thompson (de Cork). Marx tomó mucho, asimismo, de Saint-Si-

mon y de los socialistas franceses. La enorme influencia que ha ejercido, se debe a la simplicidad de su doctrina, popularizada en todo el universo por obras de segunda mano. La base del sistema es la teoría del valor, relación que regula el cambio de las mercancías. Comoquiera que éstas son productos del trabajo humano, su valor debería responder, al del trabajo, pero esa relación equitativa no se da por causa de la *ley de bronce*, del descuento previo operando por el capital, y de la imposibilidad en que se halla el obrero de rehusar el trabajo en condiciones desventajosas, por hallarse amenazado, si abandona su puesto, por una legión de hombres sin trabajo decididos a ocupar ese puesto. Como los esclavos de la antigüedad, los asalariados modernos se han convertido en instrumentos, en medios de producción, que sólo en escasa medida se benefician de la actividad que derrochan. Esto no tiene más que un remedio: la abolición de la propiedad privada por medio de la confiscación, sin indemnización alguna, soñado resultado de la lucha de clases. Esta lucha debe ser llevada adelante en el mundo entero por todos los medios; es la única guerra importante, toda vez que las que desencadenan las rivalidades de los príncipes o de las clases directoras en nada interesan al proletariado. Una vez que la colectividad en posesión de toda la riqueza, de todos los instrumentos de producción, se obligará a todo el mundo a trabajar en la medida y según la especialidad que los funcionarios del nuevo Estado señalen, basándose en las necesidades que haya que satisfacer, para evitar todo exceso de producción; pero nadie trabajará más de

cuatro horas al día. Los trabajos penosos o repugnantes serán ejecutados, por turno, por equipos para este efecto designados. Como retribución por cada hora de trabajo, se entregará a los trabajadores billetes que les permitan adquirir lo necesario en los almacenes del Estado, únicos autorizados para la venta; el comercio desaparecerá con las fortunas privadas.

El punto débil, insubsanable, de este sistema, consiste, sobre todo, en que los funcionarios encargados de vigilar el trabajo tendrán que ser a su vez vigilados, y así sucesivamente hasta el infinito. En un ejército o en una administración, semejante escala de inspecciones es factible; pero no lo es en un país ni aún en una ciudad grande. Fatalmente, los hombres trabajarán menos de cuatro horas, trabajarán mal, y los objetos de primera necesidad faltarán en los almacenes del Estado. Lo que es, en rigor, posible en un convento de célibes, donde el sentimiento religioso es a la vez un estímulo y garantía moral, no lo es, en absoluto, en una sociedad laica, aunque del régimen de salario haya vuelto a la esclavitud. La objeción que Mably preveía, había de ser formulada frente al comunismo (t. II, página 270), no puede ser suprimida a bastonazos.

La religión, para Marx, es un *asunto privado*; pero el cristianismo tiene que desaparecer fatalmente con la propiedad individual, toda vez que su principal tarea ha consistido justamente en garantizar esa propiedad, adormeciendo a las masas con engañosas esperanzas. La moral del marxismo, a diferencia de la de Proudhon, es muy amplia, haciendo caso omiso del matrimonio y de la familia. La

monogamia no es sino una exigencia nacida de la propiedad privada; hombres y mujeres deben quedar en libertad de tomarse y dejarse. Los niños, cuyo número no influye en el salario de los obreros comunistas, deben ser abandonados al Estado, que los convertirá en entusiastas marxistas—o en ganapanes.

Al revés que los socialistas patriotas, como Proudhon y Lassalle, los marxistas se dicen internacionales, ciudadanos del mundo; ya el manifiesto de 1848 proclamaba que los trabajadores no tienen patria, y que sus únicos enemigos son aquellas clases cuya opresión padecen todavía.



Marx ha extraído de Saint-Simon, si bien exagerando extraordinariamente el pensamiento de éste, una teoría, llamada *materialista*, de la historia. Lo único que influye en el curso de las cosas son los fenómenos económicos y sociales. Hasta las grandes ideas colectivas, como el cristianismo, el islamismo, la Reforma, son efecto de causas materiales; si observamos de cerca el mundo, hallamos dondequiera un desequilibrio económico, la tiranía ejercida por la riqueza. Las relaciones económicas son las realidades primordiales a que se superponen los hechos políticos, morales y religiosos. El derecho no es más que la expresión de la autoridad de las clases poseedoras; cada clase, según que posea o no, tiene su ideal de moralidad. Toda la historia tiende, a través de dolorosas convulsiones, hacia un

reparto equitativo de los medios de producción, hacia el marxismo.

Esta concepción anula totalmente no sólo el papel de los individuos superiores, sino el de determinados instintos que se encuentran hasta en los juegos de los niños—instinto de equidad, instinto de subordinación, instinto de simpatía. Así, los discípulos inteligentes de Marx, como Engels, Kautsky, Bernstein, han introducido atenuaciones en esta doctrina, que ya nadie admite hoy en todo su rigor.

Sin embargo, y a pesar de todo lo que tiene de grosero, el materialismo histórico no ha sido estéril, puesto que ha obligado a los historiadores, demasiado absorbidos por el estudio de los gobiernos, de las religiones, de las guerras, del derecho, a preocuparse más de las condiciones materiales de la vida y de los fenómenos económicos.

El propio comunismo no es inútil, como contrapeso de las pasiones nacionales exasperadas. Antaño era la Iglesia quien ofrecía a los hombres, divididos en pueblos, por lo general, enemigos, no sólo la ilusión, sino la realidad de una patria común. Como no es posible resucitar un pasado muerto, es un consuelo pensar que el ideal de la fraternidad humana encuentra aún expresión, no ya como en el siglo XVIII,* en un estrecho círculo de doctos, sino en la inmensa muchedumbre de los trabajadores seducidos y con demasiada frecuencia embaucados por el marxismo.



Marx, y sobre todo Engels, han combatido a Proudhon, a quien tratan de *burgués*, y también al anarquista ruso Miguel Bakunín (1814-1876). El anarquismo, que rechaza toda autoridad, está en los antípodas del comunismo, que es el régimen autoritario por excelencia. Bakunin, excluído de la Internacional en 1872, enemistado con Marx desde 1873, no ha sido, aunque hegeliano por su educación, un jefe de escuela, sino un revolucionario sin brújula. Otro tanto puede decirse de Luis Augusto Blanqui (1805-1881), que pasó treinta años de su vida entre barrotes, y cuyo periódico, titulado *Ni Dios ni Amo*, revela suficientemente sus tendencias, completamente negativas. Pero ya he citado demasiados nombres que sólo ligeramente se refieren a mi tema. Pido a usted perdón por ello. Voy a pasar con gusto de los socialistas, a los sociólogos, y a hallar de nuevo al lado de éstos lo que el poeta Lucrecio llama los «templos serenos» de la ciencia.

S. R.

La filosofía sociológica

Querida Zoe: La sociología, o ciencia de las sociedades, es una parte importante de la historia general. Tiene por objeto conocer las leyes y costumbres colectivas propias del medio social que es el medio natural de los hombres. La sociología hace referencia, asimismo, a otros muchos estudios: religión, derecho, moral, filosofía; hace referencia, igualmente, a la historia natural, ya que por bajo y a par de las sociedades humanas, hay sociedades animales, como son las de las abejas y hormigas.

Aun cuando su nombre date solamente de Augusto Comte (pág. 171), la sociología es mucho más antigua que él. Los griegos no han dejado de interrogarla, por ejemplo, a propósito del origen de la soberanía y del derecho; han reconocido que una sociedad humana es cosa distinta de un conglomerado de individuos, como una colmena de abejas, es cosa distinta de un conjunto de abejas. Hay en esto algo vivo, activo aunque invisible, que provoca naturalmente a curiosidad.

Ya en Platón se encuentra asimilada la sociedad a un organismo, en particular al cuerpo humano,

en que la cabeza dirige a los miembros, en que hay subordinación de las partes al todo, y unidad a pesar de la diversidad.

Esta añeja comparación ha sido desarrollada en nuestros días en todos sus aspectos, singularmente, en Inglaterra, por Herbert Spencer, y en Francia por René Worms (murió en 1926). Es la que se denomina sociología *organicista*.

No es obra de casualidad, evidentemente, el hecho de que pueda seguirse hasta el detalle la comparación de la sociedad con un organismo. No es sólo ingenioso y espiritual comparar la capital de un país al corazón, las corporaciones doctas al cerebro, las arterias y venas a las vías comerciales, el sistema nervioso al telégrafo, o la cabeza a las clases directoras, los músculos a los trabajadores, la sangre a la riqueza que circula, la grasa a la riqueza acumulada; o señalar en una sociedad, como en el cuerpo humano, fenómenos de crecimiento y de decrepitud, de embarbecimiento y de enflaquecimiento, erupciones, parásitos, pérdidas. Anatomía, fisiología, patología del cuerpo humano, encuentran así su contrapartida en la sociedad.

