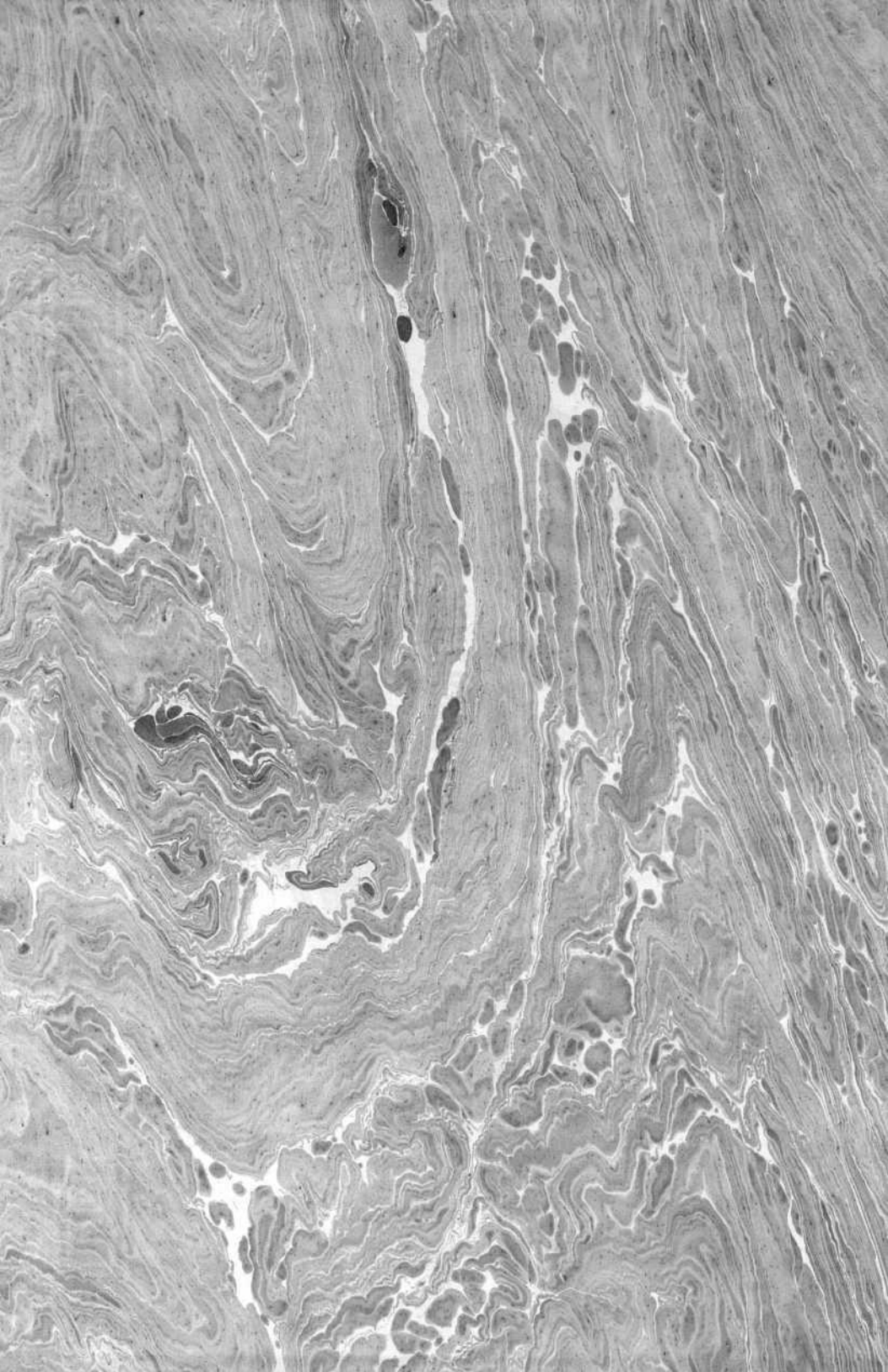
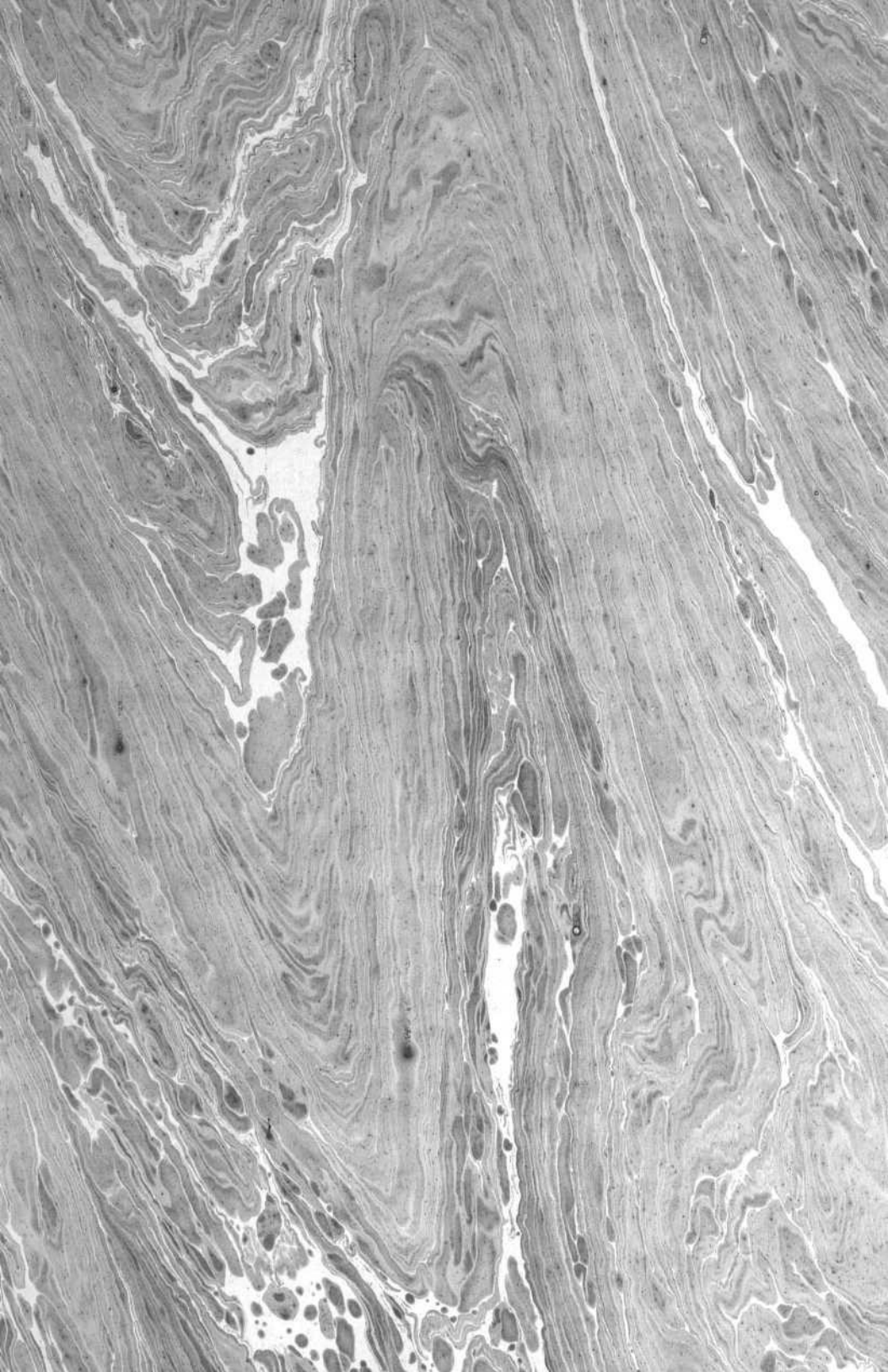


170
1180





117 1471
DR
3385

Asociación de Escritores

1955

LAS GRANDES CORRIENTES

DEL

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

PRECIO EN RÚSTICA: 8

S

Publicadas en la misma Biblioteca

- Altamira.**—*Cuestiones modernas de Historia.*—Madrid, 1904. (Tamaño 19 × 12). 3 pesetas.
- Boissier (Gastón).**—*El fin del paganismo.*—Estudio sobre las últimas luchas religiosas en el siglo IV en Occidente. Traducido por Pedro González Blanco. Madrid, 1908. Dos tomos. (Tamaño 19 × 12). 7 pesetas.
- *Paseos arqueológicos. — Roma y Pompeya.*—El Foro.—El Palatino.—Las Catacumbas.—La quinta de Adriano en Tívoli.—El puerto de Ostia.—Pompeya. Traducción española de Domingo Vaca. Madrid, 1909. (Tamaño 19 × 12). Con varios planos, 4 ptas.
- Ferrero.**—*Grandeza y decadencia de Roma.*—Traducción de M. Ciges Aparicio. (Tamaño 19 × 12). Precio de cada tomo, 3,50 pesetas.
- Tomo I.—La conquista.
- II.—Julio César.
- III.—El fin de una aristocracia.
- IV.—Antonio y Cleopatra.
- V.—La república de Augusto.
- VI y último.—Augusto y el Grande Imperio.
- Fustel de Coulanges.**—*La ciudad antigua.*—Estudio sobre el culto, el derecho, y las instituciones de Grecia y Roma.—Traducción de M. Ciges Aparicio.—Madrid, 1908. (Tamaño 19 × 12). Precio 4 pesetas.
- Gauckler.**—*Lo bello y su historia.*—Traducción de Anselmo González. (Tamaño 19 × 12). 2,50 pesetas.
- Guignebert (Carlos).**—*Manual de Historia antigua del Cristianismo.*—Los orígenes.—Versión española de Américo Castro. Madrid, 1910. (Tamaño 19 × 12). 4 pesetas.
- Janet (Paul).**—*Historia de la Ciencia política en sus relaciones con la Moral.*—Obra premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas y por la Academia Francesa. Traducción de D. Ricardo Fuente y D. Carlos Cerrillo. Madrid, 1910. Dos tomos. (Tamaño 23 × 15). 15 pesetas.
- Lange.**—*Historia del materialismo.*—Traducción de Vicente Colorado.—Madrid, 1903. Dos tomos. (Tamaño 23 × 15). Precio, 16 pesetas.
- Loliée (Federico).**—*Historia de las literaturas comparadas, desde sus orígenes hasta el siglo XX.*—Versión española con las adiciones y correcciones del autor para la tercera edición francesa, por Hermenegildo Giner de los Ríos. Madrid, 1905. (Tamaño 23 × 15). 6 pesetas.
- Moreau de Jones.**—*Los tiempos mitológicos.*—Ensayo de reconstitución histórica.—Cosmogonías, El libro de los muertos, Sanchoniaton, El Génesis, Hesiodo, El Avesta.—Traducción de M. Ciges Aparicio. Madrid, 1910. (Tamaño 19 × 12). 3,50 pesetas.
- Reinach (Salomón).**—*Orfeo.*—Historia general de las religiones.—Traducido por D. Domingo Vaca de la 12.^a edición francesa, corregida y adicionada por el autor. Madrid, 1910. (Tamaño 23 × 15). 7 pesetas.

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

LAS GRANDES CORRIENTES
DEL
PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

POR

RUDOLF EUCKEN

PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD DE JENA

VERSIÓN ESPAÑOLA DE

NICOLÁS SALMERÓN Y GARCÍA



Fondo bibliográfico
Dionisio Rio-Jara
Biblioteca Pública de Jara
3385

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

1912

ES PROPIEDAD

PREFACIO

DE LA CUARTA EDICIÓN ALEMANA

Aunque esta edición no haya tenido tantas modificaciones como la precedente, presenta no obstante numerosas variaciones. Varios capítulos han sido completamente rehechos y he añadido uno (el que trata del valor de la vida); he procurado esforzarme en dar mayor claridad al estilo, profundizar más el pensamiento, poner más precisión en las tesis principales, penetrar de un modo más inmediato los problemas del tiempo presente y dar así á toda la obra mayor claridad y penetración; he tenido también en cuenta y he dado más importancia á los movimientos extranjeros. Espero pues que esta nueva edición, en su conjunto, constituya un progreso apreciable.

RODOLFO EUCKEN.

PRÓLOGO DE M. E. BOUTROUX

DEL INSTITUTO DE FRANCIA

La apreciación de la generación actual con respecto á la filosofía, parece á primera vista contradictoria. Es cosa usual denigrarla como artífice de abstracciones hueras, y al mismo tiempo se ve florecer una literatura filosófica que apasiona á un numeroso y serio público. Hasta se nota que los hombres de Estado, los publicistas, los noveladores, los críticos escogen de buen grado en estos tiempos temas filosóficos y son fácilmente elogiados por su profundidad con solo apuntarlos no más que ligeramente.

Esta contradicción aparente se atenúa considerando que no es la misma manera de filosofar la que está actualmente proscrita y solicitada. Las gentes vuelven la espalda á una filosofía separada de las ciencias y de la vida, pretendiendo encontrar en la razón pura todos los elementos, toda la finalidad de su existencia y de su desarrollo. No se recatan las gentes para tratar semejante filosofía de formulismo vacío, de construcción artificial, de reviviscencia de la escolástica; no se ve en ella más que una satisfacción del espíritu, sin valor á los ojos de

los que han sacado en el comercio con las ciencias positivas y las realidades vivas el sentido de la certeza verdadera. Pero por otra parte, se acogen con avidez los pensamientos filosóficos cuando parecen ser el legítimo producto de una colaboración del espíritu y de las cosas, cuando se presentan como la interpretación sincera de las ciencias y de la vida, no como una exégesis y una combinación, más ó menos ingeniosa y nueva, de los conceptos elaborados por los filósofos de los tiempos pasados.

Nuestro siglo pues, está cansado de una filosofía que pretende bastarse á sí misma y nutrirse exclusivamente con su propia substancia. Pero á la vez reclama una filosofía que busque en la experiencia misma, en lo real universalmente admitido como tal, en las ciencias positivas, en la vida del individuo y de las sociedades, los elementos de sus respuestas á las incoercibles preguntas del espíritu humano: ¿qué es el mundo? ¿Qué somos nosotros? ¿Cómo debemos conducirnos y obrar para desempeñar lo mejor posible nuestro oficio de hombres?

Si el autor del presente libro agrupa en torno de su cátedra de profesor un amplio círculo de ardientes discípulos, si la atribución que le fué hecha en 1908 del premio Nobel ha sido acogida con calurosa simpatía, no sólo en el mundo filosófico propiamente dicho, sino entre el gran público, es porque ha trabajado en este sentido, para sacar la filosofía de la sombra de las escuelas, para reinstalarla en las entrañas del mundo real y hacerla participar de la vida de los hombres y de las cosas.

Flieh! Auf! Hinaus in's weite Land!

Ese parece ser su lema. Y no es ciertamente venir á

menos tomar como modelos á los Platón, Descartes, Leibniz y Kant, los cuales sin duda tenían gran empeño en considerar la filosofía como una actividad del espíritu en comercio con las realidades, y no como una cosa en sí, con existencia aparte y desarrollándose únicamente por medio de una dialéctica interna.

Pero no sería bastante haber sencillamente adquirido nueva conciencia de lo que constituye, en suma, el esfuerzo de todos los grandes pensadores. El mérito de Eucken (1) está en haber, al parecer, efectivamente determinado el camino que permite al espíritu realizarse en su originalidad, no á pesar de su unión con las realidades materiales, sino merced á esta misma unión.

No es por azar como la filosofía ha parecido afanosa, durante un largo período, de crearse una esfera aparte y de bastarse á sí misma, fuera de la ciencia de las cosas sensibles.

(1) Rodolfo Eucken, nacido en 1846 en Aurich (Hanover) es desde 1874 profesor de filosofía en la Universidad de Jena. Ha publicado, además de importantes trabajos históricos sobre Aristóteles, Santo Tomás, la filosofía alemana y la terminología filosófica: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, 1878, que en 1904 y con el título de *Geistige Strömungen der Gegenwart*, se convirtió en este libro; *Die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1888; *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 8.^a edición, 1909; *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 2.^a edición, 1907; *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 2.^a edición, 1905; *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, 1907; *Gesammte Reden und Aufsätze; Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, 2.^a edición, 1906; *Der Sinn und der Wert des Lebens*, 1907; *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, 1908. Varios de estos libros han sido traducidos al inglés y al italiano.

Para los antiguos, para un Platón ó un Aristóteles, la naturaleza era capaz de lo divino y era ella misma más ó menos divina. El espíritu podía pues para vivir su vida, apoyarse sobre ella ó llamarla á sí. Toda su ambición, por otra parte, era volver á encontrar y contemplan en ella el reino de las leyes racionales y eternas, del cual él mismo participa directamente. Pero con el cristianismo la naturaleza ha cambiado de faz; no es ya más que una cosa inerte, completamente exterior al espíritu que la ha creado *ex nihilo*. Y la ciencia moderna está, en este punto, en notable acuerdo con la religión judeo-cristiana; hace de la naturaleza no más que un mecanismo en que el juego eternamente idéntico de las fuerzas materiales, dadas é inmutables, engendra por sí solo todos los fenómenos sin que en su transcurso haya nunca sitio para un pensamiento director.

¿Cómo podía el espíritu encontrar así para él mismo, en el comercio con la naturaleza, un elemento de vida y de desarrollo? Unirse á la naturaleza era abandonarse, hacerse traición, anularse; oponiéndose á ella, por lo contrario, el espíritu adquiere una conciencia precisa de lo que le es propio y se asegura una completa libertad de acción y desarrollo. La reducción de la naturaleza á principios anti-espirituales se convierte de este modo para el espíritu, en tanto cuanto de él se sustrae, la ocasión de una nueva y poderosa afirmación de su originalidad y de su vida propia.

Pero he aquí que la ciencia positiva, satisfecha al principio con explicar con sus principios mecanistas lo que se llama los fenómenos exteriores, y respetuosa del misterio que parecía envolver la vida y el pensa-

miento, se cree hoy en posesión de métodos que le permiten someter á sus leyes todas las formas del sér sin excepción. Hasta el mismo imperio prodigiosamente acrecido de la humanidad sobre las cosas, presenta hoy bajo una luz nueva la situación del espíritu con relación á la naturaleza. Si el hombre puede hasta este punto modificar el curso de los fenómenos, es pues que él mismo es un fenómeno análogo á los demás. El sabio de la antigüedad al cual no era dado más que contemplar las leyes eternas del sér, no podía sentirse uno con ellas como el moderno, que las utiliza. Si el viento y la corriente combinan sus acciones es que son dos fuerzas homogéneas. Mandar sólo á la naturaleza es formar parte de ella.

Por lo demás, ¿dónde iría el espíritu separado de la naturaleza á buscar el punto de apoyo, el objeto, el principio de determinación que le es necesario para obrar, es decir para ser? Antes servía para eso Dios. La crítica moderna halla que en el concepto de este Dios subsistían múltiples elementos tomados de la naturaleza misma, y que si se trata de reducirlo á su contenido estrictamente suprasensible, se le ve desvanecerse. Entre las corrientes del pensamiento contemporáneo, una de las más fuertes es la que nos aparta de este cielo transcendente de Epicuro, en el cual se ignora si hay seres que sufren y buscan sobre la tierra, y que nos lleva hacia el mundo de la materia y de la vida temporal, objeto de la ciencia, base inaparente, pero segura de todos nuestros actos, de todos nuestros deseos, de todos nuestros pensamientos.

Tales son pues hoy, para el que se pregunta si el idealismo continúa siendo una actitud posible, los térmi-

nos del problema. Dado que el espíritu, para nosotros, es inseparable de la materia, y de una materia cuyas leyes parecen bastarse á sí mismas, ¿puede no obstante haber una vida del espíritu original y libre? Hay que reconocer que, así planteado el problema, parece singularmente embarazoso.

Y en primer término se impone una concesión grave. No es en modo alguno contradictorio, hasta es mucho más simple lógica como prácticamente, dar la razón al naturalismo. Pretender salirse de él, es aventurarse; ¿ha conseguido Pascal demostrar que aquel mismo que no tiene la fe está obligado á aventurarse? Se puede, de hecho, vivir una vida puramente natural, puesto que para ello basta con dejarse vivir, abandonarse al curso de las cosas, no contrariar la ley de inercia que por sí misma se realiza en todo lo que existe.

El naturalismo es una solución posible del problema de la vida humana. ¿Se sigue de aquí que sea la solución necesaria? Supongamos que yo me niego á contentarme con él, ¿hay derecho á objetarme que mi actitud no expresa otra cosa más que una fantasía individual? Aquí aparece la idea fundamental del presente libro de Rodolfo Eucken.

Así como Pascal consideraba como el punto decisivo de su obra despertar al hombre de su sueño pirroniano, estimando que una vez seriamente inquieto por su destino, no podría dejar de volverse hacia Dios, así nuestra filosofía se consagra con todas sus fuerzas á provocar la reflexión crítica del espíritu que satisface el naturalismo, y á persuadirle de hacer el esfuerzo necesario para investigar si este punto de vista es realmente digno del hombre.

Pero mientras que Pascal, para excitar al incrédulo á mirar por encima de sí, le prescribía únicamente volver á entrar en sí y observar la inquietud que, quiéralo ó no, le obsesiona constantemente, Eucken, que pertenece á su siglo y especialmente á un país preocupado en adaptar la vida individual á la vida colectiva, nos muestra las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo dirigidas en realidad hacia la investigación de fines irreductibles á los objetos dados en nuestra experiencia.

De aquí la marcha seguida por nuestro filósofo. En vez de limitarse á analizar de un modo abstracto los conceptos de vida espiritual, de conocer, de monismo y de dualismo, de vida humana, de valor y de religión, Eucken, extendiendo á la sociedad humana el método de investigación que Pascal aplicaba al individuo, trata de sorprender la vida secreta de la conciencia común, el trabajo que se opera actualmente en ella, la diferencia del movimiento general que se desprende de sus diversas tentativas.

Y á propósito de todos los problemas esenciales de la teoría y de la práctica, ve el pensamiento contemporáneo atormentado precisamente por el problema de la legitimidad del naturalismo y orientado hacia un idealismo nuevo que mantendría las ambiciones del idealismo dualista, reconociendo al mismo tiempo la imposibilidad, ya para siempre establecida, de separar la metafísica de la ciencia y el espíritu de la naturaleza.

¿Cómo dar satisfacción á esta demanda de la conciencia humana?

La idea general que se desprende del examen del pensamiento contemporáneo, podría formularse de este modo: el hombre es ó menos ó más de lo que comúnmente se cree ser.

Si la ciencia positiva es por sí sola la medida de la verdad y de lo posible, el hombre es menos de lo que se cree ser, puesto que la individualidad, la personalidad, la dignidad, el valor moral, el papel especial y el destino superior que persiste en atribuirse, están en contradicción, no sólo con las conclusiones actuales, sino lo que es más grave, con los principios, los métodos y el espíritu mismo de la ciencia positiva. Si la ciencia es el todo del conocer verdadero, no hay que ver en las ideas en que se apoya nuestra vida de hombres más que vanas tradiciones hijas de la ignorancia y de los errores de nuestros antepasados.

Que si la ciencia no es por sí sola la medida de lo verdadero, hay que dejar de oponerla, como un juez cuya sentencia sería sin apelación, al espíritu que quiera existir y obrar. Seguramente, el espíritu no se propone marchar más que de acuerdo con la ciencia; ¿pero qué es á punto fijo lo que la ciencia le impone?

El nudo del problema es la idea que nos hacemos de la relación de la ciencia con el espíritu. La ciencia, expresión de la verdad, ¿es en sí un absoluto, una cosa hecha del todo que el espíritu no pueda más que considerar pasivamente desde fuera y esforzarse por describir? En este caso, sus postulados son para nosotros la expresión última de la verdad; es decir, que tenemos el

deber de considerar el determinismo mecánico y el hecho en bruto como los principios fundamentales del sér. Toda noción, por tanto, que contradiga este mecanismo ha de ser considerada como una ilusión, y no es difícil mostrar que ese es el caso de todos los principios que informan la vida humana.

Pero la ciencia puede, sin duda, así como el lenguaje, el arte, las leyes civiles, las religiones, ser considerada, no como una cosa extraña al espíritu, sino como una actividad del espíritu mismo, de suerte que sus principios, aun los más profundos, no puedan ser entendidos en su significación verdadera más que relacionados con el pensamiento que los instituye y los maneja. En este caso, nada rígido, nada hecho del todo desde la eternidad ó para la eternidad existiría realmente, ni en la ciencia, ni en las cosas. El espíritu es vida y creación. Si el determinismo científico es su obra, aparece como un molde cuya consistencia y papel no son necesariamente inmutables. La transformación de la palabra viva en un sistema muerto y acabado es lo que se llama la escolástica. Seguramente la sustitución al pensamiento activo, de la escolástica, ó pensamiento petrificado por la enseñanza, está en la naturaleza, puesto que no es más que una aplicación de la ley natural y general de las costumbres. Pero no por esto es necesaria. El hombre puede mantener su actividad y su potencia espiritual, reobrando contra la pereza que le inclina á abdicar frente á sus costumbres.

Fascinado en otros tiempos por la claridad y la utilidad de la ciencia y dominado por ella, el espíritu humano tiende hoy á recordar de nuevo que es esencialmente

vida, acción, esfuerzo hacia lo mejor, y á reintegrar la ciencia en esa vida interior de la cual en realidad procede.

Es decir que quiere ir más allá del mero naturalismo sin dejar de apoyarse en la naturaleza, buscar fines que sobresalgan de ella. ¿A quién confiarse para determinarlos? Hay un sistema todavía en favor en muchos filósofos que se cree apto á contentar el espíritu porque, á la vez que sobresale del naturalismo, se aplica á evitar el escollo de la fantasía individual; es el intelectualismo. Y sin duda, el intelectualismo nos emancipa de la tiranía de lo dado inmediato y nos concede otra vida que la de los sentidos. Pero los principios que investiga detrás de los hechos sensibles, son también en realidad ellos mismos hechos dados en bruto é impenetrables que si se les interroga sobre su razón de ser, semejantes á los símbolos inertes que la escritura sustituye al pensamiento vivo, *σεμνῶς πάντα σιγᾷ*. El lema del intelectualismo es: *ἀνάγκη σιγήναι*, es decir: el movimiento supone el reposo; lo divisible, lo indivisible; lo diverso, lo idéntico; lo contingente, lo necesario; el tiempo, la eternidad. Lema ficticio cuya realización es inconcebible, puesto que ni el análisis del cambio puede conducir á lo inmutable, ni existe intuición que nos haga penetrar elementos absolutamente primarios. El intelectualismo representa el desaliento del espíritu que retrocede ante una tarea infinita y que reclama como premio de su labor el reposo. Pero la realidad se lo niega; no se cansa de crear, si el hombre se cansa de concebir. Vive realmente, lejos de que su vida no sea más que la mecánica gesticulación de un muerto. Nadie ha podido jamás, *à priori*, dictar le-

yes. Nosotros pensamos al revés, observando primero lo que la naturaleza ha hecho, tratando luego de clasificar sus producciones de manera á poner en claro, si es posible, algunas de sus costumbres. Siempre relativo al número de nuestras observaciones y al grado de adaptación de nuestro entendimiento, nuestro conocimiento permanece subordinado á las cosas, y no tenemos el derecho de escandalizarnos si, por su irreductibilidad á nuestras abstracciones, ellas nos demuestran que son y que existen.

Se trata pues rebasando á la vez el naturalismo y el intelectualismo, de descubrir un punto de vista que mantenga la realidad y el valor de la naturaleza sin que el espíritu se hunda en el abismo, y que asegure la supremacía y la acción del espíritu sin dejar de reconocer su unión con la naturaleza.

Rodolfo Eucken halla en la filosofía de Fichte la indicación del camino á seguir para resolver el problema, puesto que en este filósofo el espíritu, esencialmente activo, domina todo; pero su actividad se ejerce precisamente por medio de la naturaleza y de la inteligencia. Es pues en el sentido de Fichte cómo Eucken constituirá el idealismo concreto que busca, según él, el pensamiento contemporáneo.

De una parte, establece la realidad propia del espíritu como vida y potencia de creación, fundándola sobre la realidad y la originalidad del todo (*die Tatsächlichkeit des Alls*). El Espíritu quiere ser en sí y por sí; ahora bien, según su esencia, esta existencia debe ser algo superior tanto á la objetividad pura y simple ó existencia para otro, como al pensamiento objetivo é inmóvil, el

cual no es todavía más que una abstracción. El espíritu no es más que si actúa; no es una cosa susceptible de obrar; es acción y vida: todo lo que hay en él se despliega, se opone á la inercia, engendra, crea y se crea.

De otra parte, el espíritu no se mueve en el vacío; su operación consiste en volver las cosas á sí mismo, en penetrarlas, en espiritualizarlas. No está superpuesto á la naturaleza, al modo de la libertad-númeno de Kant: está en ella inmanente, guía su acción, de la cual en el fondo él mismo es el primer autor, flexibiliza su determinismo.

El nuevo idealismo pues, lejos de establecerse fuera de la ciencia, del arte, de las religiones, de las realidades dadas, según la concepción dualista, halla en lo dado mismo la materia con ayuda de la cual se esfuerza en realizar el espíritu.

Su tarea es pues frente á la tendencia natural de la criatura á inmovilizarse en su manera de sér y á desprenderse del espíritu creador, reobrar contra esta inercia y despertar constantemente la vida en el alma humana acercándola á su principio.

Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen

Er liebt sich bald die unbedingte Ruh.

No abandonemos á Mefistófeles el cuidado de sacudir la pereza natural del hombre. El espíritu de afirmación y de creación es, también él, movimiento y esfuerzo, y aun más, él solo es acción verdadera, puesto que negar y destruir no es más que ceder á la fuerza ciega de disolución que tiende á encaminar á las cosas hacia la nada.

La vida eterna no es ya una contradicción en los términos, si esta vida no es otra cosa que la organización, por el espíritu, de una materia infinita.

Nutrido por la ciencia y por la experiencia de la vida práctica, el espíritu filosófico, que es en nosotros la tendencia más inmediata del espíritu universal, no es una simple afirmación de la realidad dada. Es razón y á la vez, es fe y es riesgo: *ein Suchen und Versuchen, ein Werten und Wagen*. Hay que saber, hay que pensar, y hay que arriesgar. Hay que trabajar para lo incierto. Si el valor de la intención permanece entero, suceda lo que quiera, la viabilidad y la perfección de la obra no pueden ser nunca conocidas sino después del suceso. Las más grandes creaciones son las que provocan más creaciones nuevas.

EMILIO BOUTROUX.

PREFACIO

DE LA TERCERA EDICIÓN

Las modificaciones introducidas en la tercera edición de esta obra, son todavía más considerables que las que aparecieron en la segunda; mientras que en la primera edición, la exposición histórica constituía la parte fundamental en torno de la cual venía á colocarse la discusión de los hechos y de las ideas, dicha discusión se hizo, en la segunda edición, más independiente y predomina absolutamente en la tercera; ahora es este libro, sobre todo, la expresión de toda una convicción filosófica personal y así es como pide ser juzgado. Era preciso para esto transformar esencialmente el método de exposición y poner en especial mayor precisión en el ordenamiento y la distribución de la materia, hasta en el detalle de los capítulos.

Hemos creído no obstante, poder conservar el principio con arreglo al cual estaban concebidas las ediciones anteriores; por una parte el enlace entre la exposición histórica y el examen de los hechos, y por otra parte el ordenamiento en diversos capítulos. Que la historia sea, en nuestro sentir, algo más que un objeto de erudición;

que bajo ciertas condiciones previas, pueda contribuir mucho á favorecer el trabajo personal, este libro lo atestigua tanto en su conjunto como en discusiones especiales sobre las cuales no queremos anticiparnos aquí. Pero el hecho de partir de problemas tomados aisladamente ofrecía la ventaja de puntos de apoyo palpables que permiten adelantar rápidamente hasta un resultado decisivo cualquiera. Sin duda, quedaba un inconveniente, puesto que no se podía así darse cuenta plenamente del conjunto de nuestra convicción al no presentarse en un encadenamiento continuo. Reconocemos de buen grado este defecto, pero está demasiado estrechamente unido con este modo de proceder para que podamos remediarlo. Nuestros trabajos precedentes pueden en este respecto servir en ciertos puntos de complemento á éste cuya mayor laguna consiste en la ausencia de una base gnosológica suficiente; ese es un problema del cual examinaremos los principios en nuestro próximo libro.

Pero lo que enlaza unas á otras las diversas ediciones de esta obra es, todavía más que el sistema de exposición, la convicción fundamental que en toda ella se encuentra, la convicción de la poca solidez del terreno sobre el cual se eleva toda nuestra vida moral, intelectual y social, y con ella también nuestro trabajo científico; la convicción de que no sólo esta vida encierra una cantidad de problemas diversos, sino también que en su conjunto, exige una revisión enérgica y una renovación radical. Pero nos parecía que la filosofía tenía por su parte también que tender á este objeto, participar de esta obra; más aun, nos parecía especialmente llamada á una activa colaboración. Este modo de ver nos ha co-

locado en oposición con la filosofía alemana actual que cree poder proseguir tranquilamente su trabajo científico sin dejarse perturbar ni por estos problemas ni por estas dudas. Los preciosos resultados que ha dado y que todavía da este trabajo, principalmente en lo que se refiere á un desarrollo más exacto de los diferentes dominios del conocer, somos los primeros en reconocerlos con júbilo y gratitud. Pero no por eso dejamos de insistir en la legitimidad y la necesidad de este problema más general, y no nos dejaremos apartar del esfuerzo que intentamos en vista de resolverlo por ninguna consideración relativa á lo posición que otros toman frente á dicho problema, poniendo nuestra confianza únicamente en su necesidad interna.

Indicios nmerosos y recientes muestran por lo demás que los problemas de los cuales nos ocupamos comienzan á interesar á un público más numeroso. Las complicaciones internas de nuestra civilización, y aun de toda nuestra situación intelectual, aparecen con una evidencia cada vez más señalada; hallamos cada vez más graves mentiras, frases, palabras, allí donde buscamos realidades; piedras allí donde buscamos pan. Ahora bien, lo que está aquí en juego es la felicidad y el sentido de nuestra propia existencia; de aquí el deseo de más claridad, de más solidez se despierta cada vez más apremiante, y la filosofía también ella se ve cada vez más imperiosamente invitada á ocuparse de estas cuestiones vitales. Nuevas ondas se elevan sobre el Océano de la vida, nuevos estados de alma se apoderan de los espíritus, impulsándolos á la investigación de nuevas finalidades.

Estas transformaciones íntimas han valido también á nuestros libros amigos cada vez más numerosos y nos han dado conciencia—una conciencia que no podíamos tener antes—de estar en estrecho contacto espiritual con nuestra época. Sentimos especial alegría al ver aumentar con una rapidez inesperada el interés que aporta á estas cuestiones la joven generación ascendente; ojalá que este interés aproveche también á este libro, y pueda sobre todo tener por efecto impulsar más hacia adelante el estudio de los problemas que aquí no han sido más que esbozados y sin duda tratados de un modo asaz imperfecto; porque nuestro ideal común no es, en fin de cuentas, nada menos que la idea de un hombre nuevo, de una civilización nueva, y solamente reuniendo todas nuestras fuerzas, sobreponiéndonos á lo meramente individual, creando un movimiento general es como podremos progresar hacia la solución de un problema tan importante.

RODOLFO EUCKEN.

LAS GRANDES CORRIENTES

DEL

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

INTRODUCCIÓN

Si se examina en su conjunto la situación intelectual y moral de nuestra época, el primer sentimiento que se experimenta es el de una gran confusión y una penosa incertidumbre acerca del objetivo esencial de sus esfuerzos; por todas partes una división de la humanidad en partidos y con frecuencia, un antagonismo en el interior mismo del hombre. Este estado de cosas confuso é incierto puede á primera vista, parecer efecto de la tradición histórica, ya que del pasado subsisten y nos rodean corrientes diversas y hasta contrarias, una herencia y una pesada carga procedente de un trabajo milenario. Nada distingue más ni mejor á la civilización moderna de esa otra más simple de la antigüedad que esta acumulación de contradicciones. La Edad Media nos ha transmitido un sistema de vida en que elementos tan radicalmente diferentes como el pensamiento antiguo y el pensamiento cristiano primitivo, el espíritu artístico y el espíritu religioso, la concepción optimista y la concepción pesimista del mundo, se hallan más bien reunidos que conciliados. Á esta conjunción, la época moderna opuso un nuevo impulso de vida, la aspiración á

un desbordamiento de fuerzas ilimitado, á un completo dominio de las cosas; pero un desarrollo concreto trajo inmediatamente una disociación en esta misma nueva concepción; por una parte la vida psíquica con su pensamiento, por otra parte la naturaleza con su mecanismo, pretendían una y otra el dominio sobre la vida y sobre el mundo (intelectualismo y naturalismo). Todas estas oposiciones el siglo XIX, con su cultura histórica y su reflexión refinada, nos las muestra con deslumbradora precisión, dándonos la sensación de ellas en toda su fuerza; nos obliga y nos constriñe á establecer distinciones más precisas entre estas masas enredadas de ideas; las impide con severidad creciente todo acuerdo pacífico. ¡Y cuántas cosas en la vida interior del siglo XIX, cuántas modificaciones profundas ha sufrido cuyas diversas fases tan lejanas como parecen exteriormente, permanecen sin embargo interiormente, tan cercanas á nosotros y nos arrastran hacia direcciones contradictorias: la cultura artística de nuestra época literaria clásica, un realismo poderoso y altanero, una reacción contra este realismo bajo forma de un subjetivismo radical y flotante! ¡Cuántas oposiciones dentro de nosotros mismos, proviniendo del antiguo y del nuevo estado de cosas, y cuántos esfuerzos por hacer para subyugarlas y dominarlas en nuestro interior!

Para poner en obra y conciliar estos diferentes impulsos, hubieran sido necesarias fuerzas intelectuales superiores; pero careciendo de éstas, se presentan todos los inconvenientes que fatalmente han de producirse cuando el hombre se deja arrastrar por los sucesos de su propia vida, cuando sucumbe bajo la dispersión de la existencia. No hay objetos fijos que dominen sus aspiraciones, ni ideas simples que salgan del caos de esta confusión y de estas dudas y nos libren de ellas. Por lo contrario, las impresiones inmediatas nos abruman y disgregan nuestra vida bajo sus contradicciones; así navegamos sin rumbo en el océano de nuestra época, sin defensa contra todo lo que se nos pre-

senta con una conciencia fuerte y una afirmación atrevida, sin defensa tampoco contra nuestros propios caprichos y pasiones, juguetes de situaciones y de humores variables.

Esta situación se hace aún más tirante por el hecho que las modificaciones que sufrimos se reúnen finalmente en un sólo problema y nos colocan ante un solo y único dilema que no consiente ningún arreglo ni componenda y exige una decisión del hombre todo él entero. La acción silenciosa, pero incesante é irresistible del trabajo moderno, no ha transformado sólo aisladamente todas las partes de la conducta tradicional de la vida, sino que la ha minado en su conjunto, la ha quitado toda solidez. La antigua manera de pensar hacía del hombre abiertamente ó de una manera disimulada, con mayor ó menor grosería ó finura, con tendencias más ó menos materiales ó espirituales, la medida y el centro del universo; transformaba la realidad en un campo de cantidades antropomórficas y hacía de la prosperidad del hombre el objeto de la existencia. Este antropocentrismo lo ha destruído radicalmente la obra toda del pensamiento moderno: no sólo el ensanchamiento hasta lo infinito del mundo exterior, sino también la revelación de necesidades internas y de conexiones de hechos en el dominio propio de la humanidad, un desarrollo de la acción creadora espiritual mucho más allá del mero individuo, hacen este confinamiento en el elemento humano intolerablemente demasiado estrecho, á la vez que suscitan el ardiente deseo de una existencia más amplia, más libre, más rica de contenido, la sed intensa de una vida que posea la infinidad y la verdad del universo. Estas modificaciones penetran cada vez más hasta en la conciencia de la humanidad y reclaman impetuosamente su derecho.

Pero el no, no da pronto é *ipso facto*, origen á un sí; al sacudimiento no responde una consolidación, puesto que la negación, la situación nueva ofrece dos posibilidades que, en tanto que contradictorias, no admiten conciliación ninguna. ¿Este movimiento histórico universal contra el confina-

miento en el elemento puramente humano significa que el hombre haya de considerarse simplemente como un sér natural y adoptar todo su pensamiento y toda su acción al marco de la naturaleza? Entonces, todo lo que es distintivo y característico del hombre debería de ser alejado como una funesta ilusión, todo lo que hay grande y bueno en nuestra vida tendrá que recibir de la naturaleza su ley y su forma. ¿Ó bien, este movimiento quiere decir que en el propio interior del hombre surge un mundo nuevo, un mundo espiritual, que le eleva por encima de él mismo como también por encima de la naturaleza? ¿Es que con el hombre comienza un nuevo grado de la realidad y su vida mental puede ensancharse desde dentro hasta constituir un mundo? Entonces, la principal tarea sería apoderarse, apropiarse, moldear ese mundo, y el hombre debería ante todo, afirmarse aquí y dirigir todos sus pensamientos y todos sus esfuerzos hacia adelante más bien que hacia atrás. Así pues, el hombre es, ó menos, ó más de lo que tiene el hábito de creerse hoy; pero según que nos decidamos por este menos ó este más, la vida ha de revestir, en todas sus partes, desde las más importantes á las más mínimas, una forma diferente. No obstante, por indispensable que sea esta decisión, la flaqueza del esfuerzo hacia la unidad hace que nuestra época vacile y oscile en la incertidumbre, inclinándose, según las variaciones de sus impresiones, tan pronto á un lado como á otro; mientras que, en su juicio de conjunto aprueba esto sin querer no obstante abandonar aquello otro, afirma aquí lo que niega allá; no compromete en ninguna parte toda su voluntad y todo su sér. Se ha descrito hasta la saciedad esta situación, sus rápidas variaciones de corrientes y de humores, su falta de lógica, que se muestra tanto en la indiferencia misma por las contradicciones más señaladas y la confusión de grupos de ideas completamente diferentes, como en la debilidad de pensamiento que impide proseguir afirmaciones hasta en sus presuposiciones y en sus consecuencias. En todo esto se manifiesta una pro-

nunciada decadencia de nuestra existencia interior, casi diríamos un empobrecimiento interior de la vida y esto en medio de los asombrosos progresos realizados en su periferia, en medio de una increíble, de un insospechado virtuosismo en el dominio de la técnica, en medio de una desbordante riqueza de éxitos exteriores.

Es evidente que nos hallamos en una crisis moral que amenaza arrastrarnos; ahora bien, esta crisis tiene su origen, no en la malignidad ó en el escepticismo de determinados individuos, sino antes bien en el conjunto de la situación histórica universal. ¿No habría de sernos lícito esperar que la necesidad que engendró semejante crisis nos confiera también algunos medios, algunos socorros capaces de hacernos salir de ella?

En realidad, no faltan resistencias y reacciones contra esta situación caótica, tentativas encaminadas á oponerla una organización unificada de la vida; un modo de ver unificado de la realidad; por desgracia, estas tentativas permanecen las más de las veces bajo la influencia de aquello mismo á lo que querrían sobreponerse. La época de la especialización consciente que, trabajando en la infinita extensión de las cosas, se olvidaba de cuidarse del conjunto, ha llegado ya á su punto culminante. Pero la primera forma que adopta el esfuerzo hacia la unidad consiste casi siempre en que los diversos dominios de la vida y de la ciencia se disputan esta tarea cada cual para él solo y se forman una imagen de conjunto según sus propias impresiones y experiencias, según sus fines particulares. Cada vez más, engendran en lo interior de su esfera especial sistemas de ideas cerrados, luego, con estos sistemas de ideas, rebasan audazmente los límites de esta esfera y pretenden hacerse dueños de toda la realidad. Sus tareas particulares, las hacen pasar al primer plano: sus concepciones, sus fórmulas-tipo, sus métodos han de tener fuerza de ley, y se consideran como el centro predominante de toda la realidad. Así es como la religión y, con frecuencia también el arte, se

constituyen un mundo propio, así es como el movimiento social engendra su concepción propia del mundo, así es como en el dominio intelectual, las ciencias naturales sobre todo se ensanchan con frecuencia hasta una filosofía que pretende abarcarlo todo. Esto es lo que hizo primero la zoología bajo la influencia del darwinismo, esto es lo que, todavía en nuestros días, vemos emprender por físicos, fisiólogos, etc. El atrevimiento en las concepciones del mundo se ha trasladado ahora de los filósofos á los naturalistas, y no faltan audaces marchas forzadas sobre el terreno de la verdad; la amalgama de la afirmación filosófica con un notable trabajo de investigaciones científicas hace que muchas gentes no adviertan apenas la enormidad de esta aventurada empresa.

Se producen de este modo atisbos, puntos de vista parciales del mundo que estando muy próximos de nuestros sentidos y siendo fácilmente penetrables, seducen los espíritus y los arrastran hasta un punto determinado, pero sólo hasta un punto determinado, porque la verdad de las cosas acaba siempre por resistir, por hacer saltar las barreras demasiado estrechas que le son impuestas, y esto tanto más cuanto que este movimiento no tarda en hacer chocar entre ellas las diversas tendencias y disputarse recíprocamente su derecho. Aparece entonces con evidencia que es imposible edificar yendo de la parte al todo, y que las verdades parciales se convierten en error á causa de su pretensión de inflarse en verdad total. Pero en la medida en que estos movimientos parciales afirman su poder, se entremezclan y se cruzan unos con otros, tienen fatalmente que aumentar todavía más la confusión contra la cual luchan; nada hay quizá que más contribuya hoy día á la desunión que este insuficiente esfuerzo hacia la unidad; nunca se ha hablado tanto de monismo y nunca ha estado la humanidad tan dividida.

Pero por insuficientes que sean estas tentativas, no dejan de encerrar preciosas enseñanzas. Su fracaso, sobre

todo, muestra con plena claridad que nada puede hacerse partiendo de los diversos puntos tomados aisladamente, sino que se trata de buscar una unidad superior á la dispersión; si no nos elevamos por encima de la situación actual, si no tomamos nuevos puntos de partida, no hay ninguna esperanza de llegar á sobreponernos á esta crisis. Pero ¿por qué habría de ser imposible obrar de este modo? La historia no es, por lo que concierne al corazón de la vida, una ascensión incesante hacia las alturas; como quiera que es una real vida del espíritu que no sólo evoluciona, sino que vive plenamente en la historia, llegan siempre épocas en las cuales, tratándose de su acción sobre la existencia humana, esta vida del espíritu tiene que volver á sí misma y revivificar las raíces de su fuerza. Sólo así es como puede llegar á ser superior á la época y obrar de manera á dejar al descubierto lo que esta última contiene de verdad de entre todos los elementos problemáticos que nos extravían y nos desunen. Una época de este género acaba de reaparecer; se trata ahora de que nosotros mismos reflexionemos sobre los fundamentos de nuestra existencia, sobre nuestra relación fundamental con el mundo; se trata de interponer recurso contra el tiempo mero y simple ante lo que hay de eterno en el tiempo, contra el hombre mero y simple ante los poderes y las autoridades superiores que hacen del hombre algo más que un mero sér de la naturaleza.

Todos los que comprenden cuán crítica es semejante situación deben trabajar, cada cual con sus medios, en esta profundización de la vida y en esta renovación de la civilización. El camino que tenemos el propósito de seguir á este efecto en este libro, está señalado especialmente por tres jalones ó puntos de referencia.

1. Consideramos como primer objeto de nuestro estudio los principales movimientos característicos de la época, las corrientes del pensamiento, como las llamaremos brevemente. Hablamos de corrientes del pensamiento y no de conceptos ó ideas, para dejar bien sentado, desde un princi-

pio, que no se trata aquí en primera línea de sucesos puramente intelectuales en los cuales se encontraría el punto decisivo. Exteriormente, sin duda, la lucha se desarrolla principalmente en el terreno intelectual, pero hay en el fondo movimientos de vida que provienen del conjunto; hay en el fondo un escalonamiento particular de la realidad, una organización particular de la vida; en medio de una lucha que reviste múltiples formas y á través de problemas diversos, puede existir algo común en estos postulados de la época; hacer resaltar este rasgo común es pues, un método especialmente ventajoso para llegar á trazar un modo de ver de conjunto de la época y penetrar claramente sus caracteres distintivos. El procedimiento que consiste en partir de la multiplicidad ofrece además la ventaja de hacer más penetrables, más sensibles, las tesis y los problemas de la época, y presenta también esta otra ventaja de llevar rápidamente la discusión á un punto determinado, punto en el cual necesidades de hecho pueden manifestarse é indicar caminos á nuestro pensamiento. Nuestro estudio mostrará que llegamos por todas partes á las mismas cuestiones y hasta que, dentro de toda esta diversidad se encuentra un sólo y único problema fundamental; mostrará además que lo mismo que sobre cada punto se lucha por el todo, asimismo la idea que ha de decidir sobre el todo se extiende en cada una de las ramificaciones. En lo que concierne á nuestra propia tesis sobre esta materia, nos sentiremos cada vez más seguros á medida que las experiencias y las deducciones de los diferentes puntos tenderán hacia ella y haremos ver en ella la única posibilidad de una feliz solución.

2. Pero lo que queremos descubrir en estas diversas corrientes, el punto de vista desde el cual queremos examinarlas, es el proceso vital que afirma ó que encierran, y un problema que nos ocupará sobre todo es el de saber si este proceso vital hace posible la independencia de la vida del espíritu. Se reconoce en general, aunque con frecuencia no

de buen grado, determinada existencia de hecho á la vida del espíritu; pero todo lo que implica esta existencia, lo que exige más allá de la experiencia inmediata, los postulados y condiciones de que depende, todo eso queda de ordinario en una obscuridad completa. Qué posición toman los movimientos de la época con relación á este problema de la posibilidad de la vida del espíritu y de qué utilidad son para la solución de este problema, he aquí lo que principalmente tendremos en cuenta. Por esto no nos detendremos á examinar esas tendencias en toda su extensión, iremos derechos á la vida que las anima como al último punto que sea dado alcanzar y sobre el cual ha de edificarse nuestro mundo de ideas; volviéndonos de este modo hacia el proceso vital es como llegaremos sin duda más seguramente al punto en que los problemas llegan á ser para el individuo un estado de conciencia, al punto en que el individuo puede más fácilmente hacer intervenir sus propias experiencias y en el cual le es menos fácil declinar una decisión personal.

3. Allí donde el contenido de la época constituye el punto de partida á la vez que el punto de llegada, es oportuno referirse á las consideraciones históricas para secundar el trabajo filosófico. Estas consideraciones ayudarán primero á dar mayor luz al carácter espiritual del tiempo presente por la revelación de su devenir y de sus relaciones, y á limitarle con mayor precisión. Para comprender y apreciar lo que domina en la época, no puede ser indiferente saber que no se trata en esto de una onda efímera ó bien de una corriente de vida permanente; saber si el suceso actual se ha verificado ya con frecuencia y forma parte de un ritmo periódico, ó bien si representa algo que es nuevo por completo ó por completo especial; saber, en fin, si este suceso constituye más bien una acción que una reacción, más bien un progreso que un retroceso. Estas consideraciones históricas deberán, sobre los diferentes puntos, remontarse más ó menos lejos en el pasado; con fre-

cuencia, el movimiento en sus fases principales deberá ser seguido á través de toda la evolución de la civilización europea; otras veces, la época inmediatamente anterior bastará para explicar el presente.

Esta aclaración de los hechos con ayuda de la historia preparará un estudio dogmático, puesto que ver con mayor claridad una cosa en su particularidad significa á la vez ver más distintamente sus límites y reconocer en ella un problema. Pero, además de la afirmación de la época actual, las relaciones históricas y aun la historia en su conjunto, se transforman igualmente en un problema cuando se revela el proceso vital que en ellas opera; el proceso vital con su movimiento no puede desde luego ser advertido en el caos de los fenómenos, si no se pasa de la consideración histórica á una consideración desligada del tiempo é inmediata, si no se vuelve al examen del problema acerca de su verdad y su legitimidad; la luz no puede penetrar en el conjunto si no se establece distinción entre los hechos originales, propios y últimos, y los que nos han sido transmitidos después; se realizará de este modo una conversión, una vuelta á una consideración y á una discusión inmediata de las cosas; esta conversión, con su transformación de la historia en el desarrollo de una vida intemporal, permite, únicamente, penetrar desde dentro el estado actual de la existencia, ir de la apariencia á la realidad, del hecho mero y simple á la verdad que es su base, reconocer en los movimientos de la historia necesidades internas y grandes líneas generales y hasta deducir de todo el conjunto de esta última un sentido cualquiera que sea. Sólo considerando así las cosas desde el punto de vista de una verdad permanente es como se puede medir la importancia de las diversas épocas y ejercer una crítica inmanente sobre la obra del tiempo presente. Examinemos la afirmación actual en su relación con la situación histórica universal de la evolución espiritual: si la historia presenta ya más contenido y profundidad que la que puede tener esta afirmación, nos vemos ne-

cesariamente llevados á rebasarla y podemos á la vez encontrar en este examen algunas enseñanzas sobre el sentido en el cual debemos continuar la investigación. En este entrelazamiento del trabajo filosófico y de la experiencia histórica, no es necesario que la crítica permanezca retrospectiva y reflexionante, puede llegar también á ser productiva y progresiva, puede contribuir por sí misma á la realización de dicho movimiento hacia adelante que ella reclama.

En semejante examen, lo que es preciso sobre todo tener en cuenta, es destruir el carácter axiomático con el cual las tendencias de una época se presentan habitualmente y desligarlas á la vez de ese dogmatismo que de ordinario les es inherente. La primera condición para esto es ver con mayor precisión lo que la época emprende y realiza—ver con precisión significando en este caso á la vez ver la extensión de la obra; sólo así es como se puede llegar á un juicio más libre, más vigoroso, sin ser injusto y sin tomar lo paradójico por independencia. Lo que tenemos pues, principalmente que proponernos, es descubrir, en medio de la diversidad y del aparente caos de los movimientos, los rasgos generales, las líneas principales simples; procediendo así es como podemos esperar entresacar el fondo de verdad que encierra la época y las necesidades internas de ésta de entre todos los errores y pasiones humanas que han ido añadiéndose para desnaturalizarlo, y podremos también encontrar puntos de apoyo para nuestras propias investigaciones. Solo puede juzgar exactamente la época el que sabe vivirla interiormente; la opinión de quien se opone á ella con prejuicios de crítica mezquina y atrabiliaria, queda absolutamente sin valor.

Añadamos en fin que, en esta edición como en las precedentes, los términos que expresan las principales ideas serán objeto de un atento examen. La manera variable como se les emplea no es una de las menores causas de la confusión actual; como, por una parte, hay con frecuencia para la misma expresión sentidos más amplios y más estrechos que

se entrelazan, les es fácil á determinadas afirmaciones adquirir subrepticamente mayor seguridad y valor del que deberían tener en realidad; y como, por otra parte, no es raro que la misma palabra tenga significaciones esencialmente diferentes, el modo de ver las cosas se perturba fácilmente y el punto decisivo se oculta á nuestros ojos. En todo tiempo, las expresiones y las ideas no han coincidido más que de una manera aproximada, pero hoy existe entre unas y otras una divergencia verdaderamente singular. Para combatir este defecto, es necesario recorrer también de una ojeada la historia de las expresiones, y á ello dedicaremos un modesto espacio.

A.—LA IDEA FUNDAMENTAL DE LA VIDA DEL ESPÍRITU

1.—SUBJETIVO.—OBJETIVO

a.—PROCESO HISTÓRICO

La relación entre sujeto y objeto constituye hoy el centro del trabajo y de la controversia; según que uno ú otro predomine, las representaciones de la vida, las concepciones de la realidad, los modos de comprender la verdad toman una forma diferente, y el movimiento esencial de la vida se opera sea del hombre hacia el mundo, sea del mundo hacia el hombre. Del mismo modo que á este problema vienen á parar todos los demás, así su estado actual encierra en él los efectos de toda la historia, y para tratar de él, hay que tener presente en el espíritu las fases principales de esta última; reconoceremos en estas fases las más importantes posibilidades de solución y nos daremos cuenta á la vez de un movimiento general que impulsa al trabajo en determinada dirección.

Cuán complicado es este problema, lo revela ya la curiosa historia de las palabras *subjetivo* y *objetivo* que, en el curso de los siglos, han cambiado por completo su significación. Para Duns Scott (muerto en 1308), que fué el primero que los usó como términos técnicos, *subjectivum* de-

signaba lo que se refiere al sujeto en los juicios, es decir, á los objetos concretos del pensamiento; inversamente, *objectivum* designaba lo que se halla en el mero *obicere* ó representar, y por consiguiente, lo que es debido al autor de la representación» (véase Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, III, 208). Estos vocablos son empleados en este sentido por los filósofos hasta los siglos XVII y XVIII, pero el contrario opuesto al vocablo más usado de *objective* es con bastante frecuencia *formaliter* ó aun *realiter* (1). Para los últimos representantes de la escolástica, *objectivus* presenta ya variaciones de sentido que preparan el paso á la acepción moderna de la palabra (2).

Pero estos términos no cambiarom completamente de significación sino al pasar del latín al alemán, y esto en la escuela de Wolff, como por ejemplo en A. F. Müller (*Einleitung in die philosophische Wissenschaft*, 1773), Baumgarten y Gottsched. Sin embargo, estas expresiones (se decía «subjektivisch» y «objektivisch») permanecen al principio como términos técnicos eruditos y así es como se emplean, por ejemplo, en la controversia entre Lessing y Goetze; la filosofía kantiana fué la primera que los introdujo en el uso general de la lengua, en la que tomaron gran importancia al principio del siglo XIX. De Alemania, la nueva significación

(1) En las discusiones entre Descartes y Gassendi hallamos: «*subjective*—formaliter in se ipsis, *objective*—idealiter in intellectu». Bayle hace la distinción (obras diversas, 1727, III, 334 a.) entre «objetivamente en nuestro espíritu» y «realmente fuera de nuestro espíritu», y Berkeley dice también (edición de Fraser, II, 477): «Natural phaenomena are only natural appearances. They are, therefore, such as we see and perceive them. Their real and objective nature are, therefore, the same».

(2) Así es como se lee en el *Lexicon rationale* de Chauvin (1692) en el artículo *certitudo*: «objectiva nonnullis est ipsa necessitas objecti, seu propositio necessaria objectiva. Aliis autem nihil aliud est quam denoninatio qua sumitur ab actu intellectus per quem objectum repraesentatur». Para Goclen (*Lex. philos.*, 1613) ratio objectiva.—res ipsa quatenus definitioni respondet.

ha pasado á los demás pueblos, á los que ha parecido al principio algo extraña.

El uso actual de estos términos, aunque en abierto contraste con el de la Edad Media, es en sí mismo incierto y vacilante. *Subjetivo* designa en primer lugar lo que forma parte de la representación del individuo, pero también con frecuencia, sobre todo entre los naturalistas, todo lo que el sér que piensa y que siente experimenta dentro de sí mismo, mientras que toda convicción que rebasa del hecho inmediato se dice *subjetiva* y es declarada por ende elemento adicional. Así pues, la significación más profunda y la más superficial aparecen como igualmente legítimas. *Objetivo* padece sobre todo por el equívoco que consiste en que esta palabra designa la objetividad unas veces como opuesta á toda actividad psíquica, y otras como existente en el interior de esta actividad. Gøthe quería ser objetivo, el naturalismo moderno pretende también, por su parte, ser objetivo.

Se trata evidentemente, en este asunto, de la relación del hombre y de su esfera de pensamiento con el mundo al cual pertenece. En la medida en que el pensamiento se hace autónomo, se opone al mundo, pero al mismo tiempo no puede olvidar que forma parte de él y que de él tiene que ocuparse continuamente; así nace, con la separación misma, un imperioso deseo de sobreponerse á ella de una manera cualquiera, de aproximar de nuevo y de reunir sólidamente los dos elementos separados. Pero esta tarea parece complicarse á medida que la vamos realizando. Ya la antigüedad griega ha sentido con fuerza estas complicaciones, pero se ha conformado más fácilmente que nosotros los modernos. La solución intentada por la época clásica en su apogeo es la que ha tenido más grande acción histórica; las doctrinas desarrolladas por los grandes pensadores como Platón y Aristóteles, toman principalmente su fuerza de convicción en el hecho que tienen detrás de ellas todo un sistema de conducta. La particularidad y la fuerza de

esta conducta de la antigüedad griega residen en que, sin brusca ruptura, eleva hasta la esfera espiritual y ennoblece al mismo tiempo la relación sencilla del hombre con la naturaleza, en que ve al hombre proyectado en el mundo, pero después de haberlo reflejado en el mundo, lo vuelve á traer, purificado, á sí mismo. Hombre y mundo, interioridad y exterioridad, se han sobrepuesto á su confusión primitiva pero no están todavía tan radicalmente separados que no puedan reunirse rápidamente por el trabajo espiritual; porque ambos parecen ser de la misma esencia é íntimamente ligados el uno al otro, cada uno de ellos necesita para su propio acabamiento ser completado por el otro; la naturaleza henchida de una vida interior alcanza su punto culminante cuando el hombre la hace suya, pero es preciso á las fuerzas que dormitan en el hombre el contacto con el mundo para que despierten plenamente á la vida. En la unión operada por la intuición y el amor, la vida alcanza su máximo y la felicidad de la creación espiritual. Semejante creencia puede, sin vacilar, concebir la verdad como una conformidad de nuestro pensamiento con el objeto (*adæquatio intellectus et rei*).

Pero esta concepción no puede bastar más que para un grado de vida en que la naturaleza parecía aún más animada y el hombre más natural, en que aquélla no había aún adquirido una completa autonomía de fuerzas y de leyes particulares, en que la vida interior del otro no se había todavía profundizado hasta formar un mundo aparte. Bien que esta más grande aproximación del hombre y de la naturaleza y su fecunda acción recíproca hayan ciertamente contribuido á formar una grandiosa civilización artística saturada de la alegría de vivir, esta estrecha unión de la vida del espíritu y de esa ingenua concepción del mundo no podía mantenerse de una manera duradera.

Por esto, los períodos posteriores á la antigüedad han intentado con el estoicismo y el neoplatonismo seguir nuevos rumbos, pero la influencia de esos sistemas sobre los tiem-

pos modernos es menos importante que la ejercida por la antigua manera, puesto que ésta encontró como un renuevo de juventud en la escolástica de la Edad Media, y mediante ella entró en contacto inmediato con la época moderna y es sobre todo tratando de tomar posición con respecto á dicha manera, como la época moderna ha adquirido su carácter distintivo.

La nueva manera se manifiesta en primer término, por un más vigoroso desarrollo del sujeto que se desprende orgullosamente de lo que le rodea mediante una audaz tentativa de formar el mundo y de moldear la vida, partiendo del hombre y de su pensamiento, en lugar de recibir del mundo y de buscar en él apoyo. La ciencia ha modificado el aspecto de las cosas hoy más que nunca; apartando todo lo que no resiste á su examen, iluminando y uniendo más estrechamente lo que queda, ha sumido toda la existencia del hombre en el elemento del pensamiento, la ha elevado á la esfera intelectual de los conceptos y de las ideas. El mundo interior reconoce su unidad y se afirma con certeza en su propio dominio; el mundo exterior retrocede ante él, pierde toda vida interior, dado que para el movimiento espacial no parece necesaria ya la existencia de un alma; pierde toda variedad de colores, ya que todas las cualidades sensibles que eran antes la propiedad misma de las cosas se convierten en una simple vestidura con que el alma las recubre. La naturaleza se hace así en adelante, en tanto que dominio de masas y de movimientos sin vida, interiormente extraña al alma; mientras que ésta, llegada á ser autónoma y dominando por su pensamiento la infinidad, se siente muy superior á la naturaleza.

Es éste uno de los puntos principales, quizá el punto principal de la vida de los tiempos modernos, pero no es la vida toda entera, puesto que no se puede desconocer que al lado de esta tendencia á elevar el sujeto, los tiempos modernos nos presentan igualmente la tendencia opuesta que consiste en huir de la pequeñez del hombre hacia la gran-

deza del mundo que le rodea, y frente á la agitación desordenada y á la angustiosa estrechez del medio humano, á sacar del inconmensurable universo una vida más amplia, más llena de sentido, más pura. Así aparece una tendencia hacia el objeto, un esfuerzo para sumirse en su sér, para apropiarse su contenido en toda su pureza; ya no se espera la salvación más que de la comunicación con las cosas de la experiencia; el hombre no debe tratar de imponer al mundo su manera propia, es preciso que se inserte dócilmente dentro de él para asegurar á su vida la verdad. El mismo reforzamiento del sujeto secunda indirectamente este cambio de frente, puesto que mientras el sujeto más vigorosamente concentrado sobre sí mismo, vuelve á tomar de las cosas todas las cualidades que les había prestado y pone así fin al antiguo antropomorfismo en la concepción del mundo, el objeto puede desplegar su propia naturaleza en toda su pureza, unir más estrechamente su multiplicidad y encadenarla más sólidamente en un todo; sólo entonces, después que ha caído este velo de obscuridad, es cuando la naturaleza adquiere una plena autonomía y llega á ser un reino de perfectas continuidades y de inviolables leyes. Todo esto se desarrolla al principio frente al hombre, pero tiene finalmente que volverse contra él, acosarle, tratar de subyugarle por completo. Desde este punto de vista, toda independencia del sujeto aparece cada vez más como una vana ilusión, y es preciso que la vida se adapte dócilmente á las cosas y no obedezca más que á sus mandatos; luego pues, unión más estrecha del hombre con lo que le rodea, nuevo tipo de vida bajo el dominio del objeto.

Por consiguiente, no es uno sólo, sino dos movimientos los que atraviesan los tiempos modernos y pretenden á la igualdad de derechos. Esta época está pues, interiormente dividida dentro de ella misma y su vida está desde el principio llena de tensión y de inquietud. Este doble carácter de los tiempos modernos, la mayor parte de los problemas que tratamos lo muestran también; semejante excisión impone

al trabajo filosófico una labor penosa, pero á la cual no podemos sustraernos; no es partiendo de la situación inmediata sino solo desarrollándola, descubriendo una nueva estructura fundamental de la realidad, como puede esperarse llegar á una unidad superior á la vez que á una verdad cierta.

Por esto no fué un mero capricho especulativo, sino una necesidad interna la que impulsó á grandes espíritus por nuevos derroteros y les hizo oponer á la primera concepción de la vida y del mundo una realidad fundada sobre el pensamiento. Entre estas tentativas, las de Spinoza y Kant son especialmente importantes en tanto que expresión de un nuevo tipo de vida; para vencer la oposición, el primero refuerza el objeto, el otro, el sujeto; para el primero el objeto penetra hasta en el sujeto, para el segundo el sujeto penetra hasta en el objeto. Spinoza une el hombre y el mundo por el descubrimiento de una fuerza cósmica interior al hombre y que diferencia profundamente de todo lo que es meramente humano; esta fuerza cósmica es el pensamiento desligado de toda sujeción á las cosas sensibles que nos rodean, absolutamente independiente é impulsado por su propia necesidad, el pensamiento tal como se manifiesta por ejemplo, en la geometría; por lo contrario, el elemento mezquinamente humano es el hecho de aislarse en el puro elemento subjetivo con sus pasiones y sus finalidades. Saliendo de la estrechez obscura de este aislamiento para volverse hacia la claridad y la amplitud del pensamiento, es como el hombre puede adquirir una vida cósmica, puesto que así como el pensamiento tiene su fundamento en una vida universal que comprende también á las cosas, así se apodera también en su movimiento de la verdad de las cosas y participa inmediatamente de su eternidad y de su infinitud. El alma de la vida, la redentora de toda angustia es así la ciencia que, en su perfección, llega á ser contemplación religiosa y artística. Por esto fueron sobre todo las naturalezas artísticas y contemplativas las que se sintieron atraí-

das por la austera y tranquila grandeza de este tipo de vida; pero esta manera de pensar ejerció su influjo mucho más allá del círculo de sus adeptos, por la división del elemento cósmico y del elemento mezquinamente humano en lo interior del hombre mismo, por la lucha enérgica contra el antropocentrismo no sólo del pensamiento, sino también del sentimiento tan fuertemente arraigado en los espíritus de la Edad Media. La pequeñez del habitual deseo de felicidad, la estrechez de los marcos ordinariamente adoptados, se perciben claramente á partir de entonces, y esta pequeñez ya advertida, estos marcos juzgados ya insuficientes, no les es posible ya volver á encontrar su antiguo carácter de evidencia.

Pero falta saber si nuestra vida espiritual se resuelve completamente en el pensamiento, si no es preciso, para ir desde las apariencias de los sentidos á la verdad del pensamiento mismo, un acto del hombre todo él, un acto que rebase del pensamiento mero y simple. La hipótesis sobre la cual se funda esta solución—á saber la concordancia de nuestro pensamiento con el mundo que nos rodea, ambos, mundo y pensamiento siendo abarcados por una vida única del universo,—no está en modo alguno fuera de duda; ahora bien, desde el momento que el carácter cósmico de nuestro pensamiento llega á ser incierto, la verdad de la vida que nos es ofrecida se halla al mismo tiempo seriamente comprometida.