Todo esto reposa sobre el principio de que existe semejanza entre el todo y sus partes, entre el macrocosmos y el microcosmos. Marx rechazaba la comparación de la sociedad con un organismo, porque encontraba en el organismo demasiada libertad y juego; quería asimilar la sociedad humana más bien al sistema solar, regido por leyes inflexibles. Pero cuando se trata de comparar con sus partes un todo de seres vivos, es más sensato no salirse de la tierra, y aproximar lo que vive a lo que vive.

La flaqueza inherente a la sociología orgánica, es que compara sin explicar, y que se ocupa de funciones más que de ideas. El hecho esencial, análogo al de la *idea directriz* que Claudio Bernard reconocía en todo organismo, no nos lo aclaran las semejanzas; menos aún ponen ésta en claro las repercusiones del principio de unidad sobre todo aquello que constituye la variedad de los hechos sociales.

Proudhon fué el primero que dijo claramente que en toda sociedad existe una fuerza superior a la suma de las fuerzas de sus miembros. Después vino el alemán Schaeffle (1875), que hizo de la sociedad un individuo no menos real y consciente que los individuos orgánicos. A esto se añadieron las interesantísimas investigaciones de Espinas sobre las sociedades animales (1877). Para Espinas, el individuo vivo es una sociedad, y la sociedad un individuo vivo, dotado de conciencia colectiva. Finalmente, la sociología *realista* quedó constituida con Emilio Durkheim (1858-1917), hombre eminente, formado por la lectura de Comte y de Renouvier, que fué profesor en la Sorbona y formó la hermosa compilación titulada *El año sociológico* (1900 y siguientes), en que se encuentran, con sus mejores trabajos, los de sus discípulos. La muerte prematura de este gran pensador ha sido una desgracia pública.

* * *

El fondo de la idea de Durkheim es éste: Las sociedades tienen sus leyes propias, distintas de la

psicología individual, precisamente porque la sociedad difiere del individuo, es superior a él y dirige su formación. Lo *Social* es el conjunto de las fuerzas colectivas que se imponen al individuo; es el foco de energía y de sentimiento a que el individuo acude a alimentarse. La Sociedad explica al individuo mejor que el individuo explica a la Sociedad. Esta es, por consiguiente, algo real y considerable, aunque sustraído a nuestros sentidos.

Pero eso, dirá alguien, es *realismo* en sentido escolástico; de esa manera, lo que se construye es un ente de razón. Respuesta: No fabrico nada; compruebo, como cuando hablo de la evolución y del progreso. Por otra parte, la idea de un espíritu de colectividad es un hecho ofrecido por la experiencia; ¿no se ha observado que las multitudes, que no son más que agregados momentáneos, poseen su psicología particular, que difieren de los individuos tomados aisladamente, por su unanimidad, su crueldad, su credulidad? Maeterlinck, que ha observado a las abejas, habla del «espíritu de colmena», que impone leyes al alado pueblo; ¿hemos de acusarle de haber creado una divinidad?

He aquí, pues, la extrema reacción contra la doctrina de Rousseau. Mientras que el filósofo de Ginebra reúne a unos hombres que, como los niños, se dan reglas para el juego, Durkheim supone originariamente no individuos aislados, sino grupos, en los cuales el instinto de conservación hace surgir reglas tutelares que el grupo impone al individuo. Traba social, no ya contrato social.

Una prueba curiosa—y misteriosa—de que la sociedad tiene sus reglas y leyes peculiares, parece

sernos deparada por la estadística. No hay nada que tanto parezca depender de la voluntad de cada cual como casarse, fundar una familia, divorciarse o matarse. Pues bien: en todo grupo un poco numeroso— el que constituye, por ejemplo, una gran ciudad—, las cifras anuales de matrimonios, nacimientos, divorcios, suicidios, son, sobre poco más o menos, estables. Las cosas se presentan *como* si todos esos incidentes estuvieran sujetos a un oscuro poder, dotado de necesidades y presupuesto propios. No digo que así sea, sino que todas las trazas son de ello. Puede buscarse otra explicación en el cálculo de probabilidades y en la llamada *ley de los grandes números*; pero ¿cómo es que lo que resulta cierto en una mesa de ruleta lo es también cuando se trata de individuos conscientes y no de bolas? He aquí un problema realmente tentador.

La concepción de Durkheim explica la religión y la moral. La divinidad es la Sociedad misma, transfigurada y pensada simbólicamente. La religión es el culto que la colectividad se consagra a sí misma bajo diferentes símbolos. Constituye un conjunto de creencias y de prácticas colectivas, una a modo de revelación social, cuya autoridad particular resulta de ese mismo hecho, así como del número de sus adeptos.

La moral no es dictada por una divinidad ni por la conciencia; tampoco es una colección de prejuicios útiles cuya fuerza es asegurada por la educación y por la opinión. Es la ley esencial de conservación de la colmena, efecto de la presión del medio social que se manifiesta en la conciencia. Cuanto es obligatorio, es de origen social. Durkheim no

niega el imperativo categórico; lo que hace es explicarlo. Lejos de ver en las creencias morales invenciones útiles, fundamenta en la razón, haciendo de ellas una función, una condición de la vida social. Una vez que el grupo impone así reglas de conducta a los individuos, garantiza naturalmente la observación de esas reglas mediante sanciones penales o de opinión. Todo esto está perfectamente claro, y es exacto probablemente.



La sociología de Durkheim, sin embargo, no ha satisfecho a todo el mundo. Un hombre de mucho talento, Gabriel Tarde (1843-1904), magistrado primeramente, después profesor de la Escuela de Ciencias Políticas de París, llegó incluso a combatir intensamente dicha sociología.

Tarde no era sólo jurista y psicólogo; ha formulado una curiosa metafísica, derivada de la monadología de Leibniz, pero aún más oscura, hasta el extremo de que Espinas ha llegado a preguntarse si el autor no se burlaba, a ratos, de sus lectores. De sobra he conocido al excelente Tarde para creer tal cosa; pero no era siempre consecuente consigo mismo, y, muy hostil a las doctrinas de progreso, muy pesimista, se dejaba llevar a menudo de un negro humor que no excluía en él a la fantasía. Educado por los jesuitas, cuya Compañía siguió siendo su ideal, había dejado de creer en 1871, pero aún hablaba, de ordinario, de los «divinos errores», de las «mentiras necesarias», y juzgaba seve-

ramente las tendencias evolucionistas, exentas de todo misticismo, que predominaban en la filosofía de su tiempo.

Para Tarde, la Sociedad (con S mayúscula) no existe. El hecho social no es ni externo ni superior al individuo. Buscar las leyes sociales, el ritmo del *devenir* de las sociedades, es perder el tiempo. Lo social no es ni más ni menos que lo psicológico propagado por la imitación, la cual es, en el mundo de los espíritus, el equivalente de la gravitación en el de los cuerpos. Una sociedad es, simplemente, una colección de personas que se imitan, y su historia es la de las imitaciones que han hallado más favor. ¿A quién se imita? A los hombres superiores, a los iniciadores. No es lícito hacer caso omiso de éstos, como pretende la historia materialista, porque ellos dirigen lo que, en la vida de las sociedades, corresponde a las mutaciones del mundo vegetal (pág. 143). Las grandes invenciones, las ideas de genio, son causa de las transformaciones políticas y sociales: en cuanto a esas invenciones, a esas ideas, son efecto de la casualidad. Tarde sólo admite una forma de la evolución; y aun esa, en el terreno de la moral. Lo *unilateral*, dice, tiende a convertirse en *recíproco*; así, los hombres pasan de la violencia a la justicia, del rapto al matrimonio, del robo o de la donación al cambio. El progreso moral ha consistido en la generalización de determinadas ideas, no en su transformación. En el origen de las civilizaciones, sólo el asesinato del padre por el hijo o el homicidio cometido en la persona del ciudadano eran criminales; andando el tiempo, como la historia enseña, se ha considerado como criminal

la muerte del hijo por el padre, el asesinato del extranjero.

El gran mérito de Tarde está en haber estudiado admirablemente todos los hechos psicológicos en que predomina la tendencia a la imitación: la opinión, la conversación, la multitud, la prensa. Lo ha hecho con tanta finura como erudición. Piénsese lo que se quiera de su tentativa de sustituir la sociología por la que llama él *interpsicología*, lo que no cabe negar es que en este último terreno ha sido un verdadero maestro.

S. R.

La filosofía religiosa

Querida Zoe: Llamo *filosofía religiosa* a aquella que, sin sufrir coacción externa (a diferencia del espiritualismo de Cousin) introduce en su cuerpo de doctrina, total o parcialmente, las enseñanzas de las religiones reveladas.

La filosofía religiosa de nuestro tiempo es una reacción contra el materialismo y el positivismo; enlaza, mediante nexos más o menos estrechos, con el tradicionalismo.

El ideal de Felipe José Benjamín Buchez (1796-1866) fué conciliar el catolicismo, no sólo con la idea del progreso, sino con la de la democracia. En su juventud, Buchez tuvo inclinaciones de conspirador; después fué sansimoniano y se separó de esta secta por hallarla demasiado poco religiosa, mientras que Comte había salido de ella porque la encontraba mística. Fundó a seguida *El Europeo*, que fué, de 1831 a 1838, órgano del *neocatolicismo*. Buchez fué alcalde de París (1848), diputado, e incluso presidente de la Asamblea constituyente; después del golpe de Estado de 1851, se retiró noblemente a la vida privada.

Médico y naturalista de profesión, rechazaba el materialismo, pero también el espiritualismo, toda vez que no era dualista, y creía que el hecho cerebral es inseparable del hecho intelectual.

La verdad religiosa es la Revelación; la verdad histórica es el Progreso; hay que poner una y otra verdad de acuerdo. Fué Buchez uno de los primeros que insistieron sobre la necesidad de estudiar al hombre social y no el hombre abstracto. «Entre Dios y nosotros, decía, está la Sociedad». Consideraba el progreso, que observaba también en la geología y en la sucesión de los organismos, como consecuencia necesaria de la constitución del hombre, cuyas conquistas se conservan por medio del lenguaje y de la memoria, acrecentadas siempre, sin disminuir jamás. Su filosofía era, pues, optimista, y se compadecía a medias con el espíritu radicalmente pesimista del cristianismo.

Buchez fué un buen trabajador que compuso, en unión de Roux, una *Historia parlamentaria de la Revolución*, en 40 volúmenes, que aún hoy es consultada. Era también un hombre leal, abnegado esclavo de sus convicciones.

Augusto José Alfonso Gratry (1805-1872) representa con mucha mayor brillantez, pero con más brillantez que profundidad, una filosofía católica imbuida de tomismo. Después de una juventud incrédula que iluminó una primera visión (1822) ingresó en la Escuela Politécnica. Siendo oficial de artillería en Metz, después de haber salido de la Escuela, tuvo una segunda visión que le hizo dejar el Ejército por la Iglesia. Vivió primero en un convento de Alsacia, donde conoció al abate Bautain,

cuyo fideísmo había de ser condenado por Roma (1849). Sus comunes proyectos de reforma de la enseñanza teológica no fueron acogidos favorablemente por el obispo de Estrasburgo. Gratry pasó entonces a ser director del colegio Stanislas de París, y más tarde limosnero de la Escuela normal (1846). Cuando el director de dicha Escuela, Vacherot, publicó la *Historia de la Escuela de Alejandría*, Gratry, que sentía horror hacia el hegelianismo, creyó descubrir huellas de esta doctrina en la obra de su superior jerárquico, lo denunció y obtuvo su destitución, presentado él, a su vez, la dimisión de su cargo (1851). En 1863 pasó a ser profesor de moral en la Facultad de teología de París, y trabajó con el futuro cardenal Perraud en la renovación de la congregación del Oratorio, que se imponía como labor la reconciliación de la ciencia y la fe. Pío IX dió su aprobación (1864). Pero cuando Gratry se adhirió, con el P. Jacinto, a la Liga de la Paz, sospechosa de racionalismo, fué amonestado por el superior del Oratorio, de donde salió. Poco después comenzaron apasionadas discusiones sobre el dogma de la infalibilidad pontificia, que Gratry combatió ardientemente (1869), si bien después de la victoria de los jesuitas en el Concilio Vaticano, que proclamó la Infalibilidad (1870), se sometió con cierto exceso de celo (1872). Esta retractación, y la delación de Vacherot, proyectan cierta sombra sobre la memoria de Gratry.

El hegelianismo era una serie de deducciones a partir de la idea abstracta del Ser. Gratry cree que la deducción es estéril, y la relega a segundo término. Cuando el espíritu humano, en vez de ra-

zonar sobre la idea del Ser, toma por guía la idea de causa y se eleva progresivamente de lo inferior a lo superior, *induce*; guiado por la dialéctica de Platón, «franqueza a vuelo, abismos». Todas las ciencias deben practicar el mismo método para elevarse de lo finito a lo infinito; es decir, al conocimiento de Dios, de la inmortalidad del alma y de otras verdades fundamentales del cristianismo.

Iniciado, en su juventud, en las matemáticas superiores, Gratry abusó de ellas extrañamente, confundiendo el infinito y lo irracional matemáticos con lo finito y lo inconoscible metafísicos. Le obsesionó la idea de que la filosofía religiosa puede invocar la autoridad del cálculo infinitesimal y aun de la geometría elemental. Así, se atrevió a escribir que el libre arbitrio es, respecto de la presciencia divina, ¡lo que el lado de un cuadrado es respecto de su diagonal! Los matemáticos serios se burlaron de él.

Si la razón nos revela un Dios abstracto, es preciso que el sentimiento místico haga vivo a ese Dios. La iducción, cara a Gratry, no hace sino preparar el terreno a la fe.

Su moral es la del deber, basada en el Evangelio; lleva aparejada una íntima creencia en el progreso, que Gratry pretende hallar también en el Evangelio, «código del progreso». Como todos los espíritus elevados de 1870, soñaba con la abolición de la guerra, de las revoluciones, del pauperismo, del dolor, hasta de la muerte. La fe se convertirá en razón; la tierra se acercará continuamente al cielo. Un mundo material mejor ornado, de una sociedad de cada vez más libre; tal es el ideal común a Gratry

y a Víctor Hugo. Aunque cruelmente desmentido, honra a quienes lo propagaron; es el espíritu de Condorcet, que no perecerá.

* * *

Los matemáticos han contribuído también a la filosofía, con Eduardo Le Roy, cuyo catolicismo liberal, sostenido en compañía de Fonsegrive, Blondel, Laberthonnière y otros hombres de bien, despertó cierta atención hacia 1905. Según Le Roy, las pruebas de la existencia de Dios deben ser abandonadas, toda vez que ¿qué significa un primer motor cuando todo es movimiento? Los dogmas son reglas de acción, verdaderas con verdad pragmática, más bien que verdades eternas. La sazón del método escolástico ha pasado ya. En lo demás, Le Roy — completamente sumiso a la Iglesia, por otra parte — es bergsonian, pero con una tendencia en que han creído verse atisbos de panteísmo. Dios es una realidad indiscutible, aprehendida por el íntimo sentir como impulso vital, actividad creadora. Es exterior al mundo no menos que interior, toda vez que constituye el Bien ideal. Le Roy bautizaba a Bergson, como Santo Tomás bautizaba a Aristóteles. Pero Roma desconfió, y puso en el Índice sus escritos (1907).

* * *

El materialismo, si hemos de creer al filósofo ginebrino Ernesto Naville, muerto en 1908, a los no-

venta y dos años de edad, se refuta a sí mismo, ya que, si sólo existiese la materia, ¿cómo podría exponer sus errores un materialista? La evolución tampoco explica nada, puesto que ella misma queda sin explicar. En cuanto al idealismo puro, descansa en un abuso de lenguaje; el del vocablo *Ser*, que se emplea alternativamente y a la vez en sentido lógico y en sentido metafísico. Las ideas no existen fuera de la inteligencia que las piensa, ni el ideal fuera del hombre que lo concibe y lo realiza si puede. Por consiguiente, hay que volver al idealismo, basado en la idea de Dios y en la de libertad. La misma creación, por medio de la cual el mundo se emparenta con Dios, es obra de libertad, como obra de sabiduría y de amor que es. Esta filosofía convenía al protestantismo liberal, como la de Gratry al catolicismo; pero sólo fué saboreada por aquellos que estaban debidamente preparados para recibirla.