Esta es la consideración misma que influía sobre Kant al hacerle emprender un camino completamente opuesto, ya que para él, el mundo de las cosas retrocede en un lejano inaccesible, haciendo desaparecer toda posibilidad de asegurarse de una conformidad con ellas. Si pues, ha de subsistir para nosotros una verdad cualquiera que sea, hay que buscarla en el sujeto mismo y no en una relación con el objeto; esto equivale á una negación bien rotunda, pero Kant halla un camino que conduce de esta negación á una afirmación, mostrando en el dominio de nuestra vida, gran-

des obras de conjunto, principalmente la formación de una experiencia científica y la de una esfera de la actividad moral; todo lo que puede haber de espiritual en estas obras está hecho por el sujeto; tiene pues, en sí mismo también, que salirse de la concepción tradicional. No es ya desde ese momento punto aislado, existencia individual, sino más bien estructura espiritual, tejido espiritual, y por ende lo que penetra de sí mismo y de su actividad llega á ser válido para todos los individuos; así se origina una nueva especie de objetividad (1), una nueva concepción de la verdad. El contenido íntimo de esta nueva concepción está determinado por la naturaleza y la dirección de la actividad; es pues, totalmente diferente para la razón teórica y para la razón práctica. Todo conocimiento humano permanece según Kant, ligado á un mundo impenetrable; el mundo de ideas que desarrollamos á instigación suya no vale más que por nosotros mismos y nuestra representación; nuestra representación del mundo no va más allá que nosotros; no sólo las formas de la intuición sensible, sino también las del pensamiento son y permanecen de naturaleza puramente humana. Otra cosa sucede en el dominio práctico. Aquí la acción del hombre deviene plenamente original y puede crear por sí misma un mundo; aquí, en donde el elemento distintivo reside en la subordinación de toda particularidad humana á reglas generales, la verdad es de

(1) Este nuevo concepto de la objetividad está en verdad, lleno de complicaciones y ha sido muy atacado por los adversarios de Kant. Así, Plattner (*Philosophische Aphorismen*, I, § 699, nota) dice por ejemplo: «Pero si se cree probar con esto que nuestro conocimiento tiene un valor objetivo, se tuerce á la verdad la palabra *objetivo* de un modo inaudito hasta ahora en el lenguaje filosófico, puesto que con esto se expresa precisamente el concepto contrario, el de *subjetivo*. Y en efecto, M. Schmid, que nunca se aparta de su amor á la verdad, se ha visto en la necesidad de llamar á la objetividad kantiana una objetividad subjetiva. *Wörterbuch*, art. *Objektiv*».

naturaleza no ya puramente humana, sino absoluta. El hombre se halla aquí inmediatamente en el fondo mismo de las cosas; el sujeto, en tanto que sér moral, se engrandece en sí mismo hasta llevar dentro de sí un mundo. La moral deviene de este modo un dominio autónomo y al mismo tiempo, la esencia de la vida; el trabajo de conocimiento se tras-pasa á la periferia y se le asigna como tarea suprema preservar de toda perturbación al mundo moral. De aquí nace un nuevo tipo de vida en contraste absoluto con el de Spinoza; en éste, la tranquilidad de la contemplación—en aquél, el llamamiento á la actividad; en éste, una marcha hacia adelante, hacia las bases de un mundo existente—en aquél, la creación de un mundo nuevo; en éste, la conciliación de todas las oposiciones en una unidad que abarca todo—en aquél, una división de la realidad y una acentuación de todas las oposiciones. Pero lo que es común á ambos, es el esfuerzo encaminado á dar de un modo cualquiera un carácter cósmico á nuestra vida, el esfuerzo para arrancar al hombre á sí mismo y conducirle á nuevas profundidades.

Nos reservamos examinar con más detalle el tipo kantiano de pensamiento y de vida al estudiar el tiempo presente, en el cual este tipo ha readquirido una nueva vida. Los sucesores inmediatos de Kant, hijos de una época llena de un poderoso y alegre sentimiento de la vida, se formalizaron mucho por esta sobrevivencia otorgada á una cosa en sí y por la limitación de las facultades humanas que de ello resultan. Con la supresión de la cosa en sí venía á tierra la separación entre la razón teórica y la razón práctica, y nada se oponía ya á que la vida se transformase en una unidad coherente. Se emprendió pues, atrevidamente, hacer salir toda realidad de nuestra actividad mental, en especial del pensamiento provisto de un movimiento interno. El pensamiento, como ya lo había mostrado Plotin, puede en su propia esfera, vencer la oposición de sujeto y objeto, volviéndose contra sí mismo, haciendo del pensamiento mismo el objeto del pensamiento. A esta idea no le faltaba más que

ser desarrollada con plena consecuencia, ser transportada del individuo á todo el conjunto del trabajo histórico, y se veía formarse el sistema de Hegel que transforma toda la realidad en una evolución interna del pensamiento, concibe la verdad como un despertar del espíritu á la conciencia de sí y hace plenamente participar al hombre de esta absoluta verdad. Pero es preciso que el hombre renuncie á todo capricho de una opinión subjetiva y no obedezca más que á las necesidades del proceso del pensamiento.

Esta empresa no sólo ha arrastrado á su época con la impetuosidad de un torrente, sino que al disolver todas las grandezas, al soldar entre ellas todas las diversidades, se ha impreso profundamente en la vida del espíritu. Pero no podía menos de producirse una reacción en cuanto este audaz vuelo se hizo menos rápido y en cuanto la misma vida hizo sentir los límites de esta empresa. En adelante se planteaba inevitable el problema de saber si el proceso no indica que haya de ser rebasado, puesto que quiere ser revivido en tanto que espiritual y necesita para esto que haya un punto que le sea superior; se hacía inevitable también preguntarse si la exclusiva transformación de la vida en pensamiento no quita todo contenido á la realidad y no hace de ella un simple tejido de formas y de fórmulas lógicas; preguntarse, en fin, si la espiritualidad humana no ha sido en este caso elevada demasiado pronto al rango de espiritualidad absoluta.—Sea lo que quiera, todo ello ha sido más bien que vencido por un trabajo científico dirigido contra el sistema hegeliano, rechazado por un cambio de dirección de la vida misma. Pero aquí entramos en el terreno especial del siglo XIX.

b.—EL SIGLO XIX

El siglo XIX ha tenido, más que cualquier otra época anterior, conciencia de este problema y de esta oposición; da de ellos la sensación más inmediata y les deja desarrollarse con mayor amplitud. Pero, como ya lo muestra el continuo retorno á Kant, apenas si ha aportado alguna contribución nueva á un ensayo de resolverlos.

El problema cae, en primer término, bajo la influencia del movimiento que, abandonando la cultura interior, se dirigió hacia una dominación ejercida sobre el mundo visible por las ciencias naturales, la técnica y la acción político-social. Esta orientación de la vida impone al hombre tratar constantemente de ligarse muy estrechamente á las cosas y no esperar más que de la aplicación de sus fuerzas á estas últimas una realidad y una verdad, mientras que una vida desligada de aquéllas se convierte en un nuevo reino de las sombras, decae al rango de una fantasía vacía de sentido. La vida transporta así su centro de gravedad en lo objetivo y halla su esencia en el trabajo que se ocupa de los objetos cuyas condiciones están determinadas por su naturaleza; este trabajo produce una emancipación con respecto á los simples individuos, desarrolla en uno mismo las más estrechas relaciones y por su continuo crecimiento, transforma cada vez más al hombre en un mero esclavo é instrumento. Esto sucede en primer término en el trabajo técnico con sus fábricas y también cada vez más en los otros dominios de la vida. A medida que los esfuerzos y los pensamientos se dirigen por todas partes hacia obras comunes y visibles, lo que pasa en el alma del individuo se considera como accesorio, su felicidad y su situación se hacen más indiferentes, el sujeto se convierte cada vez más en una simple gota de agua en el mar, una cantidad que se puede sin perjuicio, dejar á un lado y excluir. Esto halla su expresión

científica en la teoría del positivismo, en la medida en que éste desarrolla lógicamente sus principios sin amalgamar ideas ajenas á él.

Este rasgo continua predominando en la vida de nuestra época; pero sentimos cada vez más los límites de semejante esfuerzo y tenemos cada vez más claramente el sentimiento de su inanidad; ¿no anuncia ya esto un despertar del sujeto y la imposibilidad de renunciar á toda satisfacción interior? Un brusco cambio de frente en este sentido está entonces próximo á producirse, el sujeto comienza á considerarse en su individualidad como cosa primera y superior; se desarrolla en él una tendencia á suprimir toda barrera exterior, á medir todos los sucesos según su acción sobre su interés personal, á transformar en fin todo lo posible la vida en una disposición independiente. Esta corriente pasa en amplias ondas, desde hace algún tiempo, á través de la literatura, la creación artística y aun á través de la vida social. Pero, para satisfacer al alma y vencer al adversario, este movimiento carece demasiado de fondo; de todo su llamamiento á las fuerzas individuales no resultan en modo alguno un mundo interior coherente y una verdad común: finalmente, este camino vuelve á llevarnos al mismo vacío de que quería libertarnos. El sistema que puede ser considerado como el mejor representante científico de este subjetivismo es el psicologismo, que pretendía llegar á un mundo de ideas partiendo inmediatamente del alma del individuo. Durante algún tiempo esta teoría ha arrastrado irresistiblemente á numerosos espíritus, pero la reacción ha sobrevenido pronto y es cada vez más manifiesto que es imposible edificar nunca sobre esta base vacilante una ciencia, un reino de verdad (1). Fuera de las ciencias tam-

(1) La mejor refutación del psicologismo se halla en las *Logische Untersuchungen* de Husserl, 1900 y 1901; el autor muestra especialmente, y de una manera convincente cuán profundamente el psicologismo ha penetrado en el pensamiento de los mismos filósofos que le rechazan en principio.

bién, reconocemos cada vez más los límites del subjetivismo en el sentido que hemos indicado, permanecemos en una penosa escisión interna, trabajo y alma amenazan con devenir cada vez más hostiles uno á otra. Es imposible aceptar como definitiva semejante disolución de la vida; hay que sobreponerse á ello de un modo cualquiera que sea.

Las tentativas en este sentido no faltan, y lo que más une á los espíritus es una tendencia á reforzar desde dentro al sujeto y á ensancharlo, de tal suerte que se adquiere así un nuevo modo de ver el mundo y una nueva vida. Pero para esto, nos adherimos estrecha aunque no completamente á Kant. Esta tendencia se manifiesta lo mismo en la teología que en la filosofía, pero bajo formas diferentes. En la teología—se trata sobre todo aquí del movimiento de que fué el iniciador Ritschl—se pretende libertar á la verdad religiosa de la incertidumbre de la especulación y de la metafísica y darle una sólida base en la esencia íntima del alma. Sobre todo en la ética, en la cultura de la personalidad moral es donde la vida del espíritu parece crear un dominio del todo suyo, con el cual se eleva por encima de toda otra existencia. Con arreglo á esta idea, lo que nos es preciso para mantenernos espiritualmente no necesita ninguna confirmación venida de fuera y prueba su verdad por su propio poder, por la elevación de la vida ético-religiosa. El desarrollo detallado del mundo de ideas está determinado principalmente por los «juicios de valor» que representan esta relación con la esencia de la vida y son por eso mismo superiores á toda demostración teórica; la vida ético-religiosa traza, según sus necesidades internas, un conjunto de convicciones que, en verdad, no pretende ser una explicación del mundo y que no tiene en ningún caso valor más que relativamente á las verdades fundamentales de esta vida.

Esta tendencia, que presenta por lo demás en los detalles de su desarrollo matices muy diferentes, es seguramente legítima en tanto que quiere establecer las convic-

ciones últimas del hombre sobre una base más sólida y más inmediata que no podrían hacerlo las consideraciones teóricas, en tanto que atribuye en mayor grado á la vida un carácter de hecho. Pero la solución que se presenta en primer término para este problema se presta mucho á la crítica. Lo que se considera de ordinario en este caso como el fondo de la vida, es el sentimiento; sobre el sentimiento se intenta fundarse.

«El sentimiento es, en suma, la función mental, en la cual el yo está en sí» (Ritschl, *Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 142). Pero ¿es que el sentimiento permite realmente á la vida llegar á ser en sí? ¿No puede ser el sentimiento superficial y vacío? Por sí mismo no engendra un contenido, sino que únicamente lo adquiere en relaciones ulteriores de la vida. Como que el sentimiento está continuamente fluyendo y es susceptible de las más diversas interpretaciones, es imposible dar, partiendo de él, ni asiento ni contenido á la vida. El intento de construir un mundo de ideas fundado sobre el sentimiento, y por tanto sobre el sujeto, se diferenciaría apenas del mero subjetivismo á menos que el sentimiento pueda ser presentado como necesario y el contenido afirmado por él como superior á la particularidad natural del hombre. Mas ¿cómo hacerlo, partiendo de la vida psíquica, tal como se presenta de hecho? Un sentimiento puede parecer tan incontestable como se quiera, no lo es en primer término más que para el sujeto particular; puede parecer tan estrechamente unido como se quiera con un determinado contenido, esta unión significa algo más que lo que contiene la impresión inmediata, es el resultado de una interpretación y esta interpretación puede ir descaminada. Por esto, la fuerza de un sentimiento no garantiza en modo alguno la verdad del contenido de pensamiento que se derive de él; así lo atestiguan, entre otras cosas, la multiplicidad y la lucha de las religiones. Cada una de ellas cree estar, por lo menos, tan segura como las demás de su senti-

miento fundamental, y sin embargo, van á parar á verdades radicalmente diferentes. Es preciso pues, de toda necesidad, una jurisdicción superior que decida acerca de la legitimidad de las diversas pretensiones, y esta jurisdicción no puede ser el sentimiento. En general por lo demás, no es posible partiendo del hombre, llegar á una verdad más que si en él se manifiesta una vida superior á su particularidad natural; una verdad ligada á esta particularidad no es una verdad. Esta es una de las razones que hacen que el hombre no pueda nunca renunciar al problema de su relación fundamental cón la realidad ni tampoco rechazarlo. Lejos de serle impuesto este problema *à posteriori*, forma parte desde un principio de su naturaleza espiritual. La vida de un sér espiritual no se agota en efecto en su pura subjetividad; abarca también lo objetivo y tiene que arreglarse con él, tiene que tender enérgicamente á vencer esta escisión, mientras que la limitación á la pura subjetividad llega á ser para ella un insoportable estorbo.

Todo lo que hay en esto de complicaciones se oscurece y se olvida fácilmente, sobre todo porque el sacudimiento del sentimiento es de ordinario completado por un mundo de ideas procedentes de la tradición histórica; el sostén parece así hacerse más sólido y el contenido más rico. Pero en realidad, la verdad de la tradición histórica tiene primero que ser probada y el único elemento de este compuesto que pueda hacerlo es el sentimiento; asimismo, éste es el solo que pueda decidir acerca de lo que debiera ser considerado como sólido en el contenido de dicha tradición. Así pues, volvemos siempre por rodeos al sentimiento y permanecemos encadenados en su esfera. Pero cuanto más el sentimiento se queda reducido á sí mismo, menos contenido ofrece y tanto más amenaza disolverse en estados de alma aislados, dispersos y desprovistos de significación; este camino conduce pues á la complicación, más bien que puede permitir salir de ella. Cualesquiera que sean por lo demás, las divergencias que nos separan de la

evolución de pensamiento aquí propuesta, no pueden impedirnos reconocer cuánto fortifica realmente esta tendencia la vida ético-religiosa; pero no podemos estimar acertada su envoltura científica.

Es muy diferente lo que ocurre en el dominio de la filosofía, en que el concepto de valor (1) forma el centro de un importante y fecundo movimiento. Este movimiento considerado en su conjunto, representa el modo de pensar moderno por oposición al antiguo, sobre todo en tanto que

(1) Acerca del concepto y de la significación de «valor» ha surgido en estas últimas décadas, una literatura numerosa que no podemos examinar ni apreciar aquí. Citemos solamente la obra de Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wert-Theorie*, 1894. Sería de desear que se escribiera la historia de conjunto del problema y del concepto de valor; notemos aquí tan sólo las páginas siguientes de la *Filosofía de la religión* de Höfding: «A la filosofía de Kant es á la que debemos la autonomía del problema del valor frente á los problemas del conocimiento. Nos enseñó á distinguir la evaluación de la explicación» (pág. 11). Más adelante: «Kant habla con más frecuencia de fines que de valores. Pero, claro está (aunque Kant no haya fijado bien la atención ni en su psicología ni en su ética) que el concepto de fin presupone el concepto de valor, puesto que yo no puedo tomar como fin sino aquéllo cuyo valor conozco. Cuando Kant habla del «reino de los fines» por oposición al orden causal de la naturaleza, entiende con esto la misma cosa que los filósofos posteriores han llamado «el reino de los valores». El kantiano Fries parte del concepto de valor (*System der Philosophie*, Leipzig 1804, §§ 238, 255, 330.—*Neue Kritik der Vernunft*, Heidelberg, 1807, III, pág. 14). Pero sobre todo Herbart y Lotze son los que han abierto al concepto de valor el acceso de un público más extendido. Después de Lotze, dicho concepto ha vuelto á presentarse por el teólogo Albrecht Ritschl y los discípulos de este último». Sobre el concepto de valor de Fries, se ha publicado últimamente un estudio de Pöschmann. Pero este concepto con su problema no es exclusivamente moderno; aparece en cuanto el sujeto adquiere mayor autonomía; así se le encuentra ya entre los estoicos que hasta crearon un vocablo especial (*ἀξία*) para designarle. Nicolás de Cusa, el primer pensador moderno, llama á Dios el valor de los valores (*valor valorum*).

este último es el determinado por Platón. Allí donde, como en Platón, la principal oposición de la realidad es la del sér inmutable y el fugitivo devenir, se está inclinado á concebir á la vez el sér inmutable como siendo el bien, como siendo lo que tiene valor y á fundir en lo posible en uno los dos conceptos. En este modo de pensar el bien puede aparecer como desligado de la actividad, como algo que existe frente al hombre. El pensamiento moderno por lo contrario, sostiene que no puede tratarse de un bien sino con relación á un sér vivo y activo, y que sólo la importancia que tiene para este último determina la evaluación; es preciso pues, hablar no de bienes, sino de valores. Pero esta idea fundamental puede tomar y ha tomado en verdad, sentidos muy diferentes. Si se considera como representante de la vida únicamente el sujeto individual experimentando y sintiendo, si por consiguiente, se aprecia el valor de los sucesos con arreglo á sus resultados para el bienestar de este último, si se toma como medida decisiva su placer y su desagrado, no se ve cómo puedan resultar de él movimientos fecundos, ni siquiera una elevación de la vida. Puesto que el placer encadena al hombre á su propia y obscura subjetividad, restringe interiormente la vida por muy amplia que pueda ser exteriormente, impide toda elevación interior del sér, todo goce inmediato de los hombres y de las cosas, toda entrada del objeto en el proceso de la vida. Este inconveniente es penosamente sentido, sobre todo por los que reconocen en el estado psíquico del hombre grandes máculas y grandes complicaciones, ya que semejante situación lleva consigo la exigencia de una vigorosa ascensión y hasta de una revolución interior; pero estas últimas son imposibles si la vida permanece rígidamente ligada á lo simple dado.

En un nivel incomparablemente más elevado hallamos otro método que transporta sobre el terreno actual el modo de pensar crítico-idealista de Kant y se esfuerza por continuarlo de conformidad con las experiencias del tiempo pre-

sente (1). Aquí, el punto de partida es el hecho que nuestra vida y nuestra acción no se resuelven en el hecho de un mero y ciego proceso, sino que nuestra naturaleza espiritual nos obliga á un continuo juicio; ahora bien, este juicio sólo se verifica según normas determinadas, superiores á todo arbitrario é independientes también de la realización por el hombre. En estas normas se manifiestan valores que situados más allá de la simple utilidad, más allá de todo placer y desagrado, producen una elevación interior de la vida y pueden pretender á un carácter de absoluto (2). Reconocemos pues, aquí un esfuerzo considerable para dar á la vida del hombre, partiendo desde dentro, un sostén y un contenido, para elevarle, por una reflexión crítica sobre sí mismo, por encima de todo el movimiento de la naturaleza sin arrastrarle á las peligrosas complicaciones de una metafísica especulativa, y al mismo tiempo para proporcionar también á la filosofía una tarea del todo especial. No vemos en efecto, cómo el hombre podría, por otro camino que el de la reflexión sobre sí mismo y la profundización en sí mismo, dominar la escisión de la vida con que está amenazado por la hostilidad de sujeto y de objeto.

Una sola cosa suscita en nosotros vacilaciones, y es saber si es posible detenerse en el punto aquí indicado, si no hay en este movimiento mismo una necesidad interna que le lleva á rebasar dicho punto. Diversas cuestiones se plantean sobre esto. Los valores, en tanto que cosas individualmente vívidas, ¿pueden adquirir una certeza suficiente?; ¿no será discutible su carácter original mientras permanezcan meramente yuxtapuestos, mientras no se reúnan en una sola

(1) Este movimiento halla una expresión especialmente clara y significativa en los *Präludien* de Windelband, sobre todo en los capítulos «*Was ist Philosophie? Normen und Naturgesetze, Kritische oder genetische Methode*».

(2) Esta superioridad de los valores ha sido sobre todo defendida con mucho vigor y calor por Münsterberg en su *Philosophie der Werte*, 1908.

unidad, en un conjunto? (1) Además, el grado superior de vida que se presenta ante nosotros en los valores ¿podrá resistir á la fuerza del instinto de conservación natural y social, que tiende á enlazarlos, podrá imponerse si no nos da un nuevo yo espiritual que se desarrolle y se afirme en los valores? Pero esto no será desde luego posible sin una completa inversión de la situación ante la cual nos encontramos, y esto nos hace volver en suma otra vez á la metafísica, por muy diferente que pueda ser de la antigua.

Vemos pues, en la teoría de los valores, menos una conclusión definitiva que un movimiento rico en perspectivas. Por de pronto, este movimiento no se sale desde luego de la filosofía, y la humanidad continúa presa de su penosa indecisión entre trabajo y alma, entre la absorción del sujeto por el prepotente objeto y el desvanecimiento del objeto ante la autocracia del sujeto.

Esta situación complicada suscita la cuestión de saber si toda la distinción de sujeto y objeto, si todo reconocimiento de un dominio interior al lado del mundo exterior no es radicalmente falsa; si en semejante concepción, el esfuerzo por la verdad no contiene la insoluble contradicción de querer á la vez dividir y reunir, tener alejado y aproximar. Partiendo de puntos opuestos, Avenarius y Mach han llegado últimamente al mismo resultado y han renunciado á esta división como á un redundamiento inútil y desconcertante. La transposición de las sensaciones en un dominio interior, la introyección, les pareció ser tan falsa como la proyección del proceso de conciencia hacia fuera. En vez de

(1) Münsterberg hace también resaltar expresamente la necesidad de esta reunión; dice, en el prefacio de su *Philosophie der Werte*: «La totalidad de los valores tiene que ser examinada en sus principios y deducida unitariamente de un hecho fundamental. Lo que falta á nuestro pensamiento filosófico de hoy, es un sistema bien determinado de los valores en sí; sólo cuando lo opesea, la filosofía podrá volver á ser un real poder de vida como lo han sido demasiado tiempo las solas ciencias naturales».

dos mundos, no habría según esto más que uno, y todo paso desde la experiencia inmediata á cosas situadas más allá está prohibido (1).

No tenemos para qué examinar desde el punto de vista técnico esta ingeniosa modificación del problema cuya tendencia á la simplificación hace visiblemente impresión sobre la época; tiene seguramente el mérito de replantear, en su dominio inmediato de la doctrina de la percepción fisiológico-psicológica, cuestiones que parecían definitivamente resueltas y el de poner al descubierto el carácter problemático de la concepción científica corriente de la naturaleza. Pero nos está prohibido adherirnos á su afirmación fundamental, aunque solo fuera por la consideración que nuestro yo es, en realidad, algo más que un torrente de impresiones sensibles, que nuestro conocimiento encierra ya un trabajo de elaboración autónoma, y sobre todo que más allá de todos los procesos intelectuales se desarrolla una vida interior que frente á toda diversidad y á través de toda variación y cambio, presenta un carácter de identidad (2). En

(1) Véase Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 2.^a edic. página 206: «No hay un foso entre la psíquica y la física, ni hay fuera ni dentro, ni sensación que corresponda á una obra exterior y diferente de ella. No hay más que una sola especie de elementos de que se compone el pretendido dentro y fuera y no son dentro ó fuera más que según la manera temporal de considerarlos». «El mundo sensible pertenece á la vez al dominio físico y al dominio psíquico». Página 33: «No veo ninguna oposición entre psíquico y físico, sino simple identidad de sus elementos». Véase también Wlassak (en la *Zukunft*, 1902, núm. 18, página 202): «No hay hombre de buena fe que encuentre un árbol como sensación cualquiera en su conciencia, no lo encuentra nunca más que como parte integrante de lo que le rodea. Y lo propio sucede cuando el árbol es no ya visto, sino recordado; su pálida imagen en la memoria no está en otra relación con el espectador que la del árbol visto».

(2) Si Mach trata el yo como algo inconstante que no se basta á sí mismo, procede esto en gran parte de una confusión entre la conciencia del yo y el mismo yo viviente. Así es como dice por

favor de esta autonomía del dominio interior atestigua también el conjunto del movimiento histórico, puesto que á través de todo trabajo y toda complicación, el hombre se ha alejado siempre cada vez más de la mera sensibilidad, ha transformado siempre cada vez más el suceso exterior en algo interiormente vivido, ha reobrado siempre cada vez más contra el aflujo de las percepciones exteriores. Todo esto no es un fenómeno puramente intelectual, una simple tentativa de explicación, sino la revelación de una rica realidad, la más próxima y la más segura que conozcamos, y que es la sola que nos enseña á pensar y á repensar las

ejemplo (*ob. cit.* página 3): «La aparente constancia del yo no consiste esencialmente sino en la continuidad, en la lenta modificación. El yo, en su fondo, está constituido por los numerosos proyectos y pensamientos de ayer que prosiguen hoy, á los cuales el medio recuerda continuamente durante la vigilia (por eso es por lo que el yo puede, en el sueño, quedar muy borrado, desdoblado ó aún faltar por completo), por los pequeños hábitos que se mantienen inconsciente é involuntariamente durante bastante tiempo. No puede desde luego haber más grandes diferencias en el yo de diversos individuos que las que se producen, en el transcurso de los años, en *un mismo* individuo. Si me acuerdo hoy de mi primera juventud, necesitaría, si no fuera por la cadena de la memoria, considerar como siendo otro (abstracción hecha de algunos raros rasgos) al niño que yo era entonces». Pág. 17: «No se podrá entonces ya atribuir un valor considerable al yo que sufre múltiples variaciones en la vida individual y que aún en el sueño ó cuando está sumido en una contemplación, en un pensamiento, precisamente en los instantes más felices, puede faltar parcial ó totalmente». Pero ¿no subsiste una unidad de naturaleza espiritual y dotada de fuerza viva, frente á todas las transformaciones ó todos los oscurecimientos de la conciencia, y no es esta unidad de la individualidad espiritual la que obra en toda creación científica y artística, realmente profunda; no es de ella también de donde surge toda obra eficaz en el dominio práctico y técnico? Estas experiencias de la vida espiritual, frente á esta volatilización del yo, confirman más bien la convicción de Goethe:

«Y ningún tiempo, ningún poder disgregan
Una forma profundamente marcada que se desarrolla de una manera viva»

impresiones de los sentidos. Del mismo modo que no se puede declarar que semejante realidad es una simple ilusión, así tampoco se puede hacer volver hacia atrás la rueda de la historia universal, así es cierto que esta división entre sujeto y objeto, entre mundo interior y naturaleza afirma una incontestable necesidad.

c.—TESIS POSITIVA.

a.—*Introducción.*

¿En qué dirección debemos ahora continuar nuestra investigación? Si no se puede volver sobre la separación efectuada, si no hay camino que conduzca de un lado al otro, no queda otra posibilidad que hacer entrar la oposición en el proceso mismo de la vida, ensanchar desde dentro este último de tal suerte que no se refiera suplementariamente á un mundo existente á su lado, sino que encierre él mismo un mundo; es preciso que en lo interior del hombre mismo llegue á obrar el conjunto de un mundo superior á la oposición y este mundo no ha de ser accesible en un punto especial, sino inmediatamente; entonces, y sólo entonces, puede haber para el hombre una verdad.

Esta mera concepción del problema puede, á primera vista, parecer sorprendente; en realidad, no carece de precedentes históricos que bastaría reunir para hacer descubrir en esta aparente novedad algo antiguo. ¿Cómo la humanidad ha llegado á formar los conceptos de la verdad y del bien y á desligarlos de lo simple dado y de la mera utilidad; cómo ha podido, en general, tender á elevarse de un modo cualquiera por encima de las opiniones y de las inclinaciones del hombre mero y simple? No puede desconocerse que hay aquí la existencia de un notable fenómeno, puesto que por numerosas que sean las controversias sobre

lo que debe ser considerado como verdad y como bien, por insegura que pueda ser la respuesta, esta cuestión es un hecho y esta cuestión es, considerada inmediatamente, algo grande y rico en consecuencias. Puesto que destruye la limitación de la existencia á un simple punto, atestigua una amplitud interior del sér que en aquéllo que parece extraño, ve y busca algo que le es propio. Es seguro, en efecto, que el hombre no puede preocuparse, inquietarse seriamente más que por aquéllo que está en una relación cualquiera con su vida y su sér, por aquéllo que, en suma, forma parte de él; un verdadero más allá, no puede en modo alguno emocionarle. Ahora bien, tratándose de la verdad y del bien, la aspiración va hacia un mundo que está más allá de una esfera inmediata de la vida; ¿no es pues, preciso que, desde el principio, participemos también de una más amplia esfera, no es preciso que nuestra vida abarque el mundo, para que el contenido de éste ejerza sobre nosotros tan grande atracción, engendre en nosotros tan gran agitación? Sin duda, es preciso entonces que el concepto de nuestro yo se modifique, pero si los conceptos han de adaptarse á los hechos y no los hechos á los conceptos, ¿por qué habríamos de repugnar semejante modificación?

Es, en verdad, una grave cuestión, un difícil problema dar una forma más precisa á esta idea de una naturaleza cósmica del hombre; pero, aun en esto, los siglos últimos en el punto culminante de su obra, han mostrado el camino con suficiente claridad. Una de las principales cosas que hacen la grandeza de Kant, es que separa, de la explicación puramente psicológica, el estudio de la posibilidad de contenidos espirituales; que distingue, por ejemplo, de esta cuestión: «cómo llega el individuo al conocimiento, á la moral, etc?» esta otra cuestión: «¿sobre qué condiciones internas se asienta la existencia de la ciencia y de la moral?» Así, la consideración lógica, lo mismo que la consideración ética, devienen autónomas con relación á la consideración psicológica. Esto puede no parecer á primera vista sino un

nuevo método, pero este método sería caduco sin una nueva vida, una vida más allá de los recursos individuales de la existencia psíquica, una vida procedente del todo, una vida que tenga un carácter cósmico. Pero las partes de semejante vida que se desarrollan en diversos sentidos no tienen base sólida si no se reúnen en un todo, si no se las reconoce, así reunidas, como siendo la demostración de un nuevo grado, no inferior, sino superior á la oposición de sujeto y de objeto.

De otro modo, y no obstante hacia un objetivo análogo, se ejerce la acción del arte moderno en el grado elevado de su obra creadora. Se elogia la objetividad de un Goethe, y él mismo aprobaba con alegre gratitud á Heinroth que calificaba á su pensamiento de pensamiento objetivo. Pero esta objetividad no significa en modo alguno una opresión, una absorción lo más completa posible del sujeto por el objeto, una simple reproducción de la impresión exterior de las cosas, sino una coincidencia, una penetración recíproca de lo objetivo y de lo subjetivo en el terreno común de la vida interior; en ese caso, las cosas mismas adquieren un alma y pueden comunicar fielmente su naturaleza propia; en cuanto á la vida humana, se la conduce desde el vacío primitivo á un contenido. Aquí no se impone á las cosas un estado de alma subjetivo, se sorprende ó se les arranca el secreto de su propia vida; el poeta «se presenta así como un mago que logra hacer hablar á seres de ordinario mudos, que ve abrirse psíquicamente ante él toda la inmensidad del mundo, que reintegra toda diversidad á la naturaleza propia de este último y ve á la vez en las cosas lo que contienen de vivo, esencial, actuante» (véase *Lebensanschauungen der grossen Denker*, 8.^a edición, 434). Goethe llama á esto una síntesis de espíritu y de mundo «que procura la más deliciosa seguridad de la eterna armonía de la existencia»; en realidad esta síntesis no se verifica entre el alma y el mundo exterior, sino en lo interior del alma ensanchada en un mundo interno, entre superficies y polcs de su

vida. No existen pues, sólo dos, sino más bien tres clases de creación artística; á la antítesis de una manera objetiva y de una manera subjetiva se opone una manera superior, que hemos llamado *soberana* (1). Esta manera soberana es la única que penetra, lo mismo más allá de la objetividad sin alma que de la subjetividad sin formas, hasta una interioridad substancial en que el proceso de vida no busca suplementariamente un mundo, sino le desarrolla en él mismo, y sólo entonces es cuando este mundo adquiere un contenido, no por la imitación de una vida ya existente, sino por la síntesis creadora de un mundo nuevo. Lo que tiene en el arte una incontestable realidad ¿no se aplicaría igualmente á todo el conjunto de la vida del espíritu, y el arte podría, en suma, esforzarse en este sentido, si no tuviese detrás de él un sistema de vida espiritual? Sigamos pues, con confianza el camino que nos está aquí trazado, recorramoslo audazmente hasta su término, por lejos que pueda desviarnos de la concepción corriente del mundo y de la vida. Porque es indudable que sólo en contradicción con esta concepción, es como puede edificarse un mundo, partiendo de adentro, y como la vida y la acción pueden revestir una forma que les sea propia. Examinemos pues, cómo, si entramos en este camino y desarrollamos los postulados sobre los cuales se asientan los resultados que cada uno ha de retener, se presentan: 1.º la idea fundamental de la vida del espíritu; 2.º la relación del hombre con la espiritualidad y á la vez, el aspecto de la vida histórica; 3.º el problema de la verdad.

β.—*La idea fundamental de la vida del espíritu.*

Una vida espiritual se considera como la característica del hombre, como lo que le eleva por encima del nivel del animal. Esta vida debe ser pues, sin duda, algo más que la

(1) Véase *Wahrheitsgehalt der Religion*, 2.^a edic., pág. 95.

vida psíquica natural que nos es común con los animales; en efecto, un examen rápido muestra en seguida una diferencia de naturaleza. La vida psíquica de nivel inferior no es más que un epifonema, una ayuda del proceso de la naturaleza; todo desarrollo de inteligencia y de habilidad no es en este caso más que un simple instrumento para la conservación del individuo ó de la especie, y no llega, permaneciendo tal instrumento, á una cohesión interna, á una sólida concentración sobre sí mismo, á un contenido original. Ahora bien, á esto es á lo que conduce la vuelta á un grado espiritual de vida; aquí aparece un nuevo proceso vital: el mundo interior, hasta entonces modesto apéndice y anejo de un mundo extraño, quiere ahora existir por sí mismo y formar una realidad independiente. En suma, una vida espiritual sería pues, una interioridad devenida autónoma y llegada á un contenido; la realidad, dispersa de ordinario en una infinita multiplicidad y sometida por completo á relación de dependencia, llega aquí á una cohesión interior y á una vida que se puede, sólo entonces, llamar una vida personal.

Pero de semejante afirmación se origina en seguida una cuestión. ¿Se alcanza mediante esta vida personal, una esfera aparte, existiendo al lado de la realidad de las cosas, tranquila y segura en sí misma, ó bien queda todavía entonces una relación con el vasto mundo exterior? Esta última parte de la cuestión es la sola conforme con el estado inmediato de la vida, porque tendiendo hacia ella misma, la vida espiritual continúa al mismo tiempo ocupándose del mundo exterior, no puede volver á encontrarse tal como es, sin atraer á ella á éste, no puede tener paz ni sosiego mientras no le haya enteramente dominado y absorbido en ella misma. Por esto es por lo que todo su contenido es á la vez una afirmación, la afirmación de que es la cosa suprema, total, que abarca todo, el núcleo de toda realidad. Pero no puede serlo más que si la elaboración ulterior que opera sobre las cosas al apropiárselas lleva á éstas á la altu-

ra de su propia naturaleza y si el fondo de la vida del espíritu significa la propia verdad de las cosas. La vida del espíritu se hace, en sí misma, una insoportable contradicción si existe al lado y frente al mundo, y no en lo interior de éste, si al volverse hacia ella, la realidad misma no alcanza su perfección.

Reconocer esto, es poner en movimiento nuestro mundo y transformarlo en un dominio en que se realiza una marcha ascendente. El grado inicial está formado por la naturaleza de donde surge la vida psíquica natural. Pero esta vida constituye una contradicción total, puesto que desarrolla determinada interioridad y la anula á la vez ligándola completamente á un mundo exterior, negándole toda vida autónoma. Esta contradicción, la agitación vacía de sentido y de contenido del mundo animal en toda la fuerza de la pasión vital la presenta de una manera vigorosa, hasta emocionante, á los ojos de todo observador pensante. Solamente en la vida del espíritu comienza á ser resuelta esta contradicción, no volviéndose la vida sólo hacia fuera, sino también hacia ella misma.

Considerada como semejante grado del universo, la vida del espíritu no puede ser una simple cualidad propia de puntos aislados y no puede componerse de manifestaciones diversas que convergen después en un conjunto; tiene por lo contrario, que ser desde un principio, un todo, una vida autónoma é independiente. Semejante todo implica una unidad superior á toda diversidad, así como á la oposición de sujeto y de objeto. Este todo se desarrolla por la oposición de sujeto y de objeto, de fuerza y de materia, pero permanece siéndole superior y mantiene juntas, hasta en su separación, las dos partes, cada una de ellas no pudiendo en el terreno espiritual desarrollarse y alcanzar su punto culminante más que con la ayuda de la otra. Así, hay aquí menos una oposición de las dos partes, que oposición entre el estado de su unión, el estado de plenitud de actividad (*Wolltätigkeit*), y el de la decisión, el de la vida á la vez semi-

lateral y vacía. El sujeto mero y simple, considerado desde el punto de vista de la vida del espíritu, es algo tan exterior como el objeto; no es la relación del uno al otro, sino la síntesis creadora lo que únicamente engendra una interioridad y al mismo tiempo, una plena realidad asentada en ella misma; ésta no puede jamás venir de afuera.

Pero para dominar también la oposición de sujeto y de objeto es absolutamente necesaria una condición previa: no hay que tomar como punto de partida de sus consideraciones una existencia dada, sino el movimiento mismo de la vida; porque si se procede del primer modo, ya sea el mundo, ya sea el sujeto se encuentran fijados como algo existente por sí mismos y aparte; pero entonces no podremos nunca pasar del uno al otro y nos quedaremos siempre bajo el poder de la oposición. En el movimiento de la vida por lo contrario, puede cualquiera de ellos desde un principio ser referido al otro, y la naturaleza de cada uno de los dos términos se apreciará según lo que sucede y es alcanzado en el todo; entonces, la rigidez de la oposición desaparece, entonces puede subsistir una conexión superior á la división.

Añadamos, en fin, una advertencia histórica que puede servir para elucidar y delimitar esta concepción de la vida del espíritu. El *Aufklärung* (1) no conocía, al lado del mecanismo de la naturaleza, otra realidad más que una yuxtaposición de almas separadas; no hablaba de un mundo del espíritu, sino sólo de un mundo de los espíritus. Con Kant fué como se produjo la modificación que domina toda la filosofía del siglo XIX, á saber, el contraste bien marcado entre la vida del espíritu y el simple mecanismo psíquico, porque en él aparece, más allá de la diferencia de los individuos, una estructura espiritual común, un tejido funda-

(1) El sentido de la palabra alemana *Aufklärung* lo explica el autor aunque de una manera quizá algo restringida, en el capítulo «Cultura», página 297.—(N. del T.)

mental que domina toda manifestación del espíritu y le da su forma. Pero esto quedaba como imperfecto en Kant, en este sentido que lo que aportaba nuevo no se encadenaba bastante sólidamente y que el dominio espiritual no estaba limitado de una manera precisa. Los sucesores metafísicos elevaron la vida del espíritu á su plena autonomía, pero al mismo tiempo, trataron sin vacilar la vida del espíritu humano como una vida del espíritu absoluta é hicieron de ella la productora de toda realidad, lo cual no podía ser desde luego sin hacer de una facultad especial, que fué cada vez más la inteligencia, el todo de la vida del espíritu. No sólo resultaba de esto una concepción del mundo demasiado estrecha, demasiado antropomórfica, sino que toda realidad amenazaba volatilizarse en un devenir sin fin. Contra esto, nosotros queremos resueltamente elevar la vida del espíritu por encima de la existencia humana: el hombre no engendra la vida del espíritu, sino que llega por lo contrario á participar de ella y á participar por ende de un grado superior de realidad. Al mismo tiempo, la vida del espíritu no aparece como un aspecto particular de la vida, sino como una vida que tiene su fundamento en ella misma y creadora de realidad, una vida que, lejos de llenar por completo nuestra actividad humana, obra sobre ella como un objetivo elevado.

γ.—Relación del hombre con la vida del espíritu.

Cuando se ha hecho de este modo autónoma la vida del espíritu elevándose por encima del hombre mero y simple, la relación de este último con la vida del espíritu, relación que parecía ser un hecho evidente, se transforma en un difícil problema. ¿Cómo el hombre que ante un examen atento, no es más que un punto evanescente, puede participar en el todo de un mundo, de ese mundo que tiene su fundamento en él mismo, que es desde ahora ya para nosotros la

vida del espíritu. No puede seguramente conseguirlo más que si desde un principio, la vida del espíritu existe en potencia en su sér, más que si está unido á él inmediatamente de un modo cualquiera. La vida del espíritu no ha de serle llevada por el intermediario de su naturaleza particular y devenir así extraña á ella misma; ha de estarle presente en su totalidad infinita, tiene que ensancharla desde dentro, aunque solo fuera eventualmente al principio, hasta una vida cósmica, hasta un sér cósmico. Sin esta inmanencia de la espiritualidad, no hay para el hombre ninguna esperanza de perfeccionamiento; si no se apoderara en la vida del espíritu de su verdadero yo, dicha vida no podría nunca llegar á ser para él una potencia; si no ofreciera un polo inmutable, si no presentara con una fuerza directora, objetivos y medidas para toda empresa humana, estaríamos abandonados sin defensa á la inestabilidad de los fenómenos y toda posibilidad de una verdad se sustraería á nosotros. Únicamente la vida del espíritu, y no el mero y simple hombre, pueden garantizar una estabilidad absoluta.

Semejante participación del hombre en la vida del espíritu transforma el aspecto total de su sér. No siendo posible esta participación sino más allá de la existencia inmediata, su vida adquiere una base espiritual más profunda; al mismo tiempo, de la consideración empírico-psicológica que se ocupa de los sucesos inmediatos de la vida psíquica, se distingue una consideración noológica que toma ya como objeto esta base espiritual con su autonomía.

Bajo este doble aspecto, el hombre aparece en él mismo como una oposición y un problema. La vida del espíritu es en él á la vez un hecho y una tarea, reposo inquebrantable y tendencia jamás satisfecha, esencia íntima y objetivo remoto; en cuanto á él, aparece á la vez grande en su unión con ella, pequeño en su alejamiento de ella, su vida se convierte en una incesante investigación de su propio sér y solamente por esto se hace susceptible de una verdadera historia. Porque ¿cómo podría originarse la historia si el

esfuerzo del hombre dependiera simplemente de fuera, si no estuviera dirigido y guiado desde adentro por un objetivo fijo?

Sobre el terreno de la historia humana, la vida del espíritu domina lentamente la impotencia y la dispersión primitivas, y esto por el hecho que se produce, en circunstancias especialmente favorables, una concentración en el proceso vital, que en actividades espirituales complejas convergen y tratan de imponerse, y que finalmente, un sistema característico de vida es emprendido, á saber la edificación de una realidad espiritual. No hay de esto un ejemplo más rotundo que el espíritu creador griego que abarca de un modo tan señalado la vida y el mundo. Como quiera que esta síntesis afirma una exclusiva verdad del contenido de vida que presenta, descompone la existencia en un pro y un contra, no soporta nada que se la oponga, extraño ú hostil. Así es como se originan el movimiento y la lucha, los cuales abren experiencias y por ende impulsan la vida hacia adelante; así pueden prepararse nuevas concentraciones que tienen análogos destinos; así, á través del devenir y la desaparición de las diversas fases, puede aumentar el contenido de verdad del conjunto. Pero es á condición que todo el movimiento sea abarcado por una vida espiritual que es su base y que le dirige, puesto que sin esto, frente á resistencias obstinadas y difíciles obstáculos de la situación humana, jamás podría imponerse ninguna verdad. El proceso histórico aparece pues, como una interiorización progresiva de índole no subjetiva, sino substancial; es preciso de este modo que se aleje cada vez más de la situación inmediata que está sometida á la oposición y que por consiguiente, carece de una plena interioridad así como de una verdadera realidad.

En lo interior de este movimiento se halla también sitio para la oposición que designan, de un modo muy suficiente, las expresiones de «subjetivo» y «objetivo». La vida del espíritu es á la vez vida personal y vida cósmica, un yo

se desarrolla en un mundo y el mundo adquiere un yo, el uno forma parte del otro. Pero semejante solidaridad no impide que con el movimiento histórico, la vida vaya tan pronto más hacia la concentración, tan pronto más hacia la expansión; hay en aquélla, tendencia á interiorizarse, á sumirse en sí misma; en ésta, tendencia hacia la exteriorización y el mundo material; allí, el peligro de una infiltración de elementos puramente humanos; aquí, el de la irrupción de un mundo sin alma; quizá existe en la evolución un ritmo que da la preponderancia unas veces á una y otras á la otra de estas dos tendencias. Pero, á través de todas las modificaciones, subsiste la aspiración de la vida espiritual hacia una unidad superior á las oposiciones. En todo caso, de esta tendencia subjetiva ú objetiva en lo interior de la vida del espíritu difieren esencialmente un subjetivismo ó un objetivismo frente á la vida del espíritu, un subjetivismo que quisiera hacer un mundo de los estados de alma del sujeto mero y simple, un objetivismo que cree poder llegar á una verdad partiendo de las solas cosas y expulsando al espíritu; uno y otro no pueden sino hundirse rápidamente en el vacío, á menos que no tomen á escondidas su savia precisamente de esta vida superior del espíritu que se niegan á reconocer.

2.—*Consecuencias para la idea de verdad.*

Todos los cambios que acabamos de ver han de extenderse también á la idea de verdad y darle una forma original. Verdad no significa ya ahora la concordancia con un objeto situado exteriormente, sino una ascensión hacia una vida superior á todo arbitrio humano y que, por una actividad creadora, abarca la oposición de sujeto y objeto. No se trata aquí de una metamorfosis de la existencia ó de una espontaneidad esencialmente diferente, con su acción transformadora, de toda actividad pura y simple en lo interior de

una existencia dada. Esta tendencia hacia la verdad no tiene nada de común con un sér inmóvil que existiría con independencia de toda vida: la verdad se halla por lo contrario en lo interior de la vida y no puede ser alcanzada sino á través de la vida. Pero la vida de que aquí se trata no es algo relativo al hombre mero y simple; en ella, el conjunto de la realidad llega á una coincidencia con sí mismo así como, y sólo entonces, á contenidos y á valores; pero la verdad no es un simple medio de elevar esta vida, sino que forma parte de su esencia. Toda verdad intelectual de principio se basa, en fin de cuentas, sobre una verdad espiritual total, todo progreso esencial en el conocimiento de la verdad, sobre un perfeccionamiento de la vida. Llegar á la verdad no puede ser la obra de un instante, solo á través el curso del trabajo histórico universal con sus tentativas, sus experiencias, sus transformaciones, es como el hombre avanza progresivamente hacia ella, y nada hay quizá tan insensato como la pretensión que emiten algunos sistemas filosóficos de querer, en una época dada, agotar toda la plenitud de la verdad y resolver todos los enigmas. No tenemos por qué asustarnos de que tengamos que permanecer en la investigación, en la cual es inevitable que nos extraviemos, si estamos convencidos de que toda aspiración humana tiene detrás de ella un mundo de vida espiritual que no se deja asimilar sino libremente y que es independiente de nuestros caprichos.

2.—TEÓRICA.—PRÁCTICA

(Intelectualismo.—Voluntarismo).

a.—PROCESO HISTÓRICO.

La cuestión del intelectualismo y del voluntarismo está muy estrechamente ligada á la que acabamos de tratar, salvo que aquí lo que nos preocupaba anteriormente en tanto que aspecto del mundo, está transportado más directamente en el dominio psicológico. Aquí todavía, vemos una oposición de tipos de vida; aquí todavía, un movimiento milenario. La única diferencia es que, aquí, nuestra época se siente infinitamente más segura de su objetivo; porque lo que domina aquí con toda claridad, es la tendencia á transportar el centro de gravedad de la vida á la voluntad, considerándola como la sola cosa que pueda darle calor, fuerza y solidez. ¿Cómo es que una cuestión por tanto tiempo en controversia nos halla de pronto en tan perfecto acuerdo? Veamos si la historia puede contribuir á darnos alguna explicación de este hecho.

Las expresiones de *intelectualismo* y de *voluntarismo* son de creación moderna; la primera aparece en las discusiones filosóficas de principios del siglo xix y se encuentra, por ejemplo, en el *Bruno* de Schelling (véase *Werke*, IV, 309), opuesta á la de *materialismo*; en cuanto á la palabra *voluntarismo*, no se ha hecho de un uso corriente sino en estos últimos veinte años (1).

(1) Esta palabra fué creada por Tönnies que escribe acerca de esto en la revista vienesa *Die Zeit*, n.º del 28 de Marzo 1901: «Estos vocablos (á saber *voluntarismo* y *voluntarista*) han sido empleados por primera vez por el autor de esta Memoria. en su

Por lo contrario, las expresiones *teórica-práctica* remontan á los mejores tiempos de la filosofía griega; la oposición de la razón teórica y de la razón práctica se encuentra por primera vez en Aristóteles (νοῦς θεωρητικός y πρακτικός). La primera tiene por objeto conocer el macrocosmo y su orden eterno, mientras que la razón práctica se ocupa de las cosas humanas, sometidas al cambio. No es tan sólo conocimiento individual (aplicación de los principios generales al caso individual), tiene también principios que le son propios, pero su obra total está claramente subordinada á la razón teórica. Lo mismo ocurre en el pensamiento y en el lenguaje de la escolástica; cuando Santo Tomás habla de *cognitio practica*, da á entender muy sencillamente con esto un conocimiento que se refiere á la acción. En los tiempos modernos ha sido sobre todo Ch. Wolff quien ha hecho corriente la distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica, dando en absoluto la preeminencia á la primera (1). Kant le imita lo mismo en la división de la filosofía que en el uso de las expresiones, pero en el fondo, realiza la revolución que consiste en que el elemento práctico, siendo «lo que es posible mediante la libertad», obtiene la preponderancia y engendra al mismo tiempo una esfera de pensamientos autónoma. «La razón práctica vuelve á invadir, según Kant, el dominio de lo que es teórico, produciendo postulados, por consiguiente suposiciones teóricas que eran dudosas en la *Critica de la razón pura* (véase Trendelenburg), *Logische Untersuchungen* (3.^a edic. II, 467). Como,

estudio *Zur Entwicklungsgeschichte Spinozas* (*Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1883). No tardó en adoptarlos Paulsen y los volvió á emplear Wundt cuya autoridad contribuyó á difundirlos. El concepto de psicología *voluntarista* ha acabado por tener curso de una manera cada vez más general.

(1) Cf., por ejemplo, *Lógica* § 92: «Palam igitur est, philosophiam practicam universam ex Metaphysica principia petere debere». § 93: «Metaphysica philosophiam practicam procedere debet».

según él, sólo es en este dominio donde la razón alcanza plena autonomía, resulta de aquí los modos de ver más profundos sobre la realidad, y aquí es, y no en ninguna otra parte, donde se abre al hombre una verdad absoluta (1). No hay más que dar un paso para llegar desde Kant á la doctrina de Fichte: «La razón práctica es la raíz de toda razón». Así pues, el elemento práctico tan pronto está subordinado como una mera aplicación, tan pronto situado en primera línea como una fuente de verdades nuevas.

Pero en la historia de las expresiones se refleja una oposición fundamental, la cuestión de saber si es el conocimiento del mundo ó bien la acción moral—puesto que es ésta sobre todo, la que se entiende por razón práctica,—la que ha de gobernar nuestra vida y dirigir nuestras convicciones. La respuesta á esta cuestión decide al mismo tiempo de nuestra situación con relación á la realidad y por ende, de la concepción de la realidad misma. Se producen así dos tipos de vida contradictorios, el uno que se preocupa sobre todo de extensión y de claridad, el otro de calor y de fuerza, el uno preocupándose ante todo de leyes, el otro de la libertad.

Los pensadores griegos se muestran unánimes en dar la preferencia á la inteligencia; lo que les distingue es únicamente el modo más ó menos intransigente ó más ó menos moderado como desarrollan su pensamiento fundamental. Esta alta estima concedida á la inteligencia era la expre-

(1) La manera como Kant saca convicciones de la razón práctica es bastante criticable y suscitó muchas contradicciones. Así es como, por ejemplo, Harms (*Geschichte der Philosophie seit Kant*, 247) dice: «Kant llama á las ideas postulados de la razón práctica; ahora bien, no lo son, sino postulados de la razón teórica en el conocimiento de la razón práctica, es decir de la razón que obra en la vida moral del espíritu. La expresión «razón práctica» es en el mismo Kant, equívoca, puesto que entiende por ello á la vez la razón operante y el conocimiento mediante la razón práctica».

sión natural de la convicción que tenían que el hombre forma parte de un universo sujeto á leyes inmutables que le rodea con su existencia asegurada y su esplendor majestuoso. No se podía tender á nada más grande que la contemplación de semejante cosmos, contemplación que emancipa de todas las pequeñeces de la vida diaria y de todo el caos de las relaciones humanas. Así es como Aristóteles, el más puro representante de la civilización griega, sostiene la absoluta superioridad de la vida especulativa sobre la vida activa que obliga al hombre á ocuparse de cosas mudables y le pone bajo la dependencia del medio. Según él, el dominio de la beatitud se confunde con el de la especulación. Aun en la conversión hacia la moral efectuada por el estoicismo, la vida no es desligada del pensamiento, hay más bien introducción de la energía activa en el pensamiento, elevación del pensamiento hasta una acción pensante. Y en la última irradiación que el espíritu griego arroja en Plotín, vemos al pensamiento elevado hasta una plena soberanía, hasta una grandeza creadora del mundo, hasta su declinación, el helenismo afirma de este modo; todavía más vigorosamente, su fe en la fuerza espiritual á la cual su obra civilizadora debe una inmensa extensión y una admirable claridad.

El cristianismo debía por su naturaleza íntima, romper con esta manera de ver, puesto que allí donde el principal problema de la vida es el de la relación del hombre con Dios, allí donde con la aparición de nuevas profundidades, nuevas complicaciones y aun sombríos abismos se revelan en el sér humano, allí donde por consiguiente, es de ascensión y de renovación de lo que se trata, el esfuerzo del hombre ha de descuidar el conocimiento del mundo para volverse hacia el estado de su alma, así como hacia la edificación de un nuevo orden de relaciones de la humanidad. El intelectualismo se halla así cortado en su raíz. Pero esta transformación interior, no se ha expresado á buen seguro en las relaciones con el conjunto, no ha tomado forma

exterior; lo que llenaba los corazones no encontró la fuerza de crear un sistema de ideas en relación con ello mismo. San Agustín es el único en el que se manifiestan notables tendencias en este sentido, cuando hace depender toda realidad de la voluntad (*nihil aliud quam voluntates*) y confiere á ésta, considerada como la fuerza que hace la unidad del alma, el primer puesto en su psicología. Pero tampoco él ha sacado de aquí un sistema de vida completamente desarrollado, un sistema de ideas correspondiente; así la forma del cristianismo ha quedado sometida á una fuerte influencia de ese mismo modo de pensar que pretendía dominar, y por esto, aun en nuestros días, el cristianismo padece un desacuerdo entre disposición íntima y ordenamiento exterior. El intelectualismo griego domina todavía en el dogma cristiano; las doctrinas relativas al mundo han sido sustituidas por doctrinas referentes á Dios, pero siempre es el conocimiento quien decide de la verdad y del valor de la vida. En el apogeo de la escolástica, la influencia del intelectualismo griego aumenta aun más, un razonamiento lógico penetra hasta en las últimas profundidades del pensamiento cristiano (1). No faltan reacciones en favor de la voluntad, por ejemplo, en Duns Scot (2), en el nominalismo, en el misticismo vuelto hácia la práctica, y esta tendencia triunfa con la Reforma. Lutero pone todo su ardor en tratar de emancipar al cristianismo de la dominación del intelectualismo griego, tanto aristotélico como neoplatoniano, el cual según él, ha obscurecido ó volatilizado su verdadera naturaleza; en cuanto á Melanchthon, llama «al

(1) No es sólo más que desde un punto de vista enteramente externo, como la filosofía es, en la Edad Media, la sierva de la teología; interiormente, más bien es la filosofía la que ha impreso su sello á la teología.

(2) Dice, por ejemplo (véase Stöckl, *Philos. des Mittelalters*. II, pág. 7835): «*Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio con'ormis fruitioni*».

corazón con sus pasiones» «la parte más importante, la parte principal del hombre». Pero con todo su reforzamiento de la voluntad, el protestantismo ha sido impotente para transformar en un sistema de vida la más íntima impulsión de vida, y ha acabado por someterse, también él, á la dominación del intelectualismo. Puesto que si fuera fácil apartar de una manera duradera la especulación, un conocimiento de otro género, un saber constituido por datos históricos, pero al fin y al cabo, un saber, aparecía como indispensable para la salvación del alma; el concepto de la fe tomó, también él, un tinte marcadamente intelectualista y la nueva iglesia se convirtió sobre todo en una comunidad de doctrina, una escuela de la mera palabra. Se formó una nueva ortodoxia, tan exigente y tan intolerante como la ortodoxia griega.

En sus principios, los tiempos modernos se entregan plena y alegremente al trabajo del pensamiento. Por el pensamiento esperan emanciparse de la opresión de la tradición histórica; el pensamiento es el que promete traer claridad en un caos que se ha hecho intolerable, el pensamiento en fin, es el que desgarrar la trama de los intereses mezquinamente humanos y abre la infinidad del universo. Comparado con la manera griega, este pensamiento se ha convertido de contemplación tranquila, en trabajo incesante, impetuosa marcha hacia adelante, asimilación de un mundo dado, edificación de un mundo nuevo. Esto es lo que del principio al fin, domina en el *Aufklärung*, no sólo en su tendencia especulativa con sus atrevidos esbozos del mundo, sino también en su tendencia empirista dirigida hacia la vida humana. Porque, todavía, aquí, del conocimiento claro y preciso es de donde se espera la salvación; es otra clase de conocimiento, pero es un conocimiento que forma el centro del trabajo (1). Como todo gran movi-

(1) Véase, por ejemplo, Locke, en los comienzos de su *Essay*: «*Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct*».

miento, el *Aufklärung* llevaba, en verdad, en sí mismo una reacción: la exaltación, la exageración del conocimiento engendraba necesariamente una duda relativamente á su poder en oposición al mundo y á su dominación sobre el hombre (1). Pero una simple reacción no se ha impuesto nunca á los espíritus; eran precisas transformaciones positivas para llevar por otros derroteros á la humanidad.

Estas transformaciones se produjeron en el terreno filosófico en Kant; su negación, lo mismo que su afirmación, tuvieron en este problema incomparablemente más peso que todo el trabajo científico anterior. De una manera más penetrante, más profunda que nunca, examina el poder del mero conocimiento y fija las condiciones de su buen éxito; resulta de ello un serio sacudimiento, pero que está más que compensado por el hecho que eleva la acción moral al rango de un mundo moral y reconoce en este mundo la esencia de toda la realidad. Sólo con esta revolución es como el intelectualismo mostró una reacción digna de él y como una tendencia que existía desde millares de años fué dilucidada y desarrollada científicamente. Sabemos que no obstante, el intelectualismo volvió de nuevo á levantar cabeza con el panlogismo de Hegel, la levantó más audazmente que nunca, pero sabemos también que esto no fué posible sino pasando rápidamente por encima de Kant y que la reacción llegó pronto y con tanta mayor fuerza. Desde entonces, la tendencia principal de la época va contra el intelectualismo. Esto es lo que vemos en la influencia de Schopenhauer

(1) Así es, por ejemplo, en Pascal, y más aun en Bayle, el más gran escéptico del *Aufklärung*. Éste dice, entre otras cosas (*Obras diversas*, 1727, III, 89 b.): «No son las opiniones generales del espíritu las que nos determinan á obrar, sino las pasiones presentes del corazón». Del mismo modo que en Bayle la moral es la sola que da á la vida solidez, así Federico II su fiel discípulo, dice: «Las ciencias han de ser consideradas como medios que nos dan más capacidad para cumplir nuestros deberes». (V. Zeller, *Friedrich der Grosse als Philosoph*, pág. 183).

y de su doctrina de la voluntad, en la propensión que tienen la religión y la teología á transportar su centro de gravedad á las tareas y las exigencias prácticas, en la tendencia de toda la vida moderna á hacer pasar á segundo plano las meditaciones sobre los problemas del mundo para poner en primera línea las cuestiones prácticas, las cuestiones sociales que surgen cada vez más apremiantes. En el dominio particular de la ciencia vemos sobre todo obrar, en provecho de la nueva convicción, la psicología que revela el poder predominante de los instintos y de los intereses aun más allá de la vida representativa y hasta pretende mostrar que el movimiento propio de esta última está también dirigido por la voluntad.

A esta alta estimación de la voluntad corresponde la propensión que tiene nuestra época de atribuir á la preponderancia de la inteligencia todos los males de la situación actual. La base de nuestra existencia espiritual y la tendencia principal de nuestro esfuerzo han llegado á ser inseguras: la culpa es al parecer, de la inteligencia que quisiera demostrarlo todo—es decir, encontrar todo por caminos desviados—y que de esta manera, arroja fuera toda vida inmediata con su certidumbre. Estamos envueltos por una indecible diseminación de las opiniones y de los juicios de valores; esto procede, según aseguran, del predominio del trabajo intelectual en que los individuos, reclusos en su propia reflexión, se apartan inevitablemente unos de otros. Se quejan las gentes de una falta de respeto á las cosas divinas y sagradas; esto depende, oímos decir, de una presunción de la conciencia humana, presunción cuyo principal resorte es la inteligencia con su orgullo y su fatuidad de saber. Si la inteligencia es la causa principal de todo extravío, emancipándose de su dominación puede esperarse una curación de la totalidad de la vida. ¿El voluntarismo actual tiene la fuerza necesaria para esta emancipación?

b.—EL VOLUNTARISMO.

El voluntarismo no es un algo simple, las principales épocas de la historia le han dado formas diferentes, según su tendencia dominante; cada una ha tenido su voluntarismo especial. En el sistema de ideas de la religión, la tesis era que la revelación divina así como su aceptación por el hombre depende solamente de la voluntad, que á su vez no depende de nada más que de ella misma. Era esto acentuar el carácter autónomo, fundamental del fenómeno religioso, su carácter de hecho, y descartar toda tentativa de hacerle inteligible ligándole á otra cosa. La oposición está expresada por la famosa fórmula de que, según Santo Tomás, Dios ordenó el bien porque es el bien, mientras que, según Duns Scot, el bien es bien porque Dios lo ordena. Lo que hay de específico en la religión, su independencia y su incomparabilidad se hallaban en este modo de pensar puestos de relieve con todo su valor, pero á la vez se originaba el peligro de un apartamiento del resto de la vida, de una ruptura con toda otra relación: como no se llegaba con esto á una plena penetración y asimilación del fondo de verdad, la realidad podía fácilmente transformarse en una rígida y exterior positivada, y la originalidad y la libertad en un ciego arbitrarismo. Se sienten tentaciones de recordar el dicho de Plotín, que el que quiere elevarse por encima de la razón corre gran riesgo de salirse de ella.

El voluntarismo se presenta de un modo diferente en el dominio de la filosofía; se trata aquí de transportar el conocimiento en la voluntad, y sobre todo en la voluntad moral, el centro de la vida. Impulsó sobre todo por este camino la incertidumbre y las dudas que se tienen acerca de nuestra facultad de conocer; así como ésta parecía incapaz

de penetrar hasta el fondo mismo de las cosas, así también parecía no poder dar á la vida un fundamento seguro. Si pues, no se quería renunciar á toda verdad en el pleno sentido de la palabra, había que buscar otra fuente y se creía no poder encontrarla, una vez quebrantada la fe religiosa, más que en la actividad moral del hombre. En el amplio sentido en que la entiende Kant, esta última deviene la revelación de un mundo nuevo que constituye el fondo mismo de la realidad. Pero este mundo, como tampoco la actividad moral misma, no puede ser demostrado teóricamente ó presentando como algo existente; no hay fuerza persuasiva más que para aquél que reconoce y acepta el hecho moral fundamental; el conocimiento está pues precedido por un acto y las convicciones que derivan de este acto y nos dirigen no tienen el carácter de conocimientos teóricos, sino más bien de postulados prácticos. El poderoso movimiento y las profundas transformaciones que resultaron de aquí, están presentes á todos los espíritus.

Lo que hace principalmente difícil una justa apreciación de este nuevo aspecto, es que aquí, verdades necesarias y absolutamente fecundas se encuentran amalgamadas íntimamente con concepciones problemáticas. Una de estas verdades consiste sobre todo en la comprensión clara que nuestras convicciones íntimas no son determinadas por el estado inmediato del mundo que nos rodea, sino por lo que pasa en nuestra vida interior, por lo que se puede en ella percibir de realidad; pone esto fin á todas las tentativas de penetrar por la especulación en una esencia interna de las cosas y de comprender la realidad partiendo de esta esencia. Pero en estrecha relación con esta verdad se halla esta otra, que la naturaleza de la vida interior no se presenta fácilmente y bajo una forma bien determinada á los ojos de todos, que dicha vida tiene por lo contrario, que ser despertada y desarrollada y que, en la medida que esto es así, la concepción del mundo varía también para el individuo. El antagonismo de los hombres en la lucha por la

verdad, así como el papel del factor personal en el esfuerzo hacia esta última pueden ser apreciados aquí en su justo valor.

Pero en cuanto pasamos de la generalidad de la idea á su desarrollo detallado nos sentimos invadidos por un montón de dudas. Poner los hechos fundamentales de la vida interior en el centro del trabajo de conocimiento y encontrar en estos hechos los datos decisivos, es cosa muy diferente que hacer de ellos directamente una fuente especial de conocimiento. Tanto como necesario, es esto imposible, porque la vida interior no puede ser tomada inmediatamente, tal como es, como un punto de partida cierto; es preciso primero, que sea elucidada, iluminada por el trabajo de conocimiento; pero lo que entonces hallamos de ella fundamentado y verdadero posee una universalidad y á la vez una necesidad interna y no puede en absoluto depender de una adhesión personal. Hay verdades matemáticas tan arduas que sólo un corto número de hombres pueden penetrarlas; ¿son por esto acaso en poco ni en mucho menos universalmente verdaderas? Si pues, las verdades de la vida no pueden tampoco por su parte adquirir toda su fuerza persuasiva sino cuando la vida correspondiente se desarrolla; si para ir hacia ellas es preciso una decisión de todo el hombre, eso no hace en modo alguno de esas verdades simples posibilidades que uno puede aceptar y otro rechazar; conservan por lo contrario toda su necesidad, todo su valor universal; la subjetividad no está en la cosa, sino en la relación del hombre con ella y nada puede tener plena verdad si tiene dentro de sí un factor subjetivo. Partiendo de estas consideraciones tenemos que rechazar en principio como falso y descaminado, el concepto de razón práctica; no hay una razón teórica y una razón práctica yuxtapuestas, no hay más que una sola razón que está en relación con toda la vida; pero en el concepto de dicha razón hay que hacer entrar como carácter esencial el de la espontaneidad. Y la razón no se cierne en los aires, sino que es la representante de

una vida autónoma, de una coincidencia de la realidad consigo misma. Sin esto, no hay verdad.

Añadamos aún que las más de las veces, el concepto de la razón práctica no se mantiene á la altura que ocupaba en Kant. En este último, dicho concepto produce una revolución de toda la vida, la transforma en un acto de creación fundamental, da á la vida en un sentido especial, un carácter cósmico y una rigurosa universalidad. Esto es sin duda, metafísica, aunque sea una metafísica diferente de la especulación ontológica. Pero á medida que se borra este carácter metafísico, el dominio de la razón práctica deja de ser el punto de toda la realidad para convertirse en algo especial al lado de otras cosas especiales y llega á ser cada vez menos posible conseguir aquí una verdad universal. El tipo de vida que resulta de esto aislará fácilmente del trabajo de la civilización una esfera de vida práctica y moral y por ende, hará esta última demasiado subjetiva, demasiado sentimental, mientras que el trabajo de la civilización se hará demasiado exterior y no investigará más que los resultados tangibles y por esta división, rebajará el nivel total de la vida. En realidad, la obra de civilización y las convicciones íntimas del hombre no pueden ser divergentes; cuanto más lo sean, más ha de carecer nuestra vida de un alma que la gobierne y á la vez, de toda grandeza.

Todavía se presenta bajo un nuevo aspecto el voluntarismo en la vida de nuestra época. Aparece aquí, en tanto que teoría científica, primero en el dominio psicológico bajo la forma de una tendencia á mostrar que toda nuestra vida representativa depende de los instintos y de las inclinaciones y que todo el curso de esta vida representativa está determinado por un factor de voluntad; esto es lo que hace especialmente Wundt en su teoría de la apercepción. Muchas nociones nuevas y fecundas han sido adquiridas siguiendo este camino, y el problema en su conjunto ha resultado por esto profundizado. No hay más que un punto sobre el cual puedan aún surgir vacilaciones y dudas, á sa-

ber si, con frecuencia, no hay aquí menos oposición entre inteligencia y voluntad que entre actividad psíquica central y actividad psíquica periférica, esta última oposición extendiéndose á toda la vida.

Para el conjunto de la vida, el voluntarismo y el predominio de las tareas prácticas se manifiestan en nuestra época en este sentido que se considera como el fin de los fines la felicidad de la humanidad, de la humanidad en su estado empírico, y que se hace del conocer un simple medio para llegar á este fin; el conocer aparece como una vana especulación si no tiene por efecto aumentar el bienestar del hombre. Que esto responda á la tendencia de la vida moderna, la ojeada que hemos hechado sobre la historia nos lo ha mostrado ya. Se está cansado de la lucha sobre los grandes problemas y las cuestiones de cultura interior, de esta cultura que debe hacer del hombre todo entero una personalidad que abarca el mundo, han sido relegadas al segundo plano por la multitud sin cesar creciente de los problemas políticos, económicos y técnicos; la lucha por la existencia económica, sobre todo, acapara cada vez más las fuerzas y hace considerar cada vez más la vida y la acción desde el punto de vista de la utilidad. ¿Cómo en semejante situación podría aún la ciencia ser todavía considerada como teniendo un valor por sí misma? Se ha tratado de desarrollar, partiendo de esta tendencia práctica, una teoría especial del conocer; esto es lo que hace sobre todo el pragmatismo, que, proveniente de América y de Inglaterra, ocupa cada vez más el pensamiento del mundo civilizado. Examinémosle pues de un poco más cerca.

c.—EL PRAGMATISMO.