Rodolfo Cristóbal Eucken, nacido en 1846, profesor en Basilea y después en Jena, ha restaurado el espiritualismo allende el Rhin. Desde el punto de vista dogmático, es muy libre. Dios es omnisciente, incesantemente manifiesto; si bien debemos sentirnos en relación con Él, crearnos una vida espiritual elaborando lo divino que hay en nosotros, no estamos obligados a creer en la Revelación, en la divinidad de Jesucristo, ni en los milagros. Pero la conquista espiritual, la emancipación de la animalidad, con la ayuda de la filosofía y del arte, que es

nuestro objeto supremo, exigen una actividad tanto más conforme a nuestra naturaleza cuanto que entronca con la del Universo, arrastrado por un continuo impulso hacia el progreso. Toda la vida humana, como atestigua la historia, es activo rebuscar la verdadera naturaleza del hombre; no se trata de la lucha por la existencia material, sino por una existencia superior, sobrehumana a ser posible. De ahí una moral de base metafísica, un tanto ascética, en que el ideal de justicia es compensado por el del amor; de ahí, también, una glorificación del cristianismo, no en sus Iglesias, muertas como todo lo que es fijo, sino en su espíritu, consejero de vida, de movimiento y de amor.

Schleiermacher, Schiller, Bergson y James, han contribuído a esa filosofía, llamada *activista*, que, en reacción contra el materialismo y el intelectualismo desasistido de llama interior, próxima pariente también del espiritualismo cousiniano, ha sido recompensada en 1908 con el premio Nobel, precedentemente atribuído a Bergson.

S. R.

La filosofía de las ciencias

Querida Zoe: En tanto se acusaba al espiritualismo de permanecer indiferente ante los progresos de las ciencias positivas, había en Francia sabios eminentes, no filósofos de profesión, que se interrogaban a sí mismos acerca de los principios y métodos de la ciencia; sabios que filosofaban.

¿Por qué no nombrar ante todo a una joven magníficamente dotada: Sofía Germain (1776-1831)? Muy apreciada por Lagrange, publicó unas investigaciones matemáticas sobre las superficies elásticas, que le honran. En una memoria póstuma (1831) insistió sobre el sentido de unidad y de orden que existe en nosotros y que nos lleva a conocer, en las cosas morales, el Bien; en las cosas intelectuales, lo Verdadero; en las cosas deleitables, lo Bello. Ese sentido ilumina nuestro trabajo científico, cuyos resultados, logrados por medio del cálculo, pueden ser comprobados por la experiencia; da, pues, testimonio de la armonía existente entre las cosas y nosotros.



El ilustre creador de la electrodinámica (1820) y del telégrafo (1822), Andrés María Ampère (1775-1836), publicó en 1834 un *Ensayo sobre la filosofía de las ciencias*, en que sacó a luz, como uno de los principales dones de la razón, la facultad que ésta posee de comparar, de percibir relaciones. Desarrolló asimismo una teoría sobre el yo *numénico* sustraído a nuestro conocimiento directo, que existe tras el yo *fenoménico*; este último tiene intermitencias, parece extinguirse en el sueño, mientras que el yo *numénico* subsiste siempre y puede aspirar a la inmortalidad.

Amigo de Maine de Biran y espiritualista como él, Ampère reconocía dos grupos principales de ciencias (¡distinguía, en total, 128!), mutuamente irreductibles las ciencias de la materia, y las del espíritu. Estas últimas se basan en el conocimiento que de sí mismo posee el espíritu; Ampère, a través de Maine de Biran, entroncaba con Descartes.



Antonio Agustín Cournot (1801-1877), profesor en Lyon, ha desempeñado considerable papel en la filosofía con su *Ensayo sobre los fundamentos de nuestros conocimientos* (1851). Era un matemático de talento claro y exigente, que sentía horror hacia la fraseología vacua. Se burla del desenfreno del

idealismo alemán, de esos filósofos que hacen química «sin mojarse las manos». Sólo retórica ve en la filosofía escocesa, como solamente ve literatura en la filosofía francesa. Ha enseñado, a gentes demasiado seguras de lo que decían, no el escepticismo, sino una forma científica del probabilismo.

Según él, el objeto propio de la filosofía es la crítica de las ideas fundamentales de las ciencias. Dos hechos dominan esa crítica: fuera de nosotros, la casualidad; en nosotros, la razón. Postulado de toda ciencia es que todo lo que ocurre en el mundo es racional; es esto lo único que nos permite prever. Pero la experiencia enseña que todos los días se producen fenómenos imprevisibles, como la lluvia y el buen tiempo. Se dirá, acaso, que no hay que hablar, a cuenta de esto, de casualidad, ya que la casualidad no es sino una palabra que encubre nuestra ignorancia. Pero Cournot no cree tal cosa; para él, la casualidad es algo real; depende del entrecruzamiento, del complicarse de las causas. La misma historia da testimonio de ello; un César, un Napoleón, son producto de la casualidad. Poderosas iniciativas como estas se insertan en la serie de los hechos y pasan a ser en ella comienzos de serie, por decirlo así.

Así y todo, la propia casualidad se halla sujeta a las leyes de la razón, puesto que las casualidades, las manifestaciones del azar, observadas durante un período de tiempo bastante largo y en medios suficientemente vastos, tienden a compensarse; así lo atestiguan las estadísticas de matrimonios y de suicidios, en las grandes urbes; así, también, las alternativas de números y colores en las salas de jue-

go. Mas dondequiera que el azar desempeña un papel, existe la certeza en las matemáticas, completamente racionales, de las que está eliminado el azar. La idea, recientísima, de que las leyes de la física son solamente leyes de mayor probabilidad, se remonta a Cournot, de quien ha tomado también Boutroux su tesis de la contingencia, atenuación del determinismo universal.

El mismo principio nos defiende, en psicología y en moral, del escepticismo que pudieran sugerirnos el espectáculo de las aberraciones individuales o la diferencia de costumbres entre pueblo y pueblo: lo que se borra y desaparece, es accidental; sólo el fondo de orden y de regularidad perdura.

La Providencia no es cosa cierta, sino probable, y el estudio del desenvolvimiento de la Iglesia a través de la historia nos mueve incluso a creer que hay algo de verdad en el cristianismo. Cournot, con su probidad de sabio, no ha querido ir más lejos, y se vedó a sí mismo el acceso al terreno de la metafísica.

He aquí el juicio sobre él formulado por Renouvier; las últimas palabras del mismo son discutibles, puesto que, sino ha habido *cournotianos*, muchos filósofos franceses y extranjeros se han inspirado en Cournot:

Las obras de este conienzudo pensador, quedarán siempre, sobre todo, como un precioso venero de reflexiones y sugerencias acerca de todo género de problemas medios, referentes por una parte a la filosofía y por otra a las ciencias. A su modo, forman una filosofía positiva cuya perfecta semejanza con la de Comte se debe al contraste entre

un espíritu tímido, vacilante, que busca siempre, y el espíritu más dogmático e inmodesto que jamás se haya visto. Así, la suerte de entrambos sistemas ha sido muy diversa, y M. Cournot, no deja escuela.

* * *

Llego ahora a un gran biólogo, Claudio Bernard (1813-1878), que enseñó en el Colegio de Francia y en la Sorbona. Bernard era resueltamente positivista; quiso eliminar toda metafísica de la ciencia de los organismos, en la cual sólo veía fenómenos físico-químicos, en parte conocidos, en parte por descubrir, y escribía: «Es imposible no hacer entrar los fenómenos cerebrales, como todos los demás fenómenos de los cuerpos vivos dentro de las leyes de un determinismo científico.»

Sin embargo, Ravaisson y Bergson han creído descubrir en él un involuntario homenaje al finalismo en el hecho de que reconociese en los fenómenos de la vida una idea directriz, y aun creadora. Pero lo que hace Bernard en ese particular, no es sino una confesión provisional de ignorancia. «Llamamos *vitales*, dice, a aquellas propiedades orgánicas que no hemos podido reducir aún a caracteres físico-químicos; pero no cabe duda que se llegará a ello.»

Claudio Bernard ha dado una notable exposición del método científico en su *Introducción al estudio de la Medicina experimental* (1865), digno *pendant* del *Discurso del Método*. Podemos conocer el *cómo* de los fenómenos, mas no el *por qué*; sería para

nosotros una humillación que el conocimiento del *cómo*, es decir, de las circunstancias de las cosas, no nos permitiese reproducir éstas a nuestra voluntad. Así, ignoramos por qué hace dormir el opio, pero, conociendo el mecanismo del sueño, lo producimos perfectamente a nuestro arbitrio.

Igualmente hostil a Bacon y a Mill, Bernard piensa que deducimos siempre, que el silogismo es la base de la deducción provisional que llamamos inducción. Esa deducción provisional es fruto no de un método, siempre estéril por sí mismo, sino de una idea directriz que ilumina el cerebro del sabio, hipótesis de trabajo que hace captar súbitamente alguna nueva relación entre los hechos y que debe ser confrontada con la realidad. Desconfianza de uno mismo y confianza en la ciencia: tales son los dos caracteres esenciales del espíritu científico.