El pragmatismo es todavía tan poco conocido en Alemania que antes de entrar en su examen necesitamos una breve orientación; nos apoyaremos sobre todo en las con-

ferencias de William James que tienen precisamente por objeto ilustrar los espíritus acerca del pragmatismo (1). La expresión y el concepto de *pragmatismo*, en el sentido que aquí tienen, proceden de Carlos Pierce que los empleó por vez primera en 1878 en la revista americana *Popular Science*. Veinte años después, James volvió á emplear la palabra y desarrolló brillantemente la idea. Entre los demás teóricos principales del pragmatismo, hay que citar á Dewey (Nueva York) y Schiller (Oxford); de este último procede la expresión *humanismo*. No carece de interés para la historia de la civilización hacer constar que aquí y, por primera vez sin duda, América marcha á la cabeza de un movimiento filosófico, y por lo demás allí es donde el pragmatismo se ha extendido más ampliamente. En Europa, ha ejercido bastante grande influencia en Inglaterra y sobre todo en Italia.

Sobre la relación del pragmatismo con las demás tendencias intelectuales, James se expresa de la manera siguiente: «El pragmatismo representa una tendencia filosófica que nos es de las más familiares: á saber la tendencia empírica, pero bajo una forma más radical y que á la vez se presta menos á las objeciones que la considerada hasta ahora por esta tendencia» (*ob. cit.*, pág. 31); y más adelante: «se concuerda con el nominalismo en que se liga por todas partes con lo individual, con el utilitarismo en que insiste en todo sobre el punto de vista práctico, con el positivismo en su desprecio hacia las soluciones puramente verbales, las cuestiones ociosas y las abstracciones metafísicas» (*ob. cit.*, pág. 33). El pragmatismo quiere ser, no ya un sistema, sino un método y este método consiste en referir á la

(1) *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmetho-
den. Volkstümliche philosophische Vorlesungen Aus dem Englischen
übersetzt von Wilhelm Jerusalem, 1908.* Señalamos también el artículo de Jerusalem en la *Deutsche Literaturzeitung* del 25 Enero 1908: *Der Pragmatismus, eine neue philosophische Methode*

existencia humana y á nuestra utilidad todo esfuerzo hacia el conocer; únicamente lo que ha sido probado desde este punto de vista, puede ser considerado como verdad. Lo verdadero se convierte así en una parte del bien; «lo verdadero se define todo lo que en el dominio de la convicción intelectual se demuestra ser bueno por razones susceptibles de ser indicadas con precisión» (pág. 48). «Todas las teorías no son más que instrumentos, adaptaciones de las ideas á los hechos, y en modo alguno revelaciones ó soluciones intelectualistas de un enigma universal planteado por la divinidad» (pág. 122). En este mismo orden de ideas, las verdades son, para el *humanismo*, productos del género humano. «La verdad no tiene otra exigencia y no impone otro deber más que la salud y la riqueza. Todas estas exigencias son de orden convencional» (pág. 146).

Semejante concepción imprime á la investigación una dirección absolutamente especial, en este sentido que no se trata ya tanto de establecer principios como de desarrollarlos en sus consecuencias, en este sentido que el problema no es ya considerado en su naturaleza propia por oposición al hombre, sino que todo tiene por objetivo al hombre y es apreciado según los provechos que éste obtiene de ello.

La significación de esta teoría y la importancia de la revolución que opera resaltan con precisión de los ejemplos dados por el mismo James. La disputa del materialismo y del espiritualismo aparece bajo una ley completamente nueva y se acerca á la vez á una solución si, dejando de examinar la legitimidad de los principios, se pesa lo que cada uno de los adversarios hace por el bien de la humanidad. Considerado desde este punto de vista el materialismo es el modo de pensar que explica los fenómenos superiores por los fenómenos inferiores y hace determinar los destinos del mundo por las partes ciegas y las fuerzas ciegas de este último; el espiritualismo es el modo de pensar que da la dirección al elemento superior y que de esta ma-

nera no transforma el espíritu en un simple testigo y reporter del curso del mundo, sino que le hace intervenir en él activamente. Si nos preguntamos ahora cuál de estos modos de ver es el más favorable á la vida, la respuesta no habría de ser dudosa. Porque los últimos resultados prácticos del materialismo son desoladores, mientras que el espiritualismo con su afirmación de un orden moral en el universo, permite libre juego á nuestras esperanzas. «La creencia en seres espirituales, bajo todas sus formas, se relaciona siempre con un mundo de promesas, mientras que el sol del materialismo naufraga en un océano de desilusión» (*ob. cit.*, pág. 67). De una manera análoga es como se discute el problema religioso: en vez de partir de principios especulativos, se le examina desde el punto de vista de las necesidades del hombre. «Según los principios del pragmatismo, la hipótesis de Dios es verdadera si ejerce una acción pacificadora, en el sentido más amplio de la palabra. Cualesquiera que puedan ser las dificultades que subsisten todavía en esta hipótesis, la experiencia muestra que actúa, y el problema consiste en perfeccionar la hipótesis de tal suerte que esté en armonía con las demás verdades operantes» (*ob. cit.*, pág. 192).

Cuando nos familiarizamos con el conjunto de esta teoría se comprende que haya seducido á numerosos espíritus. Al hacer un punto esencial de aquello á lo cual no se prestaba más que una atención incidental, presenta las cosas desde un aspecto que tiene la ventaja de ser sencillo y fácil de comprender. Una gran significación resulta evidentemente del hecho que todas las cuestiones que no tienen ninguna relación con la conducta, se hallan eliminadas como ociosas; en cuanto á esta relación parece que deba suministrar un tipo modelo que permite apreciar con toda imparcialidad las diversas tesis y sustraerse á las disputas de los partidos; la verdad, situada así en el movimiento mismo de la vida, al progreso de la cual ha de colaborar, se hace más inmediata y más fecunda, más móvil y más

flúida; nuestro tiempo, precisamente con su diseminación de las convicciones, parece recomendar una solución de este género (1). Además, lo que hay de positivo en esta teoría está considerablemente reforzado por una vigorosa crítica del concepto tradicional de verdad.

Pero, por rica en nuevos aspectos que pueda ser esta teoría, representada por hombres de gran talento, tenemos no obstante, si la consideramos en su conjunto y en último recurso, que declararla errónea. La fuerte impresión que produce el pragmatismo procede principalmente de que invierte la manera habitual de considerar las cosas; pero ¿no invierte también la idea misma de verdad? Ahora bien, esto es de todo punto lo que sucede realmente; lo que es precisamente lo esencial de esta idea, lo que es el alma del esfuerzo hacia la verdad, es que el hombre consigue por este esfuerzo algo que está por encima de todas sus opiniones é inclinaciones, alguna cosa que es en absoluto independiente de su asentimiento, hasta del de todos los hombres. Parece que con este esfuerzo se abre al hombre una vida completamente nueva, que su sér se engrandece y se ensancha, que entra en comunión íntima con la realidad y se emancipa de todo lo que es puramente humano. Pero cuando se adopta como objetivo supremo y como regla directora el bienestar del hombre y de la humanidad, la verdad se rebaja al rango de una opinión sencillamente útil y eso es una destrucción interna. Todo cuanto pudiera tener de fuerza persuasiva, lo perdería en el momento en que se presentase como un simple medio. La verdad no es posible más que como fin en sí, una verdad «instrumental» no es una verdad.

(1) James (*ob. cit.*, pág. 122) hace notar á este respecto: «La real inquietud que reina actualmente en la filosofía teórica, el valor que posee para determinados fines cada tipo de pensamiento, la incapacidad en que está cada uno de estos tipos de suplantarse á todos los demás, todo esto nos acerca á la concepción pragmatista».

No quiere esto decir que la acción de las diversas doctrinas acerca de la situación del hombre sea un tema sin importancia; un estudio más atento de esta acción y de sus causas puede seguramente aportar muchas luces, muchos impulsos fecundos. Pero tenemos en primer término que ocuparnos aquí de un mero fenómeno, en el cual hay después que distinguir la médula y la corteza, lo que contiene de exacto y de falso.

Para el pragmatismo, la verdad se resuelve únicamente en verdades particulares y considera esto como una ventaja. Pero, ¿es bien seguro que estas verdades concuerdan pacíficamente, amistosamente, unas con otras y que no se producen entre ellas graves conflictos? Y ¿cuál habría de ser el árbitro en semejantes conflictos?

En fin, lo que el pragmatismo considera como el objetivo supremo, á saber, el triunfo y la prosperidad de la vida, no está en modo alguno fuera de duda. Porque la vida de que se trata aquí, no es otra sino la vida civilizada, tal como se manifiesta en la existencia en el sentido más amplio; para considerar esta vida como un bien cierto, hay que estar dominado por ese entusiasmo por la civilización y por ese optimismo que las épocas precedentes conocieron en mayor grado que la nuestra. Puesto que esta vida, si se la toma como fin en sí, ¿vale la pena y el trabajo, los sinsabores y las emociones, los dolores y los renunciamentos que nos cuesta? Esta vida, considerada de más cerca, con su fasto exterior y su vacío interior, con todo lo que tiene de impuro y de mentira, ¿no es una grave contradicción? ¿Y el esfuerzo hacia la verdad habría de ser un medio encaminado á sostener esta vida problemática? De todas las clases de fe, no hay ninguna que nos parezca tan arriesgada como esta fe, sin fundamento, en la vida.

d.—NUESTRA TESIS: EL ACTIVISMO.

Jerusalem hace resaltar, en el prefacio de su traducción del *Pragmatismo* de James, aquéllo en lo cual nos acercamos á esta nueva tendencia y nota á este propósito: «El activismo de Eucken se funda sobre determinados postulados metafísicos, mientras que el pragmatismo es puramente empírico» (pág. VII). En efecto, saludamos con simpatía este esfuerzo encaminado á establecer un contacto más estrecho entre la vida y la verdad, no siendo considerada esta última como únicamente del dominio de la inteligencia; nos negamos igualmente á aceptar un concepto de verdad en el cual ésta es considerada como una conformidad con un sér exterior á nosotros. Se trata tan sólo de saber lo que se entiende por *vida*, y bien podría ser que hubiera un abismo entre lo que designan estas expresiones de «empírico» y de «metafísico». Para el pragmatismo, *vida* significa la subjetividad humana, el modo de ser humano—del individuo ó de la especie, esto viene á ser finalmente lo mismo;—mientras que nosotros, en nuestra investigación de una unión más estrecha entre la verdad y la vida, pensamos en la vida del espíritu, comprendida como una autonomía de la vida que con sus contenidos y sus valores, constituye algo esencialmente nuevo con respecto á toda subjetividad humana y hasta significa una completa inversión de la situación inmediata. La unión de la verdad con la vida tiene pues, un sentido muy diferente para el pragmatismo y para el activismo: allí, la verdad deviene un simple medio para lograr un objetivo superior, y nosotros consideramos esto como una destrucción interna; aquí, ella es una parte integrante y esencial de la vida misma y no tiene nunca que convertirse en un simple instrumento.

Es pues en un espíritu esencialmente diferente como

una y otra teoría juzgan los diversos servicios prestados en la lucha por la verdad según su acción, más ó menos fecunda, sobre el desarrollo de la vida. Allí se toma como medida el interés—tan mudable—del hombre, aquí la persistencia y el contenido de la vida del espíritu, y lo que se examina en las diversas tesis es en qué contribuyen realmente á profundizar y á ensanchar esta vida. Las dos teorías pueden divergir hasta el punto de hacerse absolutamente contradictorias. Una concepción puede imponer al hombre, en tanto que hombre, graves sacrificios y hacerle la vida más penosa que fácil—esto se aplica á todo lo que es verdaderamente grande;—pero puede á la vez, hacer la vida espiritual más plena y más alta, mientras que inversamente, lo que procura al hombre una existencia cómoda puede envilecer considerablemente esta vida del espíritu. Que épocas en que todo lo llena el trabajo y el goce pueden ser vacías en alto grado desde el punto de vista espiritual, es cosa que muestra de un modo suficientemente claro el tiempo presente (1).

Lo mismo exactamente que el pragmatismo, queremos nosotros poner la vida en la actividad; sólo que no nos parece esto posible partiendo de la existencia dada con sus trabas rígidas, sino únicamente por una inversión de esta existencia, tomando un nuevo punto de partida y desarrollando una nueva vida. Es esto una especie de metafísica, no lo negamos; hasta reclamamos con toda claridad una metafísica, puesto que solamente, una inversión de la situación dada hace posible una vida nueva é independiente, y que no puede haber conservación espiritual sin una metafísica cualquiera que sea. Así, volvemos de nuevo á la necesidad de una vida autónoma del espíritu, considerada como un nuevo grado de la realidad, como un florecimiento de lo que tiene de profundo.

(1) Para la discusión en detalle de la idea de la verdad, véanse nuestros *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (1907).

Según todo lo que precede, la oposición del intelectualismo y del voluntarismo no nos parece llegar al fondo de la cuestión. No basta transportar el centro de gravedad de la vida desde una actividad psíquica á otra, puesto que este transporte no produce ninguna modificación, ninguna elevación esenciales y no permite ir más allá de los límites impuestos. Se trata más bien de una oposición entre una vida libre y autónoma y una vida que á pesar de toda su actividad, carece de libertad interior. Pero toda la cuestión se presenta entonces bajo un aspecto esencialmente nuevo.

e.—INTELIGENCIA É INTELECTUALISMO.

Lo que mejor puede poner en plena luz el carácter *sui generis* de la tesis activista, es el examen de la posición que toma con relación al intelectualismo y al trabajo intelectual. No tiene el más mínimo motivo para menospreciar este trabajo en nada absolutamente; no puede ser para ella algo accesorio en la vida principal y de lo cual se puede cómodamente prescindir. Puesto que esta inversión necesaria de la vida, esta marcha hacia la autonomía, no puede realizarse ni mantenerse sin un enérgico trabajo intelectual. Hay que tener en cuenta, también en esto, el testimonio de la historia, la cual nos muestra que siempre se ha estimado de alto valor la obra de conocimiento, que éste no ha sido considerado como una mera compañía de la vida ó como una interpretación accesoría de una realidad «dada» hecha del todo, sino más bien como una parte esencial de la vida, sin el desarrollo de la cual esta última no podría alcanzar su punto culminante. Así es en Platón y en los Padres de la Iglesia, por ejemplo, Clemente de Alejandría y Orígenes; así en Spinoza y en Leibniz; para todos ellos, sólo el conocimiento era capaz de revelar el contenido espiritual de la vida en toda su profundidad y de dar su

plena posesión al hombre. Sin duda, se equivocaban al ver en el conocimiento el todo de la vida; pero en todo caso, era para ellos más que una simple copia, existía no al lado de la vida, sino en la vida. No obstante, por rotundamente que nos neguemos á inculpar á la inteligencia de todo lo que nos desagrada en la época presente, no por eso deja de ser cierto que quien quiere una vida del espíritu autónoma y solo de ella espera un contenido real para la vida humana, está asegurado contra toda inclinación hacia una concepción intelectualista de la vida y será especialmente herido por la acción de las corrientes intelectualistas que surgen á los tiempos modernos y á nuestra época. Pero la preocupación del conjunto de la vida del espíritu le hará considerar y juzgar esta submersión de otro modo que el voluntarista. Examinemos pues, primero, este desarrollo del poder del intelectualismo; sólo después de esto podremos apreciar si la reunión á la cual tendemos es verdaderamente capaz de dominarlo.

α.—*La vida moderna sumergida por el intelectualismo.*

El intelectualismo obra en primer término sobre nosotros por diversas influencias históricas: influencia de la antigüedad para la que espíritu é inteligencia eran sinónimos; influencia de la vida religiosa cristiana para la que la fe no dejaba de ser, á pesar de todas las reacciones, una actividad sobre todo intelectual; influencia de los tiempos modernos que esperaban principalmente de la actividad intelectual la elevación de vida á la cual tendían. Y estos últimos imponen esta manera de ver hasta nuestra época, no sólo en las tendencias que bajo las formas del *Aufklärung*, de la especulación, etc., partían de la vida interior, sino y casi con mayor fuerza todavía, en la manera de pensar dominada por el conocimiento de la naturaleza. Los natura-

listas, en efecto, continúan asimilando espíritu y conciencia y no ven en la vida del espíritu más que el reflejo de un mundo exterior. De un modo análogo es como se espera sobre todo de una rectificación de los conceptos toda salvación y aun toda elevación del nivel moral (1).

Pero nada muestra más claramente el poder del intelectualismo que el hecho que aun la reacción intentada contra este último ha vuelto con frecuencia á él y no ha tenido más resultado que fortificarle. Se quería un contenido nuevo, pero se le daba bajo la vieja forma, y así no se tardaba en sucumbir ante el poder enemigo. Esto es lo que sucede en toda la historia del cristianismo y esto se extiende hasta en pleno siglo XIX. Schelling por ejemplo, en su segundo período trata con toda su energía de suplantarlo con una actitud intelectual positiva é irracional, el racionalismo tan profundamente arraigado. Pero lo que él aporta nuevo no es más que una doctrina, y aceptar, profesar esta doctrina es, al parecer, hacer consistir toda la vida en la verdad. ¿Y es eso otra cosa más que racionalismo é intelectualismo? Quizá más de un adversario actual del intelectualismo hace lo mismo que Schelling.

Más peligrosos todavía, porque son más profundos y más ocultos, son los efectos que produce el intelectualismo por su arraigamiento en añejos y nuevos hábitos de pensamien-

(1) Esto es lo que muestra con perfecta claridad el más grande de los sistemas realistas del siglo XIX, el sistema de Comte. Citemos tan sólo algunos trozos característicos de su *Curso de Filosofía positiva* (4.^a edic., 1877). Se lee (I, 40-41): «El mecanismo social se funda finalmente en opiniones». Más adelante (IV, 113) á la «anarquía intelectual» es á la que hay que atribuir sobre todo la triste situación de nuestro tiempo; una «filosofía conveniente» es pues, la necesidad más urgente. La causa profunda de la corrupción política le parece ser «la impotencia y el descrédito de las ideas generales». Por lo demás, las épocas de la historia corresponden en Comte á los grados del conocimiento. El mismo actual cree por su parte también poder elevar el nivel del conjunto de la vida mediante una rectificación de los conceptos.

to. En todo tiempo se ha considerado como esencia de la obra de conocimiento desprender, de la infinita multiplicidad de los fenómenos, magnitudes generales: en la antigüedad esto estaba perfectamente en armonía con la concepción de conjunto de la realidad cuyo esqueleto aparecía como constituido por formas simples é inmutables; desde que hemos perdido esta convicción, estamos en un completo error al continuar considerando de este modo la obra de conocimiento, puesto que desprender de la experiencia sus grandes líneas y reunir la diversidad en un todo es algo más y exige mucho más que una simple abstracción de caracteres constantes (1).

A esta estima exagerada del intelectualismo en el esfuerzo hacia lo general, corresponde un culto singular hacia los conceptos abstractos, culto que se ha desarrollado espe-

(1) La expresión *abstracción* atestigua también por su parte, esta evolución; como ella ha recorrido dos fases principales, una fase lógico-metafísica y una fase psicológica, la primera se remonta á Aristóteles y la segunda á Locke. Aristóteles llama *abstractas* (ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα) á las formas separadas de la materia, sobre todo las magnitudes matemáticas; la Edad Media entiendo este vocablo del mismo modo (*abstrahere formam a materia intellectu*). Solo con la concepción moderna es cuando la abstracción llega á ser aislamiento progresivo de cualidades comunes entre la masa de los fenómenos. La antigua significación revive por lo demás, en la decadencia de la doctrina antigua de las formas substanciales; así es como Baumeister dice, por ejemplo, en sus *Definitiones philosophicae ex systemate Wolfii collectae* (del DCCXXXV): «*abstrahere ea dicimur, si ea quae in perceptione distinguuntur, tanquam a re percepta sejuncta intuemur*». Kant, en su *Logik* (véase VIII, 92, edic. Hartenst) entiende por abstracción «la separación de aquéllo por lo cual las representaciones dadas se distinguen unas de otras». Pero esto no quiere decir «abstraer alguna cosa» *abstrahere aliquid*, sino «abstraer de alguna cosa», y dice que «se debería hablando con propiedad, llamar *abstrayentes* (*conceptus abstrahentes*) á los conceptos abstractos». Las fluctuaciones en el uso actual de la lengua se explican, en una gran parte, por la confusión de los dos sentidos.

cialmente en el siglo XIX. ¡Qué poder no ejercen actualmente conceptos tales como los de razón, civilización, ley, valor progreso, humanidad, etc., todos tan vagos é imprecisos! Precisamente su vaguedad es la que parece recomendarles, puesto que nos eximen de la desagradable tarea de decidir por nosotros mismos; son con frecuencia como páginas en blanco que cada cual llena á su antojo. ¡Y se censura á Hegel, cuyos conceptos tenían sin embargo un sentido determinado, resultante de un sistema de ideas coherente!

La influencia del intelectualismo se revela también en la propensión que existe habitualmente hoy de concebir nuestra acción al modo de un razonamiento lógico, como una subsunción de un caso particular á una ley general. En realidad, el mismo trabajo científico no podría hacer gran cosa, no podría especialmente conseguir nada nuevo, si las formas lógicas no fueran sencillamente la envoltura de un proceso de pensamiento que las anima y las llena. Pero lo absurdo de esta concepción se hace aún más evidente fuera de la ciencia, cuando se concibe, por ejemplo, la vida política, la actividad judicial y aun toda acción humana con arreglo á este esquema de la aplicación de principios generales al caso particular. Puesto que es hacer entrar por fuerza la acción humana en marcos rígidos, quitarle todo carácter original, toda individualidad. Esa es también una de las raíces de nuestro burocratismo tan combatido y que no cesa de crecer á pesar de todos los ataques.

En fin, recordemos también que el intelectualismo, con su propensión á asimilar el pensamiento y el espíritu y á no ver en el mundo más que un tema de contemplación, se ha infiltrado profundamente en la lengua, sobre todo en la de la ciencia. Ahora bien, las palabras, aunque no parezcan comprometer á nada, nos ponen fácilmente bajo el poder de la cosa.

Así, el intelectualismo nos rodea y envuelve por todas partes en una red de mallas estrechas; ningún sentimiento

subjetivo puede libertarnos y hasta sucede, como ya hemos visto, que la afirmación de lo contrario vuelve á llevarnos por rodeos al camino primitivo. Todo lo que podría traer un cambio de frente, sería reconocer que el trabajo propio de la inteligencia no toma un carácter positivo y productivo sino cuando se inserta en un conjunto de la vida del espíritu en que manda y obedece á la vez, cuando es dirigido por síntesis y movido por energías emanadas de la totalidad del espíritu. Que así sea en realidad, puede demostrarse tanto directamente como indirectamente: todo verdadero trabajo de naturaleza intelectual ha estado siempre en estrecha conexión con los movimientos de conjunto de la vida espiritual; allí donde faltaba esta conexión, el trabajo intelectual caía pronto en un formalismo vacío ó en una reflexión sin solidez. Esta afirmación de la dependencia de la inteligencia con relación al conjunto de la vida espiritual no impide en modo alguno reconocer su grandeza y su importancia en lo interior de este conjunto.

β.—*El conocimiento tiene su fundamento en el movimiento de la vida.*

Si se hace poco caso del conocimiento, si no se ve en él nada más que un registro de meros fenómenos, no hay que inquietarse para nada ni del detalle de su organización ni de su relación con el conjunto de la vida del espíritu. Pero para quien busca en él algo que ilumine plenamente la realidad y que le permita su posesión íntima, hay ahí un difícil problema. ¿Cómo someterse, cómo hacer suya una realidad extraña, si el trabajo no tiene algún poder sobre ella, si no tiene una fuerza que oponer á las resistencias de las cosas? ¿Cómo puede una experiencia llegar á sernos preciosa, si no recibe y no desarrolla un movimiento de origen interno? ¿Cómo puede dar una respuesta si no se le ha planteado una pregunta? Pero ¿dónde encontrará el cono-

cimiento la fuerza necesaria para esta obra, si el conjunto del proceso de la vida no realiza una concentración interior, si no reúne sus actividades en un todo, con el cual pueda afrontar la lucha contra lo que le rodea? Un movimiento de este género conferiría á toda actividad, luego pues, también al conocimiento una naturaleza y una dirección especiales. Semejante convergencia de la vida hacia un todo *sui generis* determina una esfera especial de existencia y da una forma especial á la experiencia, á la relación fundamental del hombre con la realidad y al dominio de su trabajo intelectual. De esto tiene también el conocimiento que recibir sus objetivos y sus medios. ¿Cómo comprender la filosofía griega en lo que tiene de grande y de peculiar, si no se la concibe como la aplicación á la ciencia de esta síntesis de vida que es el fondo de toda la civilización helénica? Esta síntesis no se ha operado independientemente del trabajo intelectual, ha tenido necesidad por lo contrario, de su ayuda incesante, pero no fué la obra del conocimiento reducido á sus propias fuerzas. Un conocimiento fundado sobre una síntesis de vida y que toma la savia en las profundidades de esta síntesis, es pues, el solo que posee direcciones seguras y necesidades imperiosas, el único que pueda apoderarse y penetrar el objeto, el único que sea capaz de dar á la realidad una soberanía viva. ¿Por qué la escolástica produce, á pesar de todos sus esfuerzos y toda su habilidad, tan pobre impresión? ¿Por qué, á pesar de su vasta acción sobre el medio humano, no ha producido nada notable desde el punto de vista espiritual? Porque le faltaba la fuerza formadora de una vida característica y que por consiguiente, no podía dar á sus ideas ni coherencia interna ni fuerza realmente convincente. Esta es una de las razones por las cuales tenía que sucumbir y ser suplantada por la filosofía moderna, ya que en ésta y por ésta se elevaba una vida nueva. Lo que distingue también á pensadores de espíritu creador como Leibniz y Kant, de sabios honorables pero sin originalidad, tales como Wolff

y Herbart, es precisamente que los primeros han llevado á madurez nuevas síntesis de vida y han realizado en su obra una elevación de la realidad; han ensanchado el reino del espíritu y no se han contentado con estudiar y analizar un estado dado; no reflexionan sólo sobre la realidad, ensanchan nuestra realidad.

Nada confirma más esta conexión del conocimiento con el conjunto de la vida del espíritu que las experiencias especiales hechas por la lógica, que con sus leyes universales é inmutables, se cree fácilmente independiente. La inviolabilidad de estas leyes es evidente é incontrovertible; pero leyes y formas, por numerosas que sean, no bastan ni con mucho para producir un pensamiento vivo; el verdadero pensamiento del hombre no es, en modo alguno, una simple aplicación uniforme de estas leyes del pensamiento; tiene además una originalidad que domina y penetra toda diversidad y que no puede venir más que del conjunto de un movimiento de vida. Por esto el pensamiento difiere en su estructura íntima según la naturaleza del conjunto de vida al cual pertenece. El hecho que el helenismo, con sus tendencias estéticas, reunía estrechamente el pensamiento y la intuición, que tendía rápida é inmediatamente hacia una síntesis y se apartaba de todo lo que es ilimitado, que aceptaba los elementos de la vida como dados é inmutables, este hecho imprime también una forma especial á su trabajo cognitivo hasta en el detalle de las operaciones lógicas. ¡Y cuánto la manera de pensar de la antigüedad en sus postrimerías y la de la Edad Media, no revelan la influencia de una vida nueva dominada por la religión! Toda existencia visible no siendo según ella más que el símbolo de un orden invisible, los conceptos pierden su rigidez, las tesis su exclusivismo. La interpretación alegórica presente y ve, á través de lo dado, que cae bajo los sentidos, un mundo superior, sin que no obstante, rebaje este dado al rango de fenómenos indiferentes. De este modo el mismo objeto es á la vez imagen y cosa, elemento

sensible y elemento espiritual; que haya en esto á la vez una sujeción y una liberación, una afirmación y una negación, y por consiguiente, una contradicción insostenible, es cosa que no sospecha ese modo de pensar dominado por las impresiones y los presentimientos, ese modo de pensar que tiene algo de ensueño. Ahora bien, sobre esto es sobre lo que se fundan la concepción medioeval de la Iglesia, la doctrina de los sacramentos, etc. La escolástica, en su apogeo, se hace más clara y más sabia, pero, como á pesar de toda la solidez de sus procedimientos silogísticos le falta una síntesis propia y una energía de pensamiento apropiada, tampoco tiene la fuerza de un procedimiento disyuntivo; mundos totalmente diferentes, tales como el aristotelismo con su alegría de vivir y el viejo cristianismo hostil al mundo, y aun en el interior del cristianismo, la forma de la Iglesia y el misticismo que se eleva por encima de todas las formas exteriores, concuerdan en esto pacíficamente; se cree haberlos puesto en completa armonía, cuando no se ha hecho más que ordenarlos hábilmente en diferentes niveles, á fin de evitar un conflicto. Se representa como una equivalencia lo que, para un pensamiento vigoroso, tomaría, desde un principio, el aspecto de un dilema. El método lógico de la ciencia moderna, con su disyunción más enérgica y su análisis más penetrante, hasta con su disociación de los elementos y su tendencia hacia lo ilimitado, muestra bien claramente una estrecha conexión con el ideal de vida moderna, todo él fuerza y movimiento. El que ve en este género de investigación el tipo de toda investigación afirma pues, una especie particular de vida del espíritu. Pero así como cada época característica, cada pensador original tiene su lógica propia, sin una lógica personal no puede existir pensamiento personal, concepción personal de la vida; cuánto más poderosa es esta concepción, más su influencia se extenderá profundamente hasta los elementos más simples, hasta las actividades fundamentales del pensamiento.

El enlace con el conjunto de la vida no puede pues, sino hacer el trabajo del pensamiento más concreto, más individual, más rico. Pero de aquí surgen á la vez nuevas cuestiones y nuevas tareas; se trata de mostrar lo que el conocimiento representa para el conjunto de la vida, de poner de manifiesto más de cerca la acción que ejerce en vista de separar lo accidental de lo esencial, en vista de poner un encadenamiento en la diversidad y desprender de ella una universalidad. A primera vista, esta universalidad puede precisamente parecer como amenazada cuando el conocimiento entra en una relación tan estrecha con sistemas de vida especiales. ¿No va entonces á resolverse la verdad en una multiplicidad de verdades, no va un relativismo destructor á imponerse? Pero no podría ser así más que si todas las síntesis de vida fueran consideradas como equivalentes, más que si el trabajo de todas ellas no sirviera para una síntesis única y comprensiva, con arreglo á la cual todo tiene que ser medido. Ahora bien; ¿no podría semejante síntesis presentarse como el objetivo final de todo el movimiento y á la vez obrar desde un principio en vista de dar una forma y una dirección á la vida y por tanto, al pensamiento? Que una tesis suscite nuevos problemas, nada absolutamente hay en ello que vaya contra ella; si son verdaderos problemas, serán para la concepción fundamental menos un estorbo que una fuerza.

γ.—La fuerza motriz en la aspiración hacia la verdad.

Que se trate efectivamente de verdaderos problemas, es lo que confirma todo examen de la cuestión siguiente: ¿qué es lo que tiene poder, qué es lo que decide en la lucha por la verdad? No son los simples argumentos y demostraciones; todas las controversias entre convicciones divergentes lo muestran claramente; ¿podría ser de otro modo

en el campo más vasto de la argumentación, tratándose del choque de los espíritus en el trabajo del pensamiento? Cada cual transpone los argumentos del otro en su propia lengua y en su propio modo de pensar, y los transforma de este modo completamente; no hay así, de ordinario, más que monólogo y se produce rara vez un verdadero diálogo. En realidad, lo que da á los argumentos su fuerza persuasiva, no es su poder lógico y dialéctico, sino el contenido y el vigor de la vida del espíritu, de las concentraciones espirituales, de las energías vitales que les dan su savia. Así, en toda discusión de cuestiones de principio, cada cual no defiende en el fondo, más que á sí mismo y á su propia naturaleza, este instinto de conservación espiritual es la única fuente de donde penetran en el movimiento intelectual fuerza, ardor y pasión. No puede haber explicación fecunda y posibilidad de acuerdo sino allí donde la afinidad de las naturalezas espirituales prepara un terreno común; Aristóteles y San Agustín, Santo Tomás y Voltaire, todos ellos excelentes lógicos ¿se habrían persuadido recíprocamente por mucho que hubieran discutido? Los individuos de espíritu superficial é inestable son los únicos á los que pueden hacer salir de su naturaleza espiritual meros argumentos; reducido á las consideraciones meramente intelectuales, el hombre no podría nunca disfrutar de su sér propio con seguridad, puesto que necesitaría constantemente vivir con el temor de que llegase un dialéctico más poderoso que le venciese y le obligara á adoptar una opinión opuesta.

Del mismo modo en la vida histórica, no son las representaciones intelectuales sueltas, las ideas aisladas, sino por lo contrario, las energías espirituales, las concentraciones de vida, las que dominan los espíritus é inflaman las pasiones. Partidarios conscientes ó inconscientes de la filosofía hegeliana nos dicen con frecuencia que las ideas engendran sus consecuencias con una necesidad más fuerte que todo y que nada sacude más violentamente, no impulsa más imperiosamente hacia adelante que una contradicción lógica. En

verdad, consecuencias y contradicciones pueden adquirir un irresistible poder sobre el hombre; pero no es por la mera lógica. Hay consecuencias que pueden ser inmediatas sin que se hayan sacado, hay contradicciones que pueden ser palpables sin que se haya uno dado cuenta. Es preciso para esto que los problemas penetren en el instinto de conservación espiritual, que á través de ellos se desarrollen energías vitales y se constituya una esfera de existencia espiritual; únicamente esta apropiación, esta entrada del trabajo intelectual en la vida personal hace ineluctables las consecuencias é intolerables las contradicciones; sobre todo el grado de unificación, la fuerza de la síntesis de la vida es lo que da á la lógica un poder que ella cree con frecuencia ejercer por su fuerza propia. El hecho de soportar tranquilamente sistemas de ideas contradictorios revela siempre menor concentración de la vida, y del mismo modo que este hecho es característico del pensamiento infantil, así caracteriza también á épocas más candorosas así como el nivel medio de la humanidad frente á exigencias de una espiritualidad autónoma. La falta de lógica no es la causa, sino sólo el síntoma, de esta carencia de concentración.

Por esto no hay nada más desagradable, más molesto, en la situación espiritual de nuestro tiempo, que ver cuán insensibles permanecen las gentes ante la contradicción de los sistemas de ideas; esta insensibilidad revela una gran falta de energía vital central, una grave ausencia de vida verdaderamente personal y de autonomía en medio de la actividad más intensa. La vida actual está llena de oposiciones fundamentales; se trata de atenuarlas con arreglos puramente superficiales y parecen estar conciliadas en cuanto la brutalidad del conflicto directo ha sido un poco disminuída. O bien hasta se hace sin escrúpulo entrar unas en otras, se amalgama sistemas de ideas realmente contradictorios. ¿Cuántas veces estos mundos radicalmente diferentes del antiguo idealismo ético-religioso y de la evolución moderna de la civilización no tienen que resignarse á la fuerza

á verse tratados de esta suerte? Se ve también entrelazar en los escritores más modernos, disposiciones de vida totalmente diferentes; así en Nietzsche, por ejemplo, los modos de pensar antiguo y moderno, clásico y romántico, artístico y dinámico; quien quiera que tiene el oído sensible para estas cosas, no puede sino encontrar en esto disonancias ruidosas. Pero la masa de las gentes llamadas «cultas», de esas gentes á las que falta toda vida personal poderosa, no se ofusca en modo alguno por esas disonancias espirituales; ve más bien en ellas un entretenimiento de una divertida variedad; cuantas más contradicciones hay, más se es «original», más se es «interesante».

Nada muestra de una manera más palpable cuánto el pensamiento depende de la energía de la vida espiritual, como los movimientos de la religión. Todos los cambios profundos en este dominio se han originado porque en tal ó cual época se han hecho sentir insoportables contradicciones, y porque, en especial, lo que el transcurso del tiempo y la adaptación á la situación humana habían producido de hecho como instituciones exteriores, procedimientos y fórmulas, tropezaba irreconciliablemente con las exigencias de una interioridad intensa. Pero ¡cuán poco fué la obra de consideración meramente lógica el sentir, vivir y sobreponerse á esas contradicciones! En la época de la Reforma por ejemplo, el contraste entre la exteriorización de la Iglesia y el deseo de interiorización que animaba á las almas serias se mostraba claramente á las miradas de todos; el sabio más grande de ese tiempo, Erasmo, lo veía, como lo patentizan sus escritos, tan claramente como Lutero. ¿Por qué pues, es Lutero y no Erasmo el que hizo la Reforma? Seguramente no es porque era mejor lógico—puesto que bajo este aspecto, Erasmo es sin disputa superior á Lutero—sino porque las contradicciones de esta situación, lejos de no ser para él más que un objeto de tranquilo examen y de ingeniosa reflexión, se convertían en un asunto personal, y á la vez, en un violento dolor, en una molestia insoportable.

Se había asimilado Lutero de tal modo este conflicto que su solución constituía para él una imperiosa necesidad, el alma de su vida, una necesidad de conservación espiritual que relegaba, con la violencia de una fuerza de la naturaleza, al segundo plano toda otra consideración; la fuerza de esta necesidad dió á este hombre sencillo el poder, y también el derecho, de atacar un orden de cosas tradicional y que las convicciones de la humanidad consideraban como sagrado, y de osar edificar otro nuevo; su acción inspirada por una necesidad espiritual original, hizo de él un héroe en comparación del cual Erasmo, con toda su superioridad en ciencia, en gusto y en sagacidad, parece pequeño.

Sí pues, no son consideraciones intelectuales aisladas, sino los procesos de vida que les sirven de fundamento, y el contenido de la realidad espiritual abarcada por estos procesos, los que deciden en las luchas espirituales, es también á estos últimos á los que hay que referir los sistemas de ideas, y todo progreso esencial depende de una más profunda penetración de esta realidad. De este modo, sistemas que van envejeciendo no han sido nunca y no son ahora tampoco dominados por la aparición súbita de argumentos superiores, pero por el hecho de que se perciben límites de la vida encarnada en esos sistemas, de que surgen nuevas orientaciones, ó por lo menos, nuevos movimientos y que una vida joven y activa hace rancio y sin valor lo que parecía producirse de una manera cierta, estas ideas pueden exteriormente conservar todo su brillo, pero pierden su poder sobre las almas; están vencidas allí donde todavía creían reinar. Que el factor decisivo se transporte así desde las ideas á las energías, desde las consideraciones intelectuales á los florecimientos creadores de la vida, no puede tener más efecto que dar mayor fecundidad al trabajo, mayor firmeza al esfuerzo. Incomparablemente más grande es el cuadro que presenta la vida histórica, si no se trata ya tanto de doctrinas como de potencias de vida que se oponen unas á otras; de una manera general, el problema se

halla considerablemente transportado hacia atrás, si se trata de hallar en primer término las raíces de estas doctrinas, de descubrir primero sus verdaderas fuerzas de impulsión, de fijar primero el punto decisivo del conflicto. Pero todas las fatigas del trabajo son en este caso soportadas y animadas por la convicción de que reinan en la vida humana fuerzas más originales, necesidades más profundas que las que puede suministrar el trabajo intelectual reducido á sus propios medios.

2.—*Consecuencias en lo referente á la obra de conocer.*

Esta unión de la obra de conocer con el conjunto de la vida del espíritu y la edificación de una realidad espiritual ha de tener necesariamente consecuencias profundas para la forma misma de este trabajo. Es preciso limitarnos á no considerarlos aquí, sino en tanto que contribuyen á resolver, ó por lo menos á poder abordar determinados problemas, que sin esto no podrían ser estudiados con buen éxito.

Continúa reinando gran incertidumbre sobre la cuestión de saber cuál puede ser la misión propia de la filosofía frente á las ciencias particulares. Con frecuencia se dice que la filosofía habría de reunir en una unidad los resultados de estas últimas, pero esta respuesta es insuficiente, dado que esta unión es, ó bien una mera yuxtaposición—y no hay que ser entonces muy exigente acerca del sentido de la expresión ciencia, si se quiere reconocer como ciencia semejante enciclopedia,—ó bien implica una elaboración y una transformación, y entonces es preciso un nuevo principio de donde puedan éstas derivarse. Ahora bien, este principio no puede ni ser dado de fuera, ni proceder de movimientos meramente intelectuales; es preciso que se encuentre en el conjunto del movimiento de vida. Sólo aquí, llegamos al último punto que nos sea accesible; la

relación fundamental del hombre con la realidad, así como la significación de su vida y de su sér han de ser determinadas por su naturaleza y por sus experiencias; sólo partiendo de este punto es como se puede reunir, juzgar, elaborar los resultados de las ciencias particulares. Este proceso fundamental no se ofrece á nosotros en la impresión inmediata, hay que desprenderlo, y esa es la tarea que incumbe á la disciplina central de la filosofía que, desde la antigüedad, ha llevado el nombre de metafísica; las otras disciplinas no tienen después más que transportar esta nueva luz en los dominios particulares. Esta concepción explica también la estrecha relación de la filosofía con la personalidad del hombre, sin rebajar á la filosofía al rango de un mero reflejo del carácter individual. Puesto que no se puede penetrar hasta este proceso fundamental sin dar pruebas de fuerza, de amplitud y de profundidad de vida; en este sentido, la medida de la vida es finalmente la medida del pensamiento.

Esta nueva concepción de la obra de conocer contribuye también á hacer progresar considerablemente el problema de la verdad. Que haya definitivamente que renunciar á la verdad, si ésta significa una concordancia de nuestro pensamiento con un mundo situado fuera de nosotros, no ofrece hoy ya duda alguna. Tanto más dudosa es la afirmación que se podría oponer á esta negación; una vez ligado al proceso de la vida, el problema aparece bajo un nuevo aspecto; no hay verdad intelectual sin una verdad de todo el espíritu, pero ésta no significa otra cosa más que una transformación del mundo en vida personal, una subyugación interior de la realidad. Esto supone que, por encima del hombre, la vida del espíritu constituye el fondo último de la realidad; pero para el hombre la cosa se presenta como una continua tendencia, un continuo esfuerzo para ir siempre más allá, como una marcha hacia adelante y una penosa ascensión, como una lucha cada vez más ardua contra las resistencias de naturaleza no espiritual y semiespi-

ritual. En lo interior de esta tendencia no puede, como ya lo hemos visto, haber ningún conocimiento fecundo si no se apoya sobre síntesis de vida. Ahora bien, estas síntesis, cualquiera que sea la realidad de hecho, no son al principio más que tentativas; sólo en la lucha con el mundo exterior é interior es como pueden probar su poder; pero en esta lucha el conocimiento tiene un papel director, es indispensable para elucidar y para examinar, indispensable para llegar á la universalidad, para eliminar todo lo que es mezquinamente humano y para dar á la vida del espíritu su carácter cósmico. No puede ejercer semejante acción crítica sin derivarse, en cierta medida, de la particularidad de esta síntesis, pero la crítica no puede llevar más lejos si no sirve para una nueva síntesis progresiva.

Otro problema que tiene aquí su sitio es el de un punto de partida sólido para la obra de conocer. Desde que el hombre ha perdido toda relación inmediata con el mundo sensible, este problema se ha hecho ineluctable, pero en vano ha buscado en sí mismo el conocimiento un sólido apoyo; postulados indemostrados aparecen siempre en lo que se presentaba como último y como perfectamente cierto. Este apoyo sólido no puede ser hallado más que si la vida se concentra en una unidad y se transforma al mismo tiempo en una acción personal; sólo así es como puede surgir una certeza axiomática de la cual se aprovecha el conocimiento. Para el hombre que se halla en pleno esfuerzo, esta unidad representa siempre una labor; un hecho completo no se encuentra más que al fin del camino, y este fin está situado en una inconmensurable lejanía. Pero el esfuerzo mismo sería imposible si lo que, para nosotros los hombres, es una labor inmensa, no fuera el hecho fundamental en la vida misma del espíritu.

Es una añeja objeción hecha contra la filosofía, la de que se contenta con yuxtaponer opiniones y acumularlas hasta perderse de vista en el transcurso de los siglos, sin conseguir que la obra posterior sea superior á la preceden-

te. Sin duda queda en la filosofía un elemento de libertad y de decisión; participa con la religión, la moral, el arte y todas las noble cosas, de la cualidad de tener continuamente necesidad de la acción personal y de no poder ser impuesta á nadie. Pero esto no es una razón para que sea una simple yuxtaposición y sucesión de opiniones humanas; está de ello preservada seguramente por el reconocimiento de su estrecha conexión con el esfuerzo del hombre hacia una realidad espiritual. Coloca esto á su movimiento histórico en un estrecho encadenamiento con la evolución de la vida espiritual en la humanidad, y del mismo modo que las etapas de esta evolución descubren hechos fundamentales, así también impulsan el trabajo filosófico por nuevas vías. Nuestra relación con respecto á los grandes problemas no puede ser ya la de los antiguos Griegos, desde que el cristianismo ha operado tan decisivas transformaciones en el proceso de la vida y revelado en él tan graves conflictos y también tan fecundas profundidades; pero esta relación no es ya tampoco la que era en la Edad Media, desde que los tiempos modernos han establecido una separación más marcada entre el hombre y el mundo y despertado la vida interior á una más grande autonomía. ¿No muestra semejante experiencia al pensador en unión estrecha con la historia y con el conjunto de la humanidad? No tiene, por otra parte, por qué perder su independencia, puesto que lo que el medio da al hombre no son nunca más que posibilidades é impulsos; una realidad y una forma palpable no surgen sino por virtud de una acción que marcha hacia adelante y que permanece siempre siendo asunto individual. El uno se apoya pues, sobre el otro, pero el conjunto que los abarca á los dos adquiere incontestablemente mayor grandeza.

ε.—*Consecuencias bajo el aspecto del modo de tratar de la Historia de la Filosofía.*

La admisión de esta relación de la filosofía con el conjunto de la vida ha de ejercer igualmente una profunda influencia sobre la manera de tratar de la historia de la filosofía. No puede ya bastar con alinear y exponer unos al lado de otros los diversos sistemas en su estado inmediato, hay que extraer de ellos los contenidos de vida que les sirven de fundamento y presentar de este modo la obra de los pensadores en más vastas conexiones. Lo que entonces llega á ser el problema principal, no es tanto lo que estos pensadores han dicho como la manera como han tenido que venir á decirlo y la naturaleza espiritual que revela la letra de sus doctrinas. Esto nos obliga á aclarar la relación del pensador con su medio histórico y humano, pero no como de ordinario en la historia de la civilización en que se procede torpemente, en que se deduce lo interior de lo exterior, la grandeza de una adición de pequeñeces, lo eterno de lo temporal. La importancia de la obra de cada filósofo, tendrá en adelante que medirse con arreglo á lo que éste ha hecho para abrir nuevas profundidades, para ensanchar la realidad espiritual. En este sentido, todo gran pensamiento es una marcha hacia adelante, una renovación, una creación.

Si esta manera de considerar el esfuerzo filosófico hace bajo determinado punto de vista, más complicada la manera de tratar de su historia, contribuye en otra relación á simplificar esta última. Puesto que no hay en realidad más que un corto número de obras filosóficas que, medidas con esta escala, puedan ser consideradas como creadoras, como contribuyendo á desarrollar la substancia de la vida; de esta abundancia en apariencia caótica no salen más que al-

gunos tipos que en sus rasgos principales vuelven á aparecer siempre cualesquiera que sean las modificaciones por que hayan pasado la situación y los conceptos; así es más fácil desprender el núcleo de lo que no es más que la envoltura. En cuanto á lo que nos muestra la vista inmediata, es en mayor parte simple cubierta; desarrollo sutil, erudición de diversa naturaleza, razonamiento más ó menos ingenioso, todo ello bueno para ocupar á los hombres, pero incapaz de elevar la vida del espíritu. Somos más pobres y más ricos de lo que creemos de ordinario, más pobres por lo que respecta á la extensión, más ricos por lo que respecta al contenido de lo que poseemos.

En fin, esta manera de considerar la historia de la filosofía puede también reobrar contra la estima exagerada en la cual se aprecia la mera forma del sistema, estima que hace fácilmente descuidar lo esencial. No pretendemos en modo alguno menospreciar esta forma sistemática; el encañamiento de las ideas en un sistema anuda más estrechamente las diversas proposiciones, hace resaltar con mayor fuerza las contradicciones, contribuye al desarrollo uniforme, á la organización del conjunto de las ideas. Pero no lo hace sino á condición de que exista un contenido vivo y vivificante que no es engendrado más que por síntesis y energías de la vida total. Si este contenido falta, ni la fuerza lógica, ni la habilidad en la edificación y el ordenamiento del sistema pueden preservar á este último de caer al rango de una cáscara vacía. El sistema de Wolff está infinitamente mejor construido en todas sus partes que el de Leibniz; ¿es por esto Wolff el más grande de los dos filósofos? San Agustín se veía imposibilitado, á causa de las contradicciones irreductibles de su naturaleza, para desarrollar sistemáticamente sus ideas, y no obstante, por su ensanchamiento del mundo del espíritu, ha ejercido hasta sobre el trabajo del pensamiento, una acción que pocos han igualado. Sobre este punto esencial, á saber la fuerza creadora y el contenido vivificante, es sobre lo que hay principalmen-

te que fijar la atención, y es preciso no conceder á la forma mera y simple más que lo que le es debido.

Pero detengámonos aquí; aun más desarrolladas estas consideraciones no pasarán de ser simples fragmentos de un círculo mayor de ideas. Nos hemos detenido aquí con alguna mayor extensión, porque nos ha parecido importante demostrar que el interés mismo de la obra de conocimiento lleva más allá de la obra de conocimiento mero y simple. Pero se ha visto á la vez que lleva hacia otra dirección que no es la del voluntarismo. Quizá más de uno de los que se llaman voluntaristas no está lejos de lo que nosotros intentamos; con alegría tendríamos que saludar semejante coincidencia; pero sea lo que sea con respecto á las personalidades, nos importa dejar bien fijada la diferencia entre un cambio de sitio en lo interior de la vida psíquica y un esfuerzo para elevarse por encima de toda vida psíquica empírica.

3.—IDEALISMO.—REALISMO

a—LAS PALABRAS

Los vocablos *idealismo* y *realismo* están de tal modo usados por el empleo inmoderado que de ellos se ha hecho, que han llegado á ser casi inutilizables para la ciencia. No obstante, continúan representando una antigua y permanente oposición, la cual es al mismo tiempo uno de los problemas que agitan á nuestra época. Comencemos pues, á causa de esta relación, por explicar brevemente estas dos palabras.

Idealista aparece por vez primera en la filosofía hacia fines del siglo xvii (1). Cuando Leibniz emplea esta palabra ó bien la de *formalista*, en oposición á *materialista* (véase 186, a, Erdm), piensa en filósofos que, como Platón y Aristóteles, ven en la forma la esencia de las cosas. Pero casi en seguida se manifiesta aquí también, la influencia de la significación moderna de la palabra *idea*. De forma prototipo, la idea se convirtió primero en la lengua francesa en mera representación, imagen intelectual subjetiva; con Descartes y Locke esta innovación penetró igualmente pero no sin resistencia, en la filosofía; *idealismo* significó entonces un sistema que niega toda realidad situada más allá de la representación, y por consiguiente, la existencia

(1) Véase para más detalles, Vaihinger, en los *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*, pág. 94 s. En la teoría del arte, la expresión parece de fecha aún más antigua, á juzgar por una nota que nos comunica un amigo, pero que no podemos verificar aquí, y según la cual *idealista* sirve para designar una tendencia artística en el *Arte de la pintura* de Pacheco (Sevilla, 1649).

de un mundo exterior. La doctrina de Berkeley en particular fué designada de este modo y esto de ordinario en un sentido peyorativo, como disolvente de la realidad. Así es como Wolff coloca á los idealistas, así como á los materialistas y á los escépticos, entre las «tres malas sectas» (véase *Wolff von seinen Schriften*, pág. 583); de una manera general, se preocupaban tanto las gentes hacia fines del siglo XVIII de defenderse contra el idealismo como, en tiempos posteriores, de convertirse á él (1). En oposición con el idealismo así comprendido, *realismo* significaba, para el siglo XVIII, la afirmación de un mundo existente fuera del pensamiento (2). Por Herbart y su escuela, esta significación de las dos palabras se ha conservado á través de todo el siglo XIX hasta nuestra época.

Pero la filosofía kantiana que modificó el sentido de muchas otras expresiones, operó igualmente en éstas una transformación esencial (3). Kant mismo comienza por seguir aún la terminología tradicional y aproxima así (por ejemplo en el Prefacio de la 2.^a edic. de la *Crítica de la Razón pura*) el idealismo y el escepticismo. Al crear la expresión de *idealismo transcendental* (que llama también *formal* ó *crítico*), no se acuerda de Platón, sino de Berkeley; al idealismo «empírico», «material», «psicológico» de este último opone un nuevo idealismo que no niega ni pone en duda la existencia de cosas más allá de la representación, pero que

(1) Wolff (*De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, pág. 75) no admite que se cuente á Platón entre los idealistas; sin duda, dice, llama al mundo sensible una apariencia, pero no entiende en modo alguno con esto, como hace el idealista, una pura representación.

(2) Sabido es que en la Edad Media, *realismo* era lo contrario de *nominalismo*, los partidarios del primero se llaman de ordinario *reales*; en cuanto á la palabra *realista*, Prantl (*Geschichte der Logik*, IV, 221) la advierte por vez primera en Petrus Negri (hacia 1475).

(3) Para más detalles, véase Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 3.^a edic. II, 512, s.

declara puramente subjetivas las formas de la intuición y del pensamiento; por ende todos los objetos de una experiencia que es posible para nosotros se convierten en puros fenómenos «que no tienen fuera de nuestros pensamientos ninguna existencia fundada en sí». Esta modificación del punto de vista contiene un germen fecundo de progreso en el sentido que el soporte de estas formas, el sujeto del conocimiento, no es ya tanto el hombre individual en su particularidad como la estructura común de nuestro sér, la organización espiritual del hombre. Transportándose así el problema desde la psicología á la teoría del espíritu, no tardó en poderse llamar idealista, en el amplio sentido de la palabra, á todos aquéllos que defienden la superioridad de la actividad espiritual contra el poder del mundo exterior. Así es como, por ejemplo Schiller, escribe á W. von Humboldt (*Briefwechsel*) pág. 485: «En fin de cuentas, somos sin duda los dos idealistas, y nos sonrojaria oír decir de nosotros que las cosas nos han formado y no nosotros á las cosas» (1). Nadie ha contribuído más que Fichte á hacer aceptar este sentido.

De una manera precisamente análoga, pero con un matiz especial, es como se emplea la palabra por el neo-humanismo alemán, esa última fase del Renacimiento. Así la disertación nutrida de ideas con la cual F. A. Wolff abre el

(1) Schiller se ha ocupado de estas expresiones de una manera especialmente detallada en la disertación *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*. Realista es, en su sentir, el que se deja determinar por la necesidad de la naturaleza, idealista el que se determina por la necesidad de la razón. Los eruditos comprendieron bien el cambio y se resistieron á adoptarlo. Así es como Platner dice (*Phil. Aphorismen*, I, 412): «Se principia ahora á extender más de lo debido el concepto de idealismo. Según la definición hasta aquí habitual, es el sistema que niega la existencia de todo lo que no es espíritu».—«Con la manera actual de comprender el idealismo, todos los que consideran el mundo sensible como una apariencia, en otros términos, todos los filósofos sin excepción serían idealistas».

Museum der Altertumswissenschaft (1807), declara que «la primera condición de toda cultura superior» es «la tendencia ideal del espíritu», pero entiende por esto, conforme á su máxima de predilección que «buscar en todo lo útil no conviene en modo alguno á hombres libres y que tienen grandes sentimientos» (Aristóteles, *Política* 1338, b. 2), la tendencia hacia un desarrollo armonioso de todas las facultades intelectuales, no preocupándose más que de este desarrollo y no de sus consecuencias cualesquiera, una dirección de la vida no hacia lo útil, sino hacia lo bello. Esta concepción del idealismo, nadie la ha favorecido tanto como Goethe que se designaba á sí mismo, con justo título, pero desde otro punto de vista, como un realista. El uso de la lengua en el siglo xix fusiona las dos concepciones, filosófica y artística; el idealismo viniendo á ser así el reconocimiento de la autonomía y del valor en sí de la vida del espíritu, al problema de escuela relativo á la teoría del conocer que era en el siglo xviii, se substituye un antiguo y permanente problema de la humanidad.

b.—LA LUCHA DE LOS SISTEMAS DE VIDA

Puede enunciarse la oposición de idealismo y realismo de diversas maneras que en el fondo son equivalentes. ¿El principal punto de apoyo de la vida es el mundo visible ó un mundo invisible, y los objetivos principales de la vida han de ser buscados aquí ó allí? ¿Se desarrolla en el hombre una vida que pueda extenderse, no ya como una continuación de la naturaleza, sino solo como un grado esencialmente nuevo y superior de la realidad, ó bien toda actividad intelectual no es más que un epifonema ó el instrumento de una vida puramente natural? ¿No tiene el hombre otro objetivo que el de mantener y cultivar el medio humano, tal como se presenta en la existencia inmediata, ó bien la vida del hombre no adquiere un sentido y un va-

lor sino al participar de un orden superior á todo estado puramente humano? Allí donde la manera de ser habitual divide á la realidad en grados inferiores y superiores, ¿no ha de ser explicado el superior por el inferior y referirse así á este último, ó bien es el superior la clave para comprender el inferior? La oposición que despunta á través de todas estas fórmulas tiene que dar á la vida, en lo que tiene más grande como en lo que tiene más pequeño, en el pensamiento como en la acción, á su contenido y á su valor, hasta en todos sus diversos dominios, una forma radicalmente diferente y hasta opuesta. Se aplicará esto también á la idea misma de realidad, y el idealista se negará con justo motivo á ser evaluado y juzgado con arreglo al concepto de verdad del realismo. Ahora bien, esto es lo que sucede cuando el mundo del idealismo se considera únicamente como viniendo á añadirse á un mundo dado y garantizado, cuando es tratado como una simple adquisición, como un simple adorno; el idealista, por el contrario, afirmará con insistencia que su sistema es el único que hace posible el concepto de un mundo y de una realidad, que es el único que puede dar al mundo sensible un sostén y un valor.

Con frecuencia, en esto pasa lo mismo con el idealismo que con la religión. Mientras ésta dominó en la vida, su mundo fué considerado como el más próximo, como incontestable; un San Agustín vencía todas las dudas partiendo de la idea de un sér supremo, un Santo Tomás llamaba sencillamente al mundo supraterrrestre la patria (*patria*). Sólo cuando la situación de la religión fué quebrantada y su contenido se hubo disipado, fué cuando la idea de un más allá y de la transcendencia pudo pasar al primer plano. Del mismo modo que en realidad, se acaba con la religión en cuanto aparece sobre todo como transcendente, así también la causa del idealismo está perdida cuando su mundo es considerado como un mundo lejano y extraño que no puede abrirse más que por un penoso trabajo de pensamiento.

· Pero pensar la oposición con semejante precisión es hacer imposible toda conciliación, hasta hacer imposible lo que se ha llamado el realidealismo, si á tanto llegara que esto quisiera ser una conciliación. Sin duda, el idealista puede y debe también tratar de hacer suyos los hechos sobre los cuales se apoya el realista y éste hará lo mismo en sentido inverso. Pero uno y otro lo hacen proyectando sobre lo dado una luz nueva que viene de su convicción, transformándolo, y eso es menos una conciliación que hacer más honda la oposición.

α—El realismo del siglo XIX

Lo que impulsa imperiosamente á un examen de este problema es el hecho que la evolución del siglo XIX ha aportado una nueva fase de esta antigua disputa. Hasta entonces la vida civilizada buscaba principalmente su labor en la dirección del idealismo; esto es lo que hacía sobre todo la conducta tradicional dictada por la religión; pero la civilización moderna, por su parte también, había hasta entonces dirigido desde adentro el trabajo de la vida y había tratado de someter las relaciones exteriores á las exigencias del pensamiento. Por lo demás, una reacción de naturaleza realista no faltó nunca, pero esta reacción daba menos una forma característica al conjunto que constituía una resistencia tenaz de los individuos, demasiado fuertemente ligados por las alegrías y los sufrimientos del mundo sensible para poder elevarse y mantenerse en el nivel de vida deseado. Semejante reacción de fuerzas por completo ínfimas tenía límites restringidos; aunque tuviese constantemente por efecto desperdigar y empequeñecer, no era en modo alguno capaz de quebrantar el idealismo en sus fundamentos, oponiéndole un nuevo sistema de vida. Ahora bien, esto es lo que ha emprendido el realismo del siglo XIX; el mundo inmediato puede, según él, comprender todos los

fines de la humanidad y llenar todos sus deseos, sin rebajarlos con relación á la concepción tradicional del idealismo. Semejante empresa es algo más que una interpretación diferente, que una nueva ordenación del estado de cosas dado; toma principalmente su fuerza en el hecho que el mundo de existencia inmediata de la humanidad ha adquirido una importancia que nunca había aún tenido. Solamente porque el nuevo realismo opone al idealismo una nueva realidad es por lo que puede esperar imponerse al pensamiento y al esfuerzo de la humanidad. Son pues menos doctrinas que realidades las que aquí chocan, y esto confirma nuestra tesis del capítulo precedente de que la lucha de los espíritus tiene por objetivo menos la interpretación que poner en obra lo dado.

En el siglo XIX, los movimientos más diversos se unen para realzar la realidad inmediata. La naturaleza nos ha dejado ver mucho más profundamente en su textura interna, ocupa mucho más nuestra acción y domina más nuestro pensamiento; ahora bien, la habilidad técnica transforma en seguida la conquista de la ciencia en una conquista por la vida que enriquece, acelera y fortifica muy felizmente; un asombroso progreso del poderío humano elimina cada vez más del mundo el inflexible destino y hasta quita á las resistencias algo de su rudeza, transformándolas en una incitación á obrar, en una intimación á vencer las dificultades. Al mismo tiempo la vida social abre objetivos de una grandeza sin cesar creciente. Comprendemos cada vez más de qué importancia es la organización de la vida común, nos convencemos cada vez más de que es posible realzar considerablemente el nivel actual de la vida, aumentar su bienestar y conseguir una felicidad más general. Lo mismo que en el interior de los Estados las fuerzas individuales pueden manifestarse más libremente y más plenamente, así las particularidades distintivas de los diferentes pueblos son pronto reconocidas y una educación de carácter nacional desarrolla los sentimientos y las fuerzas. En el do-

minio económico la tendencia hacia una distribución más igual de los bienes se aumenta con graves complicaciones provenientes de la organización técnica del trabajo y engendra infinitas pasiones; el poder de las condiciones materiales de la vida llega por vez primera á presentarse ante nosotros con toda claridad, á ser plenamente apreciado; la situación interior así como la felicidad de la vida parecen también depender de este problema. Todo esto se completa y se refuerza mutuamente, y los resultados como los problemas de esta vida nueva nos encadenan cada vez más sólidamente al mundo inmediato.

En semejante actividad crece también el sujeto mismo de dicha actividad, es decir la humanidad, la humanidad tal como es al natural y no según la copia hermosada que daba de ella un sistema de ideas. Historia y sociedad en un marco nuevo cooperan en este sentido. Unas al lado de otras, unas después de otras, las fuerzas se aproximan cada vez más, se unen para la obra común y adquieren conciencia de una solidaridad universal. Así la humanidad se nos presenta en sus grandes rasgos como reuniendo fuerzas ordinariamente dispersas, como insertando al individuo en un compuesto de relaciones sólidamente establecidas y como aumentando infinitamente el poder de la colectividad. La humanidad puede así llegar á ser un objeto de culto y de fe, puede tratar de atraer á ella toda actividad práctica y ética del hombre.

Este nuevo modo de pensar tiene necesariamente que dar una forma particular á los dominios particulares, por ejemplo al arte y á la ciencia, pero obliga á toda actividad á ceñirse lo más cerca posible al mundo que nos rodea. Sólo el contacto con las cosas parece llevar á las fuerzas humanas desde una posibilidad anémica á una realidad viva, mientras que si nos apartamos de las cosas, si el alma se encierra en sí misma como una crisálida en su capullo, todo esfuerzo no es ya más que un fantasma sin fuerza ni verdad. Es pues el deseo de una verdadera realidad el que

aquí anima é impulsa todo movimiento, y en tales transformaciones, todos los antiguos tipos idealistas de vida parecen retroceder como fantasmas de bruma ante la victoriosa claridad de un nuevo día.

β.—*Los límites del nuevo realismo.*

¿No tiene sombras la luz de este día, el nuevo modo de pensar está exento de dudas? Que la cosa no sea tan sencilla, es lo que ya muestra el destino del movimiento realista. Seguramente no sólo este movimiento ha arrastrado impetuosamente la opinión humana, sino que ha hecho también adelantar considerablemente al trabajo, ha introducido en nuestra existencia una marcha más rápida, una lucha más viril contra las resistencias, más victoriosos ataques contra la sinrazón. Pero al mismo tiempo los progresos de este movimiento han engendrado problemas que rebasan del círculo trazado por el realismo y ponen en peligro la autonomía de este círculo. El sistema realista no podía llegar á ser la exclusiva realidad del hombre más que si el desarrollo mismo del trabajo había resuelto todas las complicaciones, si toda interioridad autónoma se había desvanecido cada vez más y si el hombre había sido transformado completamente en un instrumento de trabajo. Pero este desarrollo, por lo contrario, ha mostrado con claridad que el trabajo no agota la esencia del hombre. En primer lugar, el hombre ha transformado cada vez más este trabajo en una penosa lucha por la vida, en una lucha de individuos, de clases y de pueblos; las oposiciones se han hecho cada vez más acentuadas, y las líneas de batalla cada vez más extendidas. Las pasiones de esta lucha revelan claramente que hay detrás del trabajo seres dotados de sensibilidad y ávidos de felicidad que esperan y reclaman alguna cosa del trabajo, aunque tenga que ser á expensas de este último

¿Pueden afrontarse los peligros que de esto resultan sin un llamamiento al sentimiento, es decir á una grandeza para la cual no hay ya sitio en un realismo riguroso?

Pero las complicaciones se extienden más allá del conflicto de las fuerzas del trabajo y parecen indisolublemente unidas á la esencia misma de este último. El trabajo no desarrolla nunca más que una parte de las fuerzas humanas, y esta parte llega á ser cada vez más pequeña á medida que aquél se refina y se ramifica; la fracción del conjunto que el individuo puede abarcar disminuye incesantemente. Tantas fuerzas perdidas, semejante renunciación al hombre completo deberían ser indiferentes para el realismo, puesto que según él toda vida no consiste más que en el contacto con el medio; pero el hombre real no acepta con indiferencia esta renunciación, la siente por lo contrario, como una pérdida y un dolor. Hay pues, visiblemente en él, algo más que lo que el realismo le concede y puede lógicamente concederle. Además el trabajo liga al hombre con su obra y considera como perdida toda fuerza que no se convierta en obra. Pero dirige así todos los pensamientos hacia fuera, hace indiferente para el estado del alma y ni siquiera admite semejante estado. La tendencia hacia los resultados palpables, hacia el éxito, tiene necesariamente y cada vez más que absorber al hombre, ahogar toda vida psíquica autónoma y en realidad ha hecho retroceder considerablemente á esta última. No podemos alegrarnos de este retroceso, más bien sentimos un vacío penoso, pero en cuanto este sentimiento se despierta, la satisfacción que procuraba el trabajo se disipa, y éste, con todos sus éxitos, se aleja para nosotros en una lejanía sin alma. Para el conjunto de la humanidad esta transformación total de la existencia en trabajo, corresponde á un desvanecimiento del contenido espiritual de la vida; allí donde no son ya ideas y convicciones comunes las que mueven interiormente á la humanidad, desaparece cada vez más un sistema de ideas común. Ahora bien, no parece que podamos fácilmente y sin graves daños renunciar á

este último, puesto que á él se liga todo lo que da á nuestra vida un valor autónomo, una grandeza y un alma.

No son éstas simples consideraciones y reflexiones especulativas, son incontestablemente cosas vívidas, experiencias hechas por la humanidad moderna. Ó bien, ¿puede negarse que todos los brillantes triunfos del trabajo no hayan sido impotentes para impedir el surgimiento y los progresos de un profundo descontento, de un estado de alma pesimista? El siglo XIX ha hecho más que cualquiera otro para el modo de ver el mundo y la situación del hombre; por esto su fin hacía esperar un altivo y alegre sentimiento de fuerza. Ahora bien; si el aspecto verdadero de las cosas es completamente distinto, es que el cálculo contiene seguramente un error, y éste podría muy bien consistir en que la dirección realista de vida quería eliminar el alma y el alma no se deja eliminar; pretendiendo negarla, no se ha conseguido más que hacerla resaltar con más fuerza.

γ.—*Critica de las formas tradicionales del idealismo.*

Semejante experiencia obliga á revisar todo el problema y hacer en lo posible, en las partes en lucha, la separación original entre la verdad y el error. El deseo de una plena realidad de la vida no habría desde luego podido adquirir todo el poder que revelan los progresos del realismo si no se hubiera sentido la ausencia de tal realidad en las formas idealistas tradicionales de la vida. Ahora bien; así era realmente, estas clases de idealismo no tenían ya raíces sólidas en la naturaleza misma del hombre. Entre estas clases de idealismo, había dos principales: un idealismo religioso que saca su acción sobre nosotros del cristianismo bajo sus diversas formas, y un idealismo artístico, el cual, procedente del helenismo, constituye una corriente de vida que, por á menudo que parezca desaparecer, no se seca nunca del todo.

La concepción religiosa de la vida que da como funda-

mento á la existencia humana un orden supraterrrestre, que eleva desde el tiempo á la eternidad y desde toda vida exterior á una pura interioridad, conserva aún, por debilitada que esté, un gran poder; aun en aquéllos que la rechazan continúa obrando secretamente. Pero ha perdido para el hombre moderno su proximidad psíquica y su fuerza segura de convicción, y una de las causas de esta pérdida es que se ha abierto un profundo abismo entre la forma tradicional de la religión y el pensamiento moderno, y aquellos mismos que esperan poder echar un puente sobre este abismo, no tienen ya la inmediatez ni la plena certeza de la antigua fe. Ahora bien, si la religión no es entre todas las cosas la más cierta, deviene fácilmente la más insegura.