«¿Qué pueden enseñarle a usted ahí?», me decía Claudio Bernard, viejo ya y enfermo, cuando yo andaba en filosofía. No renunció nunca a su agnosticismo, así metafísico como religioso. El R. P. Didon pretendió haberle convertido *in extremis*; pero por Renan y por Berthelot sé que no hubo nada de eso.

* * *

En otros, una profunda fe se ha aliado al genio científico. El ilustre matemático Hermite (1822-1901) ha dado un memorable ejemplo de ello. Como el P. Gratry, esperaba que las más elevadas inves-

tigaciones matemáticas podrían conducirnos algún día a la conquista de verdades metafísicas:

Estoy convencido, decía, de que las más abstractas especulaciones del análisis se corresponden con realidades existentes fuera de nosotros y que llegarán algún día a nuestro conocimiento.

En la intimidad, según sé por su cuñado Alejandro Bertrand (murió en 1901), iba todavía más lejos, y soñaba con que el análisis matemático confirmaría las creencias de que su espíritu se hallaba penetrado.



El matemático más eminente de nuestro tiempo, que fué también un físico de genio, es Enrique Poincaré, profesor en la Sorbona (1854-1912). Estrictamente positivista al principio, halló la filosofía en la cima de las matemáticas, y en la persona de su cuñado, Emilio Boutroux. Poincaré es un inmediato precursor del relativismo de Einstein—que me libraré de tratar de hacer comprensible a usted—por su teoría de la *comodidad*, que supone la adaptación de la inteligencia humana a su medio. Así, es cómodo admitir la realidad de los objetos exteriores, pero esa realidad no se demuestra; una geometría como la de Euclides, que aprendemos en la escuela, no es ni más ni menos verdadera que la geometría que presupone un espacio de cuatro dimensiones o de un número cualquiera de dimensiones, la llamada geometría imaginaria, en que el espacio no es finito ni infinito, sino cerrado en sí; sólo que la pri-

mera es más cómoda. Ninguna ciencia descansa sobre verdades intuitivas o demostradas, sino sobre convenciones *cómodas*. Que la tierra gire en torno al sol, es una hipótesis más *cómoda* que la hipótesis inversa. Se ha tratado de abusar de este aserto para justificar a los perseguidores de Galileo, y Poincaré tuvo que enfadarse, o poco menos, para explicar que nada había estado tan lejos de su ánimo. «Empiezo a sentirme un tanto irritado, escribió, por el ruido que parte de la prensa, ha levantado en torno a algunas frases extraídas de mis obras, así como por las ridículas opiniones que se me atribuyen.» Pero es evidente que, en el fondo, el pensamiento de Poincaré era escéptico, o más bien probabilista. Su célebre discurso del Congreso de físicos de 1900 ha sido calificado de «evangelio de la duda». «En nuestro mundo relativo, decía, toda certeza es una mentira.» Masa, energía, éter, son otras tantas hipótesis, más o menos útiles, pero cuya utilidad puede desaparecer cualquier día. La ciencia contemporánea ha recibido profunda huella de Poincaré; los mismos filósofos han perdido en estas materias aquel hermoso aplomo que hacía brillar Herbert Spencer cuando concedía a la ciencia positiva todo el crédito y la certeza que negaba a otras. Esa confianza sólo conviene, en rigor, a la ciencia aplicada.



La inteligencia humana, cuando quiere explicar la realidad, es decir, hacerla racional y plenamente

inteligible, es impulsada siempre por ideas preconcebidas (lo cual no quiere decir que esas ideas hayan de ser falsas): esto es lo que ha demostrado, con la historia misma de la ciencia, el químico y filósofo Emilio Meyerson, nacido en Lublin en 1859.

Las dos ideas principales a que obedecemos, son las siguientes:

1.º La idea de *legalidad*: la naturaleza está sujeta a leyes. Los mismos animales se dan cuenta de ello, puesto que prevén.

2.º La idea de *causalidad científica* (diferente de la causalidad vulgar, muy vaga) viene a dar en esto: *lo consiguiente no es sino lo antecedente, más o menos modificado*. Un cuerpo sólido que el calor derrite, sigue siendo el mismo cuerpo; bajo la acción de un calor mayor, se evapora y hace invisible, pero es siempre el mismo cuerpo; dejadle que enfríe, y volverá a ser exactamente lo que antes era.

Puede decirse, pues, que el principio de causalidad científica no es sino el principio de identidad, aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo.

Lógicamente desarrolladas, estas dos ideas de *legalidad* y *causalidad* han llevado a los hombres, desde la época de la ciencia griega, a considerar el mundo como un inmenso mecanismo en que todo permanece idéntico como en un autómatas o en un kaleidoscopio, pese a las apariencias de cambio. Pero si la apariencia cambia, ¿cuál es el fondo permanente, el *substrato* que constituye la identidad?

Los átomos, dicen unos; la fuerza, o la energía, dicen otros.

Respuestas en apariencia doctas, pero que el sentido común sugiere, conformándose con ellas. Esas

respuestas no surgen de la experiencia, sino que la dirigen. Y cuando el ilustre Carnot (1824) llegó a demostrar que la energía, en forma de calor, se rebaja, que no es posible restituir por completo al estado de fuerza la fuerza transformada en calor, nos hemos dado cuenta de que la antigua frase: «Nada se pierde» era más racional que real.

En esos cambios, en que el espíritu humano está dispuesto a ver meras apariencias, interviene un factor, el tiempo, del cual está dispuesta siempre a hacer abstracción la concepción puramente mecánica de las cosas.

Estudiada de cerca, la *realidad* resiste un poco a las explicaciones basadas en nuestra necesidad de reconocer en todas partes la *identidad*; lo irracional existe, y el postulado de Spinoza de que «el orden de la naturaleza es enteramente conforme al del pensamiento», parece fallar extrañamente en algunas ocasiones:

«Si de la ciencia *real*, dice Meyerson, deducimos la ciencia *legal*, queda un residuo.» Así, Regnault sabía ya que la ley de Mariotte sobre los gases no pasa de ser aproximada, y se ha comprobado que otras leyes no menos simples no se realizan rigurosamente.

Por lo demás, Aristóteles ha dicho: «No hay que buscar en la física el rigor matemático, puesto que en la naturaleza existe necesariamente materia.» También—y ello constituye el argumento capital contra la prueba de San Anselmo (t. II, pág. 27)—ha dicho que la existencia no puede ser *deducida*; tanto vale decir que escapa al mecanismo. Si la naturaleza, según Meyerson, no es por entero racional,

es por que existe. La realidad desborda un poco de la identidad; si así no fuera, nada existiría, lo mismo que un vidrio absolutamente transparente ya no sería vidrio.

Esto no impide que la ciencia deba seguir buscando una explicación completa, matemática, una racionalización exhaustiva de las cosas; pero todas las trazas son de que no llegará a conseguirla nunca, y que el ideal racional, a que nos aproximamos todos los días, debe seguir siendo un ideal.

Así, la idea de que en las cosas existe un algo rebelde que se burla de las explicaciones completas y de las leyes, es una concepción digna de nota; ofrece alguna analogía con la filosofía de la contingencia, pero se presenta con aspecto más positivo.

Me permito esperar que habrá usted comprendido, y que encuentra todo esto, como yo, muy ingenioso.

S. R.

Otros filósofos y moralistas

Querida Zoe: ¡Vaya un título que doy a mi última carta! ¿No parece que sea un cestillo en que el autor ha arrojado las notas que no ha utilizado, y del cual las retira, clasificándolas a la buena de Dios, para que no se diga que ha omitido o ignorado demasiadas cosas? No, no es eso; pero tal ha sido la fecundidad de la filosofía, de un siglo acá, y tan raramente se ha intentado en ella la selección de lo duradero y de lo efímero, que fuerza es resignarse, como conclusión de una breve historia, a hacer desfilar algunos perfiles de pensadores como los de los campeones de boxeo en el cine.

* * *

Modesto impresor, formado por inmensas lecturas, Pedro Leroux (1798-1871) se hizo sansimoniano en 1831 y siguió siéndolo hasta la disputa entre Enfantin y Bazard; después, con su amigo Juan Reynaud, comenzó una *Enciclopedia* (1835) que no llegó a ser acabada. Abandonado este proyec-

to, Leroux publicó la *Revisión independiente*, en la cual eran muy maltratados catolicismo y comunismo (1841), siendo tratado, en cambio, con gran espacio, el socialismo. Leroux era apoyado en aquel entonces por Jorge Sand. Fué diputado en 1848 y en 1849. Obligado a huir a Inglaterra después del golpe de Estado, volvió a Francia al ser concedida la amnistía (1859).