Pero lo que ha contribuído aún más á hacer que la religión pierda su poder, es que no brota de las experiencias mismas del hombre moderno, como era el caso para el cristiano de otros tiempos. En esta época los hombres iban hacia la religión porque habían hecho la experiencia de infranqueables barreras y de absolutas contradicciones. No era pues, más que refugiándose en un mundo transcendente como se podía esperar la salvación del yo espiritual; por esto este mundo transcendente llegó á ser, para almas profundas como la de San Agustín, el mundo más próximo y más cierto, el solo punto de apoyo sólido de la vida; sólo como reflejo ó símbolo de este mundo era como la existencia inmediata conservaba algún valor. Los tiempos modernos por lo contrario, deben su nacimiento y su carácter propio á un juvenil sentimiento de fuerza, á un poderoso brote de vida en el hombre; en consecuencia el mundo se transforma para este último en una labor desmesurada, trabajando en la cual él mismo se ensancha y se engrandece también interiormente; aquí caen todas las barreras rígidas y todas las renunciaciones definitivas, y el mundo parece llevar su propio desarrollo á su más alta perfección. Quizá la cosa no es del todo tan sencilla como lo creen los partidarios de la actitud moderna, quizá el mismo despliegue de nuestras

fuerzas, acaba por hacernos sentir nuestros límites, hasta nuestra impotencia. Pero, provisionalmente, reina la conciencia de la fuerza, y al mismo tiempo falta una impulsión personal inmediata, imperiosa, hacia la religión. Y por ende, esta última pierde su poder de convicción y su verdad cierta.

Más expuesto todavía á devenir falso es el idealismo artístico. No buscaba éste perfeccionar el mundo partiendo de un punto de apoyo superior, sino por una acción que forma parte de este mundo mismo; la organización que resultaba de la coincidencia de lo interior y de lo exterior, del alma y del mundo, parecía juntar dándole una forma toda la variedad de la vida, limitar sus diversas partes unas en relación con otras y unir las en un equilibrio armonioso. Toda fuerza puramente natural se hallaba así ennoblecida y el elemento espiritual salía del sombrío pozo de la posibilidad para llegar al pleno día de la realidad. Por esta obra el idealismo artístico ha engendrado una vida tan activa como noble, ha realzado el nivel de la existencia humana, ha afinado la trama del alma, se ha mostrado indispensable para el perfeccionamiento espiritual de la vida. Pero ¿es bastante fuerte, tiene un contenido suficiente para llenar por completo esta última? ¿No hay necesidad de dones naturales particulares y de una facultad creadora para hallar aquí el centro de gravedad de la vida, y no resulta de ahí un aristocratismo que no sólo excluye á los demás, sino que se ufana de esta exclusión? ¿No es preciso, además, que un hombre, que un pueblo, que una época estén ya en la plenitud de la vida para que puedan, tratando de organizarla, hacer experiencias verdaderamente grandes y conseguir algo verdaderamente grande? ¿No es preciso que tengan determinada profundidad de alma para poderla organizar? Allí donde esta profundidad falta, esta vida artística está condenada á permanecer superficial, se rebaja fácilmente al rango de un discreto, de una vana apariencia. Y cuando, en fin, las graves complicaciones y las rudas con-

tradiciones, hasta los inquietantes abismos de la existencia humana son plenamente reconocidos—y precisamente á esto tiende la experiencia del siglo XIX—¿puede el arte continuar á pretenderse capaz de salvar toda dificultad, de transformar toda obscuridad en luz, todo sufrimiento en alegría? Ahora bien; si no lo puede, se habrá de sentir demasiado propenso á dejar en la sombra todo lo que hay de no razonable en esta existencia y á pintarla todo lo más posible con bellos colores. Pero semejante manera de hacer no tarda en provocar una contradicción por parte del sentido de la verdad, del cual el realismo puede estimarse el representante.

Más evidente todavía es la legitimidad de este último frente al idealismo ordinario que, entre el quebrantamiento y el desmenuzamiento de las formas particulares de idealismo, conserva lo que hay de general en esta tendencia, sin definirlo ni motivarlo más á fondo. Este idealismo sueña con algo «superior», sin saber lo que es esta cosa «superior» (1), celebra «el bien», lo «verdadero», lo «bello» sin dar cuenta ni por asomo del contenido de estas expresiones.

(1) «Superior» (*höher*), es una palabra que ha sido puesta de moda como expresión predilecta de un modo de pensar nuevo y que se pretende más noble, sobre todo en la época del *Sturm und Drang* en la literatura alemana. El romanticismo se aplicó en seguida con predilección á distinguir con esta expresión sus objetivos y sus ideas de las del común de los mortales, y el mismo Schleiermacher lo emplea así con frecuencia en las obras de su juventud. Se hablaba de vida «superior», de sentimientos «superiores», de cultura «superior», de moralidad «superior», etc., hasta el momento en que la palabra acabó por ser puesta en ridículo («imbecilidad superior»). Esta expresión repugnaba en absoluto al probo y claro pensamiento de Kant; habiéndole Feder atribuído un idealismo «superior», Kant hace notar (IV, 121, Hart.): «¡Me preserve Dios de esta superioridad! En torno de las altas torres y de los hombres de alta metafísica que se les parecen, hay de ordinario mucho viento y ni por unas ni por otros siento gran inclinación. Mi sitio es el fecundo *bathos* de la experiencia».

Es pues, perfectamente comprensible que las formas idealistas tradicionales de la vida no basten á este deseo de verdad que se ha despertado en el hombre moderno; en cuanto á saber si el realismo satisface este deseo de verdad tan completamente como lo pretende, esa es otra cuestión.

2.—*Discusión del problema de la realidad.*

Según el realismo no se puede alcanzar una realidad de la vida más que por un continuo encadenamiento de nuestra acción á nuestro medio visible, pero es muy dudoso que de este encadenamiento surja verdaderamente una realidad para el hombre. Puesto que no puede tratarse más que de una realidad vívida ó por lo menos susceptible de ser vivida por él, hallándose fuera de su esfera toda otra realidad y no pudiendo preocuparle en modo alguno. Este encadenamiento de la acción al medio engendra obras en abundancia, pero no por esto da cosas vívidas; no deviene la obra cosa vívida sino cuando es referida á una unidad y es abarcada por un conjunto de la vida psíquica. Ahora bien, esta vida psíquica, no puede en absoluto explicarla el realismo por sus propios medios y sin embargo tiene de ello para él mismo la necesidad más urgente. Puesto que no desarrolla por sus propias fuerzas su mundo particular; reducido á sí mismo destruiría no sólo toda cohesión interna, sino también todos los sistemas de vida y se destruiría también á sí mismo en tanto que conjunto. Tiene pues como postulado tácito una vida psíquica que abarca la diversidad y abarca también la oposición de sujeto y objeto. Sólo fundándose sobre este postulado es como es posible demostrar que el mundo que nos rodea tiene para el hombre una significación mucho más profunda, y que este último puede sacar de él mucho más de lo que admitía el idealismo ordinario. Pero entonces el realismo se halla rodeado por un sistema de ideas que es el del idealismo, y en tanto que sis-

tema de vida, es perfectamente imposible sin el idealismo. Si se quiere al mismo tiempo negar al alma toda existencia autónoma y deducirla lo más posible de afuera, se produce una flagrante contradicción; por bien que se disimule esta última, no tardan en descubrirla continuas subrepciones en los conceptos y en las doctrinas.

Examinemos el sistema de Comte, el pensador más grande del realismo. Al establecer las bases de su sistema se aplica con el mayor cuidado á apartar de los conceptos todo lo que pueda proceder del idealismo. Pero en cuanto quiere ejecutar la obra esbozada, en cuanto pasa de la crítica á la edificación, el aspecto cambia por completo. Cuanto más adelanta, más vemos sus magnitudes primitivas modificarse y aproximarse á una concepción idealista; no es sobre todo sino con la ayuda de semejante transformación como se puede salvar el punto crítico del paso del conocer á la acción y como el constreñimiento físico puede ser transformado en una obligación moral. De aquí resulta finalmente un conjunto de vida, pero es sólo con la ayuda constante de ese mismo adversario de cuyo aniquilamiento parecía depender la verdad de la vida.

¿Sería capaz un mundo tan desunido de satisfacer las necesidades de la vida del espíritu, en especial la exigencia ética? Examinemos de nuevo el sistema de Comte y veremos que realiza de nuevo una brusca vuelta en redondo, pero esta vez en sentido contrario. El punto de partida es en efecto idealista, mientras que la conclusión es realista. El espíritu profundo de Comte siente los males de la época absolutamente en el sentido del idealismo; se le aparecen tan graves que toda reacción le parece condenada si no se hace llamamiento á la creación original, si no existe una posibilidad de renovación general. Pero los remedios que saca del realismo son lastimosos de todo punto, y es de una más perfecta comprensión de la naturaleza así como de modificaciones en la organización social de lo que espera esta revolución, esta victoria del Bien. Implica esto un optimismo

exagerado con respecto al hombre, sino ya la contradicción entre la grandeza de la tarea y la mezquindad de los medios sería palpable. Pero esto es precisamente típico tratándose del realismo; ó bien considera muy superficialmente el problema de la vida, ó bien se enreda en contradicciones que lógicamente profundizadas le destruyen. Un sistema de vida que se hace tanto más contradictorio cuanto más quiere adaptarse á la realidad total de la vida humana ¿puede satisfacer el deseo de verdad y la sed de realidad?

A este examen de las ideas corresponde la experiencia de la humanidad. El movimiento hacia el realismo se produce en una atmósfera espiritual saturada de idealismo. Puesto que por quebrantadas que estén las formas de este último en la particularidad de su afirmación, la evolución total de la civilización ha despegado por un trabajo milenario de esta particularidad elementos más generales de pensamiento, de sentimiento y de evolución y los ha dejado infiltrarse profundamente en el conjunto de la vida así como en el interior del alma; y estos elementos envuelven también á la organización realista de la vida y contribuyen continuamente á completarla, á atenuarla, á corregirla. Cuanto más el realismo se eleva hacia la autonomía y adquiere conciencia de su naturaleza propia, más tiene que eliminar estos elementos idealistas. Pero al mismo tiempo, se restringe, se destruye á sí mismo y su triunfo exterior se convierte en un desastre interior. En semejante dialéctica de la historia universal, este proceso del problema podría ser considerado con perfecta tranquilidad, este espectáculo grandioso de la alternativa de los sistemas de ideas hasta podría inspirarnos un sentimiento de pura alegría, sino se tratase más que de un espectáculo; pero se trata del destino del hombre, de la razón ó de la sinrazón de su existencia, de la conquista ó de la pérdida de un alma. Y esto no puede contemplarse tan tranquilamente.

ε—*La necesidad de un nuevo idealismo.*

Por poco que el realismo, con su civilización puramente material pueda satisfacernos, se han realizado demasiadas modificaciones en el estado de la vida para que un simple retorno al antiguo idealismo sea posible. No sólo se ha manifestado al exterior y en el interior, mucha más sinrazón de la que este idealismo hacía constar, sino que la vasta extensión adquirida por la rígida realidad de hecho y la ciega indiferencia del curso del mundo con respecto á fines de la vida del espíritu, tienen para nosotros una proximidad y una presencia mucho más penetrantes para que nos sea lícito pasar sobre ello tan fácilmente como lo haría el idealismo. Pero si las complicaciones y las resistencias han aumentado de tal manera, es preciso que el idealismo vuelva á una profundidad más grande y busque una base más sólida. Ahora bien, no podrá hacerlo así más que si se llega á reconocer que lo que está aquí en cuestión, no es la manifestación de actividades particulares, no es un desarrollo de la vida en direcciones particulares, sino sencillamente la conquista de una vida esencial y verdadera,—que si se llega á reconocer que no hay vida personal, y por ende vida verdadera sin una profundidad que sirva de base á la existencia y que hay que hacer propia. Pero es preciso al mismo tiempo que la vida del espíritu se despegue más netamente de la condición del hombre mero y simple. La actividad espiritual no puede estar á la altura del mundo de la naturaleza y de la existencia visible, de este mundo que nos circunda con un poder superior, más que si representa un nuevo grado de la realidad, una vida total del mundo del espíritu y si puede tomar su savia en las fuerzas de este mundo espiritual. Si no es así, el idealismo no tiene ni base firme ni legitimidad; sólo si un mundo espiritual au-

tónomo obra en nosotros y es capaz de llenarnos, deviene comprensible y realizable la exigencia esencial del idealismo, y las grandezas y los bienes del mundo nuevo son considerados como incomparablemente superiores á todos los fines de los hombres y como independientes de toda opinión y de toda acción humanas; sólo entonces es posible que estas grandezas y estos bienes, en vez de recibir del hombre su verdad, sirvan de medida-tipo para apreciar lo que hay de verdad en su vida. Hacer de la humanidad la medida de la verdad y del bien es destruirlos interiormente; pero ¿cómo llegar á rebasar de la humanidad, si la existencia inmediata es considerada como siendo toda la realidad? (1) A través todo obscurecimiento y debilitamiento del problema, una sola cuestión quedará siempre en pie y reclamará una respuesta decisiva, la cuestión de saber si todo nuestro esfuerzo no debe tener por objetivo más que el bienestar del hombre, la prosperidad del hombre en una existencia dada ó bien si la orientación hacia la vida del espíritu da origen á una nueva especie de realidad y al mismo tiempo á un reino de verdaderos bienes. Si la vida del espíritu no adquiere una superioridad sobre las inclinaciones humanas, todo idealismo tiene fatalmente que sucumbir, pero con él desaparecen también todo sentido, todo valor de nuestra vida, y esta última se pierde en un vacío absoluto.

Pero si se reconoce esta superioridad, toda la insuficiencia de la condición humana no puede en modo alguno poner en peligro la vida del espíritu, y el hecho fundamental continúa siendo seguramente y con mucho superior á toda complicación. Sin duda, todo desarrollo de la vida del espí-

(1) Recordemos aquí estas palabras de Kant (III, 260, Hart): «Con respecto á las leyes morales, la experiencia es (por desgracia) la madre de la apariencia y es completamente inaceptable querer sacar de lo que se hace, ó restringir por lo que se hace, las leyes relativas á lo que yo debo hacer».

ritu en nuestro dominio está inficionado por elementos mezquinamente humanos y las ideas no llegan de ordinario á actuar sino con la ayuda de los intereses; sin duda la vida del espíritu sobre el terreno de la humanidad ha partido de comienzos ínfimos, no ha progresado sino muy lentamente y con numerosos retornos hacia atrás; pero todo esto, una vez establecida esta distinción, no compromete en nada absolutamente el hecho fundamental de la vida del espíritu; muy al contrario, la resistencia de los hombres, su repugnancia á reconocer las necesidades espirituales, la misma apariencia de espiritualidad con que gusta revestirse la actividad humana, todo esto no puede más que fortificar la convicción de que hay en la humanidad algo más que lo que procede de la vida puramente empírica del hombre.

Si pues, hoy, en el punto culminante del trabajo espiritual la balanza parece inclinarse de nuevo del lado del idealismo, sería de desear que este movimiento no se retrase ni se debilite en ensayos de conciliación, sino que ponga el dilema en plena luz y exija, con la más grande energía, el indispensable derrumbamiento. El idealismo no ha de ser solamente defensivo y crítico, sino ofensivo y positivo. Puesto que sólo es así como puede llegar á oponer una verdadera civilización espiritual á la exteriorización creciente, al carácter cada vez más superficial é ilusorio de una civilización puramente humana. Sólo así es como puede resistir victoriosamente á la derrota y á la opresión con que la naturaleza, la historia y la sociedad amenazan actualmente al hombre. No podemos progresar sin una fe en la grandeza y el valor de la humanidad, pero es preciso que esta fe tenga bases sólidas.

B.—EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

1.—PENSAMIENTO Y EXPERIENCIA

(Metafísica)

a.—HISTORIA

Demos ante todo algunas indicaciones sobre la terminología. La palabra *experiencia* se ha hecho en el curso de los siglos cada vez más equívoca y aun presenta tan numerosas variaciones de sentido en los diversos pensadores que constituye apenas una expresión fija. Ni siquiera ha resultado de todo el trabajo una demarcación verbal entre la experiencia diaria, precientífica y la experiencia científica. Ya los estoicos formaron el concepto de la experiencia científica (*ἐμπειρία μεθοδική*). Los empiristas de los tiempos modernos mostraron tendencia á establecer una distinción haciendo de las expresiones griegas *empirismo*, *empírico* la denominación de un grado inferior, y la filosofía escolástica alemana del siglo xviii trató también de distinguir entre una experiencia «empírica ó común» y una experiencia «ilustrada». El mismo Kant emplea con frecuencia *empírico* en este sentido y el más grande empirista del siglo xix, Comte, protesta enérgicamente contra el «empirismo». Pero esta distinción no ha llegado á imponerse de una manera general; solamente la que hay entre «empírico» (*Empiriker*) para designar el grado inferior y «empirista» (*Empirist*)

para el grado superior que parece provenir de la filosofía kantiana, puede ser considerada como habiendo triunfado.

Más importante es la historia, que tiene aquí su sitio, de las expresiones *à priori* y *à posteriori*; sus cambios de sentido reflejan las fases principales del esfuerzo hacia el conocimiento y extienden sus efectos hasta en la época presente. Estas expresiones se han originado en el procedimiento aristotélico que consiste en designar lo general como (lógicamente) anterior y lo particular como posterior; pero sólo fué la Edad Media en su apogeo la que los introdujo en el uso corriente de la lengua. Demostrar *ex prioribus* significa, para Alberto el Grande, demostrar partiendo de los principios, y probar *ex posterioribus*, es hacerlo partiendo de las consecuencias; *à priori* y *à posteriori* se hallan, según Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande* IV, 78), empleados por primera vez en este sentido por Alberto de Sajonia, doctor del siglo XIV. Las expresiones conservaron esta significación hasta los tiempos modernos (1) y hoy todavía no se ha borrado del todo. Pero á fines del siglo XVII comienza á ponerse de relieve el problema del origen del conocimiento, un traslado desde la metodología á la teoría del conocimiento. Así ocurre sobre todo en Leibniz; *à priori* significa entonces lo que procede de la razón, *à posteriori* lo que procede de la experiencia. Pero esta distinción podía comprenderse como relativa ó absoluta, como más ó menos superficial, ó más ó menos profunda. Conocer *à priori* no significaba al principio nada más que un conocimiento que provenía de modos de ver ya adquiridos antes de ocuparse más ampliamente de la cosa particular, luego

(1) Así es como se dice, en lo que se llama la Lógica de Port-Royal (*El arte de pensar*): «ya sea probando los efectos por las causas, lo que se llama demostrar *à priori*, ya sea demostrando por lo contrario, las causas por los efectos, lo que se llama probar *à posteriori*».

pues, un conocimiento por simple razonamiento (1); de donde procedía en último análisis, el conocimiento, esto quedaba no discutido. Pero ya en el mismo Leibniz, luego en sus sucesores, *à priori* designa también lo que independientemente de toda experiencia, pertenece exclusivamente á la razón (2). Este movimiento alcanza su punto culminante en Kant á quien la experiencia no parece devenir posible sino por una reunión de conceptos y de principios *à priori*. Pero él también emplea con bastante frecuencia la expresión en el sentido vago; hacia esta época es cuando estas palabras salen de la escuela para entrar en el uso general de la lengua y *à priori* recibe al mismo tiempo, en alemán, una significación precisa (3). El sentido vago de la expresión se presenta cuando el empirismo moderno trata sobre todo, con la ayuda de la doctrina evolucionista, de deducir también el *à priori* de la experiencia. *A priori* es en ese caso lo que no adquiere el individuo aislado, sino lo que como un

(1) Wolff dice, por ejemplo (*Psychologia empirica*, § 434); «*quod experiundo addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur: quod vero ratiocinando nobis innotescit, à priori cognoscere dicimur*». § 435: «*Quicquid ex his colligimus, quae nobis jam innotuere, cum ante ignotum esset id ratiocinando nobis innotescit, adeoque idem à priori cognoscimus*».

(2) Leibniz opone á la «filosofía experimental que procede *à posteriori*» el conocimiento por «la pura razón ó *à priori*» (v. 778, b, Erdm). Lambert dice, en el *Neues Organon* § 639: «Queremos pues admitir que no se puede absolutamente y en el sentido más riguroso, llamar *à priori* más que aquéllo en lo cual nada debemos á la experiencia».

(3) Como traducción de *à priori* se empleaba en los siglos precedentes «*von vornen her*» que se halla ya en las Conversaciones de sobremesa de Lutero (véase la edición de Förstermann, IV, 399) y que se ha mantenido hasta el siglo XVIII. Como primera fuente de «*von vornherein*» Campe designa el *Ernst und Falk* de Lessing y nosotros no podemos tampoco descubrir más allá el origen de esta expresión. Pero no designa el concepto sino en el sentido vago y simplemente relativo. Entendido de una manera absoluta, *à priori* corresponde á *rein* (puro) que también tiene una larga historia. Desde el *νόος καθ'αυτός* de Anaxágo-

precipitado de la experiencia de todo el género humano le es transmitido por herencia y prescribe á su pensamiento derroteros determinados. Entonces ya no es el individuo, sino únicamente la humanidad quien ahonda en la experiencia. Pero este no es otro problema diferente del *à priori* absoluto de Kant y es una equivocación bastante grosera creer que se puede refutar á Kant con Darwin y Spencer. Sería necesario aprender á pensar más rigurosamente antes de ocuparse en semejantes asuntos.

Estos cambios y esta incertidumbre en la expresión hacen ya prever problemas complicados, y en efecto, la historia de la filosofía nos muestra claramente estas complicaciones, nos hace ver una lucha milenaria y que sin cesar aumenta en intensidad. Pero á pesar de toda su pasión, esta lucha fué poco fecunda porque no tomaba el problema en su punto decisivo. Versaba la disputa sobre el tema del origen del conocimiento, y se preguntaban si procedía de

ras (véase Aristóteles, *De anima*, 405 a, 16: *μόνον γούν φησίν αὐτόν* (es decir, *τὸν νοῦν*) τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν significa en el antiguo uso de la lengua, el carácter simple, puro, sin mezcla del elemento espiritual, en oposición á la mezcla que existe en el mundo sensible. Los neoplatónicos y siguiéndoles, la Edad Media aplican este concepto al conocimiento y llaman *puro* á un conocimiento exento de toda imagen sensible (véase por ejemplo, Scot Erigènes. *De divisione naturae*, 657, D, 658, B). También Descartes declara que la *«intellectio pura»* es la que *«quae circa nullas imagines corporeas versatur»*. En este sentido es como la escuela de Wolff tiene la expresión *«reiner Verstand»* (inteligencia pura), mientras que su *«reine Vernunft»* (razón pura) constituye lo contrario de la experiencia y corresponde así á lo *à priori* (véase Wolff, *Psych. emp.* § 495: *«ratio pura est, si ratiocinando non admittimus nisi definitiones ac propositiones à priori cognitās»*). Gottsched sigue igualmente este uso (véase por ejemplo: *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (1739), pág. 485): *«inteligencia pura»* sin representaciones sensibles; pág. 486: *razón pura*—cuando no entra en nuestros razonamiento ninguna proposición de experiencia.—El empleo que Kant hace de la exposición *reine Vernunft* responde pues al uso de la lengua culta.

la comunicación de las cosas ó de la espontaneidad del pensamiento. Pero para que este punto pudiera ser directamente resuelto, habría sido preciso que el contenido del conocimiento, el dominio de nuestro conocimiento, no dejase lugar á dudas y que el problema relativo á su origen no volviera sin cesar al que concierne á su contenido. Ahora bien, esto es lo que sucede en realidad. No estamos en modo alguno de acuerdo sobre el estado de hecho del conocimiento; los partidarios de las diversas concepciones nos presentan de él imágenes radicalmente diferentes sobre las cuales fundan sus demostraciones; pero de este modo sólo demuestran para ellos mismos y no para los demás; el movimiento histórico se convierte en una serie de monólogos que no tiene por efecto producir entre los adversarios un fecundo cambio de pensamientos, sino hacer arraigar cada vez más en cada uno de ellos su propia afirmación. No se puede establecer lo que es el conocimiento si no se asciende hasta los problemas últimos, y en particular hasta el único problema fundamental que hallamos por todos lados en este estudio, problema que puede formularse así: ¿la vida y el esfuerzo del hombre contienen simplemente el movimiento de la naturaleza, ó bien introducen un nuevo grado de realidad? Además, en el dominio propio del conocer, la controversia acerca del origen de este último engendra continuamente la cuestión de saber si al lado de las diversas ciencias particulares, es también posible y necesaria una filosofía autónoma, de suerte que este problema representa igualmente un papel en esta controversia.

Bien que esté fuera de duda que la cuestión del origen del conocimiento acompaña, desde Platón, al trabajo de la filosofía, sólo en los tiempos modernos es cuando esta cuestión ha adquirido un lugar preponderante. Y esto por la razón que sólo entonces es cuando la vida psíquica y el mundo que nos rodea se separaron abiertamente, y cuando las dos partes tuvieron al mismo tiempo que establecer y limitar con mayor precisión su poder respectivo. Pero si se

separaron de este modo, no es porque un espíritu de más grande perspicacia tuvo ese pensamiento, sino porque la vida en su estado fundamental se dividió en direcciones opuestas. Por una parte la interioridad hecha más profunda á consecuencia de un largo trabajo y de diversas experiencias, adquirió vigorosamente conciencia de sí misma hasta el punto de poder proclamarse el núcleo del mundo y atreverse á edificar toda una realidad partiendo de un trabajo de pensamiento autónomo; por otra parte, el mundo sensible, arrojando el velo con que le había recubierto la Edad Media, se irguió frente al hombre con tal poder y mostró tal solidez de estructura, tal inmensidad de vida que pareció ser de una superioridad segura sobre la existencia humana y capaz de dar un contenido á esta última, y por ende al conocimiento.

Una oposición tan marcada impedía toda conciliación pacífica, era preciso que el centro de gravedad se encontrase de un lado ó del otro, y según que se le situaba aquí ó allí, la concepción que el hombre se hacía del conocimiento tenía que tomar una forma totalmente diferente. Así es como se originaron los sistemas del racionalismo y del empirismo cuyos modos de ver acerca de la realidad son abiertamente opuestos. El empirismo, que toma su punto de partida en la conciencia del individuo, puede mostrar con evidente claridad que esta conciencia no aporta con ella su contenido ya hecho del todo, sino que lo adquiere lentamente por virtud de diversas impresiones y bajo la dirección del medio ambiente. La filosofía no tenía aquí más que reintegrar los conocimientos en la conciencia, y solamente á título de psicología experimental podía responder á estas condiciones. El conocimiento se convierte entonces fácilmente en una mera asociación de sensaciones y de representaciones sin ninguna coherencia interna, y se renuncia completamente á iluminar la realidad. Puede esto todavía ser ciencia, se puede de este modo pasar por encima de los individuos y llegar á algo que sea la propiedad de toda la

humanidad, eso es lo que continua siendo discutible y no ha tardado en ser discutido con ayuda de sólidos argumentos. Todo lo contrario sucede con el racionalismo. Su punto de partida es la obra de la ciencia; la comprensión precisa del carácter propio de esta última le parece motivar la convicción de que no puede venir de fuera al hombre, y que no puede salir más que del laboratorio del pensamiento autónomo. Son sobre todo las cualidades formales de los conocimientos científicos las que parecen prohibir toda derivación de afuera. ¿Cuál puede ser la fuente de las verdades eternas y universales que soportan el edificio de la ciencia, sino la naturaleza propia del espíritu? Pero por esto el conocimiento se convierte sobre todo en el hecho de poner plenamente de relieve lo que es en su origen inmanente en el ser racional; el procedimiento analítico constituye el fondo del trabajo científico y sobre todo del trabajo filosófico; para Leibniz la filosofía toma la forma de una matemática universal que haciendo retroceder cada vez más lejos los principios del conocimiento, quisiera convertir cada vez más toda la realidad en ecuaciones radicales. Pero si se obtiene así una estructura sistemática de la ciencia, el mundo se transforma al mismo tiempo y cada vez más en un dominio de puras formas y de relaciones, y la realidad amenaza con hacerse cada vez más pálida y pobre. Así el empirismo no supo dar forma dominante á esta inmensa materia, mientras que el racionalismo no llegaba á dar á las formas un contenido suficiente.

Kant se aplicó con todo su poder á vencer esta oposición cuyas dos partes se encontraban en su propia naturaleza. Pertenece á la tendencia racionalista en el sentido de que eleva enérgicamente el conocimiento por encima de una simple asociación de representaciones y que hace de ello algo sistemáticamente coherente. Pero con este racionalismo va mezclado ciertas dosis de empirismo por el hecho que el pensamiento no engendra el conocimiento por una actividad puramente independiente, sino que está liga-

do en el conocimiento con la presentación de una materia; no puede pues, llegar á un mundo de las cosas, sino sólo á un reino de los fenómenos. Kant se muestra también empirista por un sentido marcado de las realidades que insiste en toda ocasión sobre una comprensión precisa de los elementos característicos y distintivos, mientras que el racionalismo tenía tendencia á atenuarlos en provecho de simples encadenamientos de ideas. Si Leibniz piensa sobre todo cuantitativamente, Kant piensa sobre todo cualitativamente; el primero piensa por grados, el segundo por oposiciones. El procedimiento arbitral al cual este último recurre no ofrece sólo la ventaja de tratar el problema más sistemáticamente que nunca lo fué, sino que también ha intentado limitar con una precisión muy especial la facultad de conocer propia del hombre. Pero, cualquiera que sea la amplitud con la cual una nueva época se ocupa en tratar del conjunto del problema, la nueva respuesta provoca al instante nuevas cuestiones y nuevas dudas. ¿Puede el pensamiento á la vez estar ligado á un mundo extraño y conservar su autonomía? ¿No hay la revelación de una profunda complicación del problema en este mismo hecho de que el estudio emprendido por Kant no es en parte alguna más detallado ni más artificial que allí donde se trata de referir unas á otras las funciones del pensamiento y las impresiones de los sentidos? El resultado del arbitraje no puede tampoco satisfacer á ninguna de las partes; no satisface al racionalista porque el poderoso relieve dado por Kant al trabajo del pensamiento lleva inevitablemente más allá del enlace á una cosa en sí y de la limitación á un reino de los fenómenos; no satisface al empirista porque éste puede y aún debe suscitar la cuestión de saber si este tejido de formas que, según Kant, hace únicamente posible la experiencia, no es por lo contrario originado poco á poco por esta última, lo cual haría esencialmente diferente la significación de dichas formas. La situación de incertidumbre en la cual esta disputa coloca al conocimiento se sentiría infinitamente

más, si la filosofía práctica no viniera á completar y á robustecer el sistema de ideas. Pero el fundamento de esta filosofía práctica no está tampoco por encima de toda crítica.

No se puede pues, extrañarse de que el movimiento de la filosofía tendiese á ir más allá de la solución kantiana del problema del conocimiento, y que aun la oposición se manifestase solamente entonces en todas sus fuerzas. A esto contribuyó también la modificación espiritual que caracteriza más que toda otra cosa el siglo XIX, á saber, el surgimiento de una concepción histórico-social de la realidad, concepción que fué todavía desconocida por Kant (1). Las dos partes podrían apoderarse de este nuevo modo de pensar y tratar de hacer con su ayuda lo que hasta entonces había fracasado. La historia tomaba entonces un aspecto totalmente diferente en una y en otra; allí no era más que un movimiento único impulsado por una necesidad interna; aquí era el simple amontonamiento de una infinidad de hechos caóticos. Volviéndose así hacia la historia el racionalismo se convirtió en una construcción especulativa que hacía engendrar toda la realidad por el desarrollo del proceso del pensamiento y trataba de transformar cada vez más todo lo dado en una obra de la razón. La experiencia, en tanto que mera experiencia, tenía en este caso que desaparecer completamente. El procedimiento analítico del antiguo racionalismo cedió de esta manera el paso á un proce-

(1) He aquí, entre otros, un párrafo del prefacio de la *Crítica de la Razón pura* (III, 11, Hart.) que muestra como Kant, de acuerdo en esto con el antiguo racionalismo, niega á la doctrina de los principios un movimiento histórico: «La metafísica es, con arreglo á las nociones que damos aquí, la única de todas las ciencias que puede prometerse, y esto en poco tiempo y con pocos esfuerzos, pero esfuerzos reunidos, tal preferencia que no quede á la posteridad más que á organizarlo todo según sus intenciones y al modo didáctico, sin poder en modo alguno aumentar su contenido».

dimiento sintético, la filosofía llegó á ser una lógica abarcando el mundo y reinando especialmente á través de toda la historia y la cual atrayendo á ella todo conocimiento, no dejaba ninguna autonomía á las diversas ciencias. Completamente distinta fué la manera como procedió el empirismo. Este encontraba, sobre todo en la doctrina científica de la evolución, un apoyo para su tentativa de hacer derivar de la experiencia todo lo que se presume pertenecer como cosa propia al espíritu. El conocimiento venía á ser aquí una creciente adaptación al medio, y la lucha por la vida debía dar á esta adaptación una forma cada vez más adecuada al objeto, cada vez más económica; de aquí es de donde debiera salir todo lo que nuestro pensamiento presenta en tendencias y formas generales y todo lo que, considerado simplemente desde el punto de vista del individuo, aparece como un *à priori*. A toda estructura interna y lógica del conocimiento se substituye entonces la simple realidad de hecho, y á toda explicación una simple descripción. No hay ya más sitio aquí para una filosofía autónoma; todo conocimiento instintivo se convierte en ciencia de la naturaleza. Sólo bajo forma de una presentación que los ponga de relieve y de una clasificación de los principales resultados de esta ciencia de la naturaleza es como la filosofía puede aún existir.

El verdadero trabajo del siglo XIX siguió su camino entre estas oposiciones; si en las primeras décadas de este siglo, fué favorecido el racionalismo por el elevado sentimiento que el hombre tenía de sí mismo y por el papel predominante que tenían en sus preocupaciones las cuestiones de cultura interior, el empirismo lo fué por el retorno de la vida á la existencia sensible y por el inmenso aflujo de los conocimientos de hecho procedente de la naturaleza, de la historia, de la vida política práctica. Si antes, el hombre estimaba ocupar el centro de la realidad, si le era permitido creer que podía reunir entre sus manos todos los hilos de la realidad é iluminar completamente

por la actividad de su espíritu la obscuridad primitiva, sucumbe ahora bajo la conciencia de su infinita pequeñez; relegado desde el centro á la periferia, no puede ya esperar poder hacer salir de él mismo la realidad, le es preciso esperar con modestia y sumisión que la realidad se abra á él. Pero no es sólo esta necesidad, es también un deseo interior el que impulsa al hombre á abandonarse á la experiencia. Es la aspiración hacia más inmediatez, hacia un carácter de hecho más marcado, hacia más riqueza de vida que los que ofrecía el pensamiento racionalista, en que el mundo se hallaba encerrado en una red flotante de conceptos y de formas. Este procedimiento comienza á sentirse como un empobrecimiento y una volatilización de la vida, mientras que «un insaciable deseo de realidad se hace el alma poderosa de la ciencia actual». (Dilthey) (1).

Naturalmente los ensayos de arreglo y de conciliación no han faltado. La vuelta á la concepción kantiana suministra la prueba que la experiencia, por precisa que pueda ser, no engendra nunca por sus propios medios un conocimiento científico y que es preciso para esto la ayuda continua del pensamiento. En un orden de ideas análogo, se puede demostrar que las diversas ciencias encierran postulados que son incapaces de justificar por sí mismas y que indican que hay que ir más allá de esas ciencias. Pero semejante regresión era de índole más negativa que positiva; podía fácilmente mostrar más allá del mundo de la experiencia, enigmas aun sin solución, pero no abría frente á este mundo un nuevo círculo de vida y de ideas, no lle-

(1) James (*Pragmat.* pág. 9) dice con razón: «Desde hace ciento cincuenta años los progresos de la ciencia no parecen tener otra significación más que un continuo engrandecimiento del mundo material y una continua disminución de la importancia del hombre. El resultado es un acrecimiento de la manera naturalista y positivista de juzgar las cosas». Véase también página 8: «Jamás ha habido, tanto como hoy, gentes de tendencias, de espíritu fracamente empírico».

vaba á una actitud filosófica especial, á una filosofía autónoma; la filosofía se convertía sencillamente en una serie de reflexiones críticas en torno á las diversas ciencias, capaz de ofrecer al especialista la ocupación más interesante, pero contribuyendo apenas á elevar la vida del espíritu, é incapaz, dada la ausencia de un principio dominante, de vencer la subjetividad de puntos de vista puramente individuales. La humanidad, que había poseído desde hacía milares de años un mundo común de ideas y de convicciones, veía que éste se le escapaba, y la alegría causada por la abundante acumulación de los hechos hacía apenas sensible la enormidad de esta pérdida como también la diseminación y el empobrecimiento interior del hombre que amenazaban ser su consecuencia. Pero esto no puede durar mucho tiempo, puesto que el deseo de un sistema de ideas coherente y de una unidad interna de la vida está demasiado profundamente arraigado para que pueda ser ahogado de una manera duradera; ya, en nuestros días, una reacción se dibujó claramente. Las diversas ciencias mismas exigen más unidad dado que su propio acabamiento las lleva á ocuparse más á fondo de sus principios y de sus postulados, y que al hacerlo descubren relaciones con otros dominios y se ven obligadas á tender hacia un conjunto. De nuevo se oye y partiendo de los lados más diferentes, reclamar una síntesis. Ahora bien, no hay síntesis verdadera mientras la reunión permanece siendo una simple yuxtaposición; la síntesis no puede ir hasta la raíz sino desprendiendo vigorosamente ideas y convicciones comunes; pero es preciso para esto un punto de vista superior á la yuxtaposición; es preciso para esto una filosofía autónoma.

La vida social impulsa aún con más fuerza hacia este sentido. Cada vez menos se puede cerrar los ojos ante el lado malo de la sumisión completa al mundo empírico, de la completa transformación de la vida en trabajo; á saber, la falta de un recurso á una unidad superior que transforma la vida en vida autónoma y por ende, en verdadera po-

sesión, el vacío espiritual á pesar de la desbordante abundancia de impresiones exteriores, la incertidumbre con respecto al conjunto á despecho de la solidez de las diversas partes. Toda vida espiritual y al mismo tiempo, todo el sentido y todo el valor de nuestra existencia devienen entonces objeto de dudas, y el hombre siente desaparecer el suelo bajo sus pies; por esto se ve imperiosamente impulsado á retornar á las bases últimas de su existencia y á luchar para conservarse un alma. Tales problemas prohíben que se pueda atenerse á la mera experiencia, nos incitan á buscar nuevas posibilidades y á revisar de arriba abajo nuestra relación con la realidad. Pero al mismo tiempo la filosofía vuelve á ocupar su puesto, no como un simple auxiliar que ha de ayudar á elaborar el mundo de la experiencia, sino como el soporte de un dominio de pensamiento independiente, como un poder creador y renovador.

b.—LA LEGITIMIDAD DE UNA FILOSOFÍA AUTÓNOMA.

Comencemos nuestro estudio examinando la cuestión de la autonomía de la filosofía, puesto que la respuesta á esta cuestión resuelve el aspecto total del conocimiento. Pero ¿cómo llegar aquí á una respuesta? Que no se pueda, para el problema del conocimiento, relacionarse inmediatamente con el pasado, que éste no nos presente hilo conductor que baste sencillamente con reanudar y seguir, es cosa que ha motivado nuestra ojeada del movimiento histórico universal y lo que ha sido confirmado por la situación especial del tiempo presente; sentimos hoy más bien una divergencia que una concordancia con los trabajos anteriores, y éstos nos hacen infranqueable el camino más bien que indicárnoslo. El desarrollo de la vida espiritual ha alejado interiormente cada vez más una de otra la naturaleza y el alma, y por ende impide también al conocimiento reunir las inmediatamente, y le constriñe á decidirse, sea por

una, sea por otra. Y esto es lo que sucedió: concepciones del mundo totalmente diferentes surgieron, y cada una reivindicó para ella la verdad. Pero ninguna era bastante fuerte para imponerse exclusivamente, y la investigación volvía sin cesar de una á otra. Semejante experiencia recomendaba un acuerdo pacífico, una limitación arbitral, para los cuales el medio más fácil parecía ser reconocer la existencia de diversos factores en el conocimiento y recurrir indistintamente á uno y á otro. Esto es lo que hizo la distinción kantiana de forma y de materia; pero esta solución fracasa ante la dificultad y aun la imposibilidad en que se está de reunir factores, no sólo diversos, sino de naturaleza absolutamente diferente, de asociar para una acción común percepción sensible y actividad lógica. Parecemos así no poder decidirnos por una de las dos cosas, ni conservar las dos cosas á la vez. Á esta experiencia procedente del conjunto de la historia se juntan impresiones é impulsiones contradictorias que provienen del tiempo presente. Sentimos cada vez más el vacío interior de una vida y de un pensamiento preocupados únicamente del mundo de la experiencia, y al mismo tiempo la experiencia nos ata con un poder sin cesar creciente. Queremos más autonomía del pensamiento, y al mismo tiempo la aversión hacia los sistemas especulativos nos hace vacilar á cada paso hacia adelante y nos hace desconfiados con respecto á toda metafísica.

Una situación tan confusa obliga á considerar directamente el problema y á examinarlo en sí mismo. Comencemos por esta cuestión: ¿Qué es lo que impulsa al hombre á esforzarse por ir más allá del mundo de la experiencia, qué es lo que da poder á este esfuerzo? ¿Es la naturaleza del pensamiento mismo lo que conduce hacia este camino y lo que proporciona también los medios de seguirle? Esto es lo que se ha dicho siempre desde la antigüedad; esto es lo que todavía oímos decir hoy con frecuencia. El pensamiento, al parecer, encierra exigencias que el mundo de la experiencia no satisface, y no obstante, una necesidad interna de su

sér reclama la satisfacción; tiene pues, qué transformar dicho mundo y hasta esbozar frente á él un mundo nuevo puesto que, en suma, su propia necesidad interna ha de tener para él más importancia que todas las impresiones precedentes del medio. Sería esto sencillo y convincente si tan sólo la necesidad afirmada por el pensamiento no pretendiera tener más importancia que el pensamiento mismo, y si el mundo esbozado por él no pretendiera ser la propia verdad de las cosas. Ahora bien; esto es lo que sucede, y al hacerlo, el pensamiento franquea los límites de su propio dominio; el derecho que tiene á obrar así no puede apoyarlo más que sobre hipótesis artificiales que cuando se quiere seguirlas no cesan de suscitar complicaciones y dificultades. ¿Cómo sustraerse aquí al reproche que el pensamiento no ve en el mundo más que las imágenes humanas que proyecta sobre él? Es en verdad una cosa singular esta pretendida necesidad del pensamiento; como esta necesidad se niega y tiene que negarse á ser más ampliamente motivada, sería al sentimiento á quien correspondería decidir, al sentimiento de una indiscutibilidad, de una constrictión absolutamente irresistible. Pero ¿esta constrictión puede en realidad ser sentida, y el sentimiento no conduce inevitablemente á lo subjetivo y á lo individual? Se ve, en efecto, á filósofos eminentes sostener como siendo necesidades del pensamiento, exigencias absolutamente contradictorias: Hegel hace convertirse por el pensamiento toda realidad en movimiento, mientras que Herbart quisiera alejar de la realidad todo movimiento; el primero celebra la contradicción como la fuerza que mueve y eleva el proceso del mundo; el segundo no quiere tolerarla en modo alguno. De estas dos necesidades del pensamiento, ¿cuál es la verdadera, cuál es á la que debemos nosotros atenernos?

Una elucidación del mundo partiendo del pensamiento puro y simple no sería posible más que á una sola condición: sería preciso que el pensamiento llevase con él ó engendrarse por su movimiento toda la realidad; entonces co-

nociéndose á sí mismo, el pensamiento conocería al mismo tiempo el mundo, y el proceso de la vida tendría su verdad en sí mismo; no sería preciso esperar de fuera su confirmación. Por esto la lógica del problema impulsó á la filosofía, desde Plotino hasta Hegel, por este camino que parecía el solo que permitiese vencer la escisión entre pensamiento y sér. Pero qué de obstáculos encuentra la absorción de la realidad por el pensamiento y cuánto el mundo amenaza entonces con transformarse en una morada de sombras poblada con conceptos formales, es lo que la experiencia del sistema hegeliano ha mostrado demasiado á las claras para que se pueda tan pronto echar en olvido.

Pero si el pensamiento no coincide con el sér, y si no se puede tampoco llegar por él á un sér exterior, no hay en suma, conocimiento posible partiendo del pensamiento tomado aisladamente, y es sobre todo imposible edificar, al lado del mundo de la experiencia, un reino de ideas autónomo. Toda esperanza de éxito estriba pues, sobre la condición que el pensamiento entre en relaciones más extendidas y se halle así en otra relación con la realidad; ahora bien, esto es lo que hace efectivamente. Muy lejos de que el pensamiento constituya *à priori* todo el círculo intelectual del hombre, se halla éste ocupado primero por las asociaciones de las ideas particulares con su mecanismo; el pensamiento con su tendencia objetiva, con sus leyes internas, con su abarcamiento sinóptico de la diversidad por oposición al desfile sucesivo de los encadenamientos de representaciones, ha de esforzarse para luchar y para imponerse. Ahora bien, no puede hacerlo y no es en suma, una fuerza viva sino en tanto que fragmento y expresión de un nuevo grado de vida que surge en el hombre. Pero aquí llegamos al concepto de la vida del espíritu, tal como hemos aprendido á comprenderlo distinguiéndole de la simple vida psíquica. En la vida espiritual hemos reconocido un cambio de toda la realidad, en el cual desarrolla una profundidad, y al mismo tiempo se concentra en una vida

cósmica; participar de la vida del espíritu significa pues también participar de una vida cósmica; no son experiencias proviniendo de un punto aislado, sino experiencias proviniendo del conjunto las que se originan en sus movimientos y en sus transformaciones. Esta nueva vida se ha mostrado igualmente superior á la oposición de sujeto y de objeto; no es una mitad de sér que tendría necesidad para ser completada, de algo extraño; por lo contrario, esta vida soberanamente activa se eleva por encima de esta oposición, encierra en ella el esbozo de una realidad autónoma y tiende en su movimiento á un pleno desarrollo de dicha realidad. —Ahora bien, esta vida del espíritu y no el hombre mero y simple ó el individuo aislado, es el soporte del pensamiento y de todo esfuerzo para conocer, y el conocimiento aparece bajo una nueva luz si no se dirige ya hacia él mismo ni hacia un sér situado exteriormente, sino esencialmente hacia la vida del espíritu por la cual él mismo está abarcado, y no puede llegar á ser conocimiento del mundo más que si la vida del espíritu constituye el corazón de la realidad.

Sin duda, toda ciencia tiene su fundamento en la vida del espíritu y posee al mismo tiempo un carácter cósmico, pero es fácil ver como la filosofía encuentra aquí una labor especial. Todo esfuerzo para conocer se funda sobre una relación de conjunto á conjunto. Pero esta relación puede permanecer en el último plano bajo forma de postulado tácito, y el trabajo puede dirigirse hacia los diversos dominios ó las diversas relaciones; es preciso que haya una ciencia aparte que trate el objeto como un todo, que desprenda sobre todo con plena claridad el hecho fundamental, y trate de establecer el contenido de este hecho así como la situación de este último con relación al mundo que nos rodea: esta ciencia es la filosofía. Tan cierto como es que la vida del espíritu no es una aglomeración de puntos aislados sino un todo interior, tan ciertamente puede esperarse con confianza que la filosofía aporte un nuevo modo de ver

el mundo, que cualquiera que sea la importancia de lo que recibe necesariamente de las diversas ciencias, sea capaz de oponerlas un trabajo autónomo, y partiendo de éste, de transformar de nuevo en problemas todos los hechos que le son aportados.

El hecho de una vida del espíritu que abarque el mundo es también el eje de toda consideración filosófica y el axioma de los axiomas. Basta reconocer la existencia de un nuevo grado de realidad por encima de la naturaleza para que el aspecto del mundo se modifique y la naturaleza se presente también bajo un aspecto diferente. Pero la vida del espíritu no es solo algo más con relación á la naturaleza; tiene tan seguramente como representa la conversión de la realidad hacia su propia interioridad, tan seguramente como representa la coincidencia de la vida con ella misma, que querer ser el grado supremo y definitivo; pero en esta cualidad tiene que emitir la pretensión de comprenderlo todo por sí mismo y de medirlo todo con su propia escala. Ahora bien, esta pretensión conduce necesariamente á la cuestión de saber hasta qué punto la vida del espíritu presente en el hombre está á la altura de esta tarea; hay que apreciar las resistencias, examinar la posibilidad de vencerlas, y de la reunión de sus magnitudes y de sus límites resulta una naturaleza propia del hombre.

Todo esto impone á la filosofía una tarea especial, le abre un modo de ver autónomo del mundo, y por ende su trabajo adquiere rasgos característicos, entre los cuales tres hay que poner sobre todo de relieve.

1. Si la filosofía se esfuerza en ir del conjunto de la vida del espíritu al conjunto de la realidad, su trabajo no está en el interior de un dominio dado, sino que tiene primero que establecer este dominio; no encuentra su mundo propio, sino que tiene primero que formarlo; el conjunto que busca no viene nunca á su encuentro desde fuera, reclama ser esbozado partiendo desde adentro, exige una síntesis de índole creadora. Esta imagen que la filosofía se

hace del mundo es sobre todo impulsada á la autonomía por el hecho que la existencia que abarca su síntesis no puede entrar en ella sin sufrir una transformación, puesto que lo que dicha existencia ofrece es de una especie demasiado diferente para que pueda ser ajustado en el momento. La coincidencia de naturaleza y de mundo interior en una sola realidad, es sobre todo lo que impulsa imperiosamente á una transformación de lo dado. Se halla implantada indestructiblemente una tendencia á la metafísica, sobre todo en el trabajo del pensamiento moderno, por el hecho mismo que nuestra época ha puesto en plena luz la oposición entre naturaleza y alma, y que esta oposición, en cuanto se intenta abarcarla de una manera inmediata, se convierte forzosamente en una intolerable contradicción. Al mismo tiempo también, á la misma actividad filosófica compete juzgar qué parte de nuestro círculo de vida y de ideas entra en este interés y colabora á su formación, puesto que todo lo que nos es conocido de un modo cualquiera no está presente en esta síntesis filosófica. Es preciso también encontrar primero el punto central y predominante en torno del cual todo se agrupa y que da al conjunto una forma particular y este punto puede ser buscado en sitios diferentes. Aquí las divergencias entre las diversas épocas son considerables; después que la Edad Media hubo sometido á la religión toda la vida del espíritu, el *Aufklärung* reclamó más vasta amplitud de realidad, pero la hallaba en la yuxtaposición de naturaleza y de almas individuales, yuxtaposición que no podía ser sometida sin violencia, á una unidad predominante. El movimiento que comienza con Kant engendra el concepto de una vida autónoma del espíritu, y hace de ésta y de su desarrollo histórico-social el núcleo del conjunto.

Pero como hace cada vez más residir la vida del espíritu en el pensamiento, la realidad que abarca esta vida se restringe, se hace inevitable una reacción y esta reacción amenaza con alejar de nuevo la vida del espíritu del hori-

zonte de la filosofía y con caer así otra vez en la concepción que el *Aufklärung* se hacía de la realidad; al mismo tiempo se está penosamente impresionado por la ausencia de un punto central y dominante, punto que en realidad, sólo puede proporcionar una vida autónoma del espíritu.

Que la cuestión de saber cuánta realidad entra en la síntesis filosófica y dónde se halla el punto saliente de esta síntesis, vuelva á ser incesantemente un problema, es lo que claramente muestra la mayor libertad del trabajo filosófico; apesar de toda su conexión con las diversas ciencias, este último es elevado á la especulación por la exigencia de una audaz marcha hacia adelante y de atrevidas hipótesis. La ayuda de la imaginación intelectual es aquí indispensable; pero las formas que esboza esta imaginación no es ella susceptible de hacerlas capaces de hacer impresión sobre el hombre más que tomando imágenes precisamente de ese mundo de la experiencia más allá del cual nos conduce la filosofía.

Todo esto está erizado de riesgos, pero no hay gran empresa sin riesgos, y si la filosofía quiere transformar en libertad toda nuestra existencia y transportarnos desde un mundo dado á un mundo que sea nuestro, formado por nosotros mismos, es preciso que acepte también los riesgos de la libertad. Sea de ello lo que quiera, la empresa aventurada de la filosofía aparece bajo un aspecto completamente diferente en nuestra concepción, de lo que es en los sistemas de construcción conceptual en el aire; puesto que en cuanto á nosotros el esfuerzo se dirige ante todo hacia un hecho que es la base del pensamiento mismo, hacia el hecho de una vida del espíritu que abarca el mundo; lo que hay en esta vida del espíritu ha de ser establecido como hecho, ha de ser demostrado y no deducido; cuál es su relación con el mundo que nos rodea, qué resistencia halla en él y cómo tiene para vencer esta resistencia que desarrollarse ella misma, todo esto es una cuestión de hecho, pero de un hecho que no puede provenir de afuera y que tiene

sin cesar que ser conquistado de nuevo abarcando toda la vida, elevándose penosamente hasta un modo de ver y una comparación de conjunto á conjunto. Hay dentro de esto un acto libre que no se puede imponer á ninguna época, á ningún individuo y que sin embargo no se convierte en modo alguno en asunto de gusto y de capricho individuales.

2. Sólo la filosofía justifica un esfuerzo para elevarse desde el conocimiento superficial (*Kennen*) de las cosas á un verdadero conocimiento (*Erkennen*), puesto que éste consiste en asimilarse las cosas, en volverse á hallar á sí mismo, en reconocerse á sí mismo en ellas. Ahora bien, esto es lo que no ofrece nunca el mundo de la experiencia con su yuxtaposición; pero también es lo que no puede ser conseguido haciendo entrar las cosas en la vida psíquica subjetiva, en la conciencia simplemente humana. Puesto que semejante conciencia no hace más que introducir en el mundo su propia subjetividad, da al mundo una forma humana y no ofrece así, aun en su más alta perfección, más que una diferencia de grado en esta pueril personificación del medio que caracteriza las épocas primitivas. Una interioridad que no es impuesta desde afuera á las cosas, sino que revela su sér verdadero, no se presenta más que en la vida del espíritu que se busca y se encuentra á sí misma en las cosas, que con su fuerza abarcadora, transforma las resistencias en obstáculos internos y hace de la lucha contra estas resistencias algo interiormente vívido. Ahora bien, la filosofía es la que se encarga de este movimiento hacia la iluminación interior y la comprensión de la realidad. Hasta qué punto el hombre puede conseguir así espiritualizar el mundo, hasta qué punto es posible esta espiritualización en una situación dada, es otra cuestión; pero suscitar el problema del verdadero conocimiento anuncia ya un cambio completo de frente é impide que nos satisfagamos con el conocimiento superficial de las cosas. Todos los obstáculos y todas las dudas dejan intacto el hecho que en el hombre

comienza un esclarecimiento de la realidad; pero ¿cómo podría el hombre pensar, sea lo que fuera, á propósito del conjunto del mundo sin tomar por punto de partida de su pensamiento el conjunto del mundo? Por esto el movimiento lleva imperiosamente más allá de un simple ordenamiento, de una simple estratificación de los fenómenos, hacia la conquista de un alma; los límites mismos no podrían ser sentidos como tales si la vida y el pensamiento humanos no les fueran superiores en algún modo. Ahora bien, la representante autorizada de esta aspiración á un alma es la filosofía, y puede emprender con una energía particular esta tarea de la interiorización de la realidad, cuando la vida del espíritu es claramente reconocida como siendo el sostén de este esfuerzo y cuando toda la existencia está puesta en relación con ella.

3. En fin, la filosofía es la que pone de relieve más claramente la conexión del esfuerzo hacia el conocimiento con el conjunto de la vida del espíritu y la que da así á este esfuerzo más seguridad, fuerza y significación. La filosofía tiene necesidad de esta vida, porque sólo el contenido y la fuerza de esta última la elevan por encima del nivel de una estéril reflexión y de una investigación á tientas, la conducen á una creación asegurada; la vida necesita de la filosofía porque sólo mediante ella llega á ser plenamente iluminada y alcanza una unión y una originalidad completas.

Cómo sale la filosofía de todo el conjunto de la vida y toma formas diferentes según la situación particular de ésta, es lo que nos muestra toda comparación entre las diversas épocas y las diversas civilizaciones. ¿Qué diferencia completa, por ejemplo, entre la naturaleza y la tendencia de la filosofía en la civilización india y en la del Asia occidental y de Europa, de conformidad con el tipo de vida existente en una parte y en otra! Allí vemos menos una penetración y una dominación del mundo que una separación y una emancipación con respecto á éste, no un reforzamiento de la vida para que se imponga aún contra las más duras

resistencias, sino un rebajamiento, una disolución de toda solidez, un esfumamiento y un aniquilamiento, una contemplación profunda pero inactiva; aquí, por lo contrario, un poderoso instinto de vida, una tenacidad á mantener la existencia frente á todas las resistencias, un retorno á la afirmación de sí mismo después de todo quebrantamiento y toda anihilación aparente, una marcha hacia adelante á través de todos los obstáculos, hacia la creación de nuevos mundos y hacia el establecimiento de nuevas formas de vida. Al mismo tiempo la filosofía se convierte cada vez más por su parte en penetración en el mundo, lucha contra las resistencias de éste, progresa mediante la victoria sobre estas resistencias.—Pero no tenemos necesidad de ir tan lejos para percibir la conexión del esfuerzo filosófico con el estado de conjunto de la vida del espíritu; la experiencia misma del siglo XIX la muestra con plena claridad. ¿Por qué los sistemas de especulación cerniéndose en las nubes han podido arrastrar irresistiblemente á nuestros padres, mientras que han permanecido completamente extraños para nosotros y no pueden nunca, á pesar del celo con el cual se trata de hacerlos revivir, adquirir una fuerza verdaderamente convincente? Porque después, la situación de conjunto y al mismo tiempo la disposición fundamental de la vida se han modificado esencialmente. En otros tiempos el hombre con su actividad espiritual, se sentía en el centro del mundo; del mismo modo que esta actividad parecía transformar toda realidad en razón, así sus concepciones podían esperar, marchando animosamente hacia adelante, penetrar hasta lo más recóndito del mundo, y la plena posesión de la verdad no aparecía como una exigencia demasiado atrevida. Hoy, por lo contrario, estamos dominados por el sentimiento de la extremada pequeñez del hombre frente al incomensurable universo y no nos creemos ya estar en el centro, sino en la periferia de las cosas; hoy, la vida espiritual no se concentra ya en una creación sintética, y al mismo tiempo nos sentimos con el estorbo de graves com-

plicaciones en el propio dominio del hombre. Para que un esfuerzo filosófico pueda afirmarse en semejante situación, es preciso primero que sumemos fuerzas para este esfuerzo, y parece que no podamos avanzar sino lenta y prudentemente partiendo del umbral de las cosas.

Pero del mismo modo que la filosofía ahonda en el conjunto de la vida, así reobra también sobre esta última. Todo grande trabajo filosófico lleva consigo un movimiento de ascensión de toda la vida del espíritu; no es el producto de una habilidad puramente intelectual, sino la obra y la confirmación de toda nuestra naturaleza espiritual, y también la conservación de una personalidad que abarca el mundo. Lo que caracteriza en primer término á todas las obras filosóficas verdaderamente grandes, es que no se produce solo en ellas un esclarecimiento de las ideas, un ensanchamiento de horizonte intelectual, sino que se realiza mediante su trabajo un desarrollo del conocimiento mismo de la vida, un conocimiento de la realidad espiritual. La filosofía no suministra en modo alguno simples reproducciones de cosas finitas, toma también parte en la formación y en la edificación; por esto, lejos de ser en su naturaleza más íntima, una fría contemplación, interesa fuerte y apasionadamente á nuestro sér entero. Únicamente semejante relación con el conjunto de la vida explica la situación y la importancia de la filosofía en la existencia humana, situación é importancia que sin esto, encierran una enigmática contradicción, puesto que considerada exteriormente la filosofía, aparece como una mezcla revuelta de sistemas que se contradicen recíprocamente y parecen tener por efecto suprimirse unos á otros, y que además, considerados en conjunto, han encontrado siempre en la humanidad más aversión que asentimiento. Pero al mismo tiempo vemos la vida espiritual empobrecerse y debilitarse en cuanto abandona toda relación con la filosofía. Esto es lo que se manifiesta con la mayor evidencia tratándose de la religión; ¡qué estrecha y pobre queda allí donde renuncia á toda filosofía! La contradicción se re-

suelve cuando se reconoce este enlace de la filosofía con el conjunto de la vida, porque entonces su principal función no es ya suministrar doctrinas muy fijas, sino elevar interiormente el proceso de la vida, aumentar lo que hay en nosotros autónomo y original, hacernos capaces de ver en las cosas más conjunto, más interioridad, más esencialidad.

Esta unión de la filosofía con la vida es igualmente propia para hacer comprensible su desviación en diversas tendencias, sin ponerlas todas sobre el mismo plano y por ende renunciar á una verdad universal. En efecto, lo que también decide de la naturaleza de la filosofía es lo que declara ser el centro de la vida y en qué relación está con el conjunto de la realidad la organización que de ahí resulta. Se trata de saber primero si se realiza una síntesis unificadora, ó si la vida se limita á una simple yuxtaposición; en este último caso no puede absolutamente existir filosofía. Pero si hay un ensayo de síntesis, la cuestión principal es entonces la siguiente: ¿es la existencia natural, de la cual depende también la vida social ordinaria, ó bien un dominio superior de inmanencia de la vida con valores y con contenidos espirituales lo que constituye el principal punto de apoyo del pensamiento? En el primer caso, tenemos el naturalismo con su empirismo, en el segundo, el idealismo con su apriorismo. Hay también que decidirse, dentro del mismo idealismo, cuando es preciso responder á la cuestión de cómo la vida espiritual, en su vuelo, se conduce con respecto á las resistencias que el estado del mundo le opone. Si el idealismo cree poder por un pleno desarrollo de su propia fuerza vencer toda resistencia y hasta asimilarse por completo lo que parece serle hostil, tenemos un idealismo puro; pero éste tenderá á la construcción especulativa y á desdeñar la experiencia. Allí donde, por el contrario, la resistencia parece imposible de vencer por una fuerza espiritual, veremos desarrollarse el pesimismo que, en la teoría del conocimiento, engendrará el escepticismo; esta actitud coloca el objetivo en el sentido del idealismo, y por

ende debe ser colocada al lado de éste; pero, declarando que dicho objetivo se halla absolutamente fuera de nuestro alcance, deja á la vida bajo el penoso dominio de una contradicción fundamental. Allí donde por lo contrario, la resistencia se reconoce sin duda en toda su gravedad, pero donde no obstante parece posible un perfeccionamiento de la vida que libra por lo menos de toda parálisis á su fondo más íntimo, allí se desarrollará un idealismo que podría llamarse positivo; este idealismo lleva á una metafísica que permanece netamente distinta de una construcción puramente conceptual. Considerado desde este punto de vista el idealismo puro, se presentaría como un idealismo abstracto que no penetra bastante profundamente en lo dado de la realidad y que no toma bastante en serio las resistencias de esta última. Los principales tipos de pensamiento filosófico que se forman así no pueden ni ser considerados como posibilidades de igual valor ni vivir pacíficamente unos al lado de otros; no hay más que una sola de estas posibilidades que pueda ser considerada como la expresión perfecta de la verdad; pero al mismo tiempo, semejante unión con la vida hace evidente que la decisión del hombre será esencialmente determinada por su propia situación y experiencia, así como por el trabajo y el estado de espíritu de su época y que por consiguiente, aunque sea cierto que no existe más que una sola verdad, difícilmente sucederá que coincidamos todos en esta única verdad.

No tenemos que temer, por lo demás, que esta estrecha dependencia de la filosofía del conjunto de la vida la exponga á los trastornos de las situaciones históricas y la entregue á un relativismo destructor, puesto que esto no podría ser más que si la vida espiritual no fuera más que un producto de la existencia histórico-social y al mismo tiempo, un fenómeno que se produjera en el hombre mero y simple. En realidad toda espiritualidad histórico-social no es más que el desarrollo de una vida del espíritu supratemporal y superior á toda existencia puramente humana.

La civilización no tiene un alma y no es una verdadera civilización, sino en tanto que participa de esta vida del espíritu. Algo que es supratemporal obra en todo gran fenómeno histórico, algo que es sobrehumano en todo vuelo espiritual del hombre. Desprender este supratemporal y este sobrehumano, en una palabra lo absoluto, es la misión para la cual la filosofía está especialmente cualificada, puesto que no sólo tiene la más grande amplitud de horizonte, sino que es la que mejor puede, en virtud de la libertad del pensamiento, llegar á los hechos originales y al mismo tiempo, á una consideración *sub specie aeterni*; puede mediante una subversión general arrancar nuestra vida del mero torrente de las cosas y hacerla firme en ella misma, puede ejercer una crítica sobre todos los trabajos existentes, volviéndolos hacia el proceso fundamental y hacia las necesidades internas y apreciándolos desde este punto de vista, puede también, partiendo de ahí, presentarles nuevos trabajos que realizar. Por esta subversión de la situación primera, la filosofía no expresa más que una necesidad general de la vida del espíritu y sirve para elevar á ésta á una plena autonomía, á un estado plenamente original. En la tendencia hacia este objetivo hay ya una transformación de la vida y una liberación y el aspecto de la vida así como el de toda la realidad llegan á ser diferentes. Una sola cosa basta para hacer importante esta transformación, á saber que presentando exigencias absolutas, nos da conciencia de la mediocridad de lo que poseemos y nos hace presentir más grandes profundidades (1).

(1) Citemos aquí un párrafo del profundo Steffensen, aunque la marcha de su pensamiento no sea completamente análoga á la nuestra. Dice (véase *Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, pág. 6.): «No es de ella misma, de sus obras ó de su poder particular ó de la pureza de su pasión, de donde ella (la filosofía) deriva su gloria, sino de la altura luminosa en que se cierne el objeto al cual se ha consagrado y del cual recibe las comunicaciones. Por esto puede sin peligro confesar su propia impotencia y de vez en

c.—LA TENDENCIA Á LA METAFÍSICA

La filosofía, como ya lo hemos visto, no adquiere una misión especial más que elevándose por encima del mundo de la experiencia; no llega á esta misión después, sino que la contiene *à priori*. Por esto su trabajo tiene al principio una tensión considerable, pero ésta aumenta hasta llegar á ser una absoluta contradicción, por las experiencias particulares de la esfera humana. La forma que toma aquí la vida del espíritu contradice en absoluto á su esencia; quien quiera que reconoce francamente esta contradicción, no puede sustraerse á la decisión ó bien de renunciar á la vida del espíritu, ó bien de afirmarla por oposición al mundo existente y hacer de ella el fundamento de un mundo *sui generis*. La vida del espíritu no puede dominar á la realidad y atraérsela si no tiene una plena autonomía; ahora bien, en nuestra esfera humana no constituye, si se la considera desde el punto de vista de la naturaleza, más que un simple epifenema, y desde el punto de vista de la existencia histórica, más que un producto posterior de la vida social; la vida del espíritu va del todo á las partes, mien-

cuando, enmudecer un momento y marchar sin el menor brillo; la venerable antigüedad de su existencia asegura no obstante á los hombres que un conocimiento perfecto vendrá á traer la luz en la apariencia variable de este mundo y de nuestro habitual modo de pensar. Lo que son las distancias terrestres con relación á la profundidad del cielo de las estrellas fijas, los conceptos y las medidas de la ciencia empírica lo son con relación al conocimiento hacia el cual dirige sus esfuerzos la filosofía, y las convicciones más arraigadas de la opinión común, cuando las compara á la certeza de presentimiento de la cual parte, no puede apreciarlas sino como modos de ver flotantes y efímeros. Un punto de vista ante el cual se abre un horizonte tan incommensurable, sabrá sin duda mantener su autonomía y su independencia».

tras que en la existencia inmediata, toda unión es un aglomerado de elementos particulares; precisa á la vida del espíritu la autonomía y la originalidad, mientras que nuestra existencia muestra un encadenamiento general y por ende, una ausencia de libertad en toda acción; la vida del espíritu da su verdad como superior al tiempo, mientras que la vida humana se desliza en el tiempo y tiene que seguir sus modificaciones. Por otra parte, la vida del espíritu no puede obrar en nosotros como fuerza cósmica sin engendrar también un aspecto particular del mundo; si no es pues, preciso atenernos á este aspecto, y si encontramos al hacerlo una resistencia general por parte del mundo inmediato, tenemos que trabajar en oposición con este último. Llegando así hasta á oponerse al mundo en vez de limitarse á rebasarlo, la especulación se convierte en metafísica. Del mismo modo que ésta señala con más fuerza y pone de relieve más abiertamente los rasgos característicos de la filosofía, así también reforzará esta subversión de la concepción del mundo realizada por la filosofía; hará á la vez, reconocer que el mundo dado no se deja transformar por completo en un desarrollo de un sér espiritual, sino que opone á esto una resistencia; ahora bien, esta resistencia tiene fatalmente que engendrar graves complicaciones y penosas luchas. Entra también por ende, en el modo de ver de conjunto de nuestro mundo un elemento histórico; nada es más característico para la metafísica que permitir, sino reconocer, por lo menos presentir este elemento. En todo esto, los problemas aumentan, la separación aumenta entre los objetivos de la tentativa y los medios del hombre, y la empresa tendría que aparecer como singularmente temeraria y azarosa, si no hubiera detrás de la metafísica del pensamiento, una metafísica de la vida. En realidad, toda vida lleva en ella el problema al cual la metafísica da una expresión precisa, puesto que el desarrollo de toda verdadera vida del espíritu en la humanidad tiende, no solo á rebasar, sino aún á contradecir el mundo inmediato;

la moral por ejemplo, no es sólo otra cosa que la conservación natural, sino que tiene que afirmarse en oposición directa con un automatismo universal de intereses egoístas y de fines mezquinos, contra el cual tiene que luchar duramente para edificar su imperio. Pero este imperio implica también un modo de ser particular del mundo. Resultan de aquí graves complicaciones sin duda, pero no somos nosotros quienes nos las hemos preparado, sino que nos han tocado en suerte, nos han sido impuestas. Imposible sustraerse á estas complicaciones volviendo al fenómeno moral inmediato y tratando por ejemplo de tomar un sólido apoyo sobre la personalidad moral, puesto que esta personalidad con su necesaria unidad de vida y su autonomía en la conducta, no sólo se halla en absoluta contradicción con la yuxtaposición y el determinismo del mundo inmediato, sino que contiene inmediatamente una afirmación del mundo, la afirmación de la presencia de un nuevo orden de cosas y por ende, tiene ella misma un carácter cósmico. Ahora bien, este carácter cósmico no llega á ser para el hombre algo presente é importante sino con la ayuda de una representación de la realidad; así la conservación misma de la personalidad lleva á una metafísica. Se lucha pues, en la metafísica por el mantenimiento de una filosofía autónoma y la filosofía se derrumba si no progresa hacia la metafísica. La negación de la metafísica anuncia ó bien que el movimiento hacia la filosofía no tiene bastante fuerza para proseguir su camino á pesar de las resistencias del mundo inmediato, ó bien que un optimismo superficial impide apreciar dichas resistencias en su justo valor.

Sin duda, las resistencias aumentan al mismo tiempo que la tarea á realizar; todos los obstáculos que podía tener que vencer la edificación de una filosofía autónoma, serán en este caso aun más reforzados. El vuelo, como el mantenimiento, toma aquí ahora un carácter heroico, las exigencias de pensamiento no se cansaran nunca de convertir enteramente en conceptos, y en todo lo que se sale del marco

general, habrá que recurrir á las imágenes. Pero si la imaginación tiene así más libre juego, el conjunto no se convertirá jamás no obstante en una simple imagen; á través de toda la insuficiencia de la exposición pueden obrar necesidades que consideradas desde el punto de vista espiritual, son lo que hay de más original y más cierto en toda nuestra vida, y precisamente esta insuficiencia de la exposición tiene que hacer sentir con mayor fuerza la certeza del hecho fundamental. Toda profundidad de la vida espiritual tiene un carácter simbólico; lo que surge en el origen en esta profundidad y partiendo de aquí, lleva toda la realidad, no entra sino imperfectamente en las formas humanas y psíquicas; la obra de estas últimas no tiene verdad más que refiriéndose á esta base y tomando de ella su luz; en cuanto se desprende de ella y quiere ser algo más que un simple medio, abandona la verdad. Esto es lo que sucede sobre todo en la religión que amenaza con convertirse en una mera mitología cuando sus conceptos y sus formas no vuelven continuamente al proceso espiritual fundamental para ser por él vivificados. En el punto culminante del arte, se experimentó también con frecuencia y con fuerza la impresión que la creación artística manifiesta á través toda representación, algo más profundo que en verdad puede ser desflorado y encarnado, pero no expresado de una manera adecuada. «Nunca he considerado toda mi acción y toda mi obra más que simbólicamente y me ha sido bastante indiferente saber si hacía tuestos ó platos», dice de sí mismo Goethe (*Conversaciones con Eckermann*). Por todas partes esta contradicción de que el proceso de la vida en su fondo íntimo se eleva por encima de lo que es puramente humano hasta una espiritualidad autónoma y una verdad absoluta, y que la plenitud de su desarrollo no puede traspasar los límites de la naturaleza humana; por todas partes también la intimación de mantener á través de toda insuficiencia, lo que es necesario y de afirmar el hecho fundamental contra todas las complicaciones de la

realización. Pero hay aquí un punto de ataque cómodo contra todas las dudas y todas las pusilanimidades y los espíritus no divergeran en ninguna parte tanto como aquí; mientras la cosa es considerada fría y prudentemente desde fuera como algo extraño, la duda lleva ganada la partida; no puede vencérsela más que entregándose á la tarea como si fuera el centro de la vida personal y realizándola como si fuera una cosa que importa á nuestra conservación espiritual. No hay conciliación posible en semejante dilema.

Si pues, la metafísica no hace más que participar de la suerte de toda vida del espíritu que quiere ser autónoma, su tarea particular ha de consistir en poner la contradicción en plena luz, en hacer así salir la vida de toda indiferencia perezosa y en imprimirle un imperioso impulso interior. Puesto que, por el hecho de que lo que es necesario á la conservación espiritual es arrancado á la vida corriente, robustecido y desarrollado frente á ella y le es presentado después como una tarea á la cual no puede sustraerse, se produce en la vida un descontento y una agitación, un movimiento interior; esta disociación empuja á la vida á elevarse, y al mismo tiempo que plantea este objetivo, asigna al esfuerzo vías determinadas. Y aquí, con arreglo al conjunto de nuestro estudio, la metafísica no puede ser considerada como algo que se cierne bajo un aspecto incoloro por encima de las tendencias y de las experiencias del trabajo histórico universal; estará, por lo contrario, estrechamente unida con los movimientos de este trabajo. Toda civilización importante tiene su metafísica propia, en la cual expresa su querer y su sér íntimos, en la cual quiere conquistarse á sí misma un carácter esencial y al mismo tiempo un alma viva, en la cual deviene para ella misma un ideal. La metafísica tiene, por una parte, que apoderarse de la fuerza predominante que penetra toda una civilización, y por otra parte, elevando esta fuerza por encima de todos los límites del estado actual hasta una forma

perfecta y un valor absoluto, entabla una lucha contra todo lo que hay de insuficiente, de puramente humano, de inferior en la conducta ordinaria, llega á una enérgica decisión entre el sí y el no. Así es como la doctrina platoniana de las ideas elevó la concepción artística que el helenismo se hacía del mundo hasta una metafísica dominada por la idea de una eternidad inmutable; así es como las ideas de un *Aufklärung* recibieron una forma metafísica en el sistema de Leibniz con su concepción de lo infinitamente pequeño y su transformación de la filosofía en una matemática universal. Por todas partes una tendencia á marchar hacia lo absoluto partiendo del punto culminante del trabajo humano y á conquistar subvirtiendo la situación inmediata, una autonomía espiritual para nuestro pensamiento y nuestro sér. Por esta relación con la historia la metafísica no se abandona simplemente á la época; desprende la parte de verdad independiente del tiempo y que puede ser accesible partiendo de las diversas épocas, y los resultados á los cuales llega así, lejos de desaparecer con la época, permanecen siempre presentes, por lo menos en estado de posibilidad y de exigencia.

Si concebimos de este modo la metafísica, es fácil contestar á los ataques contra los cuales tiene que luchar desde muy antiguo. Su mismo nombre podría fácilmente suscitar prejuicios (1); pero de hecho también, la metafísica

(1) La palabra metafísica debe su origen á que Andrónico de Rodas, contemporáneo de Cicerón, en su disposición de las obras de Aristóteles, colocó los estudios sobre la «filosofía primera» (πρώτη φιλοσοφία) después de la *Física*: μετὰ τὰ φυσικά (véase para más detalles Bonitz, *Kommentar zur aristotelischen Metaphysik*, págs. 3 sig.). Esta expresión llegó á ser, desde el siglo I después de Jesucristo, la designación de dicha ciencia (τὰ μετὰ τὰ φυσικά, ἢ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία). La forma del singular, *metafísica*, pertenece á la escolástica y debe proceder de la traducción de Averroes. Este vocablo no era afortunado en el sentido que desde un principio mezclaba con el concepto la idea falsa que el objeto

tendrá ahora que seguir otros derroteros distintos de los que han intentado las épocas precedentes. Hay que romper abiertamente con esa especulación fantástica que creía poder, con solo el pensamiento, engendrar un mundo nuevo; corresponde esto al antiguo modo de pensar que creía descubrir en la ciencia todo el contenido espiritual de la vida y transportarla de allí á todos los otros dominios, mientras que ahora ponemos la ciencia en una vida del espíritu con base más profunda y la hacemos, unida á los demás dominios, combatir por el desarrollo de dicha vida y al mismo tiempo, por la verdad. Pero, sobre todo, la metafísica nueva forma un contraste de los más acentuados con el carácter ontológico y por tanto, abstracto y dogmático de la antigua metafísica. Al dar como finalidad á la «filosofía primera» considerar el sér en tanto que sér ($\tau\acute{o} \delta\upsilon\nu \eta \delta\upsilon\nu$), descubrir las cualidades más generales del sér, Aristóteles la ha dirigido desde un principio por mal camino, ya que por esta causa algunos caracteres formales apa-

de la metafísica es algo remoto, más allá, que el pensamiento viene á añadir á la realidad inmediata. Así es como el neoplatonista Herennius (véase Brandis, *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1831, pág. 80), dice ya: $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha} \tau\acute{\alpha} \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\alpha\iota, \acute{\alpha}\pi\epsilon\rho \varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \delta\upsilon\pi\epsilon\rho\eta\rho\tau\alpha\iota \kappa\alpha\iota \delta\upsilon\pi\epsilon\rho \alpha\iota\tau\iota\alpha\nu \kappa\alpha\iota \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \epsilon\iota\sigma\iota\nu$. También para los escolásticos, por ejemplo Santo Tomás, *metafísica* es el equivalente de *transfísica*. Pero Kant dice (VIII, 576, Hart.): «El antiguo nombre de esta ciencia, $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha} \tau\acute{\alpha} \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$, indica ya la clase de conocimiento hacia la cual se tendía por esta ciencia. Se pretende, mediante ella, ir más allá de todos los objetos de experiencia». Por lo contrario, los amigos de la metafísica se esforzaban en hallar nuevas denominaciones para esta ciencia: Clauberg, el más grande de los cartesianos alemanes, recomendaba el vocablo *ontosofía* ú *ontología*, pero esta palabra nueva pronto cayó en desfavor. Wolff (véase *Philos. prima sive ontologia*, 1) se lamentaba ya de que «*vix aliud hodie contentius est nomen quam ontologiæ*». Por lo demás, *ontología* no podía designar más que la antigua clase de metafísica que hoy nos parece imposible; ¿no es por otra parte un hecho notable que ningún gran pensador haya escrito una «metafísica» dándole este título?

recieron como siendo la esencia de las cosas y se convirtieron en el andamiaje en el cual toda singularidad entraba como un simple desarrollo; la metafísica se convirtió así en una pura ontología. Esto condujo al mundo de ideas á sumirse en lo abstracto y lo formal, mientras que el contenido propio de la vida humana quedaba relegado al segundo plano. Pero resultó también de aquí un dogmatismo, dado que dichas cualidades formales parecían, antes de toda experiencia é independientemente de todo movimiento histórico, cognoscibles de una vez para siempre, y fueron por consiguiente, presentadas por la metafísica á las otras ciencias como intangibles verdades. Este procedimiento dogmático quitaba á la vez á la metafísica su movimiento interior y á las demás ciencias su autonomía; nada hay de extraño que esta metafísica ontológica y dogmática tropezase con resistencias procedentes de los lados más opuestos; la evolución de la ciencia moderna no se ha hecho posible más que sacudiendo el yugo de la vieja metafísica.

Pero apartar una clase particular de metafísica no es renunciar á toda metafísica; por lo contrario, Kant es el que debe estar en lo cierto al expresar la convicción que «ha habido siempre en el mundo una metafísica sea la que fuere y que seguramente siempre se encontrará una, sea la que sea en lo porvenir». (Hart. III, 25). En todo caso, la metafísica que resulta del conjunto de nuestro estudio está á cubierto de los reproches que condujeron á la destrucción de la antigua metafísica, puesto que aquí, en donde el conocimiento mismo lleva en sí un desarrollo de la vida, en donde tiende ante todo á iluminar y á profundizar esta vida, la metafísica no arrastrará á lo abstracto al pensamiento y á la vida, sino que los conducirá hacia su propia realidad efectiva y precisa, y solo ella podrá desprender con plena claridad, reuniendo toda la diversidad, la individualidad propia de nuestro sér y de nuestro mundo. Todas las diversas magnitudes y las diversas tareas, y aún dominios enteros tales como la religión, el arte, la moral, no po-

drán sobreponerse á la lamentable ausencia de color que tienen en la concepción habitual, á menos que reciban en lo interior de un vasto conjunto de vida, un sitio seguro y un objeto determinado, y el contenido que la realidad descubre por esta condensación en un todo podrá únicamente, resolver sobre la legitimidad y la importancia de las formas del sér. No es pues el amor de las fórmulas generales, sino el deseo de más carácter, de una realidad de origen, de un enérgico desarrollo de nuestro dominio de vida, lo que impulsa á la investigación hacia la metafísica.

Lo mismo también está á cubierto de reproche de un dogmatismo rígido una metafísica que mantiene la conexión del esfuerzo hacia el conocimiento con una vida del espíritu que le sirve de base y que le abarca. Semejante metafísica se pondrá en estrecho contacto con el movimiento histórico universal y al mismo tiempo, adquirirá ella misma una historia, sin caer por esto al nivel de mera historia de una época.

No tenemos hoy metafísica y muchas gentes ven en ello una ventaja. Pero no tendrían el derecho de juzgar de este modo más que si el pensamiento contemporáneo se encontrase en una situación excelente, más que si, aún sin metafísica, convicciones arraigadas y sólidas dominasen nuestra vida y nuestro esfuerzo, más que si objetivos elevados nos reuniesen y nos libertasen de toda impulsión mezquinamente humana. En realidad, no puede desconocerse que haya un desmenuzamiento infinito, una lamentable incertidumbre en todos los principios de nuestras convicciones, una impotencia contra lo que es más puramente humano, una ausencia de alma en medio de una desbordante plenitud exterior. Al que pueda soportar esto con tranquilidad, ninguna discusión teórica le llevará á la metafísica; pero el que considera como una labor imperiosa que nuestra vida civilizada se reúna también en un conjunto lleno de carácter y adquiera una autonomía interior en vista de una unión más estrecha así como de una

distinción más marcada de los espíritus, ese permanecerá como nosotros, fiel á la metafísica y buscará para esta vieja labor nuevos derroteros.

d.— EL ASPECTO DE CONJUNTO DEL TRABAJO HUMANO DE
CONOCER.

Las investigaciones que hemos hecho hasta ahora encierran, relativamente al conocer, convicciones de principio que no necesitan ser desarrolladas para dar una imagen de conjunto particular. La concepción, aquí prohibida de la vida del espíritu, es la que promete especialmente dominar la oposición que nos ha sido históricamente transmitida. La vida del espíritu es, para nosotros, á la vez un nuevo grado de realidad con relación á la naturaleza, y una profundidad original con relación á la vida psíquica inmediata, en la cual se encuentran desarrollos de estos dos grados. Partiendo de aquí, se hace posible desligar de toda dependencia exterior la esencia del trabajo de conocer y á la vez, reconocer plenamente la dependencia del esfuerzo humano hacia el conocer; más aún, las dos esferas que de ordinario se oponían hostilmente y se perjudicaban una á otra, pueden ahora prestarse un mutuo apoyo.

Hemos considerado la vida del espíritu como una vida soberanamente activa (*ein volltätiges Leben*), que no se extravía entre sujeto y objeto, sino que abarca originariamente esta oposición; la tarea no puede consistir aquí, en la reproducción de un sér exterior, sino únicamente en el desarrollo propio de esta vida. Es preciso en este caso que contenga en ella misma diferentes grados de realización, pero que el movimiento hacia el grado superior sea exigido por una necesidad del conjunto; todo lo que ya forma parte de su actividad no llega á ser absolutamente suyo sino transformándose en autonomía. Lo propio sucede con

el conocer; su movimiento se opera también en lo interior del conjunto de la vida. Porque el objeto del cual trata el conocimiento ha de encontrarse también en lo interior y no más allá de la vida del espíritu; algo que estuviera situado completamente fuera no podría emocionar nada ni mover nada, no llegaría en modo alguno al pensamiento y no podría nunca ser nada para él, ni siquiera un problema. No sucede esto más que cuando un objeto estando ya presente de un modo cualquiera en el mundo de ideas, la manera como está allí presente no es conforme sino más bien contraria á la naturaleza de la vida del espíritu; esta contradicción se convierte entonces en una imperiosa impulsión á proseguir la elaboración. Es pues una afirmación de sí misma que realiza la vida del espíritu en la obra de conocer cuando ésta se eleva á un grado superior.

Si esto es así, no puede llegar á ser un problema de conocer más que lo que ya está incorporado de algún modo al proceso de la vida, y para que el conocer pueda desarrollarse es preciso que haya habido previamente un ensanchamiento interior de la vida. La experiencia histórica universal y la experiencia cotidiana confirman este aserto con evidencia convincente, puesto que muestran que aun lo que rodea al hombre de muy cerca, lo que ejerce sobre él las más fuertes acciones sensibles, puede interiormente serle completamente ajeno y no llegar á ser un problema para su conocer. Las cosas no responden más que al que las interroga; las realidades no se abren más que al que las presenta posibilidades; la resistencia más tenaz no produce efecto sobre el alma más que después de haberse transformado en un obstáculo interior; graves obstáculos pueden presentarse contra individuos, pueblos y épocas sin empujarlos fuertemente, sin impulsarles á una defensa cualquiera. Que los órganos intelectuales no existen hechos del todo en el hombre desde su nacimiento, sino que han de ser formados, es lo que sostienen grandes artistas, lo mismo

que grandes educadores (1). El estudio de la historia muestra también cuanto tiempo ha necesitado cualquier cosa que se hallaba muy cerca de nosotros y que nos pertenecía ya exteriormente, para llegar á ser nuestra propia vida y excitar nuestro esfuerzo personal; nos hace reconocer á la vez las condiciones y las preparaciones de lo que después parece explicarse por sí sólo. ¡Cuánto se ha hecho esperar el descubrimiento artístico de la naturaleza, con qué lentitud se ha revelado por ejemplo á nosotros la forma del paisaje, cuánto trabajo cuesta al arte de nuestra época afinar primero la vista á fin de descubrir más en las cosas y revelarnos nuevos aspectos de ellas! Hasta su mismo yo, su naturaleza humana y todo lo que de ella deriva de comunidad de vida y de sentimiento, ha tenido primero que descubrir el hombre; no se lo ha encontrado hecho, lo ha conquistado por medio de movimientos y perfeccionamientos interiores. La pedagogía ve en la apercepción la admisión de nuevas impresiones en la esfera intelectual del individuo; pues bien, hay también una apercepción histórica, y el conjunto de la humanidad no puede tampoco acoger más que aquello á cuyo encuentro le impulsa un movimiento interior.

Lo que se admite así sin esfuerzo en casos particulares debe dar aplicado al conjunto, nueva luz al problema del conocer. Puesto que se hace evidente que todo conocimiento se halla en lo interior del mundo en el cual el hombre trabaja y que sin un ensanchamiento de dicho mundo, no puede haber en el conocer progresos esenciales. No hay

(1) Conocida es la donosa salida de Herbart con motivo del magister nonagenario (*Werke*, X, 8): «Si tan sólo quisiéramos darnos cuenta que no se adquiere jamás la experiencia sino de aquello que se ha intentado. Un magister nonagenario tiene la experiencia de sus noventa años de rutina; tiene el sentimiento de su larga fatiga pero ¿tiene también la crítica de su obra y de sus métodos?» En cuanto á Froebel, piensa que el hombre, «para comprender á la naturaleza, tiene en cierto modo que crearla de nuevo en él y de él, por un procedimiento artístico que le es peculiar».

trabajos verdaderamente grandes, aun en el dominio del conocimiento, más que los que no encajan en los marcos establecidos, sino que transforman la esfera misma de la vida. La ciencia moderna habría sido imposible si el hombre moderno no se hubiera audazmente elevado por encima del mundo para fortificarse en su propia alma. Esta transformación es lo único que permite comprender el proceso del conocimiento como algo inmanente, y sustraerse á ese dilema que el pensamiento tiene que ocuparse ó bien de un sér ajeno, ó bien ha de hacer salir de él mismo todo sér.

Pero este reconocimiento de la autonomía de la vida del espíritu y de la inmanencia (1) del proceso del conocimiento es precisamente propio para poner en pleno relieve la particularidad de la situación humana y á la vez la importancia de la experiencia. En efecto, á medida que la vida del espíritu y con ella, el conocimiento, se concibe como más autónoma y superior, se ve aumentar la distancia que nos separa de la situación empírica y se hace cada vez más claro que el hombre no puede participar del conocimiento más que bajo ciertas condiciones y mediante un penoso trabajo, y que la vida del espíritu no le es accesible sino mediante una determinada experiencia. El hombre se ocupa en primer término del grado infra-espiritual de la realidad, el cual se expresa intelectualmente en la representación sensible con su encadenamiento mecánico; no podría en modo alguno, remontarse más allá de este grado, si el grado superior no actuase de un modo ú otro en su dominio. Pero este grado superior no tiene para el proceso de la vida, presencia completa; tiene primero que adquirirla, y la impulsión en este sentido no se produce por sí misma de ordinario más que bajo ciertas condiciones, al ocurrir compli-

(1) Tomamos aquí la expresión de *inmanencia* en el sentido antiguo y primitivo, según el cual designa un suceso que se produce en lo interior del proceso de la vida, sin salirse de él; véase el capítulo: *Inmanencia-Transcendencia*.

caciones y contradicciones del grado inferior; la historia muestra claramente con cuanto trabajo y lentitud el esfuerzo hacia el conocer se ha puesto en movimiento. Y precisamente, al marchar hacia adelante, le fué preciso reconocer también en el hombre una situación particular que no puede ser deducida conceptualmente, sino que no se puede aceptar más que como un hecho. En este sentido, el conocimiento humano tiene un carácter experimental. Pero reconocer esto, no es en modo alguno admitir el empirismo, puesto que este carácter experimental á su vez no podría ser reconocido sin una superioridad con relación á la simple experiencia; el hombre no llega á comprender sus límites y su independencia sino en tanto que participa en una vida del espíritu autónoma y superior y en tanto que puede, desde este punto de vista, darse cuenta de su situación.

Pero la experiencia tiene para el conocimiento una doble significación: es limitación hacia fuera y determinación en lo interior. Es limitación cuando la actividad espiritual, permaneciendo ligada á condiciones exteriores, no puede elevarse á una plena autonomía; es determinación cuando no alcanza la plena originalidad de su propia naturaleza más que chocando con resistencias, cuando no llega sino á través de las tentativas y de las experiencias á la conciencia de sí mismo y á la verdadera autonomía. En una y otra de estas significaciones, el conocimiento humano se apoya sobre la experiencia; esta última es aquí indispensable, tanto para la relación de la vida del espíritu con lo que le rodea como para su propia manera de sér, lo mismo para su extensión que para su comprensión.

Lo que se desarrolla de conocimiento en el hombre se encuentra primero frente á la inmensidad de un mundo extranjero, no hace más que entrar más en contacto con dicho mundo y puede parecer puramente receptivo con respecto á él. Aún en la elaboración de lo que así recibe, el conocimiento no puede, para vastos dominios y sobre todo para la naturaleza sensible, desligarse de ello nunca; lo que,

venido de allí, penetra en el pensamiento del hombre no ha de ser convertido simplemente en magnitudes del orden intelectual; permanece ligado á algo exterior y conserva á su vez cierta opacidad. Ahora bien, por necesarios que sean aquí un contacto con las cosas y una relación con las cosas, este contacto y esta relación no engendran el conocimiento; éste se desarrolla bajo condiciones y restricciones, si bien permaneciendo sobre todo una obra de la vida del espíritu; la experiencia no es la fuente, sino sólo el medio de su desarrollo, así como las impresiones no pueden entrar en el pensamiento sin sufrir una transformación esencial. ¡Cuán diferente es el aspecto que toma el mismo fenómeno natural en la sensación inmediata del hombre sencillo y en el pensamiento del sabio! Con razón ha dicho Hegel: «La índole del espíritu es, no de asimilar-se otra cosa original ó de dejar una causa continuar obrando en él, sino romperla y transtormarla». (*Werke*, IV, 229).

No sólo el alcance, sino también la naturaleza interior de la vida del espíritu es para nosotros los hombres, un problema y una labor. La vida del espíritu no llena inmediatamente nuestra vida bajo una forma sólida y clara, no nos arrastra en un progreso cierto, como lo admitía el optimismo intelectual de la filosofía constructiva; es preciso por lo contrario, que partiendo de comienzos ínfimos y que no son siquiera incontestables, avancemos poco á poco, y en este esfuerzo encontramos los obstáculos, los peligros más diversos, emprendemos con alegre confianza multitud de cosas que se revelan en seguida como imposibles, estamos con frecuencia en apariencia oscilando de un lado para otro, en zig-zag. Y lo que conquistamos con mucha fatiga, no lo obtenemos por una prudente reflexión, sino siguiendo hasta el fin la dirección que hemos tomado; no adquirimos conciencia de nuestro poder, así como de nuestros límites, sino por el desarrollo de la vida y por la experiencia de la vida. Especialmente, nuestra vida no alcanza toda su profundidad sino por la lucha y únicamente la resistencia la impul-

sa á poner en obra toda su fuerza, á devenir plenamente original. Con esto, el progreso de la espiritualidad no significa en modo alguno una mera victoria sobre los elementos hostiles y no aporta ninguna aclaración completa. Por lo contrario, el desarrollo interior puede provocar nuevas exigencias, nuevos problemas y nuevas resistencias, y por ende el aspecto de la realidad puede devenir cada vez más positivo, cada vez más irracional. Este carácter, que es un hecho, tiene que hacer del conocimiento algo esencialmente diferente de lo que pretendía el racionalismo; está en este caso punto por punto, fundado sobre las experiencias de la vida en su conjunto. Sólo al principio, en los primeros pasos se creía estar cerca de una conclusión neta y clara: un modo de ver más penetrante ha tenido que reconocer cada vez más la existencia de problemas no resueltos, y el mundo lejos de hacerse más claro, se ha hecho más enigmático. Por esto, desde el punto de vista culminante de la vida moderna, el aspecto total del conocer no es ni mucho menos simple. La realidad se yergue ante nuestros ojos como un conjunto de grados con un salto de lo inorgánico á lo orgánico, de lo no vivo á lo vivo y al alma, del alma ligada á la naturaleza al alma llena de espiritualidad. En cada grado, se tiene un modo de ver particular acerca de la realidad, y se discutirá sin fin para saber si el grado inferior ó el grado superior es el que ha de servir de punto de partida á la explicación. La filosofía no puede hacer de otra manera que ver, en las realidades que aparecen en el grado superior de la vida, las relaciones más profundas y esbozar á su semejanza la imagen del conjunto. Pero he aquí que advierte que las magnitudes que tienen en este grado superior el origen de su desarrollo no se adaptan al mundo inferior nuestro, y que éste les opone la rigidez de su propia naturaleza; advierte igualmente que este mundo, en toda su acción y en todo su sér trata dicho grado superior como algo accesorio é indiferente. Lo que no podemos impedirnos considerar como la esencia de toda realidad parece in-

capaz de imponerse en nuestro mundo ni por sus conceptos, ni por sus fuerzas. En todas partes hallamos esta contradicción que la naturaleza espiritual del hombre le traza exigencias á las cuales su naturaleza puramente humana no puede dar satisfacción; el instinto de conservación espiritual le obliga á afirmar verdades que rebasan su facultad intelectual, á mantener enérgicamente su idea fundamental, sin poder darle una expresión adecuada. Por esto tiene necesariamente que producirse un empobrecimiento espiritual cuando se pide á la facultad intelectual dar un juicio sobre el contenido total de la vida.

e.—APRECIACIÓN DEL RACIONALISMO Y DEL EMPIRISMO

Después de estas consideraciones, se puede emprender una apreciación arbitral de los dos adversarios en lucha; cada uno de ellos, vamos á verlo, representa importantes elementos de verdad y los esgrime victoriosamente contra el otro, pero en cuanto busca en él mismo una conclusión definitiva, cae en el error y no puede mantener su posición.

La fuerza del racionalismo consiste en que defiende la autonomía de la vida del espíritu y su superioridad frente á todo lo que le rodea, en que defiende la convicción que la vida, en su esencia íntima, no va de afuera hacia dentro, y que para emplear el lenguaje de Platón, no se puede poner desde afuera ojos á un ciego. Sin esta convicción, no hay verdad puesto que si abandonásemos por completo nuestro conocer á las impresiones venidas del mundo que nos rodea, se le quitaría toda solidez, toda cohesión, toda iluminación interior, se le abandonaría á la subjetividad de los meros individuos. Por una necesidad axiomática opone á esto el racionalismo un *à priori*; pero no hay que comprender este *à priori* como una magnitud existente ya hecha en el alma de cada individuo, sino más bien como una ley fun-

damental de la vida del espíritu, ley fundamental que el hombre tiene en primer término que hacer suya. Semejante *à priori* encierra la afirmación que la vida del espíritu contiene en ella normas merced á las cuales nuestro esfuerzo, á pesar de todos sus extravíos, vuelve siempre hacia la verdad; encierra también la afirmación que la vida del espíritu en su esencia es de naturaleza suprahistórica y no constituye un simple producto de la historia. Sin esta suprahistoricidad, no podría nunca someter á una crítica superior las creaciones históricas, y estaría completamente entregada á sus vicisitudes.

Al defender una verdad tan indispensable, el racionalismo merece ganar su causa contra el empirismo. Pero es muy distinto cuando cree poder llegar inmediatamente á estas verdades, cuando considera el objetivo elevado como un hecho presente ó por lo menos, fácilmente accesible. Esto es lo que hace cuando trata, sin más ni menos, la vida espiritual del hombre como una vida espiritual en sí, como una vida del espíritu absoluta, embotando así el sentido de lo que es específicamente humano así como de los límites del hombre; cuando asigna al pensamiento mismo trabajos que no puede cumplir sino unido al conjunto de una vida espiritual autónoma, retirando así á las magnitudes del orden intelectual la profundidad que las vivifica; cuando cree nada menos que nuestra vida del espíritu se encuentra en un camino seguro y cuando no reconoce ninguna clase de complicaciones interiores.

Todo esto da al racionalismo una tendencia á atenuar y á apartar lo que tiene de obscuro y de hostil nuestra situación en el mundo, á sacrificar lo individual á lo general, el contenido á la forma. De aquí se origina una realidad demasiado mezquina, demasiado endeble, demasiado exangüe; el pensamiento y la vida se convierten en algo abstracto, formal, en meros fantasmas.—Esto es lo que muestra con claridad especial la concepción de la historia que engendra el racionalismo volviéndose hacia la construcción concep-

tual especulativa. El movimiento parece, aquí, hallarse ante todo en el elemento racional, mientras que en realidad le es preciso conquistar y afirmar incesantemente de nuevo su carácter racional; aquí todas las oposiciones y todas las luchas no parecen más que un medio de fortificar la razón, y todo lo que es irracional parece resolverse finalmente en una grande armonía, mientras que en realidad la lucha no tiene lugar solamente en lo interior de la razón, sino todavía más en torno de ella, y que cuanto más razón hay en las situaciones humanas, tanto más suele aumentar la sinrazón; aquí, una época parece edificarse con certeza sobre la época precedente y lo que se produce de experiencia histórica parece asegurado de un modo duradero, mientras que en realidad la lucha se remonta continuamente á los últimos elementos, es preciso constantemente conquistar de nuevo una base sólida, y toda experiencia de índole espiritual vuelve constantemente á ser un problema; aquí el hombre aparece como un simple instrumento del trabajo espiritual, mientras que su principal tendencia es más bien subordinar la vida del espíritu á la conservación natural y social y por ende, falsearla gravemente y desviarla de sus propios fines. Este desconocimiento de los elementos oscuros y hostiles quita á la historia su fuerza y su profundidad; cuanto más es tratada de una manera exclusivamente racionalista, más la realidad se vacía y se desvanece. Si por lo contrario, llega á ser manifiesto que la vida histórica no se edifica según una progresión asegurada, sino que es preciso combatir continuamente por el conjunto y continuamente realizar una afirmación del conjunto, la acción libre domina el proceso y toda posibilidad de una construcción racional desaparece.

Por esto, el desarrollo del racionalismo tiene que engendrar una reacción en el sentido del empirismo con su sed de positividad y su reconocimiento voluntario de los límites del hombre; por lo demás, sobre el terreno histórico, ahí es sobre todo donde las imperfecciones de un racionalismo

tradicional han llegado á ser evidentes, es donde el empirismo ha tomado ascendiente y se ha acreditado, y lo que también se encuentra en el fondo del empirismo moderno, es la repugnancia para la construcción conceptual especulativa.

Pero el empirismo no da en modo alguno una expresión adecuada al carácter experimental de nuestro pensamiento, concibe el proceso de la experiencia en una oposición absoluta con la autonomía, sin la cual no obstante no hay conocimiento científico. Negando toda vida autónoma del espíritu, tiene que tratar de desarrollar una espiritualidad y á la vez un conocimiento, partiendo del hombre mero y simple. Pero esto que en realidad es imposible (1), no puede llegar á una apariencia de éxito sino apoyándose subrepticamente en un mundo espiritual y sirviéndose de magnitudes sacadas de este mundo. Ahora bien, resulta de aquí hasta en los detalles, un falso aspecto de la realidad; en el proceso del conocimiento, el empirismo no considera absolutamente más que el trabajo efectuado y no tiene en cuenta la actividad espiritual que lo produce; permanece ligado al objeto y olvida que éste no llega á ser algo para nosotros sino cuando nos lo apropiamos; ve la determinación del conocimiento por la experiencia, pero no ve que esta determinación se opera en lo interior de un vasto dominio de pensamiento, por el movimiento propio del espíritu, y no por una comunicación de fuera (2); está tan exclusivamente

(1) La imposibilidad de llegar á una ciencia con los recursos del empirismo ha sido expresamente puesta en evidencia recientemente por eminentes pensadores. Windelband (*Präludien*, segunda edic., pág. 303) ve en esto «una tentativa desesperada para establecer, por una teoría empírica, lo que constituye la condición misma de toda teoría», y Husserl (*Logische Untersuchungen*, tomo I, pág. 110) nota con este mismo motivo: «El más grave reproche que pueda hacerse á una teoría de la lógica consiste en que va contra las condiciones evidentes de la posibilidad de una teoría».

(2) La culpa de ello no dejó de ser bastante, de la lengua que opone una á otro la experiencia y el pensamiento como si la ex-

ocupado por la abundancia de lo particular que considera su encadenamiento como evidente, y que los árboles le impiden ver el bosque. El empirismo cree ver venir desde las cosas hacia él lo que en realidad, la actividad ha puesto en ellas; por ejemplo, el concepto de mundo de la experiencia es todo antes que un producto de la simple experiencia (1). Que haya un problema total de la experiencia, es decir que el terreno sobre el cual ésta se produce tenga primero que ser conquistado, y que en nuestro esfuerzo hacia la verdad no luchemos sólo por datos aislados, sino por concepciones y convicciones de conjunto, esto es lo que, según Kant, no debería obscurecerse tan fácilmente. Ahora bien, tiene esto que obscurecerse para el empirismo porque éste no tiene presente en el espíritu más que lados particulares de la realidad, los cuales no agotan en modo alguno la profundidad ni la extensión de esta realidad. Esto sucede, para expresarnos brevemente, lo mismo por parte del sujeto que

perencia pudiera algo sin el pensamiento. Con razón advierte ya Roberto Boyle (*The Christian virtuose*, hacia el fin: «*When we say, experience corrects reason, 'tis an improper way of speaking, since 'tis reason itself, that upon the information of experience corrects the judgment it had made before*».

(1) Es por lo demás curioso ver lo mucho que se habla hoy de una experiencia sin antes haber examinado ni por asomo las condiciones, ni asegurado la posibilidad. En ninguna parte, creemos, no se hace esto tanto como en el dominio pedagógico. Se organizan nuevas clases de escuelas y no tarda en declararse que la experiencia ha demostrado que eran excelentes; se tiene una tendencia á introducir las instituciones de pueblos extranjeros y se alega á este efecto que la experiencia de dichos pueblos ha probado su valer. Pero ¿se sigue de aquí que lo que es bueno para un pueblo debe convenir á otro que se encuentra acaso en condiciones de vida esencialmente diferentes? Y si una institución da quizá aquí ó allí, en condiciones particularmente favorables, buenos resultados ¿prueba esto que sea excelente de una manera general? La experiencia no suministra un testimonio sino allí donde las condiciones son esencialmente semejantes; pero de ordinario las gentes se preocupan poco de enterarse de si es así.

por parte del objeto; como nuestro pensamiento y nuestra vida se desarrollan primero en procesos de conciencia, el empirismo no va más allá y desconoce que el contenido de la conciencia misma es ininteligible sin una vida del espíritu, vida autónoma y de base más profunda, sin una reversión de la concepción primera, tal como se verifica ya en la formación de un yo unitario, reversión que sobre todo hace posible toda síntesis interior, y sin la cual no hay ciencia. Resolver la vida del alma en una yuxtaposición de procesos de conciencia aislados, es abandonar toda cohesión interna y por ende, destruir también de cuajo la posibilidad de una ciencia.

Por el lado del objeto, el empirismo, mucho más exclusivamente ligado á la naturaleza exterior, desconoce el carácter propio de los otros dominios de existencia. Lo que en sus doctrinas tiene una cierta verdad con relación á la naturaleza, se convierte en falso cuando se extiende al mundo entero. Los efectos sensibles que se ejercen sobre nosotros no pueden jamás convertirse plenamente en actividad espiritual ni desarrollarse partiendo desde adentro; queda pues, siempre aquí algo extraño y dependiente y no se puede más que anotar y describir. Pero la cosa se presenta de otro modo en cuanto examinamos la vida y el esfuerzo humanos; aquí todavía, lo que primero se presenta á nosotros, son procesos aislados, pero no nos limitamos á la simple impresión; estos procesos pueden ser referidos al proceso vital que los engendra, pueden ser reunidos unos con otros; el sujeto presente puede colocarse en este proceso y transformar así en su propia vida lo que es ajeno. Ahora bien, si el hombre puede así vivir y sentir con el hombre, y no considerarle sólo desde fuera como una cosa ajena, resulta que existe más allá de la mera descripción un conocimiento; pero llegamos aún más lejos si reconocemos en lo interior de la esfera humana una vida del espíritu, si tomamos aquí el punto de apoyo del trabajo del conocimiento, si referimos á él la totalidad de la vida histórico-social

y de las experiencias hechas sobre puntos aislados, si iluminamos y sistematizamos esta vida y estas experiencias partiendo de dicha vida del espíritu. No podremos nunca contentarnos aquí con establecer las apariencias que se ofrecen á nosotros, es preciso que se realice una apropiación interior y con ella una medición y una transformación, puesto que lo que se desarrolla de vida y de espíritu en la esfera humana está en su estado primitivo, mezclado con tantos elementos temporales, humanos, contingentes, que ninguna clarificación puede operarse sin una separación enérgica y un retorno á su naturaleza propia; al mismo tiempo es preciso desprender un vasto conjunto de las tendencias y de las relaciones particulares en las cuales esta vida se encuentra y trata de elevarse, y partiendo de dicho conjunto, iluminar esta diversidad y poner coherencia en ella. En realidad, el punto culminante de todo el conocimiento posible al hombre está ahí: en los desarrollos característicos de la vida del espíritu y en la edificación de un mundo espiritual; ahí también es donde está el punto decisivo para el conjunto de la concepción del mundo, partiendo de ahí es como es preciso esbozar el tipo general de nuestra concepción del mundo; partiendo de ahí es como se ha de poder apreciar lo que la existencia humana contiene en límites y contradicciones. Todo esto está lleno de experiencias, lleno de movimientos y de profundizaciones que no pueden nunca salir de ser meros conceptos; por esto está de todo punto fuera de la esfera del simple racionalismo, pero está con la misma certeza por encima del poder del simple empirismo. Lo que les falta á los dos, es desprender con toda claridad de la existencia humana la vida del espíritu; esto lleva al racionalismo á la exageración del hombre, al empirismo á la negación de la vida del espíritu; el primero no puede dar al conocimiento ningún contenido vivo, el otro ningún carácter científico. Un defecto que les es igualmente común, es no hacer entrar el conocimiento en un conjunto más vasto, en el conjunto de la vida del espí-

ritu, y no tratar en relación con ella el problema del conocimiento; en semejante aislamiento, el conocimiento está apreciado en un valor ó demasiado elevado ó demasiado bajo. Ambos sin embargo, ponen en valor elementos indispensables al conocimiento, el uno la originalidad, el otro la positividad. Pero un nuevo punto de vista es necesario para unir en un todo estos elementos de verdad y para, lejos de quedar exclusivamente ligado sea á la grandeza sea á los límites del conocimiento humano, reconocer á la vez límites y grandeza. Si el empirismo, á pesar de sus evidentes flaquezas no cesa de surgir de nuevo y de arrastrar impetuosamente á los espíritus, la causa es menos debida á su acción propia que á las imperfecciones del concepto de verdad que predomina ordinariamente en el racionalismo. Que éste último eleve la verdad por encima de la opinión y de la división de los hombres, que la haga totalmente independiente del hombre, es lo que constituye su mérito y su derecho; cuando, de un modo cualquiera, este derecho se hace incierto, un aniquilamiento de la ciencia es inevitable. Pero mientras el alejamiento no es vencido de un modo ó de otro, mientras no hemos hecho nuestra la verdad, ésta conserva algo frío y muerto; es imposible descubrir cómo puede movernos con una fuerza irresistible, cómo puede elevar el conjunto de la vida. Por obligados que estemos á negarnos á apreciar la verdad, como lo hace el pragmatismo, con arreglo á su utilidad para la vida ó apreciarla con arreglo á un objetivo exterior, es preciso no obstante entender la prehensión de la verdad como el desarrollo de una nueva vida, como debiendo ser buscada no en un más allá, sino en lo interior de la vida. Se trata en fin de cuentas, no de presentar una realidad situada más allá de la vida sino de conquistar una vida que desarrolla por sí misma una realidad. Siguiendo este camino puede alcanzarse una relación más íntima con la verdad, sin caer por esto en el empirismo que no llegaría á ninguna verdad si no aportase ya en su trabajo la fe en la verdad.

En el empirismo y en el racionalismo obran, como lo hemos visto, corrientes de pensamiento opuestas, y según la naturaleza y la situación de cada época, una u otra de estas corrientes se hace preponderante. Allí donde el círculo de ideas es considerado como cerrado en sus partes esenciales y como pudiendo ser fácilmente abarcado de una ojeada, por ejemplo, en la antigüedad y en la Edad Media, así como en la filosofía constructiva alemana, la actividad interior pasa al primer plano y se tiende á despreciar la experiencia. Allí donde predomina por lo contrario, el sentimiento de la estrechez del horizonte hasta entonces abarcado, allí donde surge el deseo de extender este horizonte, toda la salvación se espera de la experiencia y se descuida fácilmente la actividad espiritual que la desarrolla y hasta la transforma. Esto es lo que sucede con Bacon, es lo que sucedió en el siglo xix, lo que sucede hoy con frecuencia. El inmenso ensanchamiento de horizonte en la naturaleza y en la historia realizado en el siglo xix, tenía que ejercer una acción especialmente fuerte en Alemania, puesto que le acompañaba una enérgica reacción contra el encadenamiento demasiado rígido de los sistemas constructivos.

Pero cuanto más este movimiento empirista se extiende y ocupa exclusivamente el terreno, más se hace necesario reobrar contra él. Hemos visto que el empirismo no llega á una conclusión algo pasadera sino porque obra en lo interior de un mundo de ideas ya existente, superior y aun opuesto á las concepciones del empirismo; pero este mundo de ideas tiene que ser tanto más sacudido y derrumbado cuanto esta tendencia se hace más autónoma y más intolerante. Mina así por su propio progreso lo que es para ella un indispensable complemento y tiene por consiguiente en su triunfo exterior que derrumbarse interiormente; su insuficiencia se hace manifiesta en cuanto quiere hacer frente á todo con sus propios medios. Vemos actualmente, á despecho del favor de que goza aún el empirismo en los espíritus

aficionados á las ciencias exactas y ajenas á la vida, prepararse una revolución de este género; cada vez va siendo más evidente que ninguna acumulación, ningún arreglo de conocimientos pueden dar ni conocimiento propiamente dicho, ni ideas, ni convicciones de ninguna clase y que sin embargo el hombre no puede vivir sin estas últimas si quiere continuar siendo un sér dotado de alma y no caer al rango de una máquina de civilización. Es una necesidad de la vida espiritual, es en particular la situación especial de la civilización presente las que empujan imperiosamente al pensamiento más allá del empirismo; sin autonomía, sin originalidad del pensamiento, no puede haber civilización, pero esta autonomía puede dejarse á un lado y ser olvidada mientras la vida se mueve en caminos que cree seguros, mientras no está amenazada por graves complicaciones y contradicciones. Ahora bien, precisamente hoy, estamos completamente bajo la impresión de graves complicaciones y contradicciones, reconocemos la necesidad de una revisión total de toda nuestra civilización, la necesidad de una enérgica amputación de todo lo que se ha hecho seco y falso, la necesidad de una síntesis vigorosa y de un reforzamiento de todos los elementos de verdad; más aun, el sacudimiento es tan profundo que la incertidumbre extendiéndose á los últimos elementos nos obliga á luchar por la totalidad de la vida del espíritu. ¿Cómo podríamos progresar en semejante labor sin un poder de actividad autónoma y original, sin una posesión de conciencia y un despertar de la vida del espíritu, sin una elevación y una renovación espiritual que dibujen nuevas posibilidades y abran nuevas realidades? Pero todo esto es muy ajeno al empirismo; por esta razón, tanto más la vida está necesitada de una transformación interior, tanto más es necesario que deje atrás al empirismo. Ahora bien, si saludamos con alegría la vuelta de la investigación filosófica actual al idealismo, si comprendemos la repugnancia á volver no obstante á la manera de la vieja metafísica, no es menos verdad que tanto más

es cierto que tenemos necesidad de una renovación radical y de un reforzamiento general de la vida, cuanto tenemos necesidad de un idealismo que nos sacuda y nos haga marchar hacia adelante; pero este idealismo no debe ser solamente crítico, tiene que ser también positivo. Puesto que por importante que sea la labor realizada por el idealismo crítico que predomina hoy en el punto culminante de la investigación filosófica, labor que consiste en indicar al realismo y al empirismo sus límites y en particular en mostrar que no alcanzan á un conjunto de vida y de saber sino con la ayuda secreta del adversario; por claramente que este idealismo crítico haga ver en cada una de las principales tendencias de la vida, la acción y el imperio de un nuevo orden de cosas, no reúne bastante en un todo estas tendencias principales; ahora bien, un todo es indispensable si se quiere que el hombre pueda apoderarse en este movimiento de su yo espiritual, colocar allí el centro de gravedad de su vida y realizar á la vez una inversión de esta última. Sin esta inversión, sin una elevación hacia una vida original, la nueva vida no puede desde luego adquirir la fuerza necesaria para hacerse autónoma frente á un orden de cosas diferente y para triunfar de los enormes obstáculos que le opone la situación inmediata del mundo. No es pues la afición á las aventuras intelectuales la que nos impulsa hacia la metafísica, sino más bien la exigencia á la cual es imposible sustraerse, de un instinto de conservación de la vida del espíritu.

2.—MECÁNICA—ORGÁNICA

(Teleología)

Los conceptos y problemas de *mecánica* y de *orgánica* tienen una historia especialmente rica. No sólo ésta nos muestra grandes oposiciones en la concepción del mundo y en la metodología, así como una lucha encarnizada concierne al carácter del trabajo científico; está además llena de matices más delicados y de oscilaciones más ligeras y da de este modo un punto de vista muy especial sobre el conjunto del movimiento. Pero las oposiciones milenarias se extienden hasta el trabajo de nuestra época; por esta razón en este problema, fijaremos nuestra atención principalmente en la historia.

a.—HISTORIA DE LAS EXPRESIONES Y DE LAS IDEAS

Del mismo modo que los términos *mecánica* y *orgánica*, las ideas también son antiguas, pero sólo tardíamente se encontraron la expresión y el concepto. En tanto que designación técnica del arte de los inventos, de la fabricación de máquinas, *mecánica* aparece como una expresión de empleo corriente en Aristóteles (*ἡ μηχανική, τὰ μηχανικά*) á quien se atribuye un escrito más reciente, titulado *μηχανικά* (1). El vocablo ha pasado con este sentido á través de los siglos y sirve, después de Descartes, para designar

(1) La expresión se halla explicada en estos términos en dicho escrito: «Όταν δὲ τι παρὰ φύσιν πράξει, διὰ τὸ χαλεπὸν ἀπορίαν παρέχει καὶ δεῖται τέχνης. διὸ καὶ καλοῦμεν τῆς τέχνης τὸ πρὸς τὰς τοιαύτας ἀπορίας βοηθοῦν μέρος μηχανήν. (Arist. 847, a, 16). El arte aparece aquí como una especie de engaño de la naturaleza.

una teoría que explica la formación de la naturaleza á la manera de las obras del hombre, no por una fuerza de impulsión interior, sino por la combinación de pequeñas partículas de materia originariamente dotadas de movimiento; las obras de la naturaleza no parecen diferentes de las del hombre más que por su mayor finura, es decir cualitativamente y no cuantitativamente (1). Y lo que suministra aquí los medios técnicos de explicación, es la mecánica teórica en tanto que cinemática (2). El término de *mecánica* ha debido ser puesto en boga sobre todo por el químico y filósofo Roberto Boyle que lo tenía en especial predilección y lo empleaba de buen grado en el título de sus obras. La misma expresión de «naturaleza» le chocaba y pretendía que fuese reemplazada por la de *mechanismus universalis*.

La ciencia natural de las épocas que siguieron tomó esta expresión en un sentido tan pronto más amplio, tan

(1) Descartes dice (*Principia Philos.* IV, § 203): Nullium aliud inter ipsa (sc. arte facta) et corpora naturalia discrimen agnosco nisi quod arte factorum operationes ut plurimum peraguntur instrumentis adeo magnis, ut sensu facile percipi possint: hoc enim requiritur, ut ab hominibus fabricari queant. Contra autem naturales effectus fere semper dependent ab aliquibus organis adeo minutis, ut omnem sensum effugiant. Según esto, todo refinamiento de las máquinas acerca el arte á la naturaleza.

(2) Descartes (*Princ. phil.*, IV, § 200): «Figuras et motus et magnitudines corporum consideravi atque secundum leges Mechanicae, certis et quotidianis experimentis continuatas, quidnam ex istorum corporum mutuo concursu sequi debeat, examinaui».—§ 203: «Et sane nullae sunt in Mechanica rationes, quae non etiam ad Physicam, cujus pars vel species est, pertineant, nec minus naturale est horologio ex his vel illis rotis composito, ut horas indicat, quam arbori ex hoc vel illo semine ortae, ut tales fructus producat. Quamobrem ut ii qui in considerandis automatis sunt exercitati, cum alicujus machinae usum sciunt et non nullus ejus partes aspiciunt facile ex istis, quo modo aliae quas non vident sint factae, conjiciunt; ita ex sensibus effectibus et partibus corporum naturalium, quales sint eorum causae et particulae insensiles, investigare conatus sum».

pronto más estrecho; las discusiones á este propósito eran cosa corriente. Pero se entendía de ordinario, por explicación mecánica una explicación de las propiedades de los cuerpos por la figura y por el movimiento. Al principio no se pensaba en modo alguno en extender la expresión á los procesos psíquicos, y *mecánica* y *material* son con frecuencia considerados como equivalentes (1). Por esto, dar de procesos psíquicos una explicación mecánica significa primero referirlos á causas puramente corporales. Pero de hecho Spinoza emprende ya explicar el estado de vida psíquica por la cooperación de representaciones aisladas, y llama al alma una máquina espiritual (*automaton spirituale*). Leibniz refina aún más esta idea, aunque acentúa la unidad del alma (2). Wolff y los psicólogos franceses del siglo XVIII la desarrollan todavía más. El sentido de la palabra acaba por evolucionar y *mechanisch* se emplea primero al figurado, luego como término técnico para el interior del alma (3). Kant generaliza la expresión aplicándola

(1) Así es como Descartes mismo opone á lo incorporeal lo *mechanicum et corporeum* (*Cartas* I, 67) y en el mismo sentido Wolff (*Psych. rat.*, § 395) dice de las intuiciones del conocimiento sensible (*cognitio symbolica*) «mechanice quoque in cerebro absolvi— nihil inesse notioni, qua quid in universali repraesentatur, quod non aequae mechanice representatur in corpore».

(2) Véase, por ejemplo, Erdm, 153: «Hay que considerar también que el alma, por simple que es, tiene siempre un sentimiento compuesto de varias percepciones á la vez; lo que obra tanto para nuestro objeto, como si estuviera compuesta de piezas como una máquina».

(3) Se ve esta evolución del sentido en vías de producirse en Lessing que dice en la séptima *Carta sobre la Literatura*: «Si esta transformación se ha operado por resortes interiores ó para expresarme algo pesadamente, por el mecanismo (*Mechanismus*) propio de su alma». Herbart ha desarrollado con una energía muy especial, la idea de una mecánica de la vida interior; declara (III, 255) que hay que «descomponer el organismo de la razón en sus fibras simples, las series de representaciones, cuyo origen no puede ser explicado sino por la mecánica del espíritu».

«á toda unidad de los sucesos en el tiempo según la ley natural de causalidad, aunque no se entienda con esto más sino que cosas sometidas á esta ley tienen que ser realmente máquinas materiales». Pero en la filosofía de la naturaleza, desarrolla clara y netamente la oposición de una explicación mecánica y de una explicación dinámica (1).

La expresión *orgánica* se muestra también por vez primera en Aristóteles, el gran escritor que tanto contribuyó á enriquecer la lengua griega, pero tiene en él un sentido diferente del que hoy posee. Con arreglo á su raíz *ὄργανον* (instrumento), *orgánico* significa «instrumental»; está empleado hablando del conjunto del cuerpo vivo, organizado de una manera teleológica, pero con más frecuencia hablando de las diversas partes del cuerpo, á saber de las que están compuestas de elementos heterogéneos. Bien que sea cierto que el concepto no se aplica más que á seres vivos, no contiene la marca de una vida interior; por esto nunca ha sido aplicado fuera de este dominio especial, á la designación de un conjunto vivo, por ejemplo en la teoría política; existen en Aristóteles trozos en que *ὄργανικός* no puede desde luego traducirse más que por *mecánica* (2). La palabra conservó sin ningún cambio, esta significación durante la Edad Media y los tiempos modernos hasta en pleno si-

(1) Véase IV, 427, Hart: «La manera de explicar la diversidad específica de la materia por la naturaleza y la combinación de sus más pequeñas partes, considerando dichas materias como máquinas, es la filosofía mecánica de la naturaleza; pero lo que hace derivar la diversidad específica de la materia de materias consideradas no como máquinas, es decir como simples instrumentos de fuerzas motoras exteriores, sino como fuerzas motoras de atracción y de repulsión que le son desde un principio propias, puede ser llamada la filosofía dinámica de la naturaleza».

(2) Véase por ejemplo, *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (336 a, 2): κα, τὰς δυνάμεις ἀποδιδοῦσαι τοῖς σώμασι, δι' ἧς γενῶσι, λίαν ὄργανικῶς ἀφαιροῦντες τὴν κατὰ τὸ εἶδος αἰτίαν. Pol., 1259 b, 23: ἀπορήσειεν ἂν τις, πότερον ἔστιν ἀρετὴ τις δούλου παρὰ τὰς ὄργανικὰς καὶ διακοινικὰς ἄλλη τιμιωτέρα τούτων.

glo XVIII (1). La nueva teoría mecánica podía apropiarse también este concepto de instrumental y en el siglo XVIII se subsumía sin escrúpulo las máquinas orgánicas (naturales), y artificiales al concepto de máquina; hablar de máquinas orgánicas parecía extraordinario en esta época (2).

Sólo con el apogeo del pensamiento alemán y su deseo de dar á la naturaleza un alma y un movimiento propios fué como la expresión *orgánica* se incorporó el carácter de la vida y la dió un sitio preponderante. Fué sobre todo Kant quien contribuyó á ello con la precisión de sus conceptos y de sus distinciones; pero no hay que olvidar tampoco á Herder, Jacobi, etc. (3). De los seres vivos naturales, la nueva significación pasó primero al Estado y á la Sociedad (4),

(1) El último vástago importante de la escolástica, Suárez (1548-1617) dice: (*De anima*, 1, 2, 6): «Dicitur corpus organicum quod ex partibus dissimilaribus componitur». Como otro ejemplo de la terminología de la escuela de Wolff, puede citarse este trozo de Baumeister; «Corpus dicitur organicum, quod vi compositionis suae ad peculiarem quandam actionem aptum est».

(2) Saint-Simon llamaba todavía, hacia 1813, á la sociedad una «verdadera máquina organizada». (Véase Pablo Barth, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XXIV, I, p. 72).

(3) Kant define (V, 388, Hart.): «Un producto organizado de la naturaleza es aquél en el cual todo es á la vez, fin y medio». Pág. 386, dice: «Un sér organizado no es pues una simple máquina, puesto que ésta no tiene más que fuerza motriz; aquél tiene por lo contrario en él una fuerza plástica y más aun, una fuerza plástica que comunica á las materias que no la poseen (las organiza)». Jacobi escribe (Hume, 172): «Para pensar la posibilidad de un sér orgánico, es necesario pensar primero lo que hace su unidad: el todo antes que las partes». En realidad no se hacía así más que volver á tomar y formular con más precisión ideas de Aristóteles. Kant habla también de un «verdadero organismo» (*wahrer Gliederbau*) de la razón pura especulativa, en «el cual todo es órgano, es decir en el cual todo está en vista de cada parte y cada parte en vista del todo». (III, 28, Hart.).

(4) El término de *organización* ha debido ser transportado por primera vez al dominio político en la época de la Revolución francesa, pero son pensadores y poetas alemanes, los que dieron á

luego al derecho, á la historia, etc. «Organisch» llega á ser sobre todo una expresión predilecta del romanticismo alemán, pero á la vez sale de las diversas escuelas y tendencias para entrar en el uso general de la lengua. *Mecánica* y *orgánica* que al principio tenían poco más ó menos el mismo sentido, acaban así por constituir la antítesis más marcada y designan actualmente oposiciones fundamentales en la concepción del mundo (1).

b.—HISTORIA DEL PROBLEMA

La oposición de hecho que designan desde ahora ya estos términos viene de lejos: sus principales representantes en la antigüedad son Demócrito y Aristóteles. En el

esta palabra un sentido profundo. Kant dice (V. 387, Hart.): «Hablando con propiedad, la organización de la naturaleza no tiene nada análogo con no importa cuál de las causalidades que conocemos», y añade en una nota: «Se puede inversamente, ilustrar por una analogía con los fines naturales que hemos citado, una cierta relación que en verdad, se encuentra más en la vida que en la realidad. Así es como al ocurrir la transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se han servido las gentes con frecuencia y de un modo muy pertinente, de la palabra *organización* para el establecimiento de las magistraturas, etc., y también para el agenciamiento de todo el cuerpo del Estado. Puesto que en semejante conjunto, cada miembro debe en efecto ser no sólo medio, sino al mismo tiempo fin, y dado que colabora en la posibilidad del conjunto, debe ser determinado á su vez en cuanto á su situación y á su función por la idea del conjunto». En esta misma obra (*Crítica del juicio*) dice, pág. 364: «Así, se representa un Estado monárquico como un cuerpo animado si está dominado por leyes nacionales interiores, y como una simple máquina (por ejemplo un molino movido á brazo), si está determinado por la voluntad absoluta de un individuo; pero en los dos casos, no hay ahí más que una representación simbólica».

(1) Por ejemplo, en Trendelenburg, véase *Log. Untersuchungen* (3.^a edic. II, 142 s.).

punto culminante de la antigüedad clásica, la teoría orgánica—llamémosla así brevemente—toma resueltamente la preponderancia. La manera de pensar artística y sintética propia de esta época coloca el conjunto antes que las partes, lo vivo antes que lo que no tiene vida, y explica esto partiendo de aquéllo. La idea—pero no el término—de organismo ha sido introducida sobre todo por Aristóteles, de quien procede también la fórmula que, en un sér orgánico el todo precede á las partes (1). Esta idea se extiende en seguida más allá de su dominio inmediato, al Estado y al Universo y no tardó también en extenderse—pero sólo en verdad después de Aristóteles, y principalmente en los últimos estoicos—al conjunto de la humanidad. Desde la antigüedad, penetra en el cristianismo donde adquiere un matiz religioso y por ende un sentido de una intimidad muy especial (2). Se robustece después para convertirse en la idea de la Iglesia en tanto que cuerpo místico (*corpus mysticum*) del Cristo. La Edad Media con su indisoluble encadenamiento del elemento espiritual y del elemento sensible, le da una forma palpable con la cual domina la teoría medioeval de la sociedad (3); es un elemento esencial de la organización propia de esta época, organización

(1) Leemos en Aristóteles (*Pol.* 1253 a. 20) τὸ ἅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους, ἀναιρούμενου γὰρ τοῦ ἅλου οὐκ ἔσται ποῶς οὐδέ χεῖρ, εἰ μὴ ἁμιώνως ὡσπερ εἰ τις λέγει τὴν λιθίνην. διαφθαρίσσα γὰρ ἔσται τοιαύτη. Según esto, el Estado sería anterior al individuo.

(2) Una prueba del origen griego de esta idea se halla en el hecho de que el único de los Evangelios en el cual se halla es el de San Juan (viña y uvas), en que se manifiestan claramente influencias griegas y filosóficas.

(3) En este mismo orden de ideas es como la analogía entre el Estado y un cuerpo vivo no se para en la idea general, sino que de buen grado se deja desarrollar hasta en los detalles. Así es como por ejemplo, Juan de Salisbury ha tratado de encontrar para cada parte del Estado un miembro que le corresponde en el cuerpo humano (véase Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III, 549).

en la cual el individuo recibe toda espiritualidad de un conjunto, y de un conjunto visible.

Esta teoría orgánica ejerció una acción profunda á la vez en el dominio práctico y sobre el método científico. Allí imponía una subordinación absoluta del individuo al conjunto que únicamente le permitía desarrollar su razón, pero al mismo tiempo daba al individuo la conciencia de sér en este conjunto, algo particular é irremplazable. Con alegría no disimulada la antigüedad en sus postrimerías se complace en la idea que el individuo no es sólo una parte (*μέρος*) sino un miembro (*μέλος*) del universo. «Soy un miembro del conjunto de los seres razonables», tal es la convicción que consuela á Marco Aurelio en los peligros y las tinieblas de la vida. En cuanto á la Iglesia primitiva, desarrólla sobre todo la idea que todos los cristianos, miembros de una comunidad bendecida por Dios, deben prestarse mutuo apoyo en la acción y en las pruebas de la vida, que están unidos los unos con los otros por un lazo de solidaridad.

No menos rico en consecuencias es este modo de pensar para el trabajo científico, puesto que de él se origina la concepción teleológica cuya poderosa acción se extiende desde la antigüedad hasta el tiempo presente. Si el todo era la cosa primitiva y superior, daba la clave para la explicación de los diversos miembros particulares y de las funciones particulares. Ahora bien, según la concepción platónico-aristotélica, el todo era una forma inmutable, una vida que tenía en ella misma su fundamento y su fin; daba pues á todo movimiento un objetivo y un punto final fijos (1). Esto se extiende más allá del dominio de lo

(1) Véase Aristóteles, *Física*, 194 á 28 : *ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἕνεκα ὧν γὰρ συνεχῶς τῆς κινήσεως οὐσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τό οὐ ἕνεκα*. Véase más adelante, 190 a, 30: *ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς βλή ἢ δ'ὡς μτροφή, τέλος δ' αὐτῆ, τοῦτέλους δ' ἕνεκα τάλλα, αὐτῆ ἂν εἴη ἡ αἰτία ἢ οὐ ἕνεκα*. Según Aristóteles el azar podría bien producir estructuras finalistas particulares, pero nunca una finalidad general; véase á este propósito el libro segundo de su *Física*.

vivo, en el universo entero; el mundo es considerado aquí como un conjunto vivo, sólidamente articulado y en el cual las diversas partes se insertan como miembros; en lugar de que los conocimientos se crucen confusamente mezclados, cada uno de ellos va hacia un punto final para convertirse allí en una acción persistente, acabada en ella misma (*ἐνεργεία*). Pero donde este modo de pensar es más fecundo, es en su dominio original, en los seres vivos; aquí no sólo todos los órganos y todas las funciones de las diversas especies de animales se relacionan con una vida que abarca todo y son comprendidos partiendo de esta vida, sino que toda la diversidad de las formas orgánicas aparece como el desarrollo de un tipo único normal que obra á través de todos los grados. Este tipo normal lo muestra el hombre en el estado puro y se puede pues, partiendo de él, iluminar este vasto dominio y someter la inmensa materia á ideas que la atraviesan. De aquí salía una especie de anatomía y de fisiología comparadas, así como una historia de la evolución; se trata también de dilucidar, partiendo del hombre, la vida psíquica de los animales. Por poco que pueda satisfacernos actualmente semejante concepción, no por eso ha dejado de ofrecer en su época y en siglos numerosos, cierta síntesis, cierta organización de la materia.

Ya en la antigüedad, las resistencias contra este modo de ver no faltaron, pero no fueron más que simples reacciones, sin poder llegar á representar un papel director. No sucedió esto más que en los tiempos modernos, en que la lucha contra esta teoría orgánica llegó á ser el principal elemento del esfuerzo hacia la libertad y la claridad. La liberación se opera primero en la tendencia general de la vida, puesto que el individuo moderno siente y rechaza como una intolerable opresión el hecho de estar ligado á una organización visible y no poder acceder á la vida del espíritu más que por el intermediario de esta organización; tiende á una relación inmediata con el universo y conquista por ende una superioridad asegurada sobre todo

orden visible. Así fué primero en el Renacimiento y en la Reforma, y así en el movimiento de emancipación política y económica que tuvo su punto de partida sobre todo en Inglaterra. Fundando así la vida directamente sobre el individuo, éste parece crecer inmensamente en fuerza, en razón y en verdad. Todas las relaciones aparecen aquí como la obra de los individuos, y no tienen legitimidad más que la que les concede el individuo. Según Leibniz, el individuo lleva en sí toda la infinidad del universo y la desarrolla sacándola de él mismo; ¡ya estamos lejos de la teoría orgánica!

Se produce también al mismo tiempo una revolución en la ciencia. La manera tradicional de explicar la naturaleza partiendo del conjunto y de lo interior se hace intolerable, no se ve más que una interpretación completamente subjetiva, una simple imagen que debe ser enérgicamente descartada porque no se da como una imagen, sino como una explicación plenamente válida; por esto los libros de esta época están llenos de recriminaciones á propósito de la alegoría disfrazada de la doctrina eclesiástica que aparece con sus formas y fuerzas interiores, como un «asilo de la ignorancia» (*asylum ignorantiae*; véase por ejemplo, Oldenburgo á Spinoza). Se pone por lo contrario, como condición fundamental de un verdadero conocimiento que toda interioridad sea eliminada de la naturaleza y que todos los conjuntos sean descompuestos en sus más pequeños elementos; el descubrimiento y la persecución de estos elementos promete á la vez una dilucidación de la realidad hasta entonces confusa y un poder sobre las cosas que sin esto serían inaccesibles. Puesto que partiendo de lo pequeño, se les puede mover y transformar. No se comprende en modo alguno aquí lo que había de grande en la manera artística de los antiguos; esta manera por lo demás había fuertemente degenerado con la escolástica. Tal es la explicación mecánica de la naturaleza en los tiempos modernos; en oposición directa y consciente con la antigua manera de

pensar, hace de los elementos la cosa principal, quiere edificarlo todo partiendo de ellos, descompone en magnitudes distintas lo continuo que presentan la especie, el tiempo y el movimiento y da de esta manera únicamente, una exacta comprensión de los fenómenos. Con la negación de todas relaciones internas desaparecen naturalmente también la concepción teleológica; las consideraciones más diversas se reúnen para rechazarla; aparece como antropomórfica, oscura, estéril. No son ya los fines, sino las leyes las que deben garantizar la unidad de la naturaleza, esas leyes que obran por todas partes uniformemente y que dominan en tanto que formas fundamentales y simples, toda diversidad. Todo esto arrastra á los espíritus con la impetuosidad de una fuerza natural; parece que con el nuevo modo de pensar, surgen por primera vez un verdadero conocimiento y una era de ciencia de la cual todo el trabajo anterior no ha podido ser más que el primer grado.

Que este nuevo modo de pensar dejase sin respuesta muchas cuestiones y provocase nuevos problemas es lo que no podía sustraerse á espíritus más profundos. El más grande pensador de la época del *Aufklärung*, Descartes, no ve en la teoría mecánica más que un principio que permite una comprensión exacta de la naturaleza, no ya una teoría metafísica de los últimos fundamentos de las cosas, y traza una línea de demarcación bien clara entre él y Demócrito (1). Su fiel discípulo, Roberto Boyle, defiende como un indispensable contraste de las causas mecáni-

(1) El principal trozo á este propósito se encuentra en los *Princ. phil.*, IV, § 202: (Democriti philosophandi ratio) rejecta est, primo quia illa corpuscula indivisibilia supponebat, quo nomine etiam ego illam rejicio; deinde quia vacuum circa ipsa esse fingebat, quod ego nullum dari posse demonstro, tertio quia gravitatem iisdem tribuebat, quam ego nullam in ullo corporum cum solum spectatur, sed tantum quatenus ab aliorum corporum situ et motu dependet atque ad illa refertur, intelligo.

cas (1), una causa obrando teleológicamente. Berkeley sostiene que la consideración mecánica no explica más que las leyes y las formas (modos) del devenir, y no su causa. Leibniz va singularmente lejos: desarrolla un tipo especial de concepción del mundo, haciendo de toda la naturaleza con su mecanismo la manifestación de una realidad espiritual, elevando las últimas unidades que, para la teoría mecánica no constituyen más que un simple concepto límite, al rango de elemento fundamental, viendo en ellas mónadas dotadas de una vida interna. Sostiene que todo se explica mecánicamente en lo interior de la naturaleza, pero los principios del mecanismo le parecen tener ellos mismos necesidad de explicación y ésta no puede hallarse según él, sino en una razón cósmica obrando por causas finales (2). Pero para Leibniz, este carácter de finalidad de las leyes de la naturaleza consiste en que tienen todas por objeto llevar á la existencia una cantidad de fuerzas lo más grande posible: por todos lados halla que toman los caminos más cortos y escogen los medios más simples (3). Su escuela continúa de este modo á afirmar que al mecanismo pertenece todo lo

(1) Véase por ejemplo, *De ipsa natura*. sect. IV: «Harum autem partium motum sub primordia rerum infinita sua sapientia ac potestate ita direxit, ut tandem (sive brevior tempore sive longiore, ratio definire nequit) in speciosam hanc ordinatamque mundi formam coaluerint».

(2) «Omnia in corporibus fieri mechanice, ipsa vero principia mechanismo generalia ex altiore fonte profluere» (pág. 161, Erdm.); véase también 155 a, Foucher II, 253.

(3) Véase 147 b (Erdm.): «Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a maximo minime petendum est, ut nempe maximus praestet effectus minimo ut sic dicam sumptu». A la objeción que simples necesidades naturales habían quizá podido producir el mismo resultado, responde (605, b): «sería esto verdad si por ejemplo las leyes del conocimiento y todas las demás tuviesen su fuente en una necesidad geométrica de causas eficientes; pero hallamos que en último análisis tenemos que recurrir á algo que dependa de causas finales ó de la conveniencia.

que es compuesto y por ende, todo el mundo de los cuerpos, mientras que el alma, cosa simple, no es de su dominio (1). Bajo una forma menos resuelta, Wolff yuxtapone al modo escolástico, una explicación por las causas eficientes y una explicación por las causas finales, y crea la expresión de *teleología* (2).