El título de su gran obra *La Humanidad* (1845), dedicada a Béranger, indica suficiente la materia de la misma. «Gravitamos espiritualmente hacia Dios por medio de la humanidad», dice Leroux; o más bien, «Dios es la humanidad». Industria, arte y ciencia responden a nuestras tres facultades, que son sensación, sentimiento y conocimiento. El progreso, ley suprema, no conocerá término sobre la tierra; el individuo participará de él en sucesivas existencias.

La moral de Leroux se basa en la unión del hombre con la humanidad. Sufrimos con el mal ajeno; nos regocijamos con la dicha ajena; por consiguiente, la moral de la felicidad, bien entendida, es también la de la caridad.

Todo esto nace de un buen natural, pero carece de originalidad. ¡Y qué estilo! ¡Cuántos errores históricos e ingenuidades! Nadie lee ya a Leroux. Su amigo y colaborador Juan Reynaud, diputado en 1848 (murió en 1863), no se contentó, como Pedro Leroux con creer en una vida futura consistente en una repetición infinita, sin identidad de la persona, de la existencia terrestre; imaginó que después de esta vida viviremos una serie de otras, en otros planetas, sin perder la memoria de nuestras aventu-

ras. Lo que Reynaud creía saber de las doctrinas de los magos y druidas no es ajeno a esta chocante concepción, que un concilio provincial celebrado en Périgueux anatematizó (1857).

* * *

Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), sucesor de Herbart en Goettinga, profesor, después, en Berlín, se aproximó a Leibniz y a Herbart en la concepción de mónadas conscientes, emanaciones del Infinito. Sólo existe realidad en las cosas en el grado en que éstas son manifestación del espíritu. El Universo es uno, su amistad es el Infinito y Dios; mas no el dios del panteísmo, sino un dios personal, fundamento necesario de la personalidad humana y del orden moral. Dios es el principio activo que se realiza en el mundo siguiendo sus designios; existen, por ende, causas finales. El mecanismo no es sino el aspecto exterior de las cosas, la suma de medios con que el ideal se realiza en el mundo siguiendo sus designios; existen, por ende, causas finales. El mecanismo no es sino el aspecto exterior de las cosas, la suma de medios con que el ideal se realiza. La libertad es postulada como indispensable para la moral. En suma, la preocupación de la moral domina en Lotze, que se esfuerza por conciliarla con la ciencia, y combate el brutal materialismo de su tiempo.

A la hora en que escribo a usted, los dos filósofos más leídos en Alemania creo que son Eamundo Husserl, nacido en 1859, y Max Scheler, nacido en 1875, discípulo que fué de Eucken.

Husserl se ha ocupado de la filosofía de las matemáticas y ha combatido el *psicologismo* de Mill y de Sigwart (1873), doctrina que pretende basar la lógica en la psicología. Para él, la lógica, cuyo dominio amplía considerablemente, es una ciencia independiente, como las matemáticas, y pertenece a la esfera de lo ideal. La *fenomenología*, de base lógica, es un análisis descriptivo del pensamiento. De un fenómeno dado, extrae la esencia; es decir, una verdad de razón añadida a una verdad de hecho. Así, el estudio de las tragedias nos dará la esencia de lo *trágico*; la de las sociedades, el concepto de lo *social*. Estas esencias no son trascendentes, como las Ideas de Platón; no pertenecen tampoco al dominio de la realidad física o psicológica; constituyen algo así como un tercer reino, el de los *valores* o de las *reglas*, cuya explicación, llevada a cabo por la fenomenología, elevará por fin a la filosofía a la altura de una ciencia positiva. De-seémoslo así.

Scheler se ha orientado hacia la moral, combatiendo la de Kant, y sobre todo hacia la sociología y la historia, que considera como la autobiografía del alma humana. Tomista al principio, se ha ido emancipando paulatinamente de todo dogmatismo para acercarse a San Agustín, a Pascal, a Rousseau, a la doctrina del sentimiento y de la intuición. He aquí su definición, literalmente traducida, de la filosofía:

La filosofía es, en su esencia, el conocimiento estrictamente evidente, que no puede ser acrecentado ni destruido por inducción, válido a priori para toda existencia accidental, de todos los aspectos y complejos de aspectos del Ser que nos son accesibles en

ejemplos; y esto, en el orden y según el grado en que esos aspectos se hallan en relaciones con el Ser absoluto y su esencia.

Sí..., pero Voltaire escribía mejor.



El hegelianismo, introducido en Italia hacia 1850 por Bertrando Spaventa, floreció en dicho país, si bien fuertemente modificado, en dos filósofos íntimamente unidos: Benedetto Croce y Giovanni Gentile. Croce (desde 1903) sustituyó el ritmo ternario de Hegel por un ritmo binario, y la oposición de los *contrarios* por la distinción de *grados*. Así, la voluntad moral, grado superior de la actividad práctica, presupone el grado inferior, que es la moral utilitaria, porque no podemos querer el bien universal sin querer asimismo nuestro propio bien; la voluntad que apunta a lo útil, subsiste como un *grado* de la moral. En su estética, basada en Vico (t. II, página 216), Croce ha insistido sobre el acto creador, sobre la actividad intuitiva; lo bello es «la expresión absoluta», expresión de intuiciones puras. ¿Qué importa la realización práctica del sueño de un artista? Lo que nos interesa no es la escultura, la pintura o la música, sino la visión. Esta estética lleva muy lejos el idealismo.

Giovanni Gentile, autor de una *Teoría general del Espíritu* (1916), es, de todos los filósofos modernos, el que menos se cuida del sentido común; su idealismo intransigente tiene algo de apuesta. Nada existe fuera de nuestro espíritu; hay que proscri-

bir todo dualismo, toda trascendencia. Presente y pasado, todo está comprendido en el devenir del espíritu. No puede haber más seres, aparte de nosotros, que los que desconocemos, puesto que desde el instante en que hablamos de ellos se convierte en *nosotros*. La realidad es la historia, y la historia es por entero filosofía. Pudiera citar a usted algunas frases de Gentile que aventajan en oscuridad a lo menos transparente que pueda hallarse en Hegel.

* * *

Los hegelianos ingleses son también muy oscuros y no la aliento a usted a que se cerciore de ello por sí misma. La realidad, dice Tomás Hill Green, profesor en Oxford (murió en 1882), consiste exclusivamente en relaciones, y sobre relaciones versa todo conocimiento humano. Las relaciones permanentes que existen en la naturaleza son pensamientos divinos. Sólo para Dios *existe* el mundo; para el hombre, *deviene*. La experiencia humana es una manifestación gradual de Dios. Esta teoría de las relaciones impera también en la filosofía moral. El hombre sólo puede llegar a la perfección por el hecho de sus relaciones con otros hombres de su grupo; de ahí la importancia atribuída a todo lo político y social.

Francis Hubert Bradley (murió en 1924) no ve más que lo Absoluto; la pluralidad es una ilusión cada cosa está presente a todas las demás en un solo *todo*, y así es cómo se resuelven todas las contradicciones:

El supuesto abismo entre los errores y las verdades puras, ha sido creado por el vicio de la abstracción. Una verdad tan verdadera que no tenga otra faz, y un error tan falso que carezca de verdad, son ídolos. No hay verdades puras, como no hay errores puros. Toda idea, por imaginaria que sea, califica con su contenido al universo, y es así real. Una importante labor de la filosofía es la de mostrar que allí donde se dan abstracción y aislamiento, hay irrealidad y error.

He escogido, para traducirlo, uno de los pasajes más claros de un autor frecuentemente ininteligible. Bradley se ha negado siempre a formular un *credo*; cuando murió, el *Times* declaró que sería indiscreto atribuirle alguno. Tampoco yo quiero ser indiscreto.

Bernardo Bosanquet, amigo de Bradley, trabajó en el mismo sentido, en contra de Stuart Mill y de W. James. Otro hegeliano, S. Alexander, profesor en Manchester, ha escrito esta frase, que Ravaisson hubiera aprobado:

Tal como concibo la materia, hay en el mundo, entre los objetos físicos, objetos cuya estructura está tan desarrollada, que algunas de sus funciones no son puramente fisiológicas, sino conscientes.