Naturalmente, la teoría orgánica y teleológica tradicional no fué en modo alguno derribada de un solo golpe por la introducción de la explicación mecánica; estaba para esto demasiado profundamente implantada en las ideas y en los métodos de la escuela. No faltaron tampoco hombres capaces para defender con ardor la especificidad de lo vivo (3). Pero no fueron escuchados por su época; era preciso para esto que una nueva corriente de la vida hiciera buscar y ver otra cosa en la realidad. Esto es lo que ocurrió sobre todo con el progreso del humanismo alemán, en el cual se eleva victoriosamente el deseo de una vida más inmediata, de una relación más íntima con el mundo y la naturaleza,

(1) Baumgarten, por ejemplo, dice (*Metaph.*, ed. IV, 1788, § 433): «Machina est compositum stricte dictum secundum leges motus mobile. Ergo omne corpus in mundo est machina.—Machinae natura per leges motus determinata mechanismus est. At, quidquid non est compositum, non est machina, hinc nulla monas est machina».

(2) Voir *Philos. ration. sive logica*. ch. III. § 85: «Rerum naturalium duplices dari possunt rationes, quarum aliae petuntur a causa efficiente, aliae a fine. Quae a causa efficiente petuntur, in disciplinis hactenus definitis expenduntur. Datur itaque praeter esa alia adhuc philosophiae naturalis pars, quae fines rerum explicat, nomine adhuc destituta, etsi amplissima sit et utilissima. Dici posset teleologia». Por lo contrario, la expresión *causa finalis*, es escolástica; la encontramos por vez primera en Abelardo.

(3) En primera línea encontramos aquí á Cudworth con su hipótesis de una naturaleza plástica; véase sobre todo *The true intellectual systeme of the universe* (1678) I, 3, 19. Entre los doctores alemanes hay que citar aquí sobre todo á Rüdiger; véase por ejemplo, sus *Institutiones eruditionis seu philosophia*, pág. 109: «physica vel mechanica est vel vitalis».

de una visión de las cosas partiendo del conjunto. Este movimiento que al principio se apoderó con impetuosidad de los espíritus, se clarificó poco á poco en una organización artística de la vida; por ende era fácil volver á los antiguos que se presentaban como los modelos de una naturaleza noble y más pura. Nada hay pues de extraño si en este último Renacimiento, se ha producido una resurrección de la teoría orgánica y si esta teoría se ha apoderado y ha conquistado los espíritus como por una fuerza mágica.

Cosa curiosa: el que ha abierto científicamente camino á esta nueva concepción artística es Kant, cuyo espíritu era sin embargo tan poco artístico. Lo ha hecho rebajando el mecanismo al nivel de un modo de pensar puramente humano y dejando así sitio para una manera diferente de considerar y tratar el problema; pero era preciso para esta nueva manera, una ocasión que obligase á ello. La esfera de la estructura orgánica parecía ofrecerle esta ocasión, dado que no puede entrar en nuestros conceptos sino con la ayuda de la idea de un todo interior y de una finalidad directora. La antigua doctrina es pues de nuevo seguida aquí y aun se hallaba, más allá de su dominio inmediato, aplicada al conjunto del mundo. En Kant mismo, todo esto estaba prudentemente limitado y permanecía siendo asunto de consideración humana; pero la corriente artística ganando terreno, sumergió rápidamente todos los límites y diques; la concepción orgánica adquirió una firme conciencia de sí misma y se dió frente al *Aufklärung* como una comprensión partiendo de la vida y de la esencia íntima de las cosas, mientras que la teoría mecánica aparecía como huera y sin alma. Schelling ha expresado este nuevo modo de pensar con una energía especial y ha subordinado toda vida de la naturaleza á la idea de organismo (1).

(1) Pero para él, lo contrario directo de *mecánica* es ordinariamente *dinámica*; allí el mundo le parece ser comprendido como algo dado, aquí, como algo que se encuentra en eterno devenir.

Concepto y expresión entran entonces rápidamente en el uso general. No se puede desconocer no obstante, á pesar de toda la fidelidad á los elementos antiguos, una influencia del pensamiento moderno. La idea de organismo da aquí siempre más bien una imagen del devenir que del sér; la realidad constituye aquí menos una obra de arte acabada que un sér vivo progresando por sus propios medios. Por esto la transformación es al principio más fecunda para el dominio de la historia que para el de la naturaleza. Un pensamiento que adquiere un encanto atrayente es el de que todo devenir histórico se opera, no por sacudimiento, sino según una marcha tranquila, no por reflexión artificial, sino por un instinto inconsciente, no partiendo del mero individuo, sino por la fuerza de un conjunto. De la extensión de esta idea al Estado, al derecho, á la lengua, etc., parece resultar de una manera general, una positividad más pura y más rica, una imagen más vasta del conjunto, una relación más íntima y más tranquila del hombre con las cosas. En adelante, el hombre no tiene ya que subyugarlas desde fuera, sino vivirlas interiormente; por ejemplo, no hace ya el derecho, lo encuentra como un producto del espíritu nacional; puede en adelante reconocer la plenitud de la vida histórica con toda su naturaleza individual y apreciar cada cosa en su punto. De este modo, la tendencia hacia una concepción histórica del mundo, en oposición con la concepción racional del *Aufklärung*, está estrechamente unida á esta teoría orgánica. Pero la investigación histórica tiene aquí, como íntima amiga, la contemplación artística; es característico que Schelling declare como siendo el «tercero y absoluto punto de vista de la historia» el del arte histórico.

No obstante, el carácter exclusivo de esta manera histórica y los límites de la teoría orgánica no podían ser por mucho tiempo desconocidos. Un hecho que tenía ya que suscitar reflexiones fué que esta teoría orgánica fué adoptada muy calurosamente por la reacción política y religiosa, por hombres como Adan Müller y de Maistre, el padre

del ultramontanismo moderno, que la utilizaron en el sentido de la Edad Media para oprimir la autonomía, tanto de los individuos como de lo presente vivo. Pero aun fuera de esta forma particular, lo que había en la teoría orgánica de problemático y de exclusivo se notó sin tardanza. Esta marcha tranquila del devenir histórico más la ha supuesto que demostrado; toda su objetividad que parecía venir de las cosas, es ella misma quien la ha puesto; por esto su concepción de la historia es acentuadamente subjetiva. Este movimiento aportó preciosos impulsos para la concepción de la naturaleza, dirigiendo la atención sobre la vida y sobre la relación interna de las cosas y empujando vigorosamente á la investigación de una unidad en las fuerzas naturales. Pero estos impulsos no fueron fecundos más que una vez transportados sobre otro terreno, sobre el terreno de la ciencia moderna de la naturaleza; cada vez que esta concepción orgánica trató de concluir por sus propios medios, se perdió en imaginaciones arriesgadas y á veces extravagantes. En cuanto al conjunto de la vida, lo ponía en peligro en el sentido que por ella el hombre tomaba con respecto á la realidad una actitud sobre todo contemplativa, que se hallaba mucho más incitado á recibirla y á adaptarse dócilmente que á obrar por sí mismo y á abrirse un camino propio; sobre todo el conjunto de esta concepción no convenía en modo alguno á una época llena de grandes tareas y que llevaba en su seno graves complicaciones.

Por esta razón, la otra teoría adquirió la preponderancia; no había sido nunca por lo demás completamente ahogada, sino sólo intimidada y reapareció entonces con fuerzas nuevas. Con un matiz un poco diferente, pero sin ningún cambio en el fondo, el *Aufklärung* volvió á predominar, y considerada desde el punto de vista de este último, la época humanista con su concepción orgánica puede parecer como un simple episodio. La edificación de la vida social con los individuos como base se desarrolló entonces plenamente en el liberalismo moderno y en la doctrina mo-

terna del libre cambio; hasta en la segunda mitad del siglo XIX, vemos la radical teoría de A. Smith tratada, hasta por sabios eminentes, como una verdad perfecta y como una conclusión definitiva. En cuanto á las ciencias naturales, rechazando resueltamente todas las especulaciones de una filosofía de la naturaleza, emprendieron eliminar radicalmente todos los residuos de teoría vitalista; tomaron desde entonces como tarea referir igualmente la estructura orgánica y su vida á las leyes elementales de la física y la química. Entre los filósofos, Lotze ha sostenido sobre todo esta aplicación universal del mecanismo, no sin dar á éste, como lo había hecho Leibniz, una base más profunda en un dominio de vida psíquica. Pero este elemento supramecánico concernía á la metafísica; la naturaleza persistía en el mecanismo, y en esta época, esta afirmación tuvo más efecto que esta restricción.—El mecanismo, bien comprendido y prudentemente aplicado, pareció así una solución cierta de los grandes problemas; no importa lo que quedara por hacer en el desarrollo, el principio parecía fuera de duda.

Entonces se produjo una resistencia inesperada, debida al conocimiento mismo de la vida moderna y no á una acción tardía ejercida por épocas anteriores, una resistencia proviniendo menos de una interpretación artística de la realidad que del progreso de la experiencia, de nuevos hechos y de nuevas labores. La forma económica é industrial tomada por la vida moderna reúne más estrechamente á los hombres y multiplica sus contactos, diferencia y complica el trabajo, enlaza así á los individuos mucho más estrechamente los unos á los otros y los reúne á todos en un conjunto; ante la comunidad que resulta de esto, desaparece el aislamiento en el cual el mecanismo veía á los individuos. Mientras que éste hacía derivar de ellos todas las relaciones, el individuo se presentaba á la sociología moderna como formando desde un principio parte de un conjunto social; la teoría del medio pone igualmente en valor lo que hay de invisible en las influencias y tiende á hacer del individuo

un mero producto de lo que le rodea. Al mismo tiempo, se siente de una manera aguda cuán desarmados están los individuos frente á complicaciones y oposiciones económicas y cuán necesaria es una voluntad colectiva, tal como se encarna en el Estado.

Todo esto impulsa á volver á adoptar la idea del organismo, y entre los filósofos, Comte sobre todo ha edificado sobre esta idea su ética y su política. Pero modifica considerablemente la antigua concepción de esta idea que transpone, por lo menos en las consideraciones que forman la base de su sistema, desde el dominio artístico y ético, al de las ciencias naturales. Los progresos de la histología (Bichat) son principalmente los que suministran al pensamiento fundamental un desarrollo concreto. Lo mismo absolutamente que el cuerpo vivo, la sociedad es un tejido extremadamente delicado, compuesto de elementos puramente individuales; éstos están tan estrechamente unidos unos á otros que toda la conducta de uno de ellos, su buena ó mala suerte, repercute inmediatamente sobre los otros. La división moderna del trabajo ha reforzado aún lo que ya existía de siempre, y nos muestra claramente que el individuo está ligado con los demás y con el conjunto. Por ende, parece que se adquiere para la ética y para la política un principio director que basta con desarrollar para trazar á todo acto vías determinadas.

En realidad, este principio está menos fundado que obtenido subrepticamente por una mezcla de la manera antigua y de la manera moderna; insensiblemente esta mezcla se transforma en un todo de naturaleza interior, del hecho resulta un concepto de valor, y de lo que es, un deber. Finalmente nos volvemos á encontrar por completo sobre el antiguo terreno cuando el conjunto presenta al individuo exigencias y se las impone como una obligación. La obscuridad que en todo tiempo era inherente al concepto de orgánico, aumenta por esta mezcla de la antigua y de la nueva manera, hasta llegar á constituir una intole-

rable confusión. Pero se mantiene el concepto porque se quiere expresar de una manera cualquiera pero concisa, el estado de dependencia en que se halla el individuo con relación al conjunto. El sabio moderno se ve sometido así á impulsiones contradictorias y nada hay de extraño que se produzcan divergencias que llegan hasta oposiciones absolutas. No sólo los individuos, también los dominios, se separan aquí; la teoría orgánica está más en favor entre los sociólogos, y mucho menos entre los economistas propiamente dichos, y entre los jurisconsultos tienen por ella grandes simpatías sobre todo eminentes germanistas.

Paralelamente con este movimiento en el dominio social, se produce también otro en las ciencias naturales; este último que ha comenzado después, es actualmente mucho más fuerte y es objeto de más controversias. Es seguro que la teoría evolucionista moderna ha contribuído en primera línea al origen de este movimiento. La forma darwiniana, bajo la cual esta teoría encontró por primera vez una aplicación general, estaba en lo que tiene de característico lo menos dispuesta posible á reconocer la orgánica, puesto que trata de someter á los conceptos del mecanismo todo el dominio de la vida. Pero en las ciencias naturales como en lo demás, sucede con frecuencia que las ideas obran contrariamente á sus propias intenciones; el dominio de la vida ocupando mucho más la atención y el trabajo, su carácter *sui generis* se halló mucho más puesto en valor, y se vió que era incomparablemente más difícil de lo que se suponía hacia mediados del siglo, referir sus fenómenos á las leyes elementales de la física y de la química. Las observaciones hechas sobre el protoplasma, las nuevas perspectivas abiertas por la mecánica evolucionista, el problema de la continuidad de la vida, la teoría de las mutaciones que nos muestra nuevas formas surgiendo súbitamente y por saltos, etc., todo esto contribuye á modificar esencialmente la situación. Y al mismo tiempo se produce una división entre los espíritus; mientras que unos esperan de un refinamiento

de los conceptos mecanistas una asimilación intelectual de hechos nuevos, los otros creen no poder renunciar á un nuevo principio (1). En estos movimientos surge también de nuevo, el problema de la teleología considerada por propia confesión de los que tratan de él, menos como una parte de la metafísica que como un medio de explicación científica, como una teleología «empírica» (2), y como tal, atacada por otros, que ven en ella una recaída en la metafísica.

No se contentan con expulsar así el mecanismo del dominio de la vida, si no absolutamente, por lo menos bajo su forma tradicional de «concepción demasiado simplemente mecánica» (Roux): sus conceptos fundamentales son también objeto de diversos ataques. Las concepciones del an-

(1) Véase entre otros, Rindfleisch, *Aerztliche Philosophie* (1888) y *Neovitalismus* (1895). Roux (*Einleitung zum Archiv. für Entwicklungsmechanik der Organismen*, 1894) se opone á que se declare «la forma orgánica como siendo algo inexplicable y que no puede ser deducido más que teleológicamente» (pág. 22), y hace notar, más adelante: «Al sabio cuyo dominio es la mecánica de la evolución se aplica en alto grado la máxima:

«Incidit in scyllam, qui vult vitare charybdim».

La concepción demasiado simplemente mecánica y la concepción metafísica representan los Scylla y Caribdis entre los cuales es en efecto difícil navegar, y muy contados son los que hasta ahora lo han logrado; y no se puede negar que la seducción ejercida por esta última concepción no haya considerablemente aumentado actualmente con el crecimiento de nuestro conocer. (pág. 23). Véase también W. Roux, *Über die Selbstregulation der Lebewesen*, 1902.

(2) Véase Cossmann, *Elemente der empirischen Teleologie* (1899) y E. König, *Die heutige Naturwissenschaft und die Teleologie* (suplemento de la *Allegemeine Zeitung*, 1900, núm. 29 y 30) así como *Ueber Naturzwecke* (1902). Se ha constituido en torno á estas cuestiones una literatura por extremo abundante y que aumenta continuamente, lo que muestra bien á las claras cuán situadas están en el centro del interés y del trabajo.

tiguo mecanismo se han revelado como demasiado groseras aún para el dominio inferior al de lo vivo, en frente del inmenso refinamiento que ponían de manifiesto procesos en apariencia elementales de la naturaleza inorgánica. La teoría energética de la naturaleza sobre todo ha combatido en principio la concepción mecánica del universo, poniendo en duda la idea fundamental de la materia representada como un sér situado más allá de las percepciones de los sentidos, como un soporte especial de fuerzas, y tratando de referir todos los fenómenos de la naturaleza al concepto fundamental de energía (1). No podemos entrar aquí en los problemas que resultan de esto; en todo caso la teoría mecanista ha perdido el carácter axiomático que parecía tener durante mucho tiempo. Pero es raro que haya algo que vuelva á ser un problema sin transformarse.

Encontramos hoy pues por todos lados en este dominio, agitación y lucha; en cuanto al punto decisivo no se encuentra en reflexiones generales sino en la tendencia principal que toman en realidad el trabajo y la vida. Esto es lo que hemos visto producirse en lo pasado, y en el porvenir también el propio desarrollo del trabajo decidirá la forma que ha de tomar la relación de las oposiciones; decidirá tanto en lo referente á los desarrollos ulteriores necesarios para los dos conceptos fundamentales, como en la posibilidad de oponerles nuevos modos de explicación. Pero lo que la filosofía tiene el derecho de examinar, es

(1) Véase Ostwald, *Vorlesungen über die Naturphilosophie*, página 153: «Todo lo que conocemos del mundo exterior, podemos presentarlo bajo forma de fórmulas relativas á una energía existente; y por consiguiente el concepto de energía aparece, desde todos los puntos de vista, como el más general que la ciencia haya creado hasta ahora. Abarca no sólo el problema de la substancia sino también el de la causalidad». En cuanto á la significación del concepto de energía, véase pág. 158: «De una manera general definiremos la energía como siendo trabajo ó bien todo lo que procede de un trabajo y puede transformarse en trabajo».

el aspecto bajo el cual la realidad nos presenta actualmente dichos conceptos y cuáles tareas resultan de ello para nosotros.

c.—CONSIDERACIONES RELATIVAS AL CONFLICTO ACTUAL

a.—*El problema en el dominio de la filosofía.*

La filosofía tiene, ante todo, que insistir sobre este punto que el mecanismo, aun si pudiera dominar toda la extensión de las cosas, es incapaz de llegar nunca á una conclusión definitiva. Puesto que lo que es para él la cosa última, á saber la yuxtaposición de los elementos, se convierte necesariamente para la consideración filosófica en un grave problema. Si en efecto, los elementos existiesen indiferentes unos al lado de otros y sin ninguna unión, no se ve cómo podría producirse una acción del uno sobre el otro. Así es sobre todo en la naturaleza y esta es la razón por la cual el hecho de la acción recíproca ha llevado á un Leibniz y á un Lotze á modificar radicalmente la concepción inmediata del universo. Y no se puede desde luego tampoco rechazar la idea leibniziana que ninguna cosa puede tener por fin único trabajar para otras, sino que tiene que ser también algo para ella misma, y que por consiguiente lo que se toma como último elemento tiene que ser también algo personal; siguiendo este pensamiento nos vemos obligados á rebajar el dominio del mecanismo al rango de una simple apariencia de un mundo de naturaleza diferente. En la vida psíquica igualmente, el que quisiera referirlo todo á un encadenamiento mecánico de asociaciones se hallaría bien perplejo en presencia de la cuestión de saber cómo todo este mecanismo podría ser sentido como una vida personal, como siendo mío ó tuyo. Es preciso buscar por todas partes, de un modo ó de otro, la unidad y la

coherencia y es esta una labor para la cual el mecanismo no puede bastar.

Si el mecanismo deja así detrás de él un problema no resuelto, no puede tampoco de hecho ser considerado como dominando toda la realidad, aunque la naturaleza le perteneciese por entero. A la naturaleza viene á juntarse, con efecto, la vida psíquica, y ésta lleva consigo, sobre todo en el dominio humano, una forma de hechos muy diferente. Puesto que en la medida en que la vida interior deviene algo más que un mero acompañamiento de los procesos de la naturaleza, en la medida en que la vida del espíritu surge en nosotros, una reunión de elementos aislados no es ya suficiente; por lo contrario, cada fenómeno aislado se halla aquí en lo interior de un conjunto, y el encañamiento no se obtiene directamente entre los diversos elementos sino por su relación con el conjunto. El pensamiento por ejemplo, se opera sin duda por representaciones aisladas, pero no es una simple yuxtaposición ó superposición de estas últimas, persigue un objetivo determinado y recibe así una cohesión interna; no puede tolerar nada que perturbe esta cohesión. Nada es más característico de esta nueva manera que el hecho y el poder de la contradicción lógica; una contradicción no sería en modo alguno sentida si en el pensamiento la multiplicidad no estuviera abarcada por una actividad total; esta contradicción no podría ser tan intolerable como es, si el deseo de unidad no tuviera una fuerza considerable. Al mismo tiempo la contradicción muestra una forma de unión muy diferente de la que puede producir el mecanismo: no es un choque espacial, sino una incompatibilidad del contenido; y aquí aparece el concepto de contenido que es puramente incomprendible para el mecanismo. Pero el contenido aporta consigo un nuevo principio de organización; el de la positividad, de la significación objetiva, de la determinación recíproca. Tal es por ejemplo la relación de los caracteres de un concepto lógico; únicamente la equivocación más

grosera puede confundir la estructura interna de semejante concepto con la yuxtaposición de una representación sensible. La forma fundamental de la unión es aquí la del sistema; cada elemento se halla en lo interior de un conjunto, bajo la influencia y la fuerza de impulsión de un conjunto, en determinación recíproca con los demás elementos. Así el conjunto de la realidad no pertenece, en todo caso, al mecanismo.

Por consecuencia, la finalidad no desaparece tampoco del mundo, ni aun si la naturaleza no tuviese sitio para ella; puesto que la finalidad tiene indudablemente una realidad y un poder en la vida humana, y esto no sólo en el alma del individuo, sino también en la vida común, en esos grandes conjuntos que constituyen la ciencia y el arte, el derecho y la moral, en suma, el todo de la civilización (1). Por este hecho que una acción en vista de una finalidad es esencialmente inherente á la vida interior, esta acción está demostrada como formando parte también del conjunto de la realidad y la concepción del mundo tiene absolutamente que tomar una forma tal que este hecho se haga comprensible. Hasta diré que finalmente, el aspecto total del problema estriba necesariamente en un dilema. Tenemos hoy la costumbre de considerar el mundo como un dominio de grados de organización creciente, pero una cuestión que divide mucho á los espíritus es la de saber si, en este dominio de grados, el superior es un simple resultado del inferior y halla por consiguiente en él su plena explicación, ó bien si despunta en lo superior algo nuevo y original que no puede comprenderse más que con relación á un todo más profundo del mundo. La oposición alcanza su máximum en la cuestión de la relación de la naturaleza con la vida del espíritu. ¿No es esta última más que un producto de la otra,

(1) Que de la finalidad surjan «categorías reales» es lo que Trendelenburgo ha demostrado en un notable capítulo de sus *Logische Untersuchungen*; véase cap. XI.

ó bien un nuevo grado de realidad comienza con ella? La respuesta á esta pregunta resuelve también la legitimidad de la finalidad. Si la vida del espíritu con su interioridad y su integridad es de una naturaleza especial y tiene un origen particular, forma esencialmente parte del conjunto, tiene que ser desde un principio actuante en el movimiento y darle una tendencia hacia ella; entonces el curso del universo tiene un objetivo, y la consideración especulativa del mundo no podría prescindir de la idea de finalidad (1); pero si la vida del espíritu es un mero producto de la naturaleza, todo objetivo y con él toda finalidad desaparecen; entonces el mundo y la humanidad no tienen ya sentido y van sin rumbo fijo por lo vago y lo vacío.

β.—*El problema de la ciencia de la naturaleza.*

Lo que constituye el punto central de la controversia en la ciencia de la naturaleza, es la cuestión de saber si los fenómenos característicos de la vida son susceptibles de ser referidos á las leyes generales de la física y de la química, ó bien si hay que reconocer en ellos una nueva especie de devenir. Esta cuestión es ante todo una cuestión de hecho y entra en esta cualidad en la ciencia especial, pero sobre la manera de tratarla influyen también muchas consideraciones más generales y en las cuales tenemos que detenernos.

(1) Nos vemos así impulsados de nuevo hacia la metafísica, de conformidad con esta convicción de Herbart (*Werke*, 11, 461): «En el pensamiento á propósito de la naturaleza y de la humanidad, la fuerza del espíritu tiende inevitablemente hacia la metafísica que, semejante á las montañas primordiales, forma la vasta, profunda é invisible base de todas los ensueños y de todas las aspiraciones humanas y al mismo tiempo domina con sus cimas aisladas, abruptas y raramente alcanzadas, todas las demás alturas y profundidades».

Lo que es incontestable, es que la particularidad, el problema y el secreto de la vida se encuentran de nuevo mucho más en el primer plano; y que no podemos ya pasar tan fácilmente por encima de ello como hacían épocas inmediatamente anteriores. Parece cada vez más inadmisibile concebir la vida como un simple atributo de la materia; se la reconoce cada vez más una existencia autónoma. Esto es lo que hacen por ejemplo, para citar algunos nombres de eminentes filósofos extranjeros, Bergson, sobre todo en su *Evolución creadora* (1) (1907), y sir Oliverio Lodge (2). En semejante concepción, la tarea consiste en desprender un carácter esencial y distintivo de la vida; este carácter lo halla Boutroux en la capacidad «de crear un sistema en el cual ciertas partes están subordinadas á ciertas otras»; habría

(1) Como trozos característicos de la concepción bergsoniana de la vida, citaremos (*Evoluc. creadora*, pág. 105): «La vida es ante todo, una tendencia á obrar sobre la materia bruta» y más adelante (pág. 197): «La vida, es decir la conciencia lanzada á través la materia».

(2) Lodge dice, en su libro *Vida y materia* (pág. 104) resumiendo: «La concepción de la vida que he tratado de expresar en lo que precede es que no es ni materia ni energía, ni tan sólo una función de las dos, sino que debe ser colocada en muy diferente categoría científica; que es capaz, de una manera que no podemos todavía penetrar actualmente, de entrar en acción recíproca con el mundo material; pero que tiene también, abstracción hecha de este último, su realidad original aunque ésta no pueda ser penetrada por nuestros sentidos. Es dependiente de la materia por su manifestación en la naturaleza y en nosotros, aquí y ahora, y por todos sus efectos terrestres; pero en sí misma es independiente y su esencia es continua y permanente, mientras que la acción recíproca de la vida y de la materia es discontinua y temporal». Véase también pág. 38: «Empleo la palabra *vida* en un sentido completamente general, puesto que si lo hubiera tomado en el sentido estrecho según el cual no significaría más que procesos de cambio de substancia, sería naturalmente absurdo atribuirle una existencia independiente de la materia. Para este sentido estrecho, sería más exacto servirse de la expresión de *vitalidad* en lugar de *vida*».

pues un «agente» y «órganos» que conjuntamente formarían una «jerarquía» para la cual no existe ninguna analogía en el mundo orgánico (1). Bergson ve una prueba decisiva de la acción de la vida, en tanto que fuerza psíquica en el hecho que la naturaleza acostumbra á formar estructuras semejantes ó análogas en organismos muy diferentes y parece así perseguir objetos semejantes por vías divergentes (2).

La manera de tratar de estas cuestiones presenta numerosas divergencias en los diversos pueblos civilizados; hay que contar sobre todo aquí el papel que representa el principio de discontinuidad en el pensamiento francés con-

(1) Véase O. Boelitz, *Die Lehre von Zufall bei E. Boutroux*, 1907, pág. 91.

(2) Véase *La Evolución creadora*, 1907, pág. 59: «El puro mecanismo sería pues refutable y la finalidad en el sentido especial en que la entendemos demostrable por determinado lado, si se pudiera establecer que la vida fabrica ciertos aparatos idénticos, por medios diferentes, sobre líneas de evolución divergentes. La fuerza de la prueba sería por otra parte proporcional al grado de desviamiento de las líneas de evolución escogidas y al grado de complejidad de las estructuras similares que hallaríamos en ellas». Que por otra parte se puede aún desde el punto de vista de un mecanismo menos grosero y reconociendo de buen grado la existencia de problemas más profundos, atribuir á la vida un carácter propio, es lo que muestra sobre todo W. Roux. Considera como una propiedad elemental universal de los seres vivos «la autorregulación en el ejercicio de todas las diversas funciones, autorregulación necesaria para la estabilidad entre la variación de las circunstancias», y en la cual ve «la de todas las actividades que más distinguen á los seres vivos de todos los demás cuerpos naturales en cuanto opera la adaptación directa á las instituciones exteriores cambiantes. De la persistencia inmensamente larga de los seres vivos unicelulares, persistencia que á pesar del cambio de las circunstancias, produce innumerables generaciones de la misma especie, puede concluirse con certeza que aun los seres vivos más inferiores poseen además de la herencia, esta capacidad de autorregulación». Véase *Archiv. für Entwicklungsmechanik der Organismen*, tomo XXIV, art. 4.º, 1907, pág. 685).

temporáneo (1). Este principio, con sus motivos, no puede describirse mejor que como lo ha hecho Höffding (*Moderne Philosophen*, págs. 82 s). Dice: «En la literatura filosófica francesa, el principio de discontinuidad se desprende de una manera particularmente interesante y enérgica. Pueden distinguirse tres motivos diferentes y decisivos para la filosofía de la discontinuidad. La experiencia presenta diferencias de calidad que ni la especulación ni la teoría evolucionista han logrado reducir. El positivismo de Comte había expresamente reconocido el abismo que separa unos de otros los diferentes dominios de la naturaleza. Para Comte, á cada nueva ciencia correspondía un grupo particular é irreductible de fenómenos; además, aún en cada grupo aislado de fenómenos, el principio de causalidad no puede encontrar más que una confirmación imperfecta. Por esto, se vuelve á Hume y se opone su empirismo á las tentativas hechas por Kant y por el evolucionismo para salvar esa dificultad.— En fin, se pone en evidencia la conciencia de la iniciativa, de la facultad de introducir por su pensamiento y por su acción algo nuevo en el mundo, y se acentúa fuertemente la importancia moral de dicha facultad» (2).

En semejante manera de pensar no puede haber ninguna tendencia á referir á fuerzas infravitales los fenómenos característicos de la vida; por lo contrario, se somete á una crítica severa esta tentativa del mecanismo. Lo que parece erróneo en el mecanismo, es que trata el mundo como un sistema dado y cerrado, y no como algo fluyente,

(1) Véase Haraldo Höffding, *Moderne Philosophen* (1905), página 67.

(2) Los más eminentes representantes de esta filosofía de la discontinuidad son Renouvier (muerto en 1903) y E. Boutroux cuyo libro *De l'idée de loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaine* (1895), se ha publicado en 1905 en una traducción alemana de Benrubi.

que, por consiguiente, niega todo movimiento partiendo del interior así como toda posibilidad de un progreso esencial (1), que no quiere conceder á las combinaciones de elementos nada más que lo que á ca la cual corresponde (2), que sus explicaciones acostumbra atribuir á los elementos lo que presenta su reunión (3), que en fin no presta una atención suficiente al hecho que el conocimiento más exacto del proceso de la vida suprime cada vez más el pretendido aislamiento de los elementos (4).

Con esta orientación hacia la vida y su movimiento progresivo, la idea de finalidad se presenta también bajo un aspecto muy diferente. La negación absoluta de la finalidad en la naturaleza tenía su origen en la tendencia que predominó durante mucho tiempo, á no considerar la vida como un fenómeno *sui generis*, sino deducirla de lo inani-

(1) Véase Bergson, *La evolución creadora*, pág. 40: «La esencia de las explicaciones mecánicas es en efecto considerar el porvenir y el pasado como calculables en función del presente, y pretender así que todo está dado».

(2) Sir Oliverio Lodge dice en *Vida y Materia* (pág. 57): «Encontramos frecuentemente esta tesis que todas las cualidades que pertenecen al conjunto pueden ser halladas igualmente en las partes. Esta tesis es falsa. Un agregado de átomos puede poseer cualidades que no pertenecen á los átomos formados aisladamente, ni siquiera en el grado más débil».

(3) Véase Lodge, *loc. cit.*, pág. 47: «Se hace notar aquí simplemente lo que debe ser examinado y se le atribuye á los átomos, en la esperanza de poner así fin á las cuestiones». Bergson ha sostenido este pensamiento especialmente contra la teoría evolucionista de Spencer que le parece (véase *La evolución creadora*, VI) consistir en «recortar la realidad actual, ya evolucionada, en pequeños trozos no menos evolucionados, luego recomponerla con estos fragmentos y en darse así por anticipado, todo lo que se trata de explicar».

(4) Véase Bergson (*La evolución creadora*), pág. 205: «Cuanto más adelanta la física, más borra por otra parte la individualidad de los cuerpos y aún de las partículas en las cuales la imaginación científica principiaba por descomponerlos; cuerpos y corpúsculos tienden á fundirse en una interacción universal».

mado, lo cual estaba en completa oposición con la antigua manera de pensar que explicaba toda la naturaleza partiendo de lo vivo. En cierto retorno á esta manera de pensar, pero con más refinamiento en la manera de considerar el problema, vemos de nuevo pasar al primer plano los hechos que parecen mostrar una dirección del movimiento hacia un objetivo por alcanzar, una «tendencia hacia un objeto». (*Zielstrebigkeit*) según la expresión de K. E. von Baer, así como una tendencia evolutiva de los diversos elementos hacia un conjunto. La dificultad de representar esto claramente sin introducir en la naturaleza los procedimientos de la reflexión humana, ha sido ya enérgicamente sentida por Aristóteles (1) y debe parecernos más grande aun á nosotros los modernos. Pero la dificultad por grande que sea, no debe tener por efecto rechazar al fondo del plano y desatenderse de los complejos de hechos porque no encajan en el marco del mecanismo. Puesto que son las teorías las que deben adaptarse á los hechos, y no los hechos á las teorías.

La principal crítica que se opone al vitalismo y á la teleología, aún bajo su forma moderna, es que el principio de organización que afirman explica «todo en bloque, y esto de la misma manera», sin que podamos aprender nada ni acerca de los factores determinantes necesariamente diferentes que obran en los diversos organismos finalistas, ni sobre su modo de acción (2). Desarrollando este pensamiento, Roux que no discute en modo alguno la «continua persistencia de últimos problemas», dice: «Es de todo

(1) Véase, por ejemplo, *Phys*, 199 a, 17: εἰ οὖν τὰ κατὰ τὴν τέχνην ἕνεκά του, δῆλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ τὴν φύσιν. ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα. μάλιστα δὲ φανερόν ἐπὶ τῶν ζώων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνη οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ. ἔθεν διαποροῦσι τινες πότερον νῆ ἢ τι ἀλλῆ ἐργάζονται οἱ τ' ἀράχαι καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα.

(2) Véase W. Roux en el *Archiv. für Entwicklungsmechanik der Organismen*, t. XXVI, núm. 4, 1907, pág. 687.

punto fácil hacer derivar de un agente obrando verdaderamente con finalidad las manifestaciones de finalidad.

Esta última hipótesis nos queda todavía cuando se demuestra que la otra es realmente insuficiente, lo que puede actualmente cuando el estudio exacto de las causas es todavía tan reciente parecer con frecuencia ser el caso, pero no puede sin embargo ser probado. Por lo contrario, es muy difícil hacer derivar de agentes que no obren con finalidad lo que «parece conforme á un objeto». Pero la primera solución deja no conocidas todas las determinaciones diferentes según los diversos casos y las transporta en un principio cuyos modos de acción no pueden ser dilucidados. Quisiéramos no obstante estudiar también estos «factores de determinación» y sus modos de acción. Lo que hay de común entre esta solución y nosotros, es el estudio de los factores físico-químicos de realización de lo determinado, puesto que nuestros adversarios reconocen también por su parte que lo que es «determinado» por una acción psíquica se realiza por factores físicos» (pág. 688). La cuestión está pues en pleno movimiento, pero de esta agitación y de estos conflictos se puede esperar con certeza un progreso de la ciencia.

γ.—*El problema en el dominio social.*

Que el mecanismo sea insuficiente para la inteligencia de la vida social puede demostrarse sin gran trabajo; pero en este dominio como en el de la naturaleza, es difícil oponerle una tesis positiva. Es imposible (1) partiendo de los simples elementos individuales, hacer comprensible un interés cualquiera para el conjunto, una presencia interior

(1) Esto es lo que ha sido perfectamente desarrollado por Gierke en *Das Wesen der Verbände*, discurso de rectorado, Berlín, 1902.

cualquiera del conjunto, una soberanía y una autonomía cualesquiera del conjunto, por ejemplo del Estado, un carácter espiritual cualquiera del conjunto. La teoría mecánica transformaría inevitablemente la sociedad en un sistema de engranajes sin alma, en el cual cada uno no perseguiría más que sus propios objetivos; un mundo de ideas común sería entonces imposible. La idea misma de derecho que invocan de buen grado los partidarios de la teoría mecánica, es inexplicable partiendo de dicha teoría, y no podría presentarse en ella más que como una imagen mística. Puesto que la idea de derecho no se desarrolla jamás partiendo del individuo natural, sino únicamente partiendo del ser razonable y esto último no es posible más que si tiene su fundamento en un mundo de la razón. No es más que en apariencia como el derecho puede originarse en el mero individuo, y esto cuando se substituye sin notarlo, al individuo natural el ser espiritual razonable. Esto es lo que sucedió especialmente en el *Aufklärung* inglés, y también por esta razón los sistemas políticos y económicos de un Locke y de un A. Smith llevan en ellos una contradicción general; trabajan sobre magnitudes naturales y las tratan como magnitudes racionales. Quien reconoce la confusión, ve al mismo tiempo la insuficiencia del sistema que nos ofrecen.

Pero la negación no basta para decidir la afirmación, y rechazar la teoría mecánica no es admitir la teoría orgánica. El concepto de organización nos ha sido transmitido por una civilización anterior y diferente, lleva el sello de la doctrina social y de la concepción del mundo propios de la antigüedad. Los campeones de la teoría orgánica quisieran librarla de esto; pueden invocar el hecho de que trabajamos con frecuencia sobre conceptos que el curso de la historia ha desarrollado mucho más allá de la estrechez de su significación primitiva; pero en estas cuestiones todo depende de la índole particular del caso considerado. Nos parece a nosotros que esta significación primitiva es demasiado es-

trechamente inherente al concepto para que no vuelva el pensamiento al nivel de la antigua concepción. La aplicación del concepto de organismo al dominio social no es en primer término más que una simple analogía; pueden sin duda existir ciertas concordancias entre un sér vivo orgánico y una organización social; pero se tiene el derecho de dudar que estas concordancias alcancen al elemento esencial y específicamente espiritual. En primer término la estructura de los seres vivos, á la cual se recurre para la explicación, constituye por sí misma un difícil problema y ha vuelto á ser, como lo hemos visto, precisamente en nuestros días, objeto de la controversia más ardorosa; de las definiciones filosóficas que han sido dadas por Aristóteles y, añadiremos por Kant y sus sucesores, ha dicho Lotze con razón, que expresan lo que hay de enigmático en la impresión más bien que contienen una explicación. En el concepto de orgánico no es como podría creerse, la naturaleza la que nos aporta algo cierto y sólido, somos nosotros los que transportamos en la naturaleza un modo de pensar que nos es propio, el cual después de haber recibido una forma sensible y corporal, es de nuevo aplicado al espíritu. ¿Por qué este rodeo? ¿No encierra el peligro de una irrupción de magnitudes naturales de la vida del espíritu, ó cuando menos el de poner una simple imagen en el lugar de una explicación?

Pero lo que más presta á la crítica es la tenaz persistencia en este concepto del pensamiento greco-medioeval, persistencia que amenaza encadenar á un estado interiormente dominado lo que hay de necesario en la idea. La antigua teoría orgánica considera el individuo mera y simplemente como un miembro del conjunto; le hace, si se la considera en toda su precisión, perderse por completo en la relación al conjunto, no conoce ninguna autonomía, ningún derecho del individuo frente al conjunto. No era esto posible al principio sino por una confusión del Estado y de la sociedad humana en general; todo lo que puede ser para

el hombre la vida social era reivindicado para el Estado; entonces ética y política, objeto de vida individual y objeto de vida social, podían ser consideradas como plenamente similares.

En realidad, esta teoría orgánica no es siquiera la expresión fiel de la vida política, tal como lo fué en el punto culminante de la civilización griega; es una construcción de los filósofos, un ensayo de resistencia á un principio de disolución en círculos de vida meramente individuales, una tentativa de restauración, tentativa que no tuvo más éxito que todas las demás del mismo género. Aun más, los mismos filósofos han contribuído más que nadie á hacer imposible lo que pedían, y principalmente por el hecho que elevaron al hombre por encima de la esfera de vida puramente social abriendo á la investigación científica un nuevo ideal de vida. El mismo Aristóteles que declara el Estado anterior (es decir lógicamente anterior) al hombre, no ve vida verdaderamente bienaventurada más que en la vida teórica dirigida hacia el macrocosmo, y no hace más que formular así la convicción general de toda la filosofía griega, de la cual uno de los méritos principales es haber emancipado el individuo de su medio social. El foco principal de la teoría orgánica es la Edad Media. Aquí el conjunto social que era la Iglesia, era absolutamente superior al individuo; era el que pretendía dar al hombre toda espiritualidad; toda importancia del individuo se medía con arreglo á su situación en el conjunto y el conjunto se convertía en la conciencia de la humanidad. La organización económica de la Edad Media es igualmente una jerarquía que asigna al individuo su lugar en nombre de una superioridad cierta; más aún, todo el pensamiento tiene una forma jerárquica, ciertas verdades centrales de la religión y de la metafísica imponiendo en los diversos dominios sus líneas directoras que éstos no tienen más que seguir sin examinarlas ni modificarlas. Para semejante situación, la idea y la expresión de *orgánico* pueden parecer adecuadas.

Pero, para los tiempos modernos, no hay nada más característico que el hecho que la vida se ha emancipado de semejante ligadura en un punto central visible y que se ha extendido uniformemente sobre toda la superficie de la existencia; los individuos se han hecho espiritual y económicamente autónomos, y los diversos dominios de la vida quieren tratar sus problemas de una manera autónoma, quieren cada cual en su sitio, luchar también para imponerse al conjunto. Quien esté familiarizado con la actitud de la Edad Media verá en esto una decadencia manifiesta, una disolución voluntaria de todas los lazos, así como á los católicos, aun aquéllos cuyo pensamiento es más libre y más universal, les cuesta de ordinario mucho trabajo reconocer la naturaleza y la legitimidad particulares del protestantismo. En realidad, este alejamiento de la Edad Media no significa el abandono de todo lazo, sino sólo de los lazos visibles; la grandeza de los tiempos modernos consiste en el desarrollo y en la defensa de la convicción que la vida del espíritu está en todas partes presente en su conjunto y que puede llegar en todas partes á su plena actividad; el hombre no tiene pues que recibir de afuera lazos, éstos le rodean interiormente; pero al hacerlos plenamente suyos adquiere por este lazo interior una superioridad asegurada sobre toda organización visible y humana. Como este enlace no puede ser obtenido desde fuera, sino que exige una decisión personal, no es el adversario sino el hermano gemelo de la libertad. Esta transformación es también lo que confiere á la vida un carácter de interioridad pura, mientras que conserva inevitablemente algo venido de afuera, un elemento de exterioridad, mientras el individuo pertenece en primera línea á una organización visible. Personalidades como Lutero y Kant nos muestran claramente cuánto esta revolución, este paso de un conjunto visible á un conjunto invisible, esta posibilidad y esta exigencia de despertar por todas partes una vida original é infinita, modifican el concepto de la realidad humana.

Pero semejante revolución lleva consigo una ruptura con la teoría orgánica; tiene ésta que parecer ahora demasiado estrecha y tenemos por fuerza que sentirnos en ella mal á gusto. El hombre no se resume en su relación con el medio social y todavía menos en su relación con la sociedad política; el conjunto que nos rodea no posee tampoco su carácter espiritual como un bien asegurado contra todo peligro y del cual los individuos pueden sacar sin trabajo como de una fuente; por lo contrario todo lo que se ha formado de ideas comunes, de instituciones comunes, etc., en la vida histórico-social, no tarda en perder su carácter espiritual si no está continuamente llenado con una vida nueva por el trabajo de los individuos, sobre todo por el de las grandes personalidades; en el conjunto social como en todo en general, la espiritualidad no se mantiene por su sola existencia, sino tan sólo por una perpetua renovación, por una creación incesante. Lo que nos aparece como el principal peligro de la teoría orgánica, es que considera como existiendo de una vez para siempre lo que no puede dejar de salir de una acción libre; quiere por oposición al naturalismo, dar á la vida social un carácter ético, pero al hacerlo corre el peligro de concebir este mismo carácter ético como algo estático y por ende natural. Es el mismo peligro al cual ha sucumbido con frecuencia el romanticismo: la reacción contra la simple reflexión nos pone bajo el poder de los conceptos tomados de la naturaleza. ¿Por qué encadenaríamos pues lo que hay de necesario en la verdad á una forma tan problemática? ¿Por qué no habríamos de buscar, para la particularidad de los lazos espirituales, formas que respondan al grado moderno de la vida?

3.—LEY

a.—HISTORIA

El concepto de ley constituye hoy el centro del trabajo científico; se discute á propósito de su extensión y se discute á propósito de su contenido, de las concepciones particulares que surgen y hallan partidarios á la vez que adversarios, y el antagonismo entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu es aquí, especialmente vivo, hasta irritante. Parece que el objeto de la lucha no sea nada menos que la naturaleza propia de las diversas ciencias, así como el carácter de conjunto del trabajo científico. Por esto vemos desarrollarse una abundancia casi infinita de discusiones, y nuestro estudio no puede desde luego más que recordar los problemas agitados con este motivo, sin pretender contribuir mucho á su solución.

El concepto de ley ha pasado del dominio del hombre al de la naturaleza, y después de haber tomado una forma nueva, ha retornado al hombre para iluminar con nueva luz su vida y su acción. Constituye un ejemplo notable del fenómeno que consiste en que el hombre proyecta su propia imagen en el universo, y la recibe de él de nuevo, aumentada y transformada. Para unos, esto parece un simple círculo, un puro antropomorfismo, mientras otros esperan de esta salida y de este retorno un ensanchamiento interior del hombre.

Sólo con los tiempos modernos el concepto de ley llegó á ser uno de los puntos principales del trabajo, pero se pueden advertir hasta en la antigüedad notables tendencias en

esta dirección. La expresión de *ley de la naturaleza* no se aplica desde un principio al mundo exterior, sino á la naturaleza propia del hombre; designa la ley no escrita por oposición á la ley escrita (1). Platón y Aristóteles no emplean esta expresión para la naturaleza considerada como mundo exterior sino en trozos aislados, sin darle en dichos trozos una precisión técnica (2); se sirven ordinariamente de otras

(1) Sobre el origen histórico de la expresión de *ley de la naturaleza*, ver E. Zeller, *Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze*, 1883 (*Abhandlungen der Königlich-Preuss. Akadem. der Wissenschaften*), y el estudio especialmente completo de R. Hirzel sobre el *ἄγραφος νόμος* (*Abhandlungen der philologisch-histor. Klasse der königlich. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, t. 20). Según Hirzel *ἄγραφος νόμος* significa ante todo los antiguos hábitos y costumbres tradicionales, y este sentido se mantuvo durante toda la antigüedad. Pero á esta significación vino á añadirse (á partir de Thucydides) la de leyes divinas, escritas en el corazón. Leemos (pág. 40). á propósito de la revisión y de la reforma de Clisthenes de la constitución de Solón: «Esta reforma que no triunfó más que con el apoyo del *démos*, sirvió también á sus objetivos y á sus intenciones, y se comprende que desde entonces el pueblo de Atenas haya visto en sus leyes la fortaleza de la gran república ateniense. De aquí data el culto de que fueron objeto la ley y el nombre de la ley; recibió su consagración por las hazañas y la victoriosa terminación de la guerra contra los persas.» Más adelante (pág. 50): «Es más verosímil que esta expresión (*ἄγραφος νόμος*) fué creada al principio como lo contrario de *γεγραμμένος λόγος*, y es seguro que sólo por esta oposición tomó una significación más precisa.» Sobre la oposición de *νόμος* y *φύσις*, ver pág. 82 s. Véase, en fin, un estudio todavía más exacto en *Themis, Dike und Verwandtes*, págs. 386-411.

(2) Los únicos trozos son, en Platón, en el *Timeo* (83, E): *καὶ ταῦτα μὲν δὴ πάντα νόσων ὄργανα γέγονεν, ὅταν αἷμα μὴ ἐκ τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πληθύσῃ κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἐξ ἐναντίων τὸν ὄγκον παρὰ τὰς τῆς φύσεως λαμβάνῃ νόμους.* En Aristóteles, *De Caelo* (268 a, 10 s.): *καθάπερ γὰρ φασὶ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τριῖνι ὄρισται. τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος, διὸ πῆς φύσεως εὐληφέστες ὡσπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἀγιοστείας χρώμεθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ.* Que *νόμος* tenga fácilmente en los filósofos casi el sentido de un arreglo artificial y se oponga

apelaciones para este concepto (1). Los que por primera vez emplearon con frecuencia la expresión de *ley de la naturaleza*, fueron los estoicos; aquí ideas religiosas sirvieron de intermediario, «fué el concepto de leyes divinas el que llevó por primera vez al de leyes de la naturaleza» (Zeller). Para los estoicos la ley establecida por la divinidad podía ser considerada al mismo tiempo como el orden mismo de las cosas, puesto que la divinidad era para ellos menos una fuerza situada más allá del mundo que una razón existente en lo interior de éste. Luego la expresión no tardó en franquear los límites de la escuela; entre los romanos la encontramos con frecuencia desde su primer filósofo Lucrecio (*foedera, foedus, leges naturae*). Lo que contribuyó á dar derecho de ciudad á esta expresión, fué la personificación de toda la naturaleza, personificación usual en la antigüedad en sus postrimerías, y que veía en la regularidad del curso de la naturaleza la expresión de una voluntad reguladora. Pero el concepto de ley de la naturaleza no ejercía influencia profunda sobre el trabajo científico de la antigüedad, y esto sobre todo sin duda á causa de la preponderancia de una consideración artística y teleológica de la naturaleza, consideración que no llevaba á descomponerla en procesos elementales y á determinar sus regularidades. Los Padres de la Iglesia volvieron á emplear la expresión y acentuaron su matiz religioso; para San Agustín,

á la esencia, lo muestra, entre otros, Aristóteles (*Phys.*, 193 a, 14):
 οἷα ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον, ὡς τὸ μὲν κατὰ συμβεδηκὸς ὑπάρχον, τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τέχνην, τὴν δ' οὐσίαν οὕσαν ἐκείνην, ἣ καὶ διαμένει πάντα πάσχουσα συνεχῶς.

(1) Entre éstos, hallamos especialmente *ἀναγκη* (las más de las veces en plural) que se encuentra con bastante frecuencia, tanto en la más antigua literatura medical como en Demócrito, Jenofonte (por ejemplo, *Memorables*, I, 1, 11), Platón (por ejemplo, *Leyes*, 967 A) y Aristóteles. El concepto de ley de la naturaleza ha debido introducirse en la ciencia griega por el intermedio de la astronomía y de la medicina.

por ejemplo, las leyes de la naturaleza no son más que simples hábitos de la acción divina, costumbres á las cuales ésta podrá renunciar cuando se le antoje para fines particulares. Así, milagros y leyes naturales no se contrarían en modo alguno. En la Edad Media, la expresión retrocede mucho al segundo plano; ley de la naturaleza (*lex naturae*) no designa aquí más que la ley moral interior, y no el orden del mundo exterior (1). Los tiempos modernos han puesto de propósito más en el primer plano el concepto de «ley de la naturaleza»; en ningún otro han tomado conciencia de sí mismos en tan alto grado ni manifestado su propia manera de sér. Una manera de pensar más general y la forma particular tomada por el trabajo contribuyeron á ello reforzándose mutuamente. La ley de la naturaleza, en tanto que orden de los sucesos naturales y no del deber moral, en tanto que expresión de las simples formas de acción de los elementos, tenía toda la simpatía de la humanidad de entonces porque permitía una inteligibilidad de la realidad no ya por un orden existente en el más allá, sino por su propia naturaleza y porque parecía revelar dicha naturaleza en ella misma, sin ninguna adición ni alteración humanas. A esto vino á añadirse la tendencia particular á la ciencia moderna hacia una nueva, hacia una exacta

(1) La expresión *leges naturae* había llegado á ser tan insólita que el *Aufklärung* en sus comienzos creyó tener que justificarla y defenderla. Por ejemplo, Clauberg (*Op. omn.* 103), dice: «Est qui hic nodum in scirpo quaerat, quot leges sint tantum causae morales, quae imperant, non efficiunt, quae materiae, utpote rationis experti, ferri non possunt. Causa autem hujus appellationis (Naturae legum) est in propatulo. Quemadmodum enim rebus ratione praeditis Deus leges imposuit morales, quas observando bene agunt, transgrediendo peccant, ita voluit res omnes naturales certo semper ordine, certis legibus moveri ac quiescere, quas quidem leges ipsae illae res, utpote causae necessariae, non possunt non observare.» Aquí también se manifiesta claramente la importancia del pensamiento religioso para la formación y el empleo del concepto.

explicación de la naturaleza, explicación para la cual se descompone la realidad en sus más pequeños elementos con el fin de ilustrarla por este medio. La transformación total que resultó para la concepción del mundo tuvo tres fases principales: análisis, ley, evolución. La ley que establece las simples formas de acción de los elementos, es la columna vertebral del conjunto; sólo con ella se llega á una precisión en el conocimiento y se preparan las vías para una sujeción completa de la realidad al pensamiento. Pero del mismo modo que la reducción á procesos simples parecía hacer la naturaleza transparente, así ofrecía al mismo tiempo la posibilidad de nuevas combinaciones de los elementos en favor de fines humanos. La ley es el punto en que la tendencia hacia una íntima unión de la teoría y de la práctica, tendencia que es desde un principio inherente á la ciencia moderna, se transforma en trabajo eficaz, puesto que aquí el punto extremo del conocimiento se convierte en el punto de partida de la acción; la técnica que no era más que descubrimientos aislados y accidentales, sólo ha llegado á ser con la ayuda de las leyes un poder autónomo y que abarca toda la vida. Así en las leyes todos los hilos convergen como hacia el centro del trabajo intelectual; son la más clara expresión del deseo que tiene la vida moderna de una explicación inmanente y positiva, de una comprensión analítica y precisa, de una relación más activa del hombre con la naturaleza que le rodea.

Pero al mismo tiempo la ley era, en este nuevo sentido, un grave problema lleno de la más diversa complicación. En la investigación de las leyes, experiencia y razón se enlazan estrechamente; se descubren regularidades y se experimenta una gran alegría viendo que lo que en la impresión primera se enreda confusamente, presenta, si se mira más desde cerca, series ordenadas. Pero no basta con hacer pura y simplemente constar hechos más ó menos complicados, se quisiera descomponerlos, reducirlos á elementos simples, últimos y presentes, y al mismo tiempo alcanzar, en vez de

una simple sucesión y yuxtaposición, una relación de causalidad; nos esforzamos para ir desde leyes empíricas á leyes racionales, desde leyes descriptivas á leyes explicativas que sean necesarias y universales. Semejantes leyes racionales son las solas que pueden pretender á un predominio exclusivo, no pueden soportar ninguna excepción y excluyen por consiguiente el milagro. Tenderán á la sencillez más grande posible y tratarán de comprender toda diversidad como la expresión de un proceso general. Estas leyes reclamaron también una expresión precisa, una fórmula determinada, puesto que sólo así pueden llegar ó dominar lo dado. Esta expresión precisa son sobre todo las Matemáticas las que la dan á la ley de la naturaleza; así es como Newton podía hacer consistir la tarea de una verdadera ciencia de la naturaleza en reducir, renunciando á las fórmulas substanciales y á las cualidades ocultas, los fenómenos de la naturaleza á leyes matemáticas (1), y como Kant podía pretender «que no se puede encontrar en cada teoría particular sobre la naturaleza más que exactamente tanta ciencia, propiamente dicha, como haya matemáticas». (IV, 360, Hart). Pero este nuevo aspecto plantea difíciles problemas y puede llevar á numerosos errores. Se atribuye con frecuencia á simples generalizaciones empíricas, lo que no pertenece más que á las leyes tomadas en el sentido estricto de la palabra; no hay, á buen seguro, hombre que haya hablado tanto de leyes sin excepción é inmutables como el mismo Comte para quien no eran más que una descripción de la experiencia. Al mismo tiempo, la simple regularidad se da fácilmente para una conclusión definitiva, y el problema parece resuelto cuando no está más que enunciado. El concepto de ley ha tenido con frecuencia una acción dogmatizante, y esto sobre todo en el dominio de la

(1) Véase el comienzo de sus *Pilosophiae naturalis principia mathematica*: «Missis formis substantialibus et qualitativis occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare».

biología en que conjuntos con frecuencia muy complicados de fenómenos se las han dado de leyes rigurosas y han pretendido ser consideradas como tales.

A estas complicaciones procedentes del desarrollo de la concepción moderna han venido á añadirse perturbaciones debidas á la acción persistente de una manera más ó menos latente del antiguo concepto de ley con su relación á una voluntad reflexiva. Esto es lo que sucede cuando pensadores del siglo xvii y del xviii creen poder deducir de la existencia de leyes en la naturaleza la de una divinidad legisladora. Pero esto sucede también cuando inversamente una actitud panteísta trata las leyes como poderes vivos, las pone en lugar de la divinidad y hace de ellas el objeto de una ferviente adoración. (1) En donde la antigua actitud continúa igualmente ejerciendo su acción es en el hecho que la ley es con frecuencia tratada como un poder que se cierne por encima de los diversos procesos y que les prescribe su camino (2). Hay un factor último y es que cuanto más audazmente se afirma una ley y se formula, más fácilmente encuentran un acceso fácil. Un hecho, tenemos la costumbre de examinarlo antes de admitirlo; pero dudar de una ley parece ser un pecado contra el espíritu de la ciencia; así la autoridad que la ley posee en tanto que máxima

(1) Así es como se extiende á través de los tiempos modernos, desde Giordano Bruno hasta nuestros días, cierto culto de la ley de la naturaleza. Bruno busca la cosa suprema «in inviolabili intemerabilique naturae lege, in bene ad eandem legem instituti animi religione.» (*De universo et immenso*, 653). Hoy cuanto más se es escéptico con referencia á la religión, más se paga á la ley de la naturaleza un tributo de ciega adoración.

(2) Con razón Sigwart (*Logik*, II, 512) advierte á este propósito: «Es una frase vacía y retórica hablar de leyes de la naturaleza como si la simple fórmula ejerciera un poder mágico sobre los fenómenos y exigiera de ellos algo que no se produjera por sí mismo y por su naturaleza propia. Las leyes no pueden nunca ser las razones del devenir en la realidad, no pueden más que expresar la manera constante como se conducen las cosas reales».

práctica se transporta, sin razón, á la ley de los hechos. Para ésta también se reclama un pronto asentimiento y no se tolera ninguna contradicción. ¿Cómo la famosa «ley de hierro de los salarios» habría podido sin este respeto desprovisto de toda crítica, representar un papel tan importante? Pero sobre todo es la fórmula la que hace prodigios. Malthus habría seguramente removido mucho menos los espíritus, si no hubiera dado á su teoría del crecimiento de la población, la forma matemática conocida. «Se ama la certeza», se lamentaba ya Pascal; pero se reputa fácilmente como cierto lo que se presenta con atrevimiento y arrogancia.

Pero por aventurado que pueda ser todo esto, semejantes errores humanos no son más que el inevitable acompañamiento de toda grande evolución, y no tienen para que hacernos dudar de las leyes mismas. Veamos pues rápidamente el movimiento intelectual que ha provocado y que provoca continuamente la lucha por la ley en los tiempos modernos.

b.—LA LUCHA POR LA LEY ENTRE LOS MODERNOS

Las leyes de la naturaleza han encontrado su forma propia en el dominio de la naturaleza inorgánica; la penetración del concepto de ley en las demás ciencias, fué pues acompañada de una traslación de las magnitudes y de los métodos de este dominio. Pero se debía tarde ó temprano notar que también este último encierra problemas, así como sus límites. En la ley, toda la atención está fija sobre las formas de los hechos, las fuerzas y las causas permanecen en segundo plano; ¿será posible dejarlas ahí en toda ocasión y no modificará la aparición de este problema el aspecto del conjunto? En la ley, la realidad está enteramente descompuesta en procesos aislados y todo conjunto dominante queda apartado; ¿podría esto convenir para todos los dominios? En la ley, cada fenómeno aislado no for-

ma más que un caso particular de un fenómeno general, y toda individualidad queda excluida para la ciencia; ¿lo individual se contentará siempre con un lugar tan modesto, no opondrá á todas las tentativas de identificación una originalidad irreductible? En la ley, en fin, sobre todo cuando no se propone tan sólo describir, sino también explicar, el fenómeno se presenta como plenamente determinado y absolutamente fijado; no hay sitio aquí para la libre decisión, para una selección entre diversas posibilidades; ¿los dominios todos de la vida se someterán á esto?

Hay pues aquí una porción de problemas, pero en todos se encuentra el problema general, á saber hasta qué punto las concepciones mecánicas de la naturaleza puedan someter á ellas toda la realidad. Además, la resistencia al concepto de ley puede tomar una forma más ó menos viva, más ó menos atenuada, ó bien se aparta absolutamente el concepto de ley para un dominio especial, ó bien dejando á un lado el sentido preciso que tiene en la ciencia de la naturaleza, se le adapta á la particularidad de este dominio. Estos dos procedimientos reunidos dan origen á un movimiento muy activo que no ha contribuído poco á poner de relieve el carácter particular de los diversos dominios.

Desde el siglo xvii comienza el concepto de ley á extenderse más allá de la naturaleza y sobre todo á introducirse en la psicología. El siglo xviii continúa este movimiento y le hace penetrar más profundamente en los diversos dominios (1). Pero hasta el siglo xix, y principalmente en su segunda mitad, no llega á su punto culminante.

Muchas cosas contribuyeron á situar la ley en el centro del trabajo científico; sobre todo fué el advenimiento de

(1) Montesquieu ha defendido con especial energía el concepto de ley. Dice desde las primeras páginas de su *Espíritu de las leyes*: «Las leyes, en la significación más extendida, son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas, y en este sentido todos los seres tienen sus leyes; la divinidad tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus le-

las diversas ciencias á su autonomía. Cuanto menos querían en adelante sacar principios y reglas de la filosofía, más tenían que preocuparse de encontrar en su propio dominio conceptos generales y relaciones fijas. Ahora bien, las esperaban encontrar en las leyes; con ayuda de las leyes la inmensa materia parecía dejarse ordenar y organizar, y una comparación entre diversas series y diversos grupos de fenómenos parecía también hacerse posible. Este movimiento tomó una tensión especial por la relación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; los brillantes éxitos de las ciencias naturales han aumentado también su fuerza de expansión, su tendencia á dominar todo el dominio intelectual; la teoría evolucionista sobre todo, parece suministrar concepciones del mundo á las cuales ningún dominio puede sustraerse; por esto la actitud de las ciencias naturales con sus conceptos, penetra cada vez más profundamente en los demás dominios. Pero al mismo tiempo éstos se ven provocados á la resistencia, se ven impulsados á reflexionar sobre su originalidad, y de aquí se sigue una lucha animada en el curso de la cual toman cada vez más conciencia de sus diferencias (1).

yes, los animales tienen sus leyes, el hombre tiene sus leyes». Y un poco más adelante: «Hay pues, una razón primitiva, y las leyes son las relaciones que hay entre ellas y los diferentes seres y las relaciones de estos diversos seres entre ellos».

(1) Un cuadro notable de este movimiento en la lingüística nos es ofrecido por B. Delbrück en su disertación *Das Wesen der Lautgesetze* (*Annalen der Naturphilosophie*, I, 277 s.). Fr. Schlegel y Bopp, habían ya puesto la lingüística en paralelo con las ciencias naturales, sin contarla no obstante, entre estas últimas. Schleicher llevó la cosa aún más allá. He aquí lo que declara (*Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft*, pág. 7): «Las lenguas son organismos naturales que no pueden ser determinados por la voluntad del hombre, han nacido y se han desarrollado según leyes determinadas, luego envejecen y mueren; poseen también ellas esta serie de fenómenos que se tiene costumbre de entender por la palabra «vida». La glosología, la ciencia del len-

Partida del mundo inorgánico, la ley de la naturaleza tenía primero que conquistar el dominio de lo vivo; con qué resistencias tropezó y cómo hoy mismo la lucha se desencadena de nuevo con plena intensidad, es lo que hemos visto en el capítulo anterior. La aplicación de la ley de la naturaleza al alma había sido indicada ya por Descartes y fué realizada de una manera grandiosa por Spinoza; toda vida psíquica se transforma aquí en un tejido de procesos aislados que se mueven y obran absolutamente á la manera de la naturaleza mecánica. Leibniz deja cada mónada obedecer á sus propias leyes y distingue de las leyes «físico-mecánicas» de los cuerpos, las leyes «ético-lógicas» de las almas (736 b, Erdm). Leyes psicológicas en el sentido estricto de la palabra han sido establecidas sobre todo por los ingleses, por ejemplo las leyes de la asociación; en Alemania el movimiento se continua, pasando por Wolff, hasta á Herbart, que quería introducir la fórmula matemática hasta en lo interior de la vida psíquica. Pero al mismo tiempo no faltan hombres que hacen resaltar la naturale-

guaje es pues, una ciencia natural, su método es en el conjunto y en general, el mismo que el de las demás ciencias de la naturaleza». Por lo contrario, como Delbrück lo expone en detalle, otros sabios entre los cuales Whitney, han mostrado que en la formación y en la transformación de las lenguas, no hay nunca leyes vitales inmanentes á la lengua misma sino sencillamente, y siempre acciones humanas. Siendo así una emanación de la acción y de la voluntad humanas, una lengua no es un organismo natural, sino una institución, una de las instituciones que constituyen la civilización humana. Por esto la ley del lenguaje ha de ser concebida de otro modo que la ley de un organismo natural. Delbrück en su estudio sobre las leyes fonéticas llega al resultado que, por muy *sui generis* que sean estas últimas, no existe ningún motivo para negarlas el nombre de leyes. «Puesto que en las otras ciencias también, no entendemos por leyes nada más que la expresión de regularidades que sin duda no resaltan plenamente en el caso particular, pero de las que suponemos que resaltarían siempre plenamente, si en el caso particular pudieran ser apartadas las influencias perturbadoras venidas de fuera.» (308.)

za especial de la vida psíquica con su unidad interna, su movilidad, su individualidad, y que por ende, indican claramente los límites de todo lo que puede ser establecido aquí en tanto que leyes (1).

Decisiva para la manera de tratar el mundo interior y para la posición de las leyes en este último es la cuestión de saber si se reconoce ó no, en la vida del espíritu un nuevo grado y una especie autónoma de realidad. Si se reconoce esto, no puede haber duda que esta vida sea esencialmente diferente de todo fenómeno sometido á las leyes de la naturaleza. No son éstas más que la simple concepción intelectual de los modos de acción de los fenómenos, una simple realidad de hecho. Ahora bien, la ley de naturaleza espiritual debe también tener su raíz en una realidad de hecho cualquiera; leyes en el aire, sin base, y que no obstante tienen que ejercer una acción, son un contrasentido (2). Pero la vida del espíritu que suministra el punto de apoyo

(1) Así Sigwart cuyos estudios sobre todos estos problemas son especialmente claros y penetrantes, advierte con motivo de las leyes de la asociación (*Log.*, I, 553): «Las leyes de la asociación no indican más que direcciones determinadas que pueden seguir nuestras reproducciones ó que siguen en numerosos casos, tendencias determinadas de la verdadera asociación de imágenes ó de palabras, etc.; pero no pueden constituir leyes por las cuales todo verdadero proceso de representación puede ser demostrado como necesario».

(2) Husserl hace notar con razón, que «toda disciplina normativa y *à fortiori*, toda disciplina práctica presupone como base una ó varias disciplinas teóricas, y esto en el sentido que tiene que poseer un contenido teórico que puede ser desligado de toda normación y que, en tanto que tal, tiene su punto de apoyo natural en ciencias teóricas ya limitadas ó que están todavía por constituir. (*Logische Untersuchungen*, I, 47). Véase también pág. 164: «Lo contrario de ley natural en tanto que regla empíricamente fundada de un sér y de un devenir reales no es la ley normativa en tanto que prescripción, sino más bien la ley ideal en el sentido de una regularidad únicamente fundada sobre los conceptos (ideas, meros conceptos de especies), y por tanto, no empírica».

indispensable, no está en modo alguno en la plena posesión del hombre; es para él, aunque formando parte de su sér íntimo, á la vez un objeto elevado y una tarea difícil, á la vez naturaleza é ideal; por esto las leyes devienen normas que producen efectos, pero que encuentran una resistencia y tienen que luchar contra ella para imponerse (1). Según la particularidad del dominio intelectual, ético ó estético, la resistencia y en general el proceso de la vida toman, como todos sabemos, una forma diferente.

Contentémonos aquí con rozar el problema con tanta frecuencia tratado, de la relación entre ley natural y ley moral. Este problema ha sido situado en primer plano sobre todo por Kant. Puesto que éste, habiendo elevado la moral por encima de toda impulsión psíquica, la ley moral con su imperativo categórico tenía que encontrarse en oposición absoluta con la ley natural. Schleiermacher estimaba que por esto, el elemento moral era considerado desde un punto de vista estrecho, y que se le despojaba de todo punto de apoyo sólido en la naturaleza humana; esto es lo que le impulsó á defender la íntima relación de la ley natural y de la ley moral (2). Pero Schleiermacher ha exagerado mucho esta idea exacta y de este modo ha debilitado lo que la moral tiene de característico. Si se considera lo moral como formando parte de la naturaleza del hombre, se da al concepto de naturaleza un sentido nuevo y hay que distinguir con toda precisión esta última de toda existencia mera y simple; por esto finalmente, Kant tiene más razón que Schleiermacher (3). La identificación inmediata de las le-

(1) Entre los recientes estudios sobre este asunto, citemos sobre todo la disertación de Windelband, *Normen und Naturgesetze* en los *Präludien*.

(2) Véase *Werke zur Philos.*, II, 397-417.

(3) Zeller, en su libro *Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze* (1883), llega á propósito de la ética á esta conclusión: «Sus principios no son la expresión de lo que existe en alguna parte como hecho de derecho ó de costumbre, sino de las exigen-

yes naturales y morales corresponde al estado de la moral antigua; ha llegado á ser caduca y contraria á la situación histórica universal desde que se han reconocido graves complicaciones en la relación del hombre con la vida del espíritu. Sería fácil también mostrar que, en todas partes donde pensadores modernos han concebido las leyes morales como leyes naturales en principio, se han visto siempre obligados en el transcurso de su estudio, á reconocer una naturaleza algo diferente (1).