* * *

No obstante su oscuridad, podemos instruirnos con J. M. Baldwin, que ha tenido la feliz idea de enriquecer la psicología y la sociología con el estudio de la psicología del niño y de lo que llama su *socialización progresiva* (1906). Lo que arranca al ni-

ño de su estado inferior, no es el sentimiento del *yo*, sino el del *no yo*, de *lo otro*. Todos pasamos, y la humanidad ha pasado por una etapa prelógica; después, por una etapa cuasi lógica, antes de llegar a la lógica y a las funciones superlógicas, que son estéticas y morales.

Esta importante cuestión de la mentalidad prelógica ha sido objeto de interesantes estudios (1910) por parte de un positivista francés, Luciano Lévy-Bruhl, profesor en la Sorbona. Si el salvaje y el niño desvarían, si a todos nos ocurre desvariar, es porque nuestro pensamiento, con anterioridad a toda cultura, no es ilógico ni lógico, sino *prelógico*, conformándose de ordinario con asociaciones que la razón madura no admite. Esa mentalidad, que puede calificarse también la mística, concibe las relaciones bajo la *ley de participación*, errónea idea de que objetos, seres, fenómenos, pueden ser a la vez ellos mismos y otra cosa, por ejemplo, que un hombre muerto, que la imagen de un hombre, participan de la actividad verdadera o supuesta de un hombre vivo. Así se explican, por ejemplo, la costumbre de romper los objetos familiares de un difunto, o la pretensión de sacar a luz, mediante la adivinación, participaciones ocultas. Si nos fijamos bien, el hombre supersticioso es aún víctima de la mentalidad *prelógica*; no está mal saberlo para guardarnos de él.

* * *

«Cada cual es su propio profeta», decía Ralph Waldo Emerson (1803-1882), que representó en Boston el espiritualismo y ejerció en todos los países an-

glosajones beneficiosa influencia. Es más bien un moralista práctico que un filósofo, un profesor de voluntad y de energía espiritual, que un pensador; pero hay, por lo menos, en este amable escritor, que ha sido comparado con Montaigne, los elementos de una metafísica. El hombre es libre en el grado en que se cree libre. Tras esta creencia, en su libertad se esconde una realidad, a manera de espontaneidad vital que se apoya en la realidad universal, en el espíritu divino que anima a la naturaleza. Este espíritu, como el que se halla en nosotros, persigue un fin, que es la espiritualización de la materia; nunca somos tan libres como cuando a este efecto conspira nuestra voluntad con la voluntad universal.



Escéptico a los diez y seis años, entusiasta de Rousseau a los treinta, de Schopenhauer a los cuarenta, excomulgado en 1901, el gran novelista ruso, León Tolstoy, ha pasado por numerosas fases religiosas y filosóficas (1828-1910). Ultimamente practicó y propagó un cristianismo a su manera, tomado del *Sermón de la Montaña*, doctrina de piedad y de no resistencia al mal que predicó con una vigorosa tendencia al ascetismo y un completo desdén hacia la religión y los ritos de la Iglesia rusa ortodoxa. El arte, cuyo fin consiste en propagar la emoción, sólo es digno de alabanza, dice Tolstoy, cuando esa emoción tiende a la fraternidad, a la caridad; el arte por el arte es aborrecible, el arte sensual es infame. El amor que no es ennoblecido por la vida espi-

ritual, no es más que pecado. Aun cuando fué muy escuchado, incluso en Francia, por los que recibieron el nombre, aplicada en broma, de *tolstoyanos*, Tolstoy no tuvo nunca más que una filosofía y una teología rudimentaria. «¡ Si Tolstoy, a lo menos, pudiera abstenerse de filosofar !», decía ya su amigo Turguev, en 1859. La preferencia que demostró siempre por el pueblo bajo ruso y su severidad para con la casta aristocrática a que pertenecía, dan testimonio a la vez de la elevación de su naturaleza moral y de la influencia preponderante sobre él ejercida por J. J. Rousseau.



Remigio de Gourmot, que fué hombre un tanto enciclopédico y que acabó su vida reconociendo que Voltaire tenía razón en casi todo (1918), declara que la noción kantiana del deber ha pasado ya de sazón: el primer deber del hombre es el de ser feliz. Su ideal moral, a la manera de los epicúreos del siglo XVIII, es el placer; ha llegado incluso hasta a escribir una frase bastante grosera sobre «una buena noche de sueño, una comida seria», que proporcionan, «mejor que cualquiera otra cosa, la satisfacción del deber cumplido». Pero había en él algo más que un epicúreo en el sentido peyorativo de la palabra; el autor de las *Cartas a la Amazona* era un psicólogo delicado y se mostraba sensible a los goces espirituales que inspiran desdén hacia los de los sentidos.

Muy curioso de la ciencia, Gourmont creyó haber

hecho un descubrimiento importante que llamó «ley de constancia intelectual». El grado de inteligencia de un grupo natural es, según él, tan específico como un carácter anatómico. La inteligencia humana no ha sufrido aumento en el curso de los siglos; únicamente los productos de su actividad ingeniosa se han acumulado con el tiempo. Tanto genio ha necesitado un salvaje para pensar en conservar el fuego, como Newton para descubrir la gravitación. Esta supuesta ley, que Gourmont comparaba a la de la conservación de la energía, o a la de invariabilidad de la masa, de un sistema químico, no es susceptible de demostración alguna, puesto que no se trata de cantidades mensurables, sino de cualidades.

Francisco Paulhan creyó innovar en moral con su *Moral de la ironía* (1909). Cada cual lleva en sí un alma egoísta y un alma social que se hallan en conflicto; se trata de que la segunda se imponga en el yo individual. Sobre éste aparece una tercera alma, el *alma irónica*, que se parece mucho al sentido común, y que da consejos de cordura y de resignación. Racine, parafraseando a San Pablo, sentía *en sí dos almas*; olvidada, por consiguiente, otra, árbitro y conciliadora de la «guerra cruel» de que se quejaba.

* * *

«El hombre moral, dice Julio de Gaultier, es aquel que prefiere a la vida la concepción que de sí mismo y de la vida se ha formado.» Así es cómo en el sue-

lo ingrato del egoísmo pueden florecer actos de caridad y aun de heroicidad. Pero ¿cómo se forma el hombre una concepción superior de sí mismo? Hay en esto un fenómeno psicológico que J. de Gautier ha calificado de *bovarismo*, por hallar un ejemplo típico de él en la célebre novela de Gustavo Flaubert. El bovarismo consiste en concebirse como otro, en imitar las formas de una actividad extraña, en apuntar por cima de los fines que podemos alcanzar; es un principio, ordinariamente beneficioso, de desconocimiento de sí mismo; una variedad interesante de la *idea-fuerza* de Fouillée, de la *voluntad de poderío* de Nietzsche. El hecho religioso, singularmente la oración, es, según J. de Gaultier, un efecto del *bovarismo*, íntimamente unido al progreso moral de la humanidad.

Preciso es reconocer que semejante manera de ver es ingeniosa, y que, invocada oportunamente, puede servir para iluminar la oscuridad profunda en que el hombre vulgar vive respecto de sí mismo. ¿Cómo salir de ese miserable estado, si no es por medio de la filosofía? ¿Y qué puede dar mejor el gusto de ella que una revista, por sumaria que sea, de la sucesión de las filosofías? Si ninguna de ellas convence, todas ellas contribuyen a hacernos reflexionar sobre nuestra naturaleza, sobre nuestra vida, sobre nuestro destino. Tal es la justificación y la disculpa de estas setenta y cuatro cartas; acéptela usted, y ame desde ahora un poco a la filosofía, ya que no al filósofo.