La actitud histórico-social del siglo XIX tenía que engendrar la tendencia á someter á leyes fijas tanto el dominio social como el dominio histórico. Sobre todo por la necesidad de precisión es por lo que la ciencia moderna de la sociedad, la sociología, se distingue de todos los ensayos anteriores. Se excluye con ayuda del gran número lo que tienen de contingente los fenómenos individuales, se establecen términos medios, se fijan los límites en lo interior de los cuales pueden existir divergencias, se descubren regularidades en lo interior del dominio social (2). Pero á medida que el estudio ha dominado la sorpresa que experimenta al principio advirtiendo regularidades en un dominio que hasta entonces parecía entregado al azar, se ha hecho más crítica con respecto al concepto de leyes, y la diferencia entre las simples tendencias de la vida social y

cias que en tanto que normas de la actividad voluntaria del hombre, tienen su fuente en la idea misma de este último». Véase también Siebeck, *Ueber das Verhältnis von Naturgesetz und Sittengesetz* (*Philosoph. Monatshefte*, 1884, pág. 321 s).

(1) Comte nos suministra de ello un ejemplo elocuente. El gran empirista que quiere en principio que las leyes no sean entendidas más que como descripciones, dice cuando llega á la sociedad (*Cours de philos. posit.* IV, 466): «Esta generalidad empírica que en toda otra ciencia podría ya tener un valor suficiente, no podría plenamente convenir á la naturaleza propia de la sociología».

(2) En todas estas cuestiones, Quetelet ocupa, como es sabido, un lugar preeminente.

las leyes naturales propiamente dichas se ha destacado cada vez más netamente.

Donde el concepto de ley ha provocado un movimiento más intenso todavía, es en el dominio económico en el sentido estricto de la palabra; en ninguna parte la lucha á este propósito ha tenido más consecuencias para la acción y para la vida (1). Puesto que el problema de ley está en relación inmediata con la cuestión de saber cómo el Estado tiene que conducirse frente á los movimientos económicos, si tiene que permanecer simple espectador ó que intervenir personalmente. Mientras el proceso económico no formaba más que un tejido de movimientos aislados y regulándose por sí mismos, toda intervención parecía como una perturbación y el «dejar hacer, dejar pasar» se convertía en el resumen de la sabiduría política. En realidad, semejante procedimiento es en sí mismo algo diferente de un simple proceso natural; puesto que al lado de este dejar pasar, existen otras posibilidades; tiene que ser, sobre el terreno de la historia, establecido luchando contra estados de cosas diferentes, y una vez introducido, no continua á

(1) Relativamente á la historia del concepto, Neumann á quien debemos estudios particularmente preciosos sobre este asunto, hace notar (*Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 3, Folge, 1899, págs. 152-153): «Como en otra parte hemos tratado de mostrarlo—por ejemplo en nuestro reciente artículo «Las leyes económicas según su concepción anterior y actual» (*Jahrb. für Nationalökonom-und Stat.* N. F. 1898, vol. 16);—se ha tratado de establecer leyes económicas y sociales desde la antigüedad, y más tarde, después de los éxitos obtenidos, en otros dominios á la verdad, con Bacon y Newton, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XVII, desde Locke y Hobbes, de los cuales el primero empleaba ya para este concepto la expresión *law*, mientras que los fisiócratas que siguieron estos ejemplos no están completamente exentos del defecto que consiste en que bajo la influencia de las concepciones entonces omnipotentes del derecho natural, no supieron separar suficientemente las leyes de que se trata, á saber las del devenir, de las del deber ó leyes éticas».

obrar de una manera evidente, puede ser retirado, debe ser sostenido por una voluntad continua. Además la creencia en una autorregulación de las relaciones económicas por los instintos naturales y las fuerzas de los individuos no es posible sino con una creencia optimista en el carácter racional de las relaciones sociales; todo quebrantamiento de este optimismo socaba igualmente la fe en la omnipotencia de las leyes de la naturaleza. Ahora bien, las complicaciones económicas del siglo xix han quebrantado profundamente este optimismo, empujan cada vez más con más fuerza á la intervención del Estado en el proceso económico, sustraen así este dominio á la acción de las leyes naturales y refuerzan la importancia de los elementos éticos é históricos (1). Reconocer este punto ético é histórico no impide en modo alguno reconocer leyes económicas. Pero entonces, lejos de ser simplemente análogas á las leyes naturales, son según la definición de Neumann, «la expresión de un retorno regular de los fenómenos económicos (tendencias ó procesos), retorno que resulta de determinados motivos, en virtud del poder de las relaciones económicas» (2).

Pero lo que ha provocado el movimiento más intenso

(1) Importa mencionar aquí que se ha tenido, no sólo en el campo individualista, sino también del lado socialista, una tendencia á exagerar la idea de ley á expensas de la acción libre. Los teóricos del socialismo pretenden en efecto que un movimiento de conjunto de la vida histórica universal produce, con una rigurosa dialéctica é independientemente de toda voluntad y acción de los individuos, grandes transformaciones y revoluciones. Karl Marx sobre todo ha desarrollado esta idea viniendo á formar muy estrechamente en la filosofía de la historia de Hegel. Pero aquí también surge la contradicción que lo que debe ser la consecuencia de leyes necesarias necesita para triunfar plenamente, ser reconocido por el hombre, entrar en su convicción personal. No es á una contemplación apacible, sino á una acción enérgica á la que se invita aquí al hombre.

(2) Véase *Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1892, núm. 3).

en nuestra época, es el problema de las leyes históricas; ha llegado á ser cada vez más el centro de la lucha entablada con motivo de la concepción general de la historia. A medida que desde el comienzo de los tiempos modernos, la concepción supranatural tradicional desapareció de la historia, se sintieron las gentes impulsadas á mostrar en el dominio propio de ésta, movimientos generales y regularidades fijas. El *Aufklärung* dió á este deseo su sello particular. La ciencia histórica destruyó la concepción que se hacía hasta entonces de la historia conforme se orientaba sobre las monarquías daniélicas, sobre el Apocalipsis ó sobre San Agustín; descubrió un mundo hasta entonces desconocido ó inobservado, abrió á la historia incalculables espacios de tiempo, desterró de la cima de la historia el pecado original y construyó como punto de partida un estado primitivo muy diferente.—Pero al mismo tiempo que esta explicación que hacía abstracción de los milagros y de la providencia, revelaba un juego infinitamente confuso de fuerzas humanas, se sentía doblemente la necesidad para la historia de un contenido simple y normal que se hallaba en las ideas de derecho natural, de moral y de religión naturales (1)». Si la filosofía tenía al principio, una inclinación á oponer la historia á la razón, no tardaron en surgir la tendencia de descubrir en la historia determinada razón así como un movimiento efectuándose según leyes (2). Leibniz especialmente sostiene la idea de una continuidad general del movimiento histórico, Vico la de una sucesión regular de grados determinados en el desarrollo de los pueblos y de las épocas; sin cesar aumentó el deseo de un encadenamiento general de los sucesos en un todo sistemático. El siglo XIX llevó la cosa todavía más lejos imponiendo á la concepción

(1) Véase Troeltsch. *Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche*, 3.^a edic. art. *Aufklärung*, pág. 231.

(2) Véase sobre estos asuntos, nuestro estudio sobre la filosofía de la historia en *Die Kultur der Gegenwart de Hinneberg*, 1907.

general de la historia tipos bien marcados y descubriendo en el inmenso estudio de la investigación histórica, regularidades empíricas. Esto es lo que sucede en los sistemas, á la vez opuestos y próximos parientes, de Hegel y de Comte. En el primero, una lógica que lo abarca todo, en el otro una lenta acumulación de elementos aislados; en el uno, un movimiento á través de las oposiciones bien marcadas, en el otro una marcha ascendente llena de calma, pero que permite reconocer distintamente los grados principales («tres estados»); en el uno como en el otro, una exclusión de todo libre arbitrio, una progresión segura, una completa determinación de toda diversidad por el estado del conocimiento general en los diferentes momentos. Si la historia recibía así de la filosofía un carácter de legalidad que era muy inclinado á comprimir en un marco demasiado estrecho su desbordante riqueza y á esforzarse por apartar por sus interpretaciones toda irracionalidad, por otra parte, un estudio profundizado del asunto ha descubierto una porción de regularidades empíricas. Sobre este estudio influyeron poderosamente las grandes antítesis de la vida moderna. La atribución á la historia de leyes, y aún de leyes naturales en el sentido estricto, estaba reforzada por el reconocimiento creciente de la dependencia en que el hombre se halla con relación á las condiciones exteriores, de la dependencia en que están los individuos con relación al conjunto, al «medio» social; estaba contradicha por la individualidad y la positividad de la historia opuestas al *Aufklärung* (1) no menos que por la acentuación de las grandes personalidades que ha encontrado una expre-

(1) Steffenssen (*Gesammelte Aufsätze*, pág. 278), por ejemplo, sostiene «que, en la historia el elemento absolutamente individual es el que se revela bajo sus formas más altas, en personalidades y sociedades de voluntad poderosa, y en lo más alto, en la humanidad misma, en las grandes hazañas y los grandes sufrimientos de un verdadero proceso de devenir, que da á la ciencia histórica el encanto incomparable que ejerce sobre el espíritu

sión singularmente notable en Carlyle. No es sólo la apreciación diferente de la naturaleza y del espíritu en nuestra realidad, no es siquiera la cuestión del contenido de la vida del espíritu, es sobre todo el problema de la racionalidad ó de la irracionalidad de nuestra existencia lo que hace dar una solución diferente al problema de la existencia de leyes históricas.

Estas oposiciones aparecen también en la actitud con respecto al problema metodológico que agita hoy á los sabios y que siembra con frecuencia entre ellos la desunión. Windelband ha expresado con una energía especial y una claridad penetrante, la diferencia entre punto de vista científico y punto de vista histórico (1). El primero busca lo general en la forma de la ley de la naturaleza, el segundo busca lo individual en su aspecto históricamente determinado; en el primero, se considera la forma siempre idéntica, en el otro, el contenido determinado en sí y que no se reproduce nunca idéntico, del devenir real. «El pensamiento científico es—si se puede forjar nuevas expresiones técnicas—nomotético en el primer caso, idiográfico en el otro» (pág. 26); «el marco fijo de nuestra imagen del mundo está constituido por esta regularidad universal de las cosas que, superior á todo cambio, expresa la esencia eternamente semejante de lo real, y en lo interior de este cuadro, se desarrolla el conjunto vivo de todas las formas individuales preciosas para la humanidad, que toma esta reproduc-

humano» y que «lo que emociona nuestra alma en el desarrollo dramático, trágico, de la vida histórica, no es la confirmación del valor de leyes naturales empíricas y universales, sino más bien la junción que no podríamos en modo alguno desconocer, de la más alta naturaleza terrestre, del hombre interior, con leyes ideales, ó mejor aún, con potencias ideales que reflejan el carácter absoluto de Dios».

(1) Véase *Geschichte und Naturwissenschaft*, discurso de rectorado, 1894.

ción de lo general» (1) (pág. 38). Esta convicción ha sido desarrollada todavía más por Rickert, con mucha penetración y originalidad (2); ha inspirado por otra parte obras numerosas. Por oposición á esta dirección hacia lo individual, Lamprecht defiende la convicción que el individuo no es accesible más que á la comprensión artística y que el pensamiento científico en la historia como en todas partes, no puede dirigirse más que hacia lo que es típico; partiendo de este punto de vista, desarrolla la teoría de grados de evolución socio-psíquicos que se suceden según un orden determinado (3).

Nos es imposible entrar aquí en un estudio más detallado; volveremos por otra parte sobre el problema principal en el capítulo consagrado á la historia. Hagamos tan sólo dos observaciones; en primer término una plena apreciación de las condiciones de hecho y de la imposibilidad de un nuevo comienzo en la historia, no impide reconocer en ella ciertas regularidades. La manera, por ejemplo, como se realiza la marcha de la evolución de todo un pueblo y el movimiento de diferentes dominios tales como religión, arte, etc., en diversas épocas de la civilización, puede muy bien en tanto que producto de la naturaleza permanente del hombre tener algo análogo, hasta semejante. En este senti-

(1) Pablo había ya, en sus *Prinzipien der Sprachgeschichte*, establecido una distinción entre «ciencias históricas» y «ciencias de leyes»; dice en esta obra (pág. 1): «Lo mismo que las demás ramas de la ciencia histórica, la historia del lenguaje debe tener á su lado una ciencia que se ocupe de las condiciones generales de vida del objeto que se desarrolla históricamente y que estudia desde el punto de vista de su naturaleza y de su acción, los factores que en todo cambio, permanecen inmutables».

(2) Véase *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, I y II.

(3) Se halla un excelente resumen de la controversia á propósito de las leyes de la historia en la obra de Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 3.^a y 4.^a edición, pág. 91 s.

do se podría sin vacilar reconocer leyes en la historia; pero no alcanzarían más que la forma del devenir, su contenido permanecería propio de la individualidad de las diversas épocas, y se sustraería así á toda deducción.—Además si se pregunta qué cantidad de autonomía tienen los diversos procesos de la historia y hasta qué punto toda la historia puede ser considerada como un proceso aislado, la respuesta á esta cuestión será diferente según la manera como se comprenda en principio la vida del espíritu y su relación con la situación humana. Esto es lo que decidirá si son las personalidades ó bien las acciones de las masas lo que constituye el núcleo del movimiento histórico. Todo esto nos lleva más allá del problema metodológico y tendrá que ocuparnos más adelante.

C. — EL PROBLEMA DEL MUNDO

1.—MONISMO Y DUALISMO

Al abordar los problemas del mundo necesitaremos también conservar siempre presente en el espíritu el problema del proceso de la vida, y especialmente de la vida del espíritu. Puesto que también aquí, el punto decisivo no se encuentra en consideraciones basadas sobre conceptos abstractos, sino en el estado de hecho de la realidad; pero para esto nada hay más importante que la cuestión de saber qué contenido presenta la vida del espíritu y qué posición toma por ende; aquí se encuentra el centro al cual deben ser referidos todos los estudios particulares y donde es juzgado en último recurso lo que la experiencia ha descubierto en la extensión de las cosas, puesto que en todas sus luchas para la conquista del mundo, el hombre no busca en definitiva más que él mismo, el centro de su ser propio. Esto es lo que confirma también el punto de vista histórico que muestra que en todas partes, la conformación particular de la vida del espíritu fué la que engendró las teorías y las dió autoridad.

a.—HISTORIA Y CRÍTICA DE LOS CONCEPTOS

Las expresiones de *monismo* y de *dualismo* proceden de los siglos últimos. *Dualismo* fué empleado por primera vez por Thomas Hyde en su *Historia religionis veterum Persarum*, publicada en 1700, para designar (por ejemplo, en el capítulo IX, pág. 164) un sistema religioso que pone al lado del principio del bien un principio del mal, eterno como él; en este sentido la palabra fué difundida por Bayle (véase el artículo *Zoroastro*) y por Leibniz (véase *Teodicea*, II, 144-199). Wolff fué el primero que hizo de ella lo contrario de *monismo*, pero aplicando estas palabras á la relación del cuerpo y del espíritu; se llama desde entonces *monistas*—la palabra ha sido creada por Wolff—á los que no admiten más que una especie de sér, sea cuerpo, sea alma, luego pues lo mismo los idealistas que los materialistas; *dualistas* por lo contrario á los que consideran los cuerpos y las almas como substancias independientes unas de otras (1). Wolff mismo pretendía ser dualista. Ambas expresiones permanecieron limitadas á la escuela; *monista* especialmente, no aparece hasta en pleno siglo XIX sino muy raramente. Los hegelianos fueron los que pusieron en boga la palabra, como expresión de su actitud propia; así es como se publicó en 1832 una obra de Göschel, titulada «El monismo del pensamiento» (*Der Monismus des Gedankens*).

(1) Resultaba en Wolff este esquema de los partidos filosóficos:

Escépticos

Dogmáticos

Monistas Dualistas

Idealistas Materialistas

Egoístas Pluralistas

Luego la palabra volvió á emplearse raramente hasta el momento en que la teoría evolucionista darwiniana (Häckel y Schleicher) se apoderó de ella y se la adaptó. Pero también designa todo sistema que no admitiendo la distinción de cuerpo y de alma, de naturaleza y de espíritu, pretende subordinarlo á un tercer término superior que los engloba. En este sentido, *monismo* y *spinozismo* se toman con frecuencia como equivalentes.

Estas expresiones nos llevan así á la relación de cuerpo y de alma—ó si se extiende al universo—á la de naturaleza y de espíritu. La oposición que resulta toma un carácter especialmente acentuado por el hecho que toca á la esencia de nuestro sér propio y que parece aumentar incesantemente con los progresos del trabajo histórico universal. El mundo, al parecer, se revela á nosotros de una doble manera: del exterior por las percepciones de los sentidos, del interior por el pensamiento autónomo, en tanto que dominio de impresiones sensibles, y en tanto que dominio de magnitudes de pensamiento no sensibles; ¿puede uno de los dos englobar al otro, ó bien una penetración más profunda puede transformar la oposición en una simple apariencia? A la oposición en la manera de considerar el mundo viene á añadirse la diferencia creciente entre el contenido de los dos dominios. A fin de comprender con más precisión la naturaleza y dominarla más seguramente, la ciencia ha eliminado de ella cada vez más todo elemento psíquico, pero al mismo tiempo la vida del alma se ha elevado en su propia esfera cada vez más por encima de la simple naturaleza hasta constituir un dominio independiente. Así el curso de la historia hace aparecer el elemento corporal como cada vez más privado de alma y el elemento psíquico como cada vez más espiritual. Debería esto recomendar el dualismo, pero al mismo tiempo aumentan los impulsos hacia el monismo, puesto que no sólo las investigaciones positivas muestran cada vez más resueltamente y estudian hasta en el detalle la solidaridad que exis-

te entre la vida psíquica y el cuerpo, sino que una necesidad creciente de unidad prohíbe al hombre una yuxtaposición de mundos diferentes. Así lo que la experiencia nos hace ver como estando cada vez más estrechamente unido diverge cada vez más para nuestros conceptos y nos vemos empujados cada vez más imperiosamente á modificar esta representación llena de contradicciones. La historia muestra claramente las direcciones principales de esta tendencia; pero lo que muestra no se extingue con una época particular, queda siempre presente como una posibilidad y no cesa de provocarnos á tomar una decisión; cualesquiera que sean las modificaciones de los conceptos, tipos característicos de pensamiento y de vida se mantienen á través del curso de los tiempos hasta nuestra época.

Pero la historia viva, es decir la historia que tiene una importancia para nuestro trabajo, no se remonta más allá de Descartes: todo lo que es anterior, se ha convertido para nosotros en mera y simple historia. Puesto que aunque la antigüedad y la Edad Media se hayan ocupado mucho de la cuestión, el trabajo no había hasta principios del siglo xvii conducido á una comprensión precisa ni á un análisis exacto de los conceptos. El concepto de psíquica contenía más una negación de lo material que una afirmación positiva (1); por esto era inevitable que la imagen de una materialidad más fina, más sutil, más aérea, dejase incesantemente de penetrar de nuevo. En cuanto al cuerpo, parecía animado, formado y movido por fuerzas de la misma naturaleza que el alma; toda la naturaleza estaba interiormente animada (2). En este estado de los conceptos se servían con-

(1) Así es como Descartes podía vanagloriarse á justo título de haber definido el primero de una manera positiva el todo del alma como pensamiento, es decir como actividad consciente.

(2) Característica de esta concepción es la definición aristotélica de la naturaleza comprendida como lo que «lleva en sí el principio del reposo y del movimiento», por oposición al arte que tiene este principio fuera de él.

tinuamente para explicar la naturaleza, de magnitudes psíquicas, lo que impedía toda comprensión exacta de sus procesos. Por otra parte la psicología caía bajo la influencia de conceptos sensibles y espaciales; no parecía extraño dejar penetrar en el alma acciones venidas de fuera, y en los movimientos espaciales, impulsiones de la voluntad. Era una situación caótica que no concedía ni á la naturaleza ni al alma lo que les era debido.

Fué preciso el *Aufklärung* para poner fin á esta situación; fué sobre todo Descartes el que operó una separación y una epuración decisivas; sólo entonces se reconoció á cada dominio una originalidad absoluta. La vida psíquica es comprendida como una existencia substancial cuya unidad de esencia (*unitas essentiae*) se distingue netamente de toda unidad de simple yuxtaposición (*unitas compositio-nis*) tal como la ofrece el mundo exterior; la conciencia precede aquí á toda actividad particular, á la cual es la única que da un carácter psíquico; el movimiento psíquico vuelve siempre á él mismo y encadena toda diversidad á un yo que la domina. En semejante vida psíquica, nada puede entrar de afuera, toda excitación no puede más que provocarla á producir ciertas manifestaciones emanadas de su propio fondo; por esto, aunque dependiendo en apariencia de afuera, permanece siempre en el fondo autónoma. A semejante autonomía del alma corresponde una autonomía de la naturaleza. Las masas y los movimientos que las quedan después de la eliminación de todo elemento psíquico, forman un mundo aparte; el movimiento para el cual un alma parecía hasta entonces indispensable, es considerado como inherente á las más pequeñas partes de este mundo, lo que permite hacer salir toda la inmensa diversidad de la naturaleza de la combinación de partes muy pequeñas que están en movimiento, pero no tienen alma. Todas las fuerzas y tendencias internas desaparecen así de la naturaleza; y aún más toda la infinita variedad de las cualidades sensibles, colores, sonidos, etc., de las cuales la representación

humana reviste á la naturaleza, aparece entonces, no ya como perteneciendo á las cosas mismas, sino como prestada á éstas por el alma, como puesta en ellas por el hombre.

Así pues, los dos dominios se separan netamente, tan netamente, que toda reconciliación queda prohibida. Pero por numerosas que fueran las cuestiones y las complicaciones á las cuales esta división dió origen, es un considerable progreso que trajo fecundas impulsiones. Sólo entonces los dos dominios pudieron desarrollar con plena claridad los principios y los métodos que les eran propios; sólo entonces el elemento psíquico pudo ser comprendido psíquicamente, el elemento material materialmente; sólo entonces una física positiva y una psicología explicativa fueron posibles. Era como un velo que caía de encima de las cosas, revelándonos plenamente la realidad. Además, esta separación no aportaba sólo una epuración de los conceptos, correspondía á la doble tendencia que desde esta época atraviesa los tiempos modernos. Por una parte, una más grande actividad del pensamiento, una transposición de la realidad en magnitudes intelectuales, la existencia medida con arreglo á las exigencias de la razón, un deseo de racionalizar todas las relaciones, una cultura intelectual avanzando velozmente más allá de todos los límites que la limitaban hasta entonces; por otra parte, el mundo exterior llegando á ser plenamente autónomo frente al hombre, éste más estrechamente unido con su ambiente, un inmenso desarrollo de la experiencia, una más alta importancia dada á los factores materiales, los progresos crecientes de una civilización material. ¿Quién podría negar que estas dos corrientes atraviesan la vida de los tiempos modernos, la ponen en un estado de tensión continua y hacen surgir por todas partes oposiciones? Estas dos tendencias contrarias de la vida son la fuente profunda del dualismo de los conceptos y de las doctrinas, la fuente en que este dualismo toma constantemente nuevas fuerzas por grande que sea el deseo que impulsa á los espíritus más allá de este dualismo hacia la unidad.

Seguramente, no se podía prescindir de semejante deseo, puesto que el trabajo del pensamiento no podía pararse definitivamente en este dualismo. Este último había realizado un poderoso análisis y dado á los conceptos una precisión duradera; pero se sentía uno impulsado á elevarse de este análisis á una síntesis cualquiera y de la oposición á una unidad abarcándolo todo. No faltaban tampoco razones sólidas contra esta escisión de la realidad; no está contradicha sólo por la impresión inmediata que tenemos de una estrecha solidaridad entre alma y cuerpo, así como por el hecho que reconocemos cada vez más cuánto la vida psíquica depende de condiciones físicas; está también contradicha por la exigencia filosófica de una unidad de la realidad; está contradicha en fin, por la existencia misma del arte, el cual une íntimamente en una acción recíproca y fecunda lo visible y lo invisible, la exterioridad y la interioridad. Todo esto no hacía aparecer el dualismo más que como una etapa hacia la unidad; seguramente esta unidad no existía hecha del todo, tenía que ser adquirida por un trabajo espiritual que no debía temerse oponer á la impresión inmediata. Por esto la investigación de la unidad se ha hecho en lostiempos modernos más atrevida que nunca.

Este esfuerzo se ha dividido en tres tendencias principales, las del materialismo, del espiritualismo y del monismo; uno de los dos elementos, ya sea el físico, ya sea el psíquico es considerado como un sér abarcándolo todo, ó bien los dos no llegan á ser más que aspectos, manifestaciones, expresiones de una realidad que tiene una base más profunda.

No existe materialismo en el sentido estricto de la palabra sino desde la epuración de los conceptos operada por Descartes y sólo fué en esta época cuando dicha concepción recibió una apelación fija (1). El materialismo pasó sucesi-

(1) La palabra *materialista* aparece por vez primera en el químico y filósofo de la naturaleza Roberto Boyle (por ejemplo en

vamente á todos los grandes pueblos civilizados, hallando en Inglaterra su forma más sólida, en Francia su expresión más ingeniosa, en Alemania su concepción más vigorosa; con frecuencia refutado y vencido, no ha dejado de volverse á levantar y conquistar numerosos espíritus, prueba de que hay en él más de lo que se imaginan almas candorosas que creyéndole definitivamente vencido por sutiles refutaciones, se extrañan de ver á los hombres caer otra vez y siempre en un error como tal reconocido desde hace mucho tiempo. En realidad, el materialismo sería fácil de vencer si no se tratara más que de consideraciones teóricas; porque aunque el materialismo puede seguramente invocar en su provecho la incontestable dependencia en que está la vida psíquica con relación á las condiciones físicas, aunque ofrezca la ventaja de una gran simplicidad que le pone al alcance de todos los espíritus, esta dependencia puede ser comprendida de otro modo, y esta simplicidad no existe más que en tanto que no se analizan los conceptos. No hay acaso en efecto, concepto más difícil y más problemático que el de materia; se nos escapa cuando creemos apoderarnos de él y cuanta más precisión le damos, más se hace imposible hacer salir de él la vida psíquica. Precisamente la epuración moderna de los conceptos de física y de psíquica, sin la cual no hay ciencia positiva de la naturaleza, es la que ha hecho el materialismo imposible en tanto que concepción del mundo; por esto F. A. Lange dice con razón que pensar con precisión el materialismo es refutarlo.

Pero no son consideraciones científicas, son situaciones de la civilización y de la vida las que han dotado al materialismo de una fuerza de atracción y de persuasión. Lo encontramos potente y victorioso en las épocas en que formas tradicionales de la civilización han perdido su plena

su obra publicada en 1674: *The excellence and grounds of the mechanical philosophy*, el cual gustaba de las expresiones fijas. Giordano Bruno empleaba todavía la antigua expresión de *epicúreos*.

verdad y dan á muchas gentes la impresión de una constricción tiránica; el materialismo se presenta entonces á la vez como el mejor medio para emanciparse de pesadas cadenas y como un retorno á las bases simples de la vida; parece prometer una organización más natural y más verdadera de todas las relaciones. Pone también con mucho vigor en evidencia la importancia de las condiciones materiales de la vida para el conjunto de la civilización. Por esto, arrastró á los espíritus en los movimientos que precedieron y que siguieron á la Revolución francesa, así como en el socialismo de nuestra época.

Lo que ha sido así engendrado por la vida no puede ser refutado más que por la vida; pero lo refuta de una manera á la vez negativa y positiva, negativa por la contradicción interna en la cual cae por el hecho de su propio desarrollo una civilización de forma materialista,—positiva por la reacción de una civilización diferente. Esta contradicción tiene su raíz en el hecho que se atribuye á las magnitudes materiales, como siéndoles propio, lo que una vida espiritual superior hace de ellas; del mismo modo que esta última nos hace percibir en el mundo visible infinitamente más de lo que los sentidos muestran directamente, así hace precisos los bienes materiales, en tanto que instrumentos que sirven á la actividad y al desarrollo de seres vivos dotados de razón; del mismo modo que en el primer caso el materialismo añade por el pensamiento un espectador, así añade aquí, sin percatarse de ello, una personalidad obrando conformemente á un fin, y trata los estados de conciencia de esta personalidad como un suceso exterior. Pero al desviar del soporte de la vida el esfuerzo y el trabajo, la organización materialista de la vida los hace decaer cada vez más y produce en ellos un vacío creciente; si al mismo tiempo este crecimiento de las relaciones con el exterior engendra una intensa sed de vida, no puede resultar de esto más que una notoria desproporción entre nuestro deseo y nuestra posesión; el malestar que es la consecuen-

cia tiene finalmente, y seguramente, que impulsarnos á vencer el sistema materialista de la vida.

El trabajo histórico universal muestra esto á grandes rasgos y realiza en todo el conjunto de su curso una derrota del materialismo. El hombre despertado á una vida interior por un trabajo milenario, por fecundas experiencias y dolorosas desilusiones, no puede, como hacen el niño y el salvaje, ver toda su realidad en el mundo material ni buscar su satisfacción en los bienes de este último. El mismo mundo material ha tomado para él por este movimiento, un aspecto esencialmente diferente. La variedad de las impresiones sensibles ha llegado á ser un tejido de fuerzas, de leyes, de relaciones; ya no es la fuerza de las percepciones de los sentidos la que nos garantiza la realidad del conjunto, sino el orden causal con su encadenamiento de toda diversidad y su subordinación de todo devenir á leyes simples. El mundo exterior, también por su parte, es transformado en algo no sensible; magnitudes engendradas en el pensamiento, magnitudes intelectuales forman su esencia. Sin duda la actividad espiritual queda ligada aquí á un objeto no espiritual; pero aun así, es muy diferente de toda realidad sensible por perfeccionada que sea. ¡Qué distancia entre el mundo del sabio y el del hombre rústico, por ejercitados que puedan estar en éste los órganos de los sentidos!

No menos importante es la transformación que sufren para el hombre civilizado los bienes exteriores. Lo que los hace hoy preciosos para él, es menos el encanto y el goce de los sentidos que la dominación que ejerce sobre las cosas, el poder que tiene de moverlas según su voluntad y elevar así al infinito su propia vida. Más que de las cosas mismas, el hombre civilizado disfruta de él mismo en las cosas, su pensamiento da valor al elemento sensible y le transforma en magnitudes intelectuales. ¡Qué distancia entre el placer que procura al salvaje el brillo del oro y el sentimiento del gran comerciante cuyo poder económico que se extiende

sobre la tierra se ha emancipado por completo de los signos sensibles de valor!

Así, en la organización misma del mundo material, obran fuerzas espirituales que el materialismo no puede comprender. Pero al mismo tiempo, es claro que el desarrollo de vida que se manifiesta aquí no puede ser una conclusión definitiva; lo que ejerce semejante acción sobre una materia extraña, tiene necesariamente que ser también alguna cosa en sí mismo; por mucho que sometamos el mundo exterior y extendamos nuestro poder, no sentiremos por eso menos un vacío penoso si la vida del espíritu no recibe un contenido cualquiera. Ahora bien, este contenido, el crecimiento por considerable que sea del poder material y económico, no se lo puede dar. Por esto la tentativa de fundar la felicidad sobre bases exteriores, tiene que llevar finalmente á una gran desilusión y á un gran quebranto. La organización materialista de la vida tropezará violentamente con el deseo de felicidad que ha hecho surgir ella misma y se romperá contra él. Así, aun prácticamente, el materialismo tiene que refutarse por su propia evolución. Pero toda crítica y análisis crítico de este género no es todavía una victoria positiva; ésta no es posible más que por el vigoroso desarrollo de una vida autónoma del espíritu; allí donde esta última llena las almas con sus tareas, parecerá apenas comprensible que el hombre pueda, como lo hace el materialismo, considerar como algo derivado lo que está interiormente más cercano á él, lo que es la fuente de su propia grandeza, que pueda derribar su propia existencia y buscar su felicidad en lo exterior.

Si el materialismo porque cae bajo los sentidos y parece evidente, obra principalmente sobre las masas, el espiritualismo es más bien asunto de algunos espíritus superiores, de los escogidos. Puesto que tiene en contra suya la impresión inmediata, y no se puede sin energía espiritual seguir hasta el fin el camino que toma. Pero los tiempos modernos nos presentan el espiritualismo bajo una doble

forma: la realidad aparece, sea como un imperio de almas puramente individuales, sea como la vida y el sér de un espíritu total; la primera concepción es la de Leibniz, la segunda la de la especulación alemana moderna y principalmente de Hegel. En una como en otra, el mundo exterior se transforma completamente en vida interior, la relación de espíritu y de naturaleza está comprendida, no como una oposición, sino como una sucesión de grados en el interior del espíritu; el elemento sensible deviene, en vez de un mundo que tiene su fundamento en sí mismo, un grado inferior, no llegado todavía á un estado plenamente consciente de la vida psíquica ó espiritual.

Si se profundiza esta concepción, se la hallará menos extensiva de lo que parece á primera vista, puesto que en suma, la vida interior es para nosotros la realidad más próxima y más cierta; la más simple reflexión nos muestra que no podemos nunca salvar por completo este círculo y transportarnos en otra existencia, y que lo que se llama mundo exterior no es más que una determinación particular de la vida interior.

Pero por justificada y convincente que sea la idea general, los esfuerzos para desarrollarla estrictamente dan fácilmente lugar á una abusiva extensión de las facultades humanas y á una estima exagerada de lo que poseemos. Los espiritualistas no pueden emprender convertir por completo la naturaleza en espíritu ni considerar nuestra vida del espíritu como la vida del espíritu absoluto. Ahora bien, la naturaleza no se deja en modo alguno rebajar á no ser más que un grado de la vida espiritual humana; muestra para esto demasiada autonomía con relación á esta última, sigue demasiado sus propios caminos, le opone una resistencia demasiado tenaz. El espiritualismo no ha podido sentirse capaz de entrar en pugna con esta autonomía de la naturaleza, de luchar contra esta resistencia, sino transformando la vida del espíritu en simple pensamiento y conocimiento, y entendiéndolo el elemento no espiritual como algo

aun imperfectamente depurado y que permanece aún en el estado de inconsciencia. Pero eso era un audaz intelectualismo que hacía de la vida cósmica una simple representación del mundo, volatilizandó así la realidad y quitándole todo contenido vivo. Esta exageración intelectualista de las facultades humanas no es comprensible más que por el carácter particular de ciertas épocas de la civilización, en que la conciencia de su fuerza espiritual y el pleno sentimiento de su productividad espiritual elevaban al hombre que se sentía como el centro de la realidad, en un vuelo audaz por encima de toda la pesadumbre de las cosas. Ahora bien, esta pesadumbre se hará pronto notar, esta clase de civilización se revelará como demasiado superficial. Pero entonces caerá todo espiritualismo que se presente como un sistema acabado.

El fracaso de las tentativas hechas en vista de imponer exclusivamente una de estas dos formas de vida, tenía que aprovechar al monismo. Si él quiere también una unidad, no la quiere por el sacrificio de una de las partes á la otra, sino por la inserción de ambas en una tercera que las abarca; aquí cada dominio parece poder desarrollar plenamente su carácter particular, sin separarse del otro; aquí desaparece la dificultad de una acción recíproca entre cuerpo y alma, puesto que á todo proceso del uno corresponde inmediatamente un proceso de la otra. Pero lo que obra sobre todo en favor del monismo en tanto que tipo de vida es el equilibrio al cual tiende y que es supuesto alcanzar, entre naturaleza y espíritu, entre exterior é interior, entre los sentidos y el pensamiento, entre civilización realista y civilización idealista; este equilibrio parece esencialmente propio para ensanchar y engrandecer la vida, para sacar al hombre de la estrechez de un círculo particular y hacerle participar en toda la plenitud de la realidad. Por esto el monismo ha ejercido, especialmente desde que Spinoza le dió ó pareció darle una encarnación clásica, una fuerza de atracción de las más poderosas sobre los poetas y los

pensadores, sobre los sabios y sobre los espíritus religiosos: apareció como una fórmula mágica que aporta por todos lados la paz.

Pero no es esta fórmula mágica sino porque permite á cada cual pensar lo que le parece, sino porque cada cual puede arreglar á su manera la idea general; bien que haya seguramente en esta idea general una incontestable verdad, se ve desde que se intenta desarrollarla manifestarse de nuevo la oposición que se trataba de vencer; se ve que en este problema, como en tantos otros, el esfuerzo humano se halla en presencia de un dilema y no puede conciliar pacíficamente los contrarios.

En la intención del monismo, tal como se muestra en el spinozismo, los dominios tenían que estar en perfecto equilibrio. Esto es lo que reclama también el «paralelismo psico-físico» que recientemente ha desarrollado esta intención de un modo más preciso. En realidad, un desarrollo más profundizado de la idea fundamental no puede verificarse sin que se dé á una de las partes una preponderancia sobre la otra. Spinoza mismo no es si se considera de cerca, nunca monista, sino tan pronto materialista, cuando plantea las bases de sus teorías, tan pronto espiritualista, cuando deduce las conclusiones; esto es lo que muestra sobre todo su Ética. Puesto que al principio, la naturaleza se presenta como la realidad principal y como la medida de toda realidad, mientras que la vida del alma cae al nivel de un simple epifonema, de un reflejo del proceso de la naturaleza (1).

(1) Con plena razón nota Herbart á este propósito en su *Allgemeine Metaphysik* (*Werke*, III, 198): «Como, además, todo lo que es psicológico está deducido en Spinoza de determinaciones de lo físico, no se nota que según él, el pensamiento debería ser independiente de la extensión, y ¿cómo podría ser de otro modo en una doctrina que considera originariamente los pensamientos como imágenes de la extensión? Semejante doctrina somete siempre forzosamente el espíritu á la masa, en virtud de la relación de las imágenes á su modelo».

Pero en la conclusión del sistema, el materialismo se convierte en un espiritualismo. Puesto que ¿no es espiritualismo decir que una vida divina penetra y mantiene en un estado de coherencia toda la realidad, que la naturaleza es el florecimiento de esta vida y que el hombre por su amor intelectual hacia Dios, participa de lo infinito y de la eternidad? Y la división se extiende más allá de los conceptos hasta el corazón de la vida; no es una vida única sino doble, lo que vemos obrar en Spinoza; por una parte un naturalismo, por otra un misticismo. De cualquier modo que se juzgue á este filósofo, no ha llegado á la unidad á la cual tendía. Y tentativas ulteriores no han logrado tampoco poner en equilibrio la naturaleza y el espíritu. El paralelismo psico-físico no lo ha conseguido tampoco; hace, ó bien de la vida del alma un mero reflejo de los procesos de la naturaleza, ó bien de éstos un fenómeno de la vida del espíritu; se sale así de la neutralidad para acercarse sea al materialismo sea al espiritualismo.

Resulta aún menos de este pretendido equilibrio una organización característica para el trabajo de la civilización. Puesto que la conciliación de naturaleza y de espíritu, la cual atraía sobre todo á las almas artísticas, no tenía lugar entre mundo exterior y mundo interior considerados como magnitudes iguales; tenía lugar únicamente en el terreno de la vida interior; cuando por ejemplo en la obra creadora de un Goethe, todo lo que era interior tendía á una representación á fin de hallarse él mismo, lo exterior recibía á la vez una vida interior; la vida del espíritu se hallaba enriquecida y moldeada aquí por una más poderosa comprensión de la naturaleza; era emancipada, en especial por una relación más interna con el universo, de la estrechez de todo lo que es mezquinamente humano, pero el sér humano no era dividido entre espíritu y naturaleza.

El monismo de la doctrina evolucionista darwiniana se sale aún más resueltamente de la neutralidad; puesto que no se distingue del materialismo sino en cuanto considera la

vida del alma como un fenómeno no ya secundario, sino primario, atribuye esta vida á toda materia y no la hace originarse después sobre puntos particulares. Pero esto es poco más ó menos lo que pensaron siempre los menos groseros de entre los materialistas; en el fondo para los monistas como para estos materialistas, la naturaleza sensible deviene el todo del universo, los conceptos de naturaleza se apoderan de toda la realidad, toda vida autónoma del espíritu es negada. Por esto, si se es consecuente, la organización de la vida y de la civilización debe también entrar por completo en las vías del materialismo. Otra cosa sería si se diese seriamente un alma á todos los elementos de la realidad, puesto que resultaría de ahí una concepción del mundo análoga á la de Leibniz. Pero el monismo materialista no tiene por costumbre llegar hasta ahí; cree poder atribuir el alma á los elementos como una cualidad al lado de muchas otras sin que lleguen á ser por eso algo esencialmente diferente. En realidad, el alma no puede ser un atributo, no puede ser más que un sujeto.

Si pues el monismo materialista se presta á todas las críticas que pueden ser dirigidas al materialismo declarado, hay que reconocer mejores probabilidades á un monismo espiritualista. Este tomará por punto de partida el hecho que la vida interior no aparece solamente sobre puntos aislados, dispersa y desmenuzada, sino que se reúne en un vasto conjunto, y que en la existencia humana se revela una vida del espíritu superior á los individuos, y con ella un mundo interior lleno de magnitudes y de tareas particulares. El punto en que la realidad cambia de sentido no es buscado aquí entre naturaleza y alma, sino entre no-espiritual y espiritual; la vida psíquica participa de estos dos grados en este sentido que constituye en primer término una parte de la naturaleza y llega á ser después el receptáculo de la vida del espíritu. La cuestión de saber como se comportan recíprocamente lo físico y lo psíquico retrocede aquí al segundo plano ante esta otra: ¿cómo *un solo* mundo

puede abarcar á la vez lo que es espiritual y lo que no lo es? Pero á esta pregunta se contesta, en estos sistemas, que el no-espiritual no es más que lo infra-espiritual, que el mismo sér que la naturaleza y la vida psíquica natural nos muestran en el estado de aislamiento y como un tejido de simples relaciones comienza en la vida del espíritu á agruparse en un conjunto y á desarrollar un contenido; entonces solamente la realidad parece adquirir una interioridad y á la vez su propia profundidad. Esta elevación de lo infra-espiritual á lo espiritual no es una simple exigencia especulativa, sino una tarea que penetra toda la vida humana puesto que toda actividad propiamente humana y principalmente el movimiento ético, es una ascensión de la naturaleza al espíritu, una elevación del sér del nivel natural al nivel espiritual. El problema es pues aquí transferido desde la simple inteligencia al centro de la vida.

Pero si la vida del espíritu aparece entonces á la vez como la esencia fundamental y como el objetivo de la realidad, no se sigue de esto en modo alguno que la forma bajo la cual se presenta al hombre sea capaz de dominar el mundo entero y volverse á encontrar simplemente en la naturaleza como lo pretendía el puro espiritualismo. Puesto que por cierto que sea que la vida del espíritu ha de estar presente también al hombre como algo sobrehumano y universal, se introducen constantemente en ella, cuando se quiere darle una forma más precisa, elementos puramente humanos; no tenemos la vida espiritual en sí, sino una vida espiritual humana, es decir una vida del espíritu cuyo núcleo superhumano no nos es nunca accesible más que á través de una corteza humana. Si pues tratamos de ordenar toda la realidad partiendo de la vida espiritual humana, caemos inevitablemente en una concepción demasiado estrecha, antropomórfica; una ayuda indispensable para evitar este defecto es la naturaleza con su infinitud y su superioridad con relación á todos los fines mezquinamente humanos; impide al hombre encerrarse en una manera particular,

no cesa de impulsarle á despegar de la forma de existencia puramente humana la idea general de la vida del espíritu. Pero todo esto se opera en lo interior de la vida del espíritu, y la divergencia con respecto al espiritualismo dogmático no consiste más que en que en adelante se reconoce en lo interior del conjunto que los comprende, dos puntos de partida y de señal diferentes. Pero esto produce precisamente un tipo de vida civilizada que no es ya el que presentaba este espiritualismo dogmático. La vida del espíritu no aparece ya ahora solamente como el hecho fundamental, sino también como una labor que se renueva incesantemente; la vida humana se encuentra colocada mucho más entre oposiciones, aparece mucho menos acabada, pero como en vías de elevarse; esto invita en mayor medida al hombre á la acción y á la decisión personal, esto exige de él que colabore personalmente en la evolución del universo, sin contentarse con ordenarlo en su pensamiento; así, no es ya un principio intelectual sino un principio ético, la palabra «ético» siendo tomada en un sentido muy amplio, lo que constituye el fondo de su actividad.—Cualquiera que sea la forma más precisa que los diversos individuos y las diversas épocas dan á esta concepción, lo que es indudable, es donde se encuentra el punto principal de la controversia y en qué punto los espíritus se separan más unos de otros. La cuestión en efecto, es saber si se reconoce ó no una vida autónoma del espíritu y con ella un nuevo grado de realidad. Toda negación, hasta toda reserva, da la preponderancia á un materialismo más ó menos grosero; por la afirmación al contrario se vence con seguridad al materialismo y se entra en nuevas vías. Aquí, la ilusión no depende ya solamente de la perspicacia y de la inteligencia, sino principalmente de la fuerza y de la claridad con las cuales la vida del espíritu está presente á los individuos y á las épocas; tiene pues su fuente en la vida y el sér personales.

b.—EL MONISMO CONTEMPORÁNEO

Quien quiera que examine desde el punto de vista crítico las tendencias espirituales del tiempo presente tiene necesariamente que ocuparse del monismo actual; puesto que éste, salvando los límites del problema especial de la relación entre naturaleza y espíritu, ha llegado á ser un movimiento poderoso y aun impetuoso que no se puede dispensarse de estudiar y de juzgar; pero cuanto más la lucha es ardiente sobre este punto, más la consideración filosófica debe esforzarse en pesar las ideas con calma.

El monismo contemporáneo no puede ser comprendido si se desatiende la base más amplia sobre la cual se ha edificado. Esta base es la introducción de la imagen de la naturaleza en los conceptos del universo y en la organización de la vida. Se realiza así una reacción necesaria contra la antigua manera de pensar, estrechamente religiosa y transcendente que tenía por costumbre tratar la naturaleza como algo subordinado y secundario cuando no la consideraba sospechosa. Los grandes progresos realizados en el conocimiento de la naturaleza y la transformación de la vida que fué su consecuencia, dieron á esta reacción una fuerza victoriosa. Lo que interiormente contribuyó á su éxito, fué la precisión de los conceptos de naturaleza y su esfuerzo común hacia el conjunto de un mundo de ideas; á las influencias que de ahí resultaban no podían sustraerse aquellos mismos cuyas tendencias directoras seguían una dirección opuesta; esto es visible en Leibniz, por ejemplo. Su lucha incesante contra el «naturalismo» no ha impedido á conceptos de naturaleza penetrar en los puntos principales de su mundo de ideas y subyugarlo. ¿No hay en efecto, una influencia de este género cuando hace del desarrollo de la vida un concepto de valor que lo domina

todo; cuando transforma todas las oposiciones en diferencias de grado, cuando para él, el concepto de posibilidad lógica se confunde con el de fuerza entorpecida? En el siglo xix, este movimiento continuó; por una acción más ó menos silenciosa ó más ó menos ruidosa, la actitud tomada de las ciencias de la naturaleza somete cada vez más los conceptos así como las convicciones, y no nos sentimos afectados por el carácter especial de las afirmaciones y de las negaciones que resultan. Así es como por ejemplo, la idea de evolución toma la forma de un proceso natural y destruye por el estricto encadenamiento que es su consecuencia toda espontaneidad, y aún lógicamente toda actualidad, sin que esto nos conmueva absolutamente nada. En la naturaleza, la ley de permanencia ó principio de inercia, ha sido cada vez más verificada por la ciencia, pero se la aplica sin vacilar al dominio moral é histórico, cuando aquí la vida debe continuamente brotar de nuevo de una actividad creadora original, bajo pena de declinar en seguida. La naturaleza nos hace ver la felicidad en el placer de los sentidos, y muchas gentes consideran, sin más reparos, la felicidad espiritual como una especie más delicada en verdad de placer. Si la naturaleza nos asalta así irresistiblemente desde afuera y desde adentro, no hay por qué extrañarnos que sea tratada cada vez más como un verdadero mundo y como una verdadera realidad, y que una «concepción científica del mundo» pueda darse sin vacilar y con la seguridad de vencer, no ya como una parte de la realidad, sino como una concepción que agota toda la realidad.

Pero este movimiento, á pesar de sus progresos, no podía llegar á una victoria completa mientras el hombre ocupaba todavía una situación privilegiada y hasta única. Ahora bien, esta situación ha sido muy gravemente quebrantada por la doctrina evolucionista que, ligando estrechamente al hombre con la vida animal, lo ha hecho reingresar así por completo en la naturaleza de la cual ha parecido no ser ya más que una parte. Esta concepción ha

atraído los espíritus con irresistible poder tanto más cuanto que cuando ha sido desarrollada por un trabajo asiduo y fecundo, ha revelado una multitud enorme de hechos, ha coordinado datos antes dispersos y los ha hecho obrar como un conjunto. El hombre parecía entonces volver después de un largo error y una vanidosa presunción á su verdadera patria; su vida parecía adquirir bases más sólidas así como un carácter más joven, más simple, más verdadero. Lo que había envejecido parecía nuevo, lo que era nuevo parecía rancio, una revolución total comenzaba. Estas tendencias y estas disposiciones de espíritu son las que el monismo moderno recoge y reúne; los conceptos de naturaleza le parecen no tener necesidad más que de ser algo completados en el sentido psíquico para poder absorber toda la realidad y dominar toda vida.

Sin embargo, todas estas ventajas y todas estas perspectivas no hubieran acaso podido por sí solas dar al movimiento hacia el monismo ni la intensidad ni el poder que alcanza sobre los espíritus, si no hubiera venido á añadirse otra cosa más directamente capaz de inflamar las pasiones y de excitar las masas, si á la afirmación no hubiera venido á juntarse una negación declarada. Esta negación viene del estado de la religión tal como la presenta la organización eclesiástica; existía desde un principio un profundo abismo entre la religión tradicional y la vida civilizada moderna; por largo tiempo se ha tratado de echar un puente de una á otra, pero cada vez más se ha notado la imposibilidad de esta tentativa y la desviación se ha transformado cada vez más en una oposición absoluta. Y bien que estos problemas hayan parecido durante mucho tiempo no preocupar más que á las clases superiores de la sociedad (1) han pe-

(1) Así es como un Pedro Bayle por ejemplo, estimaba absolutamente imposible que el *Aufklärung* conquistase jamás á las masas. Cree que cierta superstición es indispensable para los intereses y las necesidades de la sociedad, intereses y necesidades

netrado cada vez más hasta en las masas y las agitan cada vez más. Pero si al mismo tiempo, á pesar de las revoluciones y de los trastornos, la antigua concepción de la religión es oficialmente mantenida y sobre todo impuesta despóticamente en la escuela, se produce una pesada opresión y el peligro de una mentira que paraliza los espíritus. Sería preciso ser un mal psicólogo ó un hombre de Estado de cortos alcances para no advertir cuanto se acumula así el descontento, la cólera contenida, descontento y cólera que tienen finalmente que estallar de un modo ó de otro. Ahora bien, el monismo indica un camino en apariencia próximo y fácil, por el cual este estallido puede producirse; ¿qué hay de extraño que arrastre á los espíritus con la irresistible impetuosidad de un torrente?

Este movimiento es pues perfectamente comprensible; no obraría como lo hace si su afirmación lo mismo que su negación no contuvieran elementos de verdad. Pero comprender un movimiento ilustrándolo por la situación histórica y apreciar lo que hay en él de justificado, es otra cosa que conferirle la dirección de la vida. En primer término, por lo que concierne á la religión, existe actualmente en todos los pueblos civilizados una tendencia á desembazarla de sus formas caducas á fin de hacerla más adecuada al estado actual de la evolución histórica de la vida; semejantes tendencias son menos simples, pero son más fecundas y más ricas en perspectivas que la condenación primaria de la religión tal como el monismo la pronuncia. Se trata de saber si la religión, abstracción hecha de toda forma eclesiástica, está ó no fundada en las necesidades internas de nuestro sér y de nuestra situación con respecto al

que según él, permanecen poco más ó menos los mismos en todas las épocas: «Las necesidades de que hablo no están sujetas á las vicisitudes de la luz y de las tinieblas y son de todos los tiempos; son las mismas en un siglo de ignorancia y en un siglo de ciencia». (Véase el artículo «Francisco de Asis» en el *Diccionario*).

universo. Si lo está, todas las defectuosidades de su estado actual no pueden en modo alguno justificar el abandono de un poder vital que toma como tarea la relación del hombre con el conjunto de la realidad, que emprende dar á su vida grandeza, á su alma un valor en sí y una pura interioridad. En su celo para combatir al clero y á la Iglesia, los adversarios de la religión olvidan de ordinario que por esta negación de la religión y este abandono de toda vida interior autónoma, se perjudican sobre todo á ellos mismos. Se recuerda involuntariamente lo del niño á quien no le han dado guantes y tiene frío en las manos, y se consuela diciendo: «Le está bien empleado á mi padre si tengo frío en las manos; ¿por qué no me da guantes?»

En el fondo, la cuestión principal que decide de la legitimidad del monismo, es la de saber si los conceptos de naturaleza que emplea exclusivamente, bastan á abarcar la realidad. Y aquí las dudas se elevan por dos lados, viniendo unas de la teoría del conocimiento, otras del contenido de la vida, tal como nos lo muestra la historia.—Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, se dirá que nuestra representación del mundo no nos viene de afuera, sino que debemos formarla partiendo de puntos psíquicos y con arreglo á las leyes de nuestro espíritu; se acostumbra cuando se parte así del sujeto, ampararse con la autoridad de Kant cuya energía superior ha prescrito imperiosamente esta dirección á la investigación filosófica. Pero no es sólo Kant ni ningún otro filósofo aislado, son todo el pensamiento y toda la vida moderna los que nos ordenan seguir este camino, puesto que nada es más especial de la vida y de la civilización modernas que la emancipación del sujeto de su sujeción al medio, que su robustecimiento en su propia vida. Si al mismo tiempo no se renuncia á una posesión del mundo, si por lo contrario, se la desea apasionadamente y con todas sus fuerzas, la vida toma una dirección muy distinta; en vez de ir del objeto al sujeto, del mundo al hombre, va entonces del sujeto al objeto, del

hombre al mundo. Semejante revolución tiene también que modificar esencialmente el contenido de la vida y extenderse por ende en todos los diversos dominios; luego también en el del conocimiento. La imagen de la realidad se afinará, se animará, se espiritualizará, si el resultado es comprendido partiendo del devenir, si se reconoce plenamente que constituímos esta imagen desde adentro, que no es el mundo exterior, sino nuestra organización espiritual la que nos suministra los contornos y las líneas fundamentales y que hay en magnitudes que una opinión candorosa estima simples, un trabajo con frecuencia muy complicado. Al mismo tiempo se ve claramente que á pesar de todos nuestros esfuerzos, no adquirimos nunca más que un punto de vista humano sobre la realidad, punto de vista que para una investigación más profunda, vuelve él mismo á ser un problema y tiene primero que probar su fondo de verdad. Por ese lado surgen nuevas cuestiones, nuevas inquietudes, y no podemos más que sentirnos incomparablemente más lejos del objeto que antes; pero á pesar de este alejamiento del objeto, adquirimos un profundizamiento de la realidad y también de nuestra propia vida.

Pero todo esto es inexistente para el naturalista monista; para él el mundo, tal como parece imponerse á nosotros bajo su forma sensible y tangible, es la realidad entera y verdadera. Ahora bien, bajo el respecto de la teoría del conocimiento, eso equivale á mantener el punto de vista de Ptolomeo y cerrar su espíritu á la manera de pensar moderna instaurada por Copérnico; es someterse al inocente realismo tal como existía en aquella escolástica medioeval, para la cual precisamente el naturalismo no tiene de ordinario más que menosprecio. Por esto la filosofía defiende contra el naturalismo, la legitimidad de este retorno moderno hacia el sujeto, y defiende así una verdad que puede obscurecerse, pero á la cual es imposible renunciar.

La segunda duda penetra todavía más profundamente; se trata aquí del contenido de la realidad. El naturalismo,

el monismo se hace de este contenido una concepción demasiado estrecha, desatiende una parte que nos aparece como esencial: la vida del espíritu. No puede poner interioridad en la naturaleza sino tratando la vida del alma simplemente como un proceso que se opera en individuos aislados. Entonces en efecto, puede hacer valer cuán flotantes son los límites entre el hombre y el animal, cuánto lo que era considerado antes como el patrimonio del hombre se ha edificado lentamente y penosamente sobre el terreno de la historia; cuánto el hombre civilizado mismo permanece bajo la dominación de los instintos naturales. Todo esto lo reconocemos plenamente y no queremos en modo alguno atenuar su importancia. Pero esto no es más que una vista parcial; puesto que la vida psíquica del hombre no permanece como la del animal en este estado de dispersión sobre puntos aislados; se produce en ella una reunión para una vida común, y esta vida común desarrolla una inmensa abundancia de hechos que comparada con la naturaleza mera y simple, presenta rasgos esencialmente nuevos. Esta reunión es la sola que hace posibles historia y sociedad, en el sentido eminentemente humano de esta palabra; de ella se originan la lengua de las ideas y la civilización y toda la ramificación de estos dominios particulares de la vida que son el derecho y la moral, el arte y la ciencia. Del mismo modo que el conjunto, estos diversos dominios tienen también sus leyes, sus problemas, sus experiencias; ponen al hombre en presencia de tareas muy difíciles, le atraen á ellos cada vez más y hacen de él algo incomparablemente superior; de simple fragmento de la naturaleza deviene cada vez más un sér espiritual que toma interiormente parte en la vida de lo infinito y que en tanto que personalidad moral, puede transformar el mundo en acción personal. Una modificación tan profunda no puede operarse sin un nuevo agente de la realidad; todo esto anuncia claramente un nuevo grado del mundo, y si se reconoce este grado, la imagen total del universo tiene que ganar considerablemente en am-

plitud y en profundidad. Todo esto no es pura teoría, y esto ha desarrollado mucha realidad en la vida histórico-social de la humanidad, ha penetrado en todas las instituciones y nos rodea con una fuerza creadora que se manifiesta bajo miles de formas. La filosofía especulativa alemana se asignaba como tarea principal hacer reconocer plenamente esta coherencia interna de la vida humana y se sentía muy superior al *Aufklärung* en cuanto explicaba los valores y contenidos espirituales por esta coherencia interna, y no como el *Aufklärung* por los simples individuos.

Pero el naturalismo no tiene en cuenta esta conversión hacia la vida del espíritu; este desarrollo de un estado particular de civilización, este conocimiento interior del hombre por el trabajo de los siglos, toda la riqueza de la realidad así revelada, todo esto no existe para él, ó bien no lo aprecia en su conjunto; la imagen que nos da del universo deja á un lado todo lo que es característico del hombre, todo lo que es espiritual, todo contenido vivo. Pero ¿qué es esto sino un estrechamiento y un empobrecimiento sin nombre, donde se arrinconan todo el provecho interno de la historia, donde se renuncia á todo aquello en lo cual la humanidad buscaba su grandeza? La imagen del universo está acabada sin el hombre y se hace en seguida, en la medida de lo posible, entrar en él al hombre de viva fuerza, quitándole todo lo que le es peculiar. Hablamos de reacción cuando se quiere hacer volver la vida á una fase anterior interiormente dominada. Pero ¡cuán modestas son todas las tentativas hechas para ligarla á un punto culminante en lo interior del movimiento histórico, si se compara con esta empresa que quiere encadenarla completamente á sus principios prehistóricos y quitarla toda posibilidad de una elevación interior, de una verdadera evolución! Considerando desde este punto de vista toda la historia propiamente humana se convierte en un gran error, un extravío lejos de la verdad, puesto que presentaría como un espejuelo á los ojos del hombre un mundo interior que no sería más que vana quimera.

Y lo sensible es que con frecuencia esta negación de una vida autónoma del espíritu se presenta como algo evidente que no puede ser desconocido ó rechazado sino por necesidad ó mala voluntad. Esto es seguramente muy comprensible; las tendencias negativas han estado siempre especialmente expuestas al peligro de un dogmatismo rígido, hasta á un fanatismo con respecto á quienquiera que sea que piense de otro modo. Nada es más necesario para ejercer una crítica sobre sí mismo y para juzgar equitativamente á otro, que la capacidad de entrar en la manera de pensar de los demás y de examinar la nuestra partiendo de la suya. Pero esta facultad está especialmente amenazada allí donde el círculo bruscamente cerrado, todo lo que se encuentra más allá se declara inexistente. Hume era seguramente grande, en tanto que pensador y sabio, y en la vida nada le era más ajeno que el fanatismo; pero ¿existe peor expresión de fanatismo intelectual que aquel célebre auto de fe de toda literatura filosófica de tendencias diferentes de la suya? (1)

El equilibrio de la vida del espíritu ha estado durante mucho tiempo amenazado por la religión y la teología; la reacción contra estas últimas y las pretensiones de las ciencias físicas á una dominación exclusiva lo ponen ahora en peligro. Pero estas pretensiones se emiten menos por las mismas ciencias físicas que por la filosofía que de ellas

(1) He aquí un trozo (al final del capítulo XII de la *Enquiry conc. h. u.*). «When we run over libraries, persuaded of these principles, what havok must we make? If we take in our hand any volume of divinity or school metaphysics for instance; let us ask: Does it contain any abstract reasonings concerning quantity or number! No. Does it contain any experimental reasonings concerning matter of fact or existence? No.—Commit it then to the flames. For it can obtain nothing but sophistry and illusion».—Si un filósofo especulativo emitiese semejante juicio, todo el mundo le motejaría de hombre limitado ó de fanático; pero viniendo de un partido opuesto, semejantes palabras parecen á muchas gentes como el testimonio de un espíritu poderoso y audaz (!)

quieren deducir el naturalismo y el monismo; y es muy dudoso que el monismo logre el objetivo que es para él lo principal y que nosotros también consideramos como algo grande, á saber: la unidad del mundo de ideas; podemos preguntarnos si soldando violentamente los conceptos unos con otros no divide interiormente la vida en tanto que conjunto; sus conceptos y sus doctrinas siguen la naturaleza tal como la comprende el monismo; el universo se convierte así en un reino de la pura y ciega realidad de hecho, en el cual no hay acción, sino sólo un proceso, no hay resorte interior, sino sólo una yuxtaposición inerte, no hay verdadera unidad, sino sólo un agregado. Si el pensamiento llegara aquí hasta sus últimas consecuencias, todos los contenidos, todos los valores desaparecerían, el concepto de verdad, y por lo tanto la ciencia no tendrían sitio ninguno. Lo que pudiera todavía quedar de movimiento espiritual, no tendría más que dejar realizarse cómodamente, sin intentar juzgarlo, el proceso cósmico. En vez de esto, vemos el monismo ocupado en luchar ardientemente por la verdad; lo vemos lleno de una alegre esperanza en el progreso de la humanidad; mantiene en la forma que da á la vida humana el viejo ideal del bien y de la verdad; halla el resorte principal de su esfuerzo científico en la convicción que tiene de aportar á la existencia humana más verdad y más razón; en suma, sigue aquí por completo las vías del idealismo. Ahora bien, ¿hay un dualismo más notorio que ser materialista en la concepción del mundo é idealista en la acción? Tenemos pues aquí un nuevo ejemplo del hecho hace mucho tiempo notado, que el hombre consigue con frecuencia en su actividad lo contrario de lo que se proponía.

2.—EVOLUCIÓN

a.—HISTORIA DEL VOCABLO

Las expresiones que sirven para designar el concepto de evolución no han llegado á ser como el concepto mismo de un uso corriente sino con los tiempos modernos. «Entwicklung» no aparece en nuestra lengua sino hacia fines del siglo xvii, y no comienza á extenderse sino en la segunda mitad del siglo xviii. Más antigua es la palabra sinónima «Auswicklung» (del verbo «sich auswickeln», desarrollarse), que Jakob Boehme fué sin duda el primero que empleó filosóficamente. «Entwickeln», se halla por primera vez, según Grimm, en el lexicógrafo Stieler (*Der deutschen Sprache Stammbaum*, 1691); «sich entwickeln», en Haugwitz (*Soliman*, 1684), así como en Hagedorn. Los sabios del siglo xviii hablaban con frecuencia del «Entwickeln», del «Entwicklung», de un concepto, de una prueba, de un principio; «el procedimiento por el cual un concepto se hace explícito, se llama el *Entwicklung* de un concepto». (Lambert.) La palabra *Entwicklung* en el sentido de desarrollarse uno mismo, de un desarrollo interno, no se aclimató sino con el vuelo del humanismo alemán que encontraba la expresión característica de su deseo de animar interiormente la realidad y reconocer en la naturaleza fuerzas creadoras. Basta citar aquí los nombres de Herder y de Goethe. «Entwicklung» aparece en el título de un libro de Tetens cuya principal obra, publicada en 1777, se titula *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, este último reemplazando por completo á «Auswicklung», el cual predomina todavía en los primeros escritos de Kant; «Einwicklung» (envolvimiento) que constituía de ordinario lo opuesto de «Auswicklung» (desarrollo), desaparece igualmente del lenguaje filosófico.

La palabra alemana era una traducción de vocablos extranjeros que suplantaba ó toleraba á su lado. Los vocablos *evolutio*—*involutio* y *explicatio*—*complicatio* ó *implicatio*, proceden de los clásicos latinos; pero éstos no los emplean más que en un sentido metodológico, sin aplicarlos á la realidad (1). Lo mismo sucede en la Edad Media; en Santo Tomás no aparecen más que *explicitus* é *implicitus* y con esta significación formal. Solamente la especulación mística nacida de las obras del pseudo-Dionisio, emplea estas palabras y estos conceptos para expresar una relación interior entre Dios y mundo. Así es como se encuentra en Scot Eriegenes *involutus*, *convolutus*, *complicatio*, *replicatio*. Del mismo modo que Nicolás de Cusa, el filósofo que está en las lindes de los tiempos modernos, se adhiere á este modo de pensar, así también emplea constantemente las palabras *explicatio* y *complicatio*. Cuando emplea la palabra *evolutio*, cree tener que explicarla (2). Con los tiempos modernos estas palabras llegan á ser de un empleo cada vez más corriente. *Evolutio* é *involutio* son, con *desarrollo* y *envolvimiento*, expresiones predilectas de Leibniz; la filosofía del siglo XVIII las adoptó también en el sentido de lo que se ha llamado después la «teoría del embotellamiento». Por oposición á esta última, la teoría defendida de una manera especialmente brillante por C. F. Wolff en su *Theoria generationis* de una neo-formación en el devenir, se llamó la de la *epigenesis* (3); la «evolución» estaba aquí comprendida y re-

(1) Se lee, por ejemplo, en Cicerón (*Top.*, 9): «Tum definitio adhibetur quae quasi involutum evolvit id, de quod quaeritur».

(2) Nicolás dice (Edición de París, 1514, I, 89 a): «Linea est puncti evolutio.—Quomodo intelligis lineam puncti evolutionem? Evolutionem id est explicationem».

(3) C. F. Wolff se ha explicado claramente á propósito de este concepto, sobre todo en la edición alemana y en la 2.^a edición latina de 1774. Se dice en ésta (*Praemonenda*, § 50): «Evolutio phaenomenon est, quod, si essentiam ejus et attributa spectes, omni quidem tempore, at inconspicuum, exstitit, denique vero, speciem

chazada como un desarrollo meramente cuantitativo. Pero al lado de esto, *evolución* conserva también su sentido amplio de desarrollo en general, y así es como esta palabra ha llegado á ser, sobre todo en los pueblos no germánicos, el vocablo más usado para designar la nueva forma de la doctrina evolucionista.

b.—HISTORIA DE LA IDEA Y DEL PROBLEMA

No hay acaso convicción y doctrina en la cual la antigua y la nueva manera de pensar sean más divergentes; la teoría de lo inmutable está en relación tan estrecha con los ideales de la antigua manera de pensar, como la doctrina evolucionista con los de los tiempos modernos. Se puede pues de nuevo esperar que este problema particular nos dé un modo de ver acerca de todo el movimiento histórico universal.—Sin duda la antigua filosofía griega presenta tendencias bastante marcadas hacia una teoría evolucionista, pero la civilización helénica en su apogeo dió claramente la preponderancia á la teoría de lo inmutable, respondiendo ésta mejor á la naturaleza artística de dicho pueblo y siendo más apta á expresarla en conceptos. La realidad es considerada aquí en su fondo, como una obra de arte viva, regulada según medidas fijas y dominada por un orden inmutable; desprender este fondo claramente y vigorosamente del torrente confuso de las impresiones de los sentidos, tal debe ser el objeto principal de la ciencia. Este problema no puede ser resuelto si no se reconoce un sér superior al tiempo;

prae se ferens ac si nunc demum oriatur, quomodocunque conspicuum redditur». Véase también Kant, *Critica del juicio* (V. 436, Hart.): «El sistema de las generaciones consideradas como simples explicitaciones (*Edukte*), se llama también de la preformación individual ó también teoría de la evolución; el de las generaciones consideradas como productos (*Produkte*) se llama sistema de la epigenesis».

de la concordancia con este sér viene toda la verdad de los conceptos, verdad que desde el pensamiento se comunic también á la acción y la dirige hacia objetivos inmutables. Por esto la ciencia es aquí sobre todo una transposición del mundo del devenir en el del sér, pero á la verdad, de un sér vivo; por todas partes aquí el sér está antes que el devenir (1). Esta manera de pensar está más ampliamente expuesta en la teoría de las formas creada por Platón y desarrollada por Aristóteles. Las formas obran fuera del tiempo como modelos y fuerzas fundamentales de las cosas; pasan inmutables á través todo el proceso cósmico que no tiene principio ni fin. Toda modificación proviene de la materia, la cual por lo menos en el dominio de la vida terrestre, no se une duraderamente á la forma, sino después de haber sido durante algún tiempo erigida y dominada por esta última, y no cesa de escaparse de nuevo para volver á ser informe. La forma tiene pues que volver á empezar continuamente á apoderarse y á subyugar la materia; esto es lo que explica el continuo cambio, el nacimiento y la destrucción perpetua. Esto se aplica en primer término á los diversos seres vivos. Pero aun fuera de ellos, no se niega la existencia de transformaciones; por el contrario, se reconoce de buen grado modificaciones en la posición de los cuerpos celestes, modificaciones también en la elevación y en la decadencia de los pueblos. Pero esto mismo se convierte si se considera de más cerca, en una confirmación de la teoría de lo inmutable; puesto que después de todas las modificaciones de sus posiciones, los cuerpos celestes vuelven al cabo de un año cósmico, á su punto de partida para volver

(1) Citemos á este propósito un trozo de Aristóteles (*De part. anim.*, 640 á 18): ἡ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως. b, 1 : ἐπεὶ δ' ἔστι τοιοῦτον, τὴν γένεσιν ὡδὶ καὶ τοιαύτην συμβαίνειν ἀναγκαῖον. La expresión misma que designa la ciencia está puesta en relación con la idea de inmovilidad (véase *Phys.* 244 b, 9): ἡ δ' ἐξ ἀρχῆς λήψις τῆς ἐπιστήμης γένεσις οὐκ ἔστιν· τῷ γὰρ ἡρημῆσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν.

á comenzar de nuevo su antiguo movimiento; el cambio no modifica pues, en suma nada. La historia también constituye una sucesión infinita de movimientos circulares cuyo contenido es esencialmente el mismo, puesto que toda elevación de los pueblos no llega más que hasta cierto punto, para convertirse en seguida en decadencia, hasta que los elementos, el agua ó el fuego, produzcan catástrofes trayendo un rejuvenecimiento, de suerte que el mismo movimiento pueda volver á empezar. Es pues, un eterno retorno de las cosas; lo que vemos producirse actualmente ha sucedido ya y sucederá todavía mil y mil veces. El mundo entonces no es un sér rígido, está lleno de movimiento; pero este movimiento se efectúa á la manera de las horas y de las estaciones, según un ritmo fijo y con una tranquilidad perfecta á pesar de todo cambio. Aquí, límites fijos son por todos lados asignados á la vida, no hay esfuerzo verdadero que vaya hacia lo indeterminado, no hay progresos hasta lo infinito, no hay esperanza de un porvenir esencialmente mejor. Pero en desquite se tiene la convicción que el presente inmediato puede apoderarse de lo eterno y llenar con él la vida. La actividad misma tiene aquí que contener en ella el reposo; lo hace transformándose de simple esfuerzo en una actividad que se basta á ella misma, en «energía» en el sentido aristotélico. Una actividad de este género da en primer término la intuición de lo verdadero y lo bello, pero la acción deviene también en su punto culminante la representación de una manera y de una naturaleza inmutables.

Semejante modo de pensar ve siempre en lo que es inmutable un bien, y en lo que varía un mal. El carácter principal de la divinidad, es aquí la eternidad, el hecho de no ser afectado por el torrente del tiempo. En cuanto á la acción, se le presenta un estado ideal inmutable sobre el cual tiene que regularse y hacia el cual tiene que tender. Esto es lo que sucede especialmente en los proyectos de constituciones ideales y que se sustraen á todas las transformaciones históricas. La convicción que nuestra vida re-

posa sobre bases fijas y se mueve dentro de límites fijos da una forma particular al trabajo en todos los dominios y confiere hasta á la lógica y al método científico un carácter especial. Las verdades fundamentales parecen ser dadas y definitivamente fijadas en conceptos y juicios; no se trata más que de desprenderlos claramente, ponerlos en relación unos con otros, seguirlos hasta en sus consecuencias. La teoría del razonamiento se convertía así en la parte principal del trabajo, mientras que para los tiempos modernos éste consiste en los juicios y en los conceptos.

Además, en las doctrinas de los filósofos se introdujo desde el principio el estado de alma del hombre todo entero, el deseo de adquirir frente á los múltiples y fatigosos cambios que acaecían en la situación de los pequeños Estados de aquellos tiempos, un contenido de vida permanente é importante; si desde la esfera humana se volvían hacia el universo, era también para buscar una elevación interior y un robustecimiento de la existencia. Esta tendencia se acentuó en las postrimerías de la antigüedad y encontró un nuevo alimento en el cristianismo; el problema fué transplantado entonces del dominio artístico al dominio religioso; si el helenismo en su apogeo pedía un reposo en lo interior del movimiento, se trataba ahora de hallar un reposo en Dios por oposición á la agitación del mundo, agitación incesante y desprovista de sentido, y refugiarse en Él como en un puerto seguro, lejos de las tempestades de la vida. No se quería luchar, sino poseer de una manera sólida y asegurada; lo que dió á este deseo una fuerza y una profundidad especial fué el misticismo; hizo éste consistir la esencia de toda sabiduría en rebajar el tiempo al rango de una mera apariencia, y en «rejuvenecerse» cada día perdiéndose cada vez más en el sér Eterno. Este ideal se apoderó de las almas en las postrimerías de la antigüedad y principios de la Edad Media, con tanta más fuerza cuanto que correspondía al estado de conjunto de la civilización; puesto que una vida antigua acababa de extinguirse sin que

se manifestasen gérmenes fecundos de una nueva vida; por esto podía parecer á los mejores espíritus que la tarea principal tenía que consistir en guardar fielmente lo que se poseía y transmitirlo concienzudamente á las generaciones futuras. Inmutable sobre todo aparecía la verdad religiosa, en tanto que revelación divina; pero en los demás dominios también, en la filosofía y en la medicina, en el derecho y en la política, se creía haber alcanzado todo lo que el hombre puede alcanzar; la autoridad de un Aristóteles y de un Galeno apenas si no igualaba á la de un dogma religioso.

Estas convicciones son la base de todo el gran sistema de organización de la Edad Media; éste establece en todas partes, en lo interior como en lo exterior, y especialmente en el dominio económico, normas inmutables y encadenamientos fijos, asigna á la vida caminos seguros y reprime toda veleidad de modificación. Semejante manera de pensar no puede proponerse comprender la naturaleza como un reino del devenir gradual; éste por lo contrario, no tiene que hacer más que conservar las formas que el Creador le ha dado desde un principio (1).

Los tiempos modernos fueron al principio hostiles á semejante teoría de lo inmutable; puesto que no podían tomar una actitud autónoma sin una fe en el movimiento y en la legitimidad del movimiento, y defendiendo esta fe es como debían conquistar un terreno para su propio esfuerzo. En realidad, la situación de la humanidad se había considerablemente modificado con relación á lo que era en los últimos tiempos de la antigüedad. Nuevos pueblos habían surgido en los que desbordaba un vigor juvenil, los largos siglos de la Edad Media habían acumulado una cantidad de

(1) Citemos sólo un trozo característico en que Alain de l'Isle (véase Baumgartner, *Die Philos. des A. d. I.*, p. 79) hace hablar así á la naturaleza: «Me igitur tanquam sui vicariam rerum generibus sigillandis monetariam destinavit, ut ego in propriis incudibus rerum effigies commonetans ab incudis forma coniorum deviare non sinerem».

fuerzas que tendían cada vez más enérgicamente á ejercitarse, que podían creerse capaces de considerar el mundo con sus propios ojos y darle una forma en relación con sus propios objetivos; no quiere ya contentarse con recibir y transmitir, quiere desarrollar y renovar; un nuevo sentimiento de vida abre nuevas perspectivas y nuevas tareas, y la idea de un movimiento progresivo se apodera cada vez más de la vida, así como del trabajo.

Pero no era fácil dirigir por un camino seguro semejante brote de vida; la historia de la idea de evolución, muestra que no se ha llegado más que refiriéndose á tentativas anteriores, y que ha sido preciso pasar por diversas fases. La tendencia hacia algo nuevo remonta al mismo cristianismo; aunque quedase en su forma exterior firmemente ligado á la teoría de lo inmutable, su mundo de ideas encerraba fecundos impulsos en sentido inverso. Para el cristianismo la historia es mucho más que para la antigüedad; según su convicción, lo divino había surgido de pronto en medio del tiempo, no bajo forma de un pálido reflejo, sino en toda la plenitud de su majestad; en tanto que punto central dominándolo todo se tenía que referir á él todo pasado y desarrollar partiendo de él todo porvenir. Estaba fuera de duda que este suceso fué único, el Cristo no pudiendo volver constantemente para hacerse crucificar de nuevo; así desaparecían los innumerables períodos, la eterna vuelta de las cosas; en lugar de una sucesión regular de ritmos, la historia se convertía en un conjunto completo, un drama único, el ser el hombre llamado aquí á una total transformación daba á su vida una extensión incomparablemente más grande que allí donde no se traba más que de desarrollar una naturaleza existente. Por esto las raíces de la atribución de un valor más alto á la historia y á la vida temporal no se encuentran en ninguna parte más que en el cristianismo.

Pero no fué sino lentamente como estas modificaciones fueron comprendidas en sus principios y expresadas clara-

mente; esto es lo que hizo sobre todo la filosofía especulativa, la cual iba entonces de par con el deseo de una asimilación conforme con las aspiraciones del corazón. Trató sobre todo de establecer entre el mundo y Dios una relación más estrecha que la que tenía la fe inocente. ¿Cuál es la naturaleza y la significación del mundo con todos sus fenómenos, considerado desde el punto de vista de Dios? No puede ser, responde San Agustín, más que una auto-expresión del ser divino. Pero por ende, toda la diversidad del mundo adquiere una solidaridad interna; los diversos puntos de la historia no pueden continuar siendo una simple sucesión, se convierten en partes de un movimiento general y hasta de un acto único que abarca el mundo; hasta lo que sucede ulteriormente debería estar ya presente de cualquier manera, en lo que es anterior, y todo el proceso cósmico puede ser comparado al desarrollo del árbol salido de una semilla (1). La especulación mística de un Dionisio, de un Scot Erigenes, etc., va más lejos y considera el conjunto del mundo como un «desarrollo» de lo que está «enrollado» en Dios, como un florecimiento de la eternidad en una vida en el tiempo, de la unidad indivisible en una pluralidad visi-

(1) En todo esto San Agustín es el espíritu director; su teoría de la evolución está sobre todo caracterizada en el trozo siguiente (*Op.* III, 148, D): *Sicut in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgerent: ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies, non solum caelum cum sole et luna cum sideribus— sed etiam illa quae aqua et terra produxit, potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nō pis jam nota in eis operibus, quae Deus usque nunc operatur*. Este otro trozo (V, 714, E) muestra como se representa el desarrollo del árbol fuera del grano: «In illo grano seminis exiguo, vix visibili, si consideres animo, non oculis, in illa exiguitate, illis angustiis et radix latet et robur insertum est et folia futura alligata sunt et fructus, qui apparebit in arbore, jam est praemissus in semine».

ble. Seguramente no habría que dejarnos extraviar por estas expresiones y por estas imágenes hasta el punto de aproximar de muy cerca esta concepción de la concepción moderna. El sér que formula la base de este mundo permanecía, así como la fuerza motriz de este último, siendo de naturaleza transcendente; lejos que la cadena del devenir y su sucesión fuesen nacidas del tiempo mismo, la unidad divina era la que se había desplegado en ellos fuera del tiempo. Del mismo modo que esta última con su reposo eterno era considerada como la eminencia absoluta, así la vida no tendía en el fondo hacia la plenitud del mundo, sino que trataba de volver desde éste hacia la unidad superior á toda pluralidad y á todo movimiento, á toda dispersión y á toda agitación. Pero á pesar de la divergencia que existe entre ellas, la concepción mística y especulativa ha abierto el camino á la teoría moderna de la evolución. Ha enseñado á considerar en más alta estima este mundo que era para ella la manifestación de un sér divino y ha dirigido la vida hacia lo eterno y lo infinito. El mundo no estaría presente en la ciencia moderna con tanta grandeza si la idea de Dios, la idea del sér absoluto, no le hubiera dado vida y brillantez.

Fué precisa en verdad una modificación considerable en la relación entre Dios y el mundo para que se pudiera progresar seguramente en este nuevo camino; la estrecha unión de Dios y del mundo no debía servir á hacer totalmente desaparecer el mundo en Dios, tenía que tener por efecto dar más alto valor á este mundo, en tanto que expresión de un sér divino. Esta modificación se ha producido en Nicolás de Cusa, el gran filósofo del Renacimiento (1401-1464). En tanto que desarrollo de la vida infinita—la especulación moderna acostumbra á poner en el concepto de Dios la infinitud antes que la eternidad,—el mundo debe ser, según él, absolutamente vivo, tiene que aspirar en todas partes á participar de la vida infinita, y por esto mismo, tiene que haber en él una tendencia á un progreso ilimita-

do (1). Lo que Dios posee, la criatura tiene en un desarrollo progresivo que alcanzarlo aproximadamente. El movimiento toma así una importancia mucho más considerable, y en el mundo entero es implantada una tendencia ascendente. Al mismo tiempo y en oposición directa con la situación que existía al fin de la antigüedad, el elemento artístico se hace un sitio al lado del elemento religioso que hasta comienza á relegar al segundo plano. El mundo, presentándose cada vez más como una viviente obra de arte, en la armonía de la cual se resuelve todo lo que al principio parecía contradictorio, parece producir desde adentro, por el desarrollo de su sér

(1) Sólo un progreso hasta lo infinito puede expresar la plenitud de vida del sér absoluto; véase, por ejemplo. Nicolás de Cusa (Edic. de París, 1514, II, 188 a): «Posse semper plus et plus intelligere sine fine, est similitudo aeternae sapientiae, et ex hoc elice, quod est viva imago, quae se conformat creatori sine fine». II, 187 b: «semper vellet id quod intelligit plus intelligere et quod amat plus amare, et mundus totus non sufficit ei, quia non replet desiderium intelligendi ejus».—El concepto de progreso no es en modo alguno ajeno á la antigüedad, bien que la teoría de lo inmutable predomina en ella; Platón y Aristóteles lo designan con las palabras *ἐπίδοσις* y *ἐπιιδόναι*, pero mucho más claro es el vocablo estoico *προκοπή* que hallamos empleado (por ejemplo, en Polibio) en un sentido completamente análogo á la expresión actual de «progreso». La idea de un progreso hasta lo infinito, tiene su raíz en los platonianos y en los místicos, pero no es más que en la filosofía moderna donde ha adquirido todo su desarrollo que llega á su punto culminante en Leibniz; ver, por ejemplo, 150 a (Erdm.): «In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum progressus quidam perpetuus liberrimusque totius universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat, etc.»; véase también en sus obras alemanas, II, 36: «La perfección de las criaturas y por consiguiente también la nuestra, reside en una impulsión de una fuerza invencible hacia nuevas y nuevas perfecciones». Wolff y su escuela consideraban como el bien supremo «perpetuus sive non impeditus ad majores perfectiones progressus».—La expresión de *progreso* no ha debido llegar á ser un término consagrado sino en la segunda mitad del siglo XVIII.

propio, el movimiento así como toda formación; lo absoluto no es un reino aparte, da más bien al mundo una profundidad, ó por lo menos un fondo. Esta transformación del teísmo en panteísmo triunfa en Giordano Bruno; la forma inmanente y artística de la teoría de la evolución, tiene en adelante el predominio. Es la forma que predomina hasta en nuestros días en las expresiones y en las imágenes empleadas con este propósito; el crecimiento silencioso y constante de la planta llega á ser el símbolo de la acción y del vuelo de la naturaleza, acción y vuelo que se operan partiendo de adentro. El *Aufklärung*, con su desmenuzamiento de la naturaleza en elementos sin alma es más favorable á esta dirección de pensamiento (1), mientras que la reacción contra el *Aurklärung*, contenida en el humanismo alemán, la pone plenamente en honor. No es el movimiento puro y simple, sino la creación artística la que se hace aquí la obra principal de la naturaleza; su transformación deviene, así un desarrollo partiendo de adentro y toda diversidad de sus formas parece volver á un tipo fundamental único. Más allá de la naturaleza la idea de evolución se apodera en seguida de la vida humana y de todo el universo; «todo lo que sucede en la realidad» aparece en adelante como «el desarrollo de una razón absoluta» (ver Schelling, I, 481). El desarrollo de esta idea presenta matices diferentes; mientras que el romanticismo coloca en el primer plano un apacible de-

(1) No falta sin embargo aquí, ideas fecundas en este sentido. Véase por ejemplo, este trozo, poco notado, de la obra principal de Leibniz (*Nouv. ess.* III, ch. VI, p. 317 a, Erdm.): «Puede ser que en algún tiempo ó en algún lugar del universo, las especies de los animales estén ó estuvieran ó estarán más sujetas á cambiar que no lo están en la actualidad entre nosotros, y varios animales que tienen algo del gato, como el león, el tigre y el lince, podrían haber sido de una misma raza y podrán ser ahora como subdivisiones nuevas de la antigua especie de los gatos. Así vuelvo siempre á lo que he dicho más de una vez, que nuestras determinaciones de las especies fijas son provisionales y proporcionales á nuestros conocimientos».

venir, Hegel con su lógica cósmica da más autonomía á la idea de evolución. Pero siempre es desde adentro desde donde viene el movimiento, siempre es el conjunto el que obra con una fuerza superior aun sobre un punto aislado.

Precisamente esto es lo que distingue la teoría artística de la evolución de la doctrina evolucionista estrictamente científica especial de nuestro tiempo. Puesto que esta última renuncia á toda solidaridad interna y coloca el problema exclusivamente sobre el terreno de la existencia inmediata; la cooperación empírica de los elementos tiene que hacer comprender el estado total de la naturaleza y todo progreso tiene que realizarse por una sucesión en el tiempo. En este sentido, la idea de evolución deviene una parte esencial de la ciencia moderna. Esto rebaja la imagen inmediata de las cosas al rango de una simple apariencia, desde donde se trata de penetrar hasta su constitución verdadera. Para esto el análisis busca elementos simples, la ley revela los modos de acción de dichos elementos, luego la evolución reconstituye el mundo y hace comprensible por el devenir histórico el estado actual. La evolución deviene así para la ciencia moderna el elemento esencialmente sintético, aparece como el acabamiento y como la piedra de toque de todo el trabajo de la ciencia; nada hay de extraño que esté en favor á los ojos del pensador, á los ojos de todo hombre moderno. La nueva teoría de la evolución se presenta por lo demás desde la primera manifestación decisiva del pensamiento moderno; Descartes tiene ya, aunque no lo expresa más que como una posibilidad, la idea que el estado actual del mundo se ha formado con el tiempo poco á poco (*cum tempore, successive*) (1). En el curso de los siglos,

(1) Clauberg describía de una manera en el fondo bastante exacta el método cartesiano como sigue (*Op. philos.*, 755): «Hanc methodum Cartesiana physica tenens considerat omnes res naturales non statim quales sunt in statu perfectionis suae absoluto (ut vulgo fieri solet ab aliis), sed prius agit de quibusdam earun-

esta idea se apodera de los diversos dominios y se imprime cada vez más profundamente en la ciencia (1). En la cosmología la idea antigua de la inmutabilidad del firmamento cede el sitio á la del devenir sucesivo de los cuerpos celestes y de los sistemas cósmicos (Kant, Laplace); en lugar que el estado del alma sea, así como en la antigüedad, aceptado, descripto y clasificado como algo acabado, la psicología moderna se esfuerza, desde Locke, en comprender genéticamente partiendo de los fenómenos más simples de la vida; el devenir y el conocimiento del alma; la historia de la humanidad aparece como una lenta y penosa ascensión partida de principios ínfimos y dirigiéndose hacia alturas ilimitadas y los diversos dominios de la civilización son considerados también como encontrándose en un continuo movimiento y cambio. Por todas partes el aspecto de la ciencia se hace diferente de lo que era en otros tiempos; mientras que antes ponía de relieve los estados permanentes para reunirlos inmediatamente en un conjunto inmóvil, mientras que era un modo de ver artístico, una vista de conjunto de la diversidad, pone por lo contrario, ahora en movimiento lo que no estaba fijo más que en apariencia, penetra infatigablemente hasta elementos cada vez más pequeños y hace de la realidad un proceso todavía en pleno devenir. Parece así entrar en relación mucho más estrecha con las cosas que en otros tiempos consideraba más bien desde afuera; por esto hacer entrar alguna cosa en la evolución equivale á conquistarla plenamente para el movimiento.

Pero por fuerte que fuese la acción ejercida desde hace

dem principiis valde simplicibus et facilibus, deinde explicat, quomodo paulatim ex illis principiis, suprema causa certis legibus opus dirigente, orientur et fiant, aut certe oriri aut fieri possint, donec tandem tales evadant, quales esse experimur dum consummatae et absolutae sunt».

(1) Una parte importante de este movimiento está excelentemente estudiada por H. Heussler en *Der Rationalismus des 17. Jahrhunderts in seinen Beziehungen zur Entwicklungslehre*, 1885.

mucho tiempo por la idea moderna de evolución, esta idea no ha triunfado en el conjunto de la vida y del trabajo más que con Darwin. La obra de este último ha llenado en primer término, una gran laguna; hasta entonces las formas orgánicas se resistían tenazmente á una explicación genética; quedaba así un abismo abierto entre los conceptos del mundo físico y las experiencias del dominio humano que estaban ya unos y otras adquiridas á la evolución. Sin duda tentativas notables habían sido hechas, especialmente por Lamarck, para dilucidar este problema, pero estaban dispersas, imperfectas, inacabadas y carecían también de una fuerza que les permitiera imponerse. Resumiendo la teoría de la descendencia y la de la selección, Darwin ha llenado esta laguna y dado al sistema su acabamiento; lo que confiere una fuerza particular á su doctrina es que por el estudio minucioso de su dominio especial desprende conceptos que parecen susceptibles de una inmensa extensión en todos sentidos; «ha elevado, como dice Helmholtz (véase *Popul. wissensch. Vortr.* 2.^a edic., II, 204), todos los dominios hasta entonces aislados, desde un estado de acumulación de extravagancias enigmáticas al conjunto de una grande evolución, y puesto en el lugar de una especie de intuición artística conceptos precisos». Este mérito no se disminuye en nada por el hecho que se reconoce cada vez más precisamente los límites de la teoría de la selección natural y de la lucha por la vida; además el mismo Darwin no ha presentado esta teoría como la única explicación posible de las formas orgánicas. No por esto queda menos establecido que gracias á él, el problema ha sido planteado de una manera del todo nueva y que la idea de evolución sólidamente establecida en la vida orgánica, ha llegado á ser capaz de ensancharse hasta constituir toda una concepción del mundo. Aquí hay que mencionar especialmente á Spencer que partiendo de una manera de pensar realista, ha hecho salir de la teoría de la evolución una concepción especial del mundo. La evolución es para él un paso de un estado incoherente á un esta-

do más coherente; el hecho más general del mundo es para él la evolución que considera como una integración de la materia y una dispersión del movimiento; pero á esta evolución sucede, según él, en un cambio sin fin un período de disolución por la absorción del movimiento y la desintegración de la materia. Se produce en la evolución una transformación de lo homogéneo en heterogéneo, una especialización y diferenciación creciente que van desde el universo en su conjunto hasta los diversos cuerpos celestes, hasta la sociedad humana y la civilización; el período de disolución sigue una dirección inversa. No puede desconocerse la analogía de este ritmo con ciertas ideas de la filosofía griega primitiva, y especialmente de Empédocles. Si la teoría de Spencer, que en sus grandes líneas es anterior á la de Darwin, ha dado á esta última un fondo universal, ha adquirido unida á ella una plenitud, una precisión y una fuerza persuasiva considerables.

A pesar de estos progresos de la teoría del movimiento, la de la inmutabilidad está demasiado hondamente arraigada y demasiado íntimamente implicada en las convicciones de ciertos dominios importantes de la vida para no oponer múltiples resistencias. La religión sobre todo ve en esta primera teoría una amenaza, no sólo para ciertas partes de sus concepciones tradicionales, sino también para la idea que le es indispensable de una verdad eterna. No obstante, aquí todavía se confirma cada vez más la convicción que es menos la teoría misma del movimiento que su alianza, en modo alguno necesaria, con concepciones materialistas ó naturalistas, lo que contiene una inconciliable oposición con la religión (1). Todo esto eleva la doctrina evolucionis-

(1) Citemos solamente á este propósito un trozo de un eminente teólogo francés, el arzobispo Mignot. Este dice en un discurso muy comentado, sobre el método de la teología (véase *Boletín de Literatura eclesiástica*, Nov. 1901, p. 272): «Vosotros sabéis con qué desconfianza justificada fué recibida en nuestras escuelas hace treinta años la idea de evolución que parecía ligada

ta muy por encima del rango de una teoría particular existiendo al lado de otras; ha tomado la dirección de todo el movimiento moderno y engendra un nuevo tipo de vida que modifica esencialmente tanto nuestra relación fundamental con la realidad como la naturaleza de nuestra acción. No se trata ya ahora de asimilarnos una realidad existente en estado acabado, sino de ayudar á llegar á su acabamiento una realidad en devenir; la actividad se une entonces más estrechamente al medio y no toma forma más precisa sino por el contacto con las cosas. Puede decirse que no está al lado, sino en el medio del mundo y que colabora en su formación. No se refugia ya más entonces, como en otros tiempos, lejos de la corriente del tiempo hacia una inmutable eternidad; no hay ya más estado ideal presentado como un objetivo invariable; es preciso por lo contrario, seguir completamente el movimiento del tiempo y conformar lo más posible la acción á las exigencias de las diversas situaciones. Esto hace salir de su inerte rigidez todos los dominios de la vida, les imprime un movimiento muy vivo, pone por ejemplo la legislación, así como la pedagogía en una relación más estrecha con el tiempo, é introduce todos los problemas de la época presente y viva. De aquí nace un

con graves compromisos con la filosofía panteísta; desde que su análisis ha precisado el contenido, se es casi unánime á reconocer que determinada manera de entender la evolución es conciliable con una concepción religiosa y cristiana del universo; se encuentra el germen en San Agustín y se descubre con Vicente de Lerins que aplicada á la historia religiosa, puede aportar grandes claridades en problemas que hubieran permanecido insolubles». Reischle también, en su estudio *Wissenschaftliche Entwicklungsforschung und evolutionistische Weltanschauung (Zeitschrift für Theologie und Kirche, año 12, núm. 1.º)*, distingue netamente entre evolucionismo en tanto que concepción del mundo y hechos de evolución. Puede también recordarse la «theory of development» de Newman (véase á este propósito Lady Blennerhasset, *Cardinal Newman*, págs. 125 s.).

concepto original, el concepto de modernidad — consistiendo en ese caso la modernidad en apoderarse del instante inmediato y en dar á todas las relaciones una forma que responda á sus necesidades,—y de aquí nace también una elasticidad de la vida que va sin violencia al encuentro de cambios ulteriores. Si pues, el devenir constituye, según la expresión de Hegel «la verdad del sér», los ideales deben participar también de esta movilidad, los objetivos devienen variables, la verdad deviene una «hija del tiempo» (*veritas temporis filia*). Esto somete evidentemente la vida á un relativismo completo, pero una vez la antigua manera de pensar devenida caduca, este relativismo no tiene ya nada que pueda asustar, puesto que el objetivo principal no es ya asimilarse una verdad que existe en torno nuestro y definitivamente acabada, sino engendrar en nuestra propia esfera una vida tan rica como sea posible; especialmente apta para esta tarea aparece esta manera más bien relativa con su infinita movilidad y capacidad de adaptación. Todo esto no se limita á tendencias y á cambios interiores; la organización exterior de la vida moderna ha secundado también muy eficazmente esta transformación de la existencia en un movimiento sin cesar progresivo. La técnica ha impreso al proceso de la vida una rapidez inmediata, ha dado más importancia al momento, ha aumentado infinitamente los contactos y con ellos las modificaciones de las cosas; hasta en sus instrumentos, el trabajo está ahora en una continua transformación (1). Por todo esto, el triunfo de la teoría del movimiento parece definitivo, y mediante este triunfo pa-

(1) Las consecuencias de este hecho para los problemas sociales han sido expuestas de una manera penetrante, especialmente por K. Marx; dice (*Das Kapital*, I, 479): «La industria moderna no considera y no trata jamás como definitiva la forma actual de un proceso de producción. Su base tecnológica es pues revolucionaria, mientras que la de todos los modos anteriores de producción era esencialmente conservadora».

rece conquistada una vida más poderosa, más libre, más activa (1).

c.—LAS COMPLICACIONES Y LOS LÍMITES DEL PURO EVOLUCIONISMO

Todo esto tiene su verdad y su legitimidad; sería insensato querer oponerse á semejante corriente de realidades, mezquino buscar en ellas errores aislados y hacer hincapié. Pero que el mundo y la vida se resuman en esta doctrina, que la lucha entre la teoría del movimiento y la de la inmutabilidad esté definitivamente cerrada, esto no resulta necesariamente de todas estas transformaciones. Sería extraño que la misma idea de evolución no tuviese complicaciones, que una corriente que arrastra tan impetuosamente á nuestra época no contuviera multitud de cosas no dilucidadas, que mirando exclusivamente en determinada dirección el hombre no dejase escapar por otros lados muchas cosas de índole sea á completar dicha idea, sea á combatirla. Con arreglo al plan de nuestro trabajo, nuestro

(1) Es bastante notable que en el momento mismo en que la doctrina evolucionista hace tan triunfales progresos la ciencia comienza á concebir serias inquietudes á propósito de la continuación duradera de la vida, y esto partiendo del hecho que el calor no puede pasar más que de cuerpos más calientes á cuerpos más fríos, y que por tanto, el universo tiende á un estado de equilibrio en el cual la vida cesaría. Podemos no [obstante, preguntarnos si no existe una reacción, y hay que mencionar aquí la teoría de la presión de irradiación que Arrhenius hace intervenir de una manera fecunda en este problema. Arrhenius llega al resultado siguiente (ver *Le Devenir des Mondes*, pág. 190): «Por la compensación que resulta de la acción continuada de la fuerza de gravedad y de la presión de irradiación, así como de la igualización de la temperatura y de la concentración de calor, se hace posible que la evolución del mundo se mueva en un movimiento circulatorio continuo, en el cual no podemos percibir ni comienzo ni fin, y en el cual también la vida tiene la esperanza de continuar existiendo siempre y sin ninguna disminución».

estudio tiene que examinar especialmente lo que aportan al proceso de la vida las tesis y sus modificaciones, qué forma toma éste bajo su influencia y en especial si le permiten conservar un carácter espiritual. El problema de la posibilidad de la vida del espíritu es el que debe ser la piedra de toque de toda empresa.

Que haya en la doctrina evolucionista moderna colaboración de tendencias diferentes, es cosa que ya muestran los términos del lenguaje; quien quiera que habla de «desarrollo», de «evolución», parece suponer que las cosas se desarrollan desde adentro, según una ley del conjunto, y dirigiéndose seguramente hacia un objetivo. Ahora bien, precisamente esto es lo que no admite la tendencia actualmente predominante que espera todo progreso de la coincidencia de elementos que en el fondo son indiferentes unos á otros, así como de una lenta adición de pequeñas modificaciones; rechaza toda dirección y todos los objetivos interiores, rechaza toda acción viniendo del conjunto. Pero entonces, ¿por qué esta expresión que engendra inevitablemente la apariencia de un movimiento partiendo de adentro para progresar segura y tranquilamente? ¿No da á una concepción del mundo sin alma ni significación un aspecto demasiado pacífico, no disimula las negaciones y las distinciones que implica esta concepción del mundo?

Pero tales escrúpulos perturban bien poco la opinión de la masa de las gentes. Embriagadas con la idea de una evolución, de un progreso hasta lo infinito, de una mejora ilimitada de todas las cosas, no experimentan la necesidad de poner en ellas mayor precisión. Muchas gentes se entusiasman hoy con la evolución sin cuidarse absolutamente para nada de saber lo qué es y cómo opera, de dónde viene y á dónde tiende. Cuanto más la idea es vaga, tanto más la cosa parece cierta y tanto más también el entusiasmo es sumario.

No se puede en todo caso desconocer que en los principales sistemas del evolucionismo moderno, predomina una concepción mecánica que aparece como la solución defini-

tiva del problema. La antigua teoría de la evolución con su forma artística ó lógica, queda así relegada al último plano: de Hegel (aunque continua ejerciendo una acción oculta, más fuerte de lo que se cree de ordinario), la preponderancia ha pasado á Darwin.

En Darwin y en el darwinismo hay que distinguir claramente una de otra las dos ideas principales de la descendencia y de la selección. La teoría de la descendencia ha sido confirmada desde tan diversos lados y se ha mostrado tan fecunda, que no hay acaso en la ciencia controversia acerca de ella. Por lo contrario, la teoría de la selección que durante algún tiempo arrastró impetuosamente la investigación científica, ha tropezado cada vez más con resistencias. Una concepción, con arreglo á la cual todo el dominio de las formas se edificaría simplemente por una acumulación de variaciones individuales y accidentales, por una coincidencia ciega y una persistencia de hecho, sin ninguna ley interna, dicha concepción tenía en contra suya desde un principio la tendencia predominante de la filosofía (1) y ha aparecido también cada vez más como insuficiente para las ciencias físicas. Precisamente sobre el pro-

(1) Hay sobre todo que recordar aquí el infatigable y juicioso trabajo de E. von Hartmann que ha mostrado con razones superiores, tanto desde el punto de vista de la especulación como desde el de los hechos, la insuficiencia de esta teoría. En el último estudio que ha consagrado á esta cuestión *Die Abstammungslehre seit Darwin* (en los *Annalen der Naturphilosophie*, II, 3), resume de este modo, pág. 354, los resultados de las investigaciones hechas en estas últimas décadas: «La selección no puede dar absolutamente nada de positivo, no puede producir más que efectos negativos exclusivos. El nacimiento de nuevas especies mediante variaciones insensibles es posible, pero no está demostrado, y desde que se conoce el carácter ondulatorio de las variaciones insensibles, se ha hecho menos verosímil; la variación brusca ha pasado ahora al primer plano. El azar dejó el sitio á una tendencia de evolución dirigida en un sentido determinado, metódico, debido á causas internas, tendencia que se manifiesta lo mismo

pio terreno de la teoría evolucionista es donde esta concepción particular encuentra una oposición creciente. No pudiendo entrar aquí en un estudio más profundizado de estos problemas, recordaremos solamente las teorías de Weismann, la mecánica evolucionista, la teoría de las mutaciones; el mismo movimiento que de nuevo pone más de relieve los caracteres propios y los problemas de la vida tiene que oponerse también á que nos atengamos á una teoría mecánica de la evolución y tiene que recomendar una teoría dinámica. Esto es lo que se hace con frecuencia volviendo á adoptar y desarrollando ideas de Lamark, esto es lo que se verifica también sometiendo á una rigurosa crítica una teoría evolucionista puramente mecánica que no puede más que negar toda creación que se opere partiendo de adentro y del conjunto; se objeta entre otras cosas á esta teoría que con su negación de todo impulso interior renuncia á todo progreso esencial de la vida, y aun en el fondo á la idea de evolución (1). Se le objeta también

en las variaciones insensibles que en las variaciones bruscas. La pretensión que emite el darwinismo de explicar por causas puramente mecánicas resultados conformes á una finalidad, es absolutamente insostenible».

(1) Bergson (*La evolución creadora*, pág. 40) dice: «La esencia de las explicaciones mecánicas es, en efecto, considerar el porvenir y el pasado como calculables en función del presente y pretender de este modo que todo está dado». Bergson defiende la «idea de un impulso originario de la vida, pasando de una generación de gérmenes á la generación siguiente de gérmenes por el intermedio de los organismos desarrollados que forman entre los gérmenes el lazo de unión. Este impulso, conservándose sobre las líneas de evolución entre las cuales se distribuye, es la causa profunda de las variaciones, por lo menos de las que se transmiten regularmente, se adicionan, crean especies nuevas. En general cuando unas especies han comenzado á divergir á partir de un tronco común, acentúan su divergencia á medida que progresan en su evolución. No obstante, sobre puntos definidos, podrán y hasta tendrán que evolucionar idénticamente si se acepta la hipótesis de un arranque común».

que no llega á una conclusión aceptable sino atribuyendo á los elementos mismos lo que se hace constar en el producto al término de su producción (1). Hay aquí grandes líneas en presencia y la lucha oscila todavía de un lado y de otro; en todo caso la situación parece hoy más complicada de lo que parecía antes, menos á Darwin mismo que á entusiastas discípulos suyos.

Pero cosa curiosa, esta teoría de la selección que en su dominio de origen, es cada vez más objeto de críticas y de restricciones, no cesa de ganar terreno fuera de dicho dominio, en la consideración general de las cosas humanas. Muy extendida está la tendencia á remontarse en todas las cosas hasta los comienzos más simples que nos muestran al hombre pariente cercano del animal, á atribuir el movimiento ascensional no á un arranque interior, sino á un impulso impreso poco á poco para las necesidades exteriores y á ver en este movimiento una simple adaptación á las circunstancias y á las condiciones de vida. Parece que no está en cuestión más que la existencia natural, el triunfo en la lucha contra los concurrentes. Entonces lo que se cree ser superior no aporta nada esencialmente nuevo, sino combinaciones y variaciones de los fenómenos elementales de la vida; es decir también que la vida del espíritu no tiene ninguna autonomía frente á la naturaleza. La transformación que se opera así en los conceptos se extiende hasta la forma tomada por los diversos dominios; allí donde el desarrollo de la vida retorna á la conservación en la lucha por la existencia, donde toda actividad espiritual no es más que un

(1) Véase Oliver Lodge, *Vida y materia* (pág. 47): «Se hace constar aquí simplemente lo que debiera ser explicado y se atribuye á los átomos, con la esperanza de poner así fin á las cuestiones». Bergson estima que el defecto del evolucionismo de Spencer consiste en «cortar la realidad actual, ya evolucionada, en pequeños pedazos no menos evolucionados, luego en recomponerla con estos fragmentos y á darse así por anticipado todo lo que se trata de explicar».

apéndice de la existencia física, lo útil deviene el valor supremo, el concepto de un bien en sí cae al rango de una vana ilusión y lo verdadero no puede continuar existiendo más que en el sentido de una agrupación de ideas útil á la conservación de la vida. Ética, estética, teoría del conocimiento, tendrían entonces que transformarse completamente y no podrían esperar resolver sus problemas sino apoderándose y fijando los primeros principios.

En el conjunto esta teoría obra con la fuerza juvenil de una concepción recientemente conquistada, coloca bajo nueva luz antiguas experiencias, pone entre dados ordinariamente dispersos una conexión que los ilumina, es capaz, llevando la mirada hacia atrás, de hacer múltiples descubrimientos. Las condiciones naturales de nuestra existencia, la acción persistente de impulsos elementales entre toda la concepción y la grandeza aparente de la civilización, la lentitud y la pesadez del movimiento histórico, todo esto queda puesto en adelante en pleno valor; la representación de nuestro sér parece tomar así un color más natural y más grande verdad de vida, al mismo tiempo que la acción en vista de elevar el nivel humano encuentra puntos de apoyo más sólidos.

Pero, para poder servir plenamente la causa de la verdad y de la razón, todo esto tiene que ser incorporado á un conjunto más vasto y apreciado en relación con este último; si esta teoría busca en ella misma la conclusión definitiva, si pretende por sus propias fuerzas dar una forma al mundo de ideas, graves errores son inevitables. Estos errores tienen sobre todo su origen en el defecto que consiste en considerar como el fondo creador y motor de la vida del espíritu la manera particular como se desarrollan en el hombre vida del espíritu y razón; pero si la vida del espíritu es al principio rebajada al rango de un puro fenómeno humano y despojada de toda autonomía, nada hay más fácil que deducirla de la simple naturaleza. Quien quiera que no esté absolutamente bajo el dominio de este modo de pensar

descubrirá pronto en esta explicación un círculo vicioso y reconocerá que la transformación que se opera en la vida del espíritu es el aniquilamiento de esta última. Los valores espirituales, y finalmente la vida del espíritu misma, son por esta subordinación á lo útil menos transformados que aniquilados. Un bien—derecho, honor, amor, fidelidad—al cual no se aspira más que á causa de su utilidad, es decir que no se considera más que como un simple medio para la conservación de la vida física y social, es transformado interiormente de este modo y pierde el carácter de bien. Lo mismo sucedería con el concepto de verdad si degenerase en una simple organización de nuestras ideas en vista de un objetivo y puede ser entonces todo lo que se quiera, pero ya no es verdad. Pero á semejante rebajamiento de la vida resiste la experiencia interior que es el más seguro de nuestros conocimientos; puesto que si se puede discutir mucho sobre la definición precisa del bien y de la verdad, si tal ó cual individuo puede no tener de estas ideas sino una concepción más ó menos imperfecta, en tanto que simples posibilidades de vida, estas ideas son hechos, hechos que no se puede apartar sin más ni más y que hacen del conjunto de la realidad algo diferente. Lo que está finalmente en cuestión, es saber si se puede todavía hablar de una vida del espíritu. Si toda nuestra vida psíquica es transformada en un mecanismo de fuerzas elementales, no hay vida que tenga su fuente en el conjunto, no hay pensamiento, no hay experiencia interior del individuo, y el que enuncia esta proposición tendría que aniquilarse á sí mismo y declarar que todo trabajo espiritual es pura ilusión. Mientras así no lo hace y no puede hacerlo, la forma de la proposición contradice su contenido, y la negación misma, la negación presentada como una verdad científica y universal, confirma la acción de una vida del espíritu superior al proceso de la naturaleza.

A esta contradicción del trabajo espiritual suprimiendo él mismo las condiciones que son su base, vienen á juntar-

se complicaciones en cuanto se quiere entrar en un desarrollo más amplio. Es chocante sobre todo que este abandono de toda espiritualidad autónoma y este encadenamiento a la simple naturaleza se presentan como una elevación y una emancipación; puesto que si se considera de más cerca, todo el sentido, todo el valor de nuestra vida resultan entonces destruidos. Toda la indecible labor, todo el trabajo del hombre y de la humanidad, toda la obra de civilización con sus abundantes ramificaciones, no tendrían otra misión que conservar la existencia sensible, la vida física, realizar por un enorme rodeo lo que el animal consigue mucho más fácil y simplemente (1). Todo lo que frente a la existencia física pretende ser un fin y un valor en sí, tendría que desaparecer como insostenible y semejante vida no podría ofrecer ningún contenido. Ahora bien, somos después de todo seres dotados de pensamiento y de juicio, tenemos un yo que es un punto central al cual tenemos que referir toda nuestra experiencia, con arreglo al cual tenemos que medirla. Por esto sentiremos esta ausencia de todo contenido como un vacío penoso, un vacío que se hace tanto más intolerable cuanto que estos encadenamientos no nos dan la menor esperanza de una transformación, y que por lo contrario, el mecanismo ciego del proceso natural nos retiene implacablemente prisioneros. ¿Hay más desoladora organización de la vida que aquella, con su exigencia de un

(1) Recordemos aquí aquella frase de Kant en la *Critica de la razón práctica* (V, 65, Hart): «El hecho de poseer la razón no le eleva (al hombre) en modo alguno por encima de la simple animalidad, si esta razón no ha de servirle más que en vista de lo que en los animales es realizado por instinto». Más aún, partiendo de este punto de vista, lo que se estima ser un progreso debería ser en realidad considerado como un retroceso. Puesto que, ¿no es un retroceso cuando para alcanzar el mismo objeto hay que recurrir á medios cada vez más complicados, á esfuerzos y á un trabajo cada vez más grandes? Pero reconocer nuevos contenidos y nuevos valores es abandonar la teoría mecánica de la evolución.

trabajo continuo sin ningún provecho interior, con su febril empleo de todas las fuerzas para la conquista de la existencia sin más?

Desde el punto de vista metodológico también, esta concepción tropieza con graves complicaciones en cuanto atrae á ella la vida del espíritu. Vemos originarse entonces una ética, una ciencia del derecho, una estética, etc., evolucionista, que todas se remontan á los comienzos animales y buscan en ellos la clave de toda formación ulterior. Sin duda la antigua concepción cometía una falta cuando viendo en los comienzos el grado superior, los idealizaba falsamente. Que la vida del espíritu no haya caído del cielo, sino que haya tenido comienzos mínimos semi-animales, es cosa de la que no se puede dudar ya hoy. Pero ¿es preciso que estos comienzos permanezcan siendo determinantes para todo el conjunto del movimiento, el proceso de la vida no podría elevarse en él mismo, fuerzas nuevas no podrían desarrollarse en él? En realidad encadenar la evolución á los primeros comienzos es menos confirmarla que negarla; además, ¿son tan simples estos primeros comienzos y tan claros que puedan arrojar una luz brillante sobre dominios que sin esto permanecerían oscuros? ¿Podemos representárnoslos inmediatamente y la imagen que de ellos nos hacemos no depende necesariamente de nuestro estado actual? Este camino nos lleva pues, derecho á la obscuridad; lejos de seguir el camino recto, damos un rodeo cuando tratamos de explicar niveles superiores por comienzos que son puras hipótesis (1).

Todo eso se revuelve contra la teoría mecánica y natu-

(1) Esta idea ha sido recientemente expuesta en el dominio de la estética y de una manera tan juiciosa como convincente por Volkelt; véase su estudio sobre *Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise in der Aesthetik (Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, vol. XXIX)*. Dice (tirada especial, pág. 7): «Es preciso pensar que para responder á la cuestión de saber lo que significa conducirse poéticamente, artísticamente, estética-

ralista de la evolución, en tanto que organiza la vida con arreglo á sus medidas propias. Pero la idea general de evolución tal como penetra los tiempos modernos encierra también por su parte muchos más problemas de los que se advierte habitualmente. En primer término, sucede muy fácilmente frente á un movimiento cualquiera suponer un progreso, una evolución en el sentido de una continua ascensión. Que nuestro mundo y principalmente nuestro dominio de acción están llenos de movimiento, esto saltaba ya á la vista de los antiguos; pero este movimiento era para ellos un grado inferior, porque no veían más que una revuelta confusión y no una marcha asegurada hacia adelante. La convicción moderna por lo contrario, encerraba como parte esencial la creencia en semejante ascensión, creencia que la religión ha originado y que la filosofía especulativa ha apoyado y desarrollado. Religión y especulación están hoy en su declive, y aun para muchas gentes han desaparecido por completo, pero su producto, la fe en el progreso ha permanecido; privada de estas bases, ¿esta fe es siquiera suficientemente fundamentada, aunque la simple experiencia nos la dé como un hecho incontestable, y esta experiencia limitada como lo está, puede probar un progreso incesante? Hay aquí seguramente en juego en una gran proporción una disposición subjetiva; el hombre es propenso á considerar como un progreso toda modificación; ve lo que el curso de la vida trae de nuevo, y esto nuevo le hace olvidar todo lo que al mismo tiempo se pierde de lo antiguo; así cada época se imagina ser el punto culminante del con-

mente con respecto á obras literarias, no se puede hallar una base segura sino partiendo del hombre actual, plenamente desarrollado». Pág. 8: «En realidad la estética de los pueblos en el estado de naturaleza no es un medio metódico, sino más bien uno de los problemas particulares más oscuros y más inaccesibles de la estética general». Pág. 11: «Una estética fundada sobre la historia de la evolución es pues, volver del revés la relación exacta».

junto porque mide todo lo demás con arreglo á sus propias tendencias; una época artística aprecia todo desde el punto de vista del arte, una época técnica desde el punto de vista de la técnica. A estas causas permanentes vienen á añadirse otras pasajeras; nada favorece más la fe en el progreso que su poderoso sentimiento de fuerza y de actualidad que penetra las épocas ascendientes y que es sobre todo el rasgo principal de nuestro tiempo. Bajo el impulso de este sentimiento, se acoge con alegría todo lo que promete un enriquecimiento de la vida, se generalizan las experiencias hechas en este sentido en algunos dominios; se completa y se une lo que estaba aislado y disperso; se deja á un lado por lo contrario ó se rechaza todo lo que constituye un obstáculo, se ve en la resistencia misma una incitación á más actividad, y en todo esto, se transforma la experiencia pura y simple por la impulsión interna de la vida. Pero semejante manera de considerar y de tratar la existencia humana, tiene que ser finalmente amenazada por una reacción, un pensamiento más tranquilo y más crítico destruirá múltiples elementos de esta fe en el progreso, hará surgir factores antagonistas, mostrará que una considerable proporción de lo que esta fe elevaba al rango de una ley duradera no es más que un fenómeno transitorio. Así es como por ejemplo, la doctrina de un continuo crecimiento de la población atravesó los siglos últimos; el estado estacionario de determinadas naciones era considerado y estudiado como una notable excepción. Pero ¡cuán reciente es esta teoría! Todavía Montesquieu pensaba que la población de Europa había disminuído con relación á la antigüedad y que era oportuno fomentar por leyes especiales la multiplicación de la especie humana. Triunfó después la concepción contraria y los peligros de una multiplicación excesiva hallaron en Malthus una vigorosa expresión; durante algún tiempo las cifras justificaron esta hipótesis; pero he aquí que aparecen síntomas cada vez más numerosos que muestran que en un cierto nivel de la civilización, el crecien-

to de población va disminuyendo, se para y se transforma en decrecimiento, lo que obliga inevitablemente á preguntarse si esta hipótesis, en vez de tener un valor permanente, no se aplicaría únicamente á estados particulares de civilización. Pero ¡cuánto esta idea, si se la sigue hasta el fin, no tiene que modificar el aspecto total de la historia!

Además el problema se extiende más allá de lo cuantitativo, hasta lo cualitativo. ¿Aporta la historia un progreso espiritual de la humanidad, aumenta la suma de nuestro poder espiritual? Sentimós nosotros menos seguridad de la que tiene la opinión del término medio de las gentes á este respecto, cuando pensamos en la teoría enérgicamente sostenida por Lorenz de un antagonismo entre actividad espiritual y capacidad de reproducción. Lorenz dice que es «de notar que una actividad espiritual más alta y más fuerte implica menor capacidad de reproducción». (*Lehrbuch der Genealogie*, págs. 486-487) y piensa que «según toda verosimilitud, lo que se ha hecho constar en otra parte podría también ser confirmado genealógicamente, á saber que el germen humano realiza un viaje de abajo hacia arriba y se atrofia en las clases superiores, ó como se diría con arreglo á la organización actual, en las altas profesiones». Siguiendo este pensamiento «la ruina de las altas civilizaciones, la desaparición de los pueblos civilizados» se presenta «no ya como la consecuencia de derrotas exteriores, sino más bien como el decrecimiento natural de capacidades de reproducciones en el individuo superior, ilustrado»; se ve aparecer «una impotencia de la naturaleza para reproducir lo espiritual—para no emplear esta expresión más que en el sentido de la causalidad» (pág. 487).—Así el movimiento se agotaría en sí mismo, las civilizaciones vivirían y envejecerían, un estancamiento se produciría hasta que sobrevinieran nuevas impulsiones y sobre todo, hombres nuevos; el conjunto, en vez de ser una continua ascensión, se transformaría entonces en una sucesión de diversas fases tan pronto ascendentes como descendentes. Lo que pudie-

ra haber en esto de progreso, sería en todo caso diferente de lo que se imagina la ordinaria fe en el progreso.

Hay también que recordar aquí que los diversos dominios de la vida presentan una especie diferente de movimiento, y que la preponderancia de uno de estos dominios, acostumbra á elevar al rango de ley universal el modo de juzgar que le es inmanente. Las que más muestran un progreso incesante son la técnica y la ciencia exacta, aunque no falten aquí también pérdidas y retrocesos; la actividad espiritual en el sentido de una elevación interior de la vida humana, no se manifiesta plenamente sino sobre algunos puntos excepcionales para volver en seguida á decrecer rápidamente; desde el punto de vista moral la humanidad parece progresar en el bien como en el mal, en la acción como en la reacción, y la oposición parece así acentuarse más; la religión en fin, da su verdad fundamental como superior á todo cambio en el tiempo, considera fácilmente esta verdad como habiendo sido ya lograda en una época anterior y por ende, encadena el esfuerzo al pasado. Pero cada uno de estos dominios tiene una tendencia á esbozar, partiendo de él mismo, un cuadro de la historia y del mundo en el cual todo debe entrar. Así el problema del progreso está lleno de complicaciones y lo que se presenta como evidente y como universalmente válido, no es con frecuencia más que el producto de una situación particular y transitoria.

En fin, la evolución tiene también que hacer surgir vacilaciones en nuestro espíritu, en el sentido que condena fácilmente á no ver en el movimiento más que una obra de la necesidad, y á establecer entre el hombre y lo que le rodea una relación demasiado contemplativa, demasiado pasiva. El progreso parece entonces operarse más en el hombre que por él, parece no tener necesidad de su intervención, de su decisión personales. Esto es lo que sucedió por ejemplo, con la idea que el romanticismo se hacía de la evolución, idea con arreglo á la cual un crecimiento silencioso y seguro producía desde adentro toda formación, paralizan-

do así todo instinto de actividad personal; esto es lo que puede suceder todavía cuando se hace residir la fuerza motriz en impulsos de orden sensible, así como en necesidades externas. En un caso como en otro, la evolución pone en peligro el carácter ético de la vida y destruye la condición fundamental de una historia verdadera, á saber la continua intervención de una vida original que transforma en acción personal y en actualidad viva todo lo que recibe. Mientras que la vida espiritual humana adquiere su extensión y su carácter principalmente merced al conflicto entre fatalidad y libertad, semejante teoría evolucionista sacrifica completamente la libertad á la fatalidad. Lo que hace perder de vista estos problemas, es que el concepto de evolución está tomado en dos sentidos, uno más flexible, otro más estrecho, que se entrecruzan sin cesar. Se da con frecuencia el nombre de evolución á todo movimiento progresivo, sin inquietarse por la causa del progreso; aquí podría muy bien quedar un sitio para la libertad. Por el contrario, evolución en su sentido más estrecho, designa un proceso natural que impulsa hacia adelante con una imperiosa necesidad—sea por un concurso de elementos aislados, sea por un movimiento de conjunto—y entonces toda libertad desaparece así como toda historia en el sentido eminentemente humano. Entonces hay sólo alguna cosa que adelanta, pero no hay ya acción; en este sentido de la palabra, una evolución histórica es un absurdo.

La duda va más profundamente aun y se revuelve contra la preponderancia del movimiento, contra la transformación de toda la realidad en un proceso. En esta movilidad impresa á todas las relaciones, á todas las magnitudes rígidas, la época moderna no vió al principio más que beneficios: elevación de la vida, acrecimiento de libertad y de fuerzas. Pero no se puede finalmente, disimularse que resulta de ahí la pérdida de muchas cosas, y sobre todo de una cosa sin la cual la vida del espíritu no puede existir.

En efecto, hasta en sus formas fundamentales más elementales, la vida del espíritu exige y muestra un carácter permanente, una permanencia no ya en lo interior del tiempo, sino frente al tiempo. Una verdad para hoy ó para mañana es una cosa falta de sentido; todo lo que es verdad lo es para todos los tiempos, ó más bien independientemente del tiempo; la afirmación puede por consecuencia de circunstancias particulares, no extenderse más que á cierto período de tiempo, pero el enunciado, en su esencia, está siempre fuera del tiempo; en tanto que estado de conciencia espiritual, toda verdad contiene una emancipación del tiempo. Del mismo modo lo que consideramos como bien no tiene su valor desde el punto de vista de una época particular, sino independientemente de todo tiempo, por virtud de un orden de cosas situado fuera del tiempo. Sin duda las diversas épocas varían en su concepción del bien, pero lo que una época concibe como bien, lo declara por esto mismo absoluta y duraderamente valedero. Ninguna modificación de las relaciones humanas puede destruir esta superioridad de la vida del espíritu con relación al tiempo; conceptos como los de personalidad, de carácter, de individualidad moral, anuncian también una superioridad de la vida del espíritu sobre el tiempo, puesto que exigen el establecimiento de una naturaleza permanente y su mantenimiento frente á todo movimiento; toda la diversidad de la acción tiene que expresar y desarrollar esta naturaleza. Por esto, transformar completamente la vida del espíritu en movimiento equivale á destruirla de pies á cabeza.

Más aun, el mismo movimiento considerado interiormente atestigua la indispensabilidad de esta permanencia. No puede en efecto, ser abarcado de una ojeada, reunido en un conjunto, vivido en tanto que conjunto sin un punto de vista que le sea superior y sin una síntesis operada desde este punto de vista. Sin ésto se disuelve en una serie de puntos aislados; éstos pueden sin duda llenar y divertir el alma con impresiones cambiantes como las imágenes de un

kaleidoscopio, pero no le dan ni conjunto ni contenido. Por consiguiente, tanto más desaparece una fuerza superior al movimiento, tanto más la vida se hace superficial y pierde toda interioridad.

Esta superioridad de la vida del espíritu sobre el tiempo se manifiesta con una precisión especial en la edificación de una historia, de una historia propiamente humana y espiritual; puesto que la historia en el sentido humano no es en modo alguno una mera sucesión de acontecimientos en que el hombre va arrastrado por la corriente en el torrente del tiempo; esto no iría nunca más allá de una acumulación exterior de acciones, tal como nos la muestra la naturaleza por ejemplo, en la formación de la corteza terrestre. Toda la historia humana es más bien una reacción contra el sucederse de los fenómenos, una tentativa para contener de un modo ó de otro este torrente, una lucha contra el tiempo puro y simple. Las tentativas, aun las más primitivas hechas en vista de transmitir á la memoria de la posteridad sucesos y hechos, de fijarlos en la conciencia de la humanidad, manifiestan esta resistencia contra el tiempo; pero cuanto más la historia se hace importante para el hombre, más tiene que aportarle, no sólo un ensanchamiento de su saber, sino también una elevación de su vida y exige también más autonomía; ahora bien, esto requiere necesariamente un punto de apoyo superior al tiempo. Para revivir interiormente el pasado, es preciso que nos emancipemos de la contingencia del presente, ó por lo menos que tendamos hacia dicha emancipación; si no, no veríamos, no pondríamos en todo lo que es anterior más que el carácter actual y á despecho de todo ensanchamiento exterior permaneceríamos interiormente en nosotros mismos; no podríamos comprender las otras épocas conforme á sus relaciones particulares. Además deseamos no sólo conocer el pasado, sino ponerlo en relación con nuestra propia vida, transformar su riqueza en una posesión que nos pertenezca por entero, elevarnos nosotros mismos median-

te lo que en él hay de grande. Pero para esto no basta entrar en contacto con épocas anteriores, hay también que distinguir en ellas lo esencial y lo accidental, lo que tiene valor y lo que es indiferente; ¿sería esto posible sin un criterio cualquiera superior al cambio de los tiempos, sin un punto de vista director del trabajo y situado fuera del tiempo? En fin de cuentas, la historia no tiene valor para nosotros más que si podemos transformarla en un eterno presente, su provecho principal es llevarnos desde el estrecho y pobre presente del instante puro y simple á un presente más vasto, superior al tiempo y abarcando el tiempo. No hay adversario más peligroso de un verdadero presente que el hecho de abandonarse en el instante puro y simple.

Semejante situación nos prohíbe en absoluto entregar toda la vida al movimiento; aun cuando llegase éste á llenar exclusivamente la conciencia, el trabajo ha buscado siempre un contrapeso en algo permanente. Así es como los partidarios, aún los más avanzados, de la teoría científica del movimiento han reconocido á esto último un complemento cualquiera que sea, y esto lo mismo en la teoría de la conservación de la materia ó de la energía que en la subordinación de todos los fenómenos á leyes inmutables. Sin semejante consolidación, su trabajo habría perdido todo carácter científico y se habría convertido en lugar de una explicación causal, en una narración confusa.

Los filósofos por su parte no han podido hacer de la evolución la idea central de su pensamiento sin reconocer una permanencia superior al cambio y aun abarcando este último. El sistema de Hegel se habría despedazado en multitud de fragmentos aislados, la alternativa de las diversas fases hubiera destruido para él toda verdad, si una consideración supra-temporal no le hubiese ofrecido una reunión en un conjunto, no hubiese transformado toda sucesión en una vida propia á este conjunto y al mismo tiempo elevado esta sucesión por encima de su deslizamiento en el tiempo, hasta un presente independiente del tiempo. Que

Hegel haya ó no alcanzado por completo el objeto al cual tendía, es otra cuestión; pero la tendencia es incontestable y toda la grandeza del sistema de Hegel va estrechamente unida á esta tendencia.

Lo mismo sucede con Comte, el gran filósofo realista, que constituye el contraste de Hegel. Comte no llega á un sistema científico sino desarrollando y poniendo en primera fila elementos persistentes. Sin duda, introduce el movimiento en toda la historia anterior y no concede á los grados precedentes más que una verdad relativa; pero con la actitud positivista, la verdad absoluta y definitiva parece ser lograda, el porvenir podrá desarrollar más dicha verdad, su fondo parece inmutablemente asegurado para todos los tiempos. Y también es partiendo de este punto culminante considerado como fijo, como ilumina la historia del pasado; así, en medio de todo movimiento, mantiene una verdad permanente.

La vida colectiva no ganaba gran cosa, es cierto, con que se reconociera de este modo indirectamente una permanencia y no resultaba de ahí una resistencia suficiente contra la transformación de la vida moderna en un simple proceso. Un factor mucho más importante consistió en la prolongación de la influencia de magnitudes y de fuerzas persistentes proviniendo del tipo de vida anterior. En estos últimos que profundamente impresos en el estado actual de la existencia, aparecían al hombre como evidentes, el movimiento ha encontrado tácitamente tan pronto un apoyo, tan pronto un complemento. Pero semejante situación, con sus tendencias opuestas y no conciliadas, no puede ser duradera: ahora bien, en cuanto se llega más allá se encuentra evidentemente el movimiento, y éste se impondrá cada vez más, desprenderá todas sus consecuencias, disolverá todo lo que es estable, transformará toda la vida en un proceso incesante.

Pero al mismo tiempo, se manifestarán también las consecuencias que lleva consigo la desaparición de todas las

magnitudes y de todas las fuerzas persistentes, y especialmente la abolición de todo recogimiento interior, de toda vida con y en el todo, y también el decaimiento de toda espiritualidad autónoma, la marcha más lenta del trabajo en vista de una elevación interior de la existencia. El triunfo del movimiento puro y simple es la victoria completa tanto del relativismo como del sensualismo, un abandono de todo contenido de vida, una descomposición de la existencia en momentos aislados, una renunciación á todo presente verdadero. Por esto también, la humanidad no puede más que partirse en una porción de esferas de vida aisladas y perder cada vez más un pensamiento común capaz de afirmarla y de elevarla.

¿Puede negarse que el aspecto de la época presente nos muestra claramente la fuerza destructora de esta actitud y que las cuestiones y las dudas que se originan de aquí se extienden hasta las bases de la vida moderna? Sí, nuestra vida ha llegado á ser más variada, más animada; no nos estorba ya ninguna autoridad, ninguna tradición; nuestro espíritu puede abrirse á todas las impresiones, podemos aprovecharnos del instante y acelerar la marcha de la vida. Pero toda esta movilidad y este ajetreo amenazan hacer nuestra vida puramente superficial y cada vez más vacía desde el punto de vista espiritual; perdemos la unidad interior del sér y con ella el único apoyo posible contra el torrente de las cosas; incapaces de probar nuestra autonomía en presencia de estas últimas, somos llevados por ellas de un lado para otro, sin defensa. Al mismo tiempo se desvanece para nosotros todo presente verdadero, ya que éste exige un reposo de la vida en ella misma é implica una elevación por encima del tiempo mero y simple (1). En cam-

(1) Esto es lo que comprendía muy claramente la época de nuestros clásicos. Recordemos no más esta frase de Goethe (en las *Conversaciones con Eckermann*): «Cada situación y aun cada instante es de un valor infinito, puesto que es el representante de

bio, no tenemos más que simples instantes cuya sucesión variada transforma la vida en una fuga incesante y dirige inevitablemente el esfuerzo hacia lo que es inmediatamente eficaz, hacia lo que cae bajo los sentidos, hacia lo que es exteriormente ventajoso. De aquí viene, como consecuencia necesaria, esta continua persecución de lo que es nuevo, deslumbrante, excitante, esta busca de la sensación, del efecto, etc., esta complacencia para los caprichos del gran público, ese mediocre término medio de la humanidad, esta indigna «actualidad» que ha transformado en su contrario absoluto el bello concepto de Aristóteles (1).

Pero á medida que el presente se nos escapa así de entre las manos, nuestras aspiraciones hacia un vago porvenir se hacen más vivas y tratamos de anticipar lo que esperamos de dicho porvenir. «Nunca», decía Lotze (*Mikrokosmos*, 2.^a edic., II, 281) en una época infinitamente más tranquila que la nuestra, «ha aparecido tan vivamente como hoy la contradicción que consiste en no considerar en el fondo como la vida verdadera toda la que se vive con tanto afán

toda la eternidad». Citemos también estos versos de un delicado espíritu moderno, W. Gidionsen:

No es del día de lo que has de vivir,
La ola se eleva y se hunde—
Deja alegremente obrar á tu sér íntimo
Fuente de una vida sin cesar rejuvenecida.
Si posees algo original
Puedes cultivarlo, puedes mostrarlo.
Sólo así gustarás en el tiempo
El presentimiento de la eternidad.

(1) La expresión de *actualis* data del fin de la antigüedad (San Agustín, Macrobio); en la Edad Media, por las traducciones greco-latinas de Aristóteles, *actus*, *actualis*, *actualitas*, se hicieron expresiones muy difundidas,—especialmente desde Duns Scott—y pasaron de allí á los tiempos modernos. Estas palabras servían para expresar el concepto aristotélico de la energía ó entelequia, de la actividad descansando en ella misma y satisfecha de ella misma y por oposición al movimiento inacabado y que no es todavía más que tendencia.

y ardor y en soñar con una vida más bella que se quisiera vivir y que se vivirá en cuanto la otra nos deje tiempo y nos abra un acceso á esta vida nueva».

Así, por una demasiada extensión y precipitación del movimiento, la vida se hunde para nosotros desde adentro, en lugar de una vida verdadera se convierte cada vez más en un simple deseo de vivir, una letra girada sobre la vida, hasta una simple apariencia de vida. Es imposible que esto continúe así; hay que resistir contra esta transformación de la existencia en puro movimiento, transformación que sería una destrucción total. La humanidad tiene que vencer esta crisis peligrosa, y tan seguro es que la dominará, como lo es que el deseo que la empuja tiene su fuente en una imperiosa necesidad de su naturaleza más íntima. Pero no la vencerá sin una profunda modificación de la existencia, sin la formación de un nuevo tipo de vida, sin el arrojo y la fuerza necesarios para una nueva elevación espiritual.

d.—EXIGENCIAS DE UN NUEVO TIPO DE VIDA

Aunque no podamos discutir aquí más á fondo el problema al cual va á parar nuestro estudio (1), parecería éste perderse en el vacío si no diéramos alguna orientación sobre la dirección del camino á seguir; esbozemos pues, brevemente algunas grandes líneas.—Se trata ante todo, de oponer á este peligro de un desmenuzamiento de la vida un punto de apoyo sólido. Este punto de apoyo, el mundo exterior no puede dárnoslo, puesto que no lo vivimos nunca más que por el intermediario de nuestra alma, y que por consiguiente, lo que hay aún de más estable en este mundo exterior llegaría á ser mutable para nosotros si la

(1) Remitimos para esto á nuestros *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (1907).

vida psíquica inmediata perteneciera completamente al movimiento. La vida psíquica inmediata no nos ofrece tampoco ninguna estabilidad; puesto que aquí las cosas más diversas se agitan revueltas y los fenómenos se suceden en un torbellino confuso. No queda pues, más que la esperanza de llegar á alguna actividad espiritual que, sólidamente fundada en ella misma, prometa afirmar también lo demás de la vida. Esto es lo que han tratado de hacer de diversas maneras grandes pensadores de los tiempos modernos: Descartes presenta el punto de apoyo reclamado por Arquímedes, en el pensamiento puro y simple; Kant, en la acción moral; pero la empresa de ambos tiene su raíz en más amplios movimientos de la vida moderna, puesto que de una parte el trabajo científico, y por otra parte una actividad ética, se esforzaban por dar un punto sólido á la existencia humana y reobrar contra su volatilización en puros fenómenos. Estos dos movimientos han producido y continúan produciendo resultados considerables; se puede no obstante, preguntarse si son capaces de alcanzar el punto más profundo y abarcar desde allí toda la vida. En efecto, empujan á la vida en una dirección especial y le dan un matiz especial, intelectualista en el primero, moralista en el segundo. Pero lo que es todavía más importante para nuestro problema es que el establecimiento de un punto especial puede siempre ser puesto en duda y discutido partiendo de otros puntos; contra la inteligencia puede volverse la acción, contra ésta la inteligencia; el escepticismo puede rebajar la ciencia al rango de un simple tejido de representaciones, el naturalismo puede buscar hacer de la moral el producto de simples instintos. La más alta certidumbre que nos sea posible no puede sernos ofrecida por un dominio particular, sino únicamente por una reunión en un conjunto; si no hay en la vida del espíritu una unidad superior á toda la ramificación y si no sale de esta unidad una vida original, nuestra vida y nuestro esfuerzo no pueden nunca adquirir ninguna solidez.

Ahora bien, que la idea de una unidad que abarca todo sea más que una simple concepción de la imaginación, de esto atestigua el movimiento hacia una personalidad, movimiento que penetra la humanidad. Puesto que aunque nuestra personalidad humana encierra todavía muchos elementos puramente humanos y está sometida á las más diversas condiciones y restricciones, una nueva especie de vida, una más grande profundidad de realidad, no dejan por eso de comenzar á abrirse camino; la vida del espíritu no aparece aquí como una actividad particular, sino como una mera especie de realidad, como un nuevo grado de sér, al cual deben subordinarse é incorporarse las actividades particulares y con ellas el pensamiento científico lo mismo que la acción moral. Un afianzamiento no puede pues, producirse sino por una marcha hacia adelante de todo el conjunto de la vida hacia una espiritualidad que por su desarrollo, cree la esencia verdadera del hombre; por este lado, se propone también á la civilización un ideal que, superior á la oposición entre teoría y práctica, tiene que descomponer cada una de estas últimas en un grado de vida espiritual y en un grado de vida sin contenido espiritual.

Por esto, no es más que sacudiendo enérgicamente, hasta volviendo del revés la vida, como se puede llegar á un punto fijo y emprender la lucha contra la fuga del tiempo y contra el absurdo del movimiento puro y simple. Si el hombre no tuviera su base en un mundo espiritual superior á una existencia inmediata, y no obstante, directamente presente en el proceso de la vida, esta tentativa no tendría ninguna probabilidad de éxito, y hasta emprenderla sería incomprensible.

Pero esta vuelta del revés implica otra exigencia, á saber que no se vea en la vida del espíritu una cualidad del hombre puro y simple, sino que el hombre sea considerado como participante de una vida del espíritu que le es superior, y que la vida del espíritu en su substancia sea reconocida como autónoma con respecto al hombre. Si por esto,

vida espiritual y existencia humana divergen más de lo que es el caso en la concepción habitual, esto hace posible por otra parte una conciliación entre fijeza y movimiento, así como el desarrollo de un tipo de vida superior á la oposición. De la substancia de la vida del espíritu tiene que ser apartado el cambio, y con él toda evolución. El concepto de verdad—este concepto también es superior á la oposición entre teórica y práctica—no permite ni devenir ni modificación; es indispensable que dependa de un orden extra temporal. El hombre, por lo contrario, no puede conquistar un contenido de vida más que en lo interior del tiempo y por una lenta experiencia y necesita para esto libertad y movilidad. Lo que consigue en tanto que verdad no lo ha ganado tampoco de una vez para siempre, de modo que pueda disfrutar tranquilamente de su posesión; es preciso