S. R.



INDICE

	<u>Págs.</u>
XLII.—LA FILOSOFIA ESCOCESA.—Influencia de la escuela escocesa. F. Hutcheson. Adán Emith. T. R. Malthus. T. Reid. La filosofía del sentido común. Jeremías Bentham. Dugald Stewart. W. Hamilton y su lógica. W. Godwin.	5
XLIII.—EMMANUEL KANT.—Variedad de los estudios de Kant. Distinción entre sujeto y objeto. Las categorías; idea de causa. Fenómenos y númenos. Las antinomias. Impotencia de la razón para conocer lo absoluto. Fragilidad de las pruebas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Lo que Kant restaura con ayuda de la moral. El Imperativo categórico. Máximas de la moral kantiana. Postulados morales. Lo que debe Kant a Voltaire y a Rousseau. La estética; la finalidad. El neokantismo. Pésimo estilo de Kant.....	17
XLIV. — FILOSOFOS ALEMANES COETANEOS DE KANT.—Lersing. Novalis. Herder. Schiller. Goethe. El transformismo y Goethe...	33
XLV.—FILOSOFOS MISTICOS Y CHARLATANES.—La superstición filosófica. Swedenborg. La <i>Nueva Iglesia</i> . Influencia de Swedenborg. Los <i>Iluminados</i> alemanes y franceses. Saint-Martin y el martinismo.....	41
XLVI.—EL IDEALISMO ALEMAN.—Juicio de Saisset sobre el idealismo alemán. Juicio de Thurot. Fichte. El <i>yo</i> y el <i>no yo</i> . Forberg. Avenadius.	51
XLVII.—EL IDEALISMO ALEMAN (conti-	

nuación).—Vida de Schelling. La naturaleza y el espíritu humano. El genio artístico. El dios de Schelling. Física especulativa. C. Secrétan. Jacobi. Baeder. Fries y la doctrina del <i>presentimiento</i>	57
XLVIII.—EL IDEALISMO ALEMÁN (continuación).—Vida de Hegel. Sus relaciones con Schelling. La <i>Idea</i> de Hegel. El ritmo ternario. La lógica hegeliana. La identidad de los contrarios. Doctrina política de Hegel. Panteísmo de Hegel. Física especulativa. La filosofía del espíritu. La historia y la estética. La escuela hegeliana.	67
XLIX.—OTROS CINCO FILOSOFOS.—Schleiermacher. Su concepto de la religión. Su influencia. Herbart. Su psicología. Su moral estética. Su pedagogía. Fenerbach. Ritschb. Rosmini... ..	81
L.—LA IDEOLOGÍA Y MAINE DE BIRAN. Destut de Tracy. La Romiguière y Royer-Collard. Maine de Biran. Teoría del esfuerzo considerado como hecho primario de la conciencia.	93
LI.—LA ESCUELA TRADICIONALISTA.—José de Maistre. Contrapartida de las ideas del siglo XVIII. Misticismo y política. Bonald. Debilidad del tradicionalismo... ..	99
LII.—LA FILOSOFÍA DE LAMENNAIS.—Vida de Lamennais. El «Esbozo de una filosofía». La idea mística del progreso. Unidad y diversidad; formas sustanciales. La limitación como explicación del mal.	105
LIII.—VICTOR COUSIN Y EL ESPIRITUALISMO.—Vida de Cousin. El eclecticismo. El espiritualismo. Cousin, historiador de la filosofía. Concesiones hechas a la Iglesia. Lo Verdadero, lo Bello y el Bien. La teodicea. Beneficios de la enseñanza espiritualista... ..	113
LIV.—LA ESCUELA ESPIRITUALISTA FRANCESA.—T. Jouffroy. Emilio Saisset. Paúl Janet. Bersot. Cano. Ollé. Lapruné. A. Fouillée. Doctrina de las ideas-fuerzas. Sociología de Fouillée. J. M. Guyau. Su estética.....	121

LIV.—SAINT-SIMON Y EL SANSIMONISMO. Vida de C. H. de Saint-Simon. Su actividad febril. Sus proyectos de reformas. El ideal industrial y optimista. Los sansimonianos, más revolucionarios que Saint-Simon.	131
LVI.—AUGUSTO COMTE Y EL POSITIVISMO. Vitalidad del positivismo. Comienzos de Comte. Lo que Comte tomó de Saint-Simon. Comte y Clotilde de Vaux. Aberraciones de Comte. Comte y Rousseau... ..	137
LVII.—AUGUSTO COMTE Y EL POSITIVISMO (continuación).—Ley de los tres estados. La ciencia utilitaria. El culto a la humanidad. Cosmogonía comtiana. Moral de Comte. Su política. El neocomtismo... ..	143
LVIII.—EL TRANSFORMISMO. — Lamarck. Darwin. Büchner. Moleschott. Haeckel. Fehner. Paulsen. Du Bois Raymond... ..	151
LIX.—EL TRANSFORMISMO (continuación).—Huxley. Gaudry. Le Dantec. H. de Vries y la mutación. La evolución y las Iglesias... ..	159
LX.—STURAT MILL. HERBERT SPENCER. Mill y el positivismo inglés. La asociación de ideas. Moral asociacionista. Lógica y política de Mill. Herbert Spencer y Darwin. El agnosticismo. Moral de Spencer. Su política. Su cosmología. Excesiva facilidad de Spencer.....	167
LXI.—CARLOS RENOUVIER.—El neocriticismo. El fenomenismo radical. El libre arbitrio. El pluralismo. Moral y política de Renouvier. Su filosofía de la naturaleza. La <i>Ucronia</i> . Influencia de Renouvier... ..	177
LXII. — SCHOPENHAUER. HARTMANN. NIETZSCHE. Vida de Schopenhauer. Schopenhauer y las mujeres. Doctrina del ascetismo liberador. E. de Wartmann. Conciliación de Schopenhauer con Hegel. El pesimismo. Vida de Nietzsche. El Caliclés de Platón, tipo del <i>Superhombre</i> . Orgullo enfermizo de Nietzsche. Juicio de Fouillée.	185
LXIII.—TAINÉ Y RENAN.—Taine contra Cousin. Su panteísmo. La raza, el medio, el momento. Moral determinista. Vida de Renan.	

Sus ideas metafísicas. Su optimismo. Su ideal. Su influencia... ..	195
LXIV.—RENACIMIENTO DE LA METAFÍSICA EN FRANCIA Y EN RUSIA.—Vacherot. Ravaisson. La Belleza y el Amor. Ravaisson y Lachelier. E. Boutroux. El libre arbitrio. Filosofía de la contingencia. Hamelin. Evelin. Hannequies. Solviev. Spir. O. Lourié.	205
LXV. LA FILOSOFÍA DE BERGSON.—Formación de Bergson. Bergson y Schopenhauer. La actividad continua. La fluidez. Lo discontinuo y la inteligencia. Duración y tiempo. El libre arbitrio. El impulso vital. El instinto. La Intuición. La evolución creadora. El bergsonismo y las religiones positivas... ..	217
LXVI.—EL PRAGMATISMO.—Definición de la palabra. Doctrina fundada en una comparación defectuosa. W. James. <i>La experiencia religiosa</i> . La religión y lo subconsciente. Lo útil y lo verdadero... ..	229
LXVII. LA PSICOLOGÍA Y LAS CIENCIAS A ELLA ANEJAS.—La frenología de Gall. La psicología patológica. La psicofísica. T. Ribot. A. Binet. Max Wundt. Psicología de W. James. El subconsciente. El psicoanálisis de Freud. Abuso del psicoanálisis. Copérnico, Darwin y Freud.	237
LXVIII.—LA ESTÉTICA.—Dos problemas principales. La emoción estética. Fecher. Lipps. Dificultad de definir lo Bello. Diversos aspectos de la belleza. La belleza y los números.....	247
LXIX.—EL SOCIALISMO FILOSOFICO.—Definición del socialismo. Comienzos del socialismo. La Revolución francesa y el socialismo. Roberto Owen. Fourier. Los falansterios. Cabet y la Icaria. Proudhon... ..	255
LXX.—EL SOCIALISMO FILOSOFICO (continuación).—H. George. L. Blanc. K. Rodbertus. Lassalle. Marx. Supresión de la propiedad. Materialismo histórico. Bakunfn. Blanqui. ...	265
LXXI.—LA FILOSOFÍA SOCIOLOGICA.—Orígenes de la sociología. Sociología <i>organicista</i> . Durkheim. Reacción contra Rousseau. Reli-	

	<u>Págs.</u>
gión y moral según Durkheim. G. Tarde. La teoría de la imitación... ..	275
LXXII.—LA FILOSOFÍA RELIGIOSA. — Buchez. El P. Gratry. Esterilidad de la deducción. Abuso de las matemáticas. E. Le Roy. E. Naville. R. Eucken... ..	283
LXXIII. — LA FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS.—Sofía Germain. A. M. Ampère. A. A. Cournot. Doctrina del azar. Claudio Bernard. La idea directriz. Hermite. H. Poincaré. Doctrina de las «hipótesis cómodas». El Meyerson. Identidad y realidad. El ideal racional.	291
LXXIV.—ALGUNOS OTROS FILOSOFOS Y MORALISTAS.—P. Leroux. J. Reynaud. H. Lotze. E. Husserl. Max Scheler. B. Croce. G. Gentile. Hegelianos ingleses. Baldwind. Lévy. Bruhl. Emerson. Tolstoy. R. de Gourmont. F. Paulhan. J. de Gaultier y el bovarismo.	203



B.P. de Soria



61180691
DR 7113



REINACH
—
CARTAS
A ZOE

3

DR
7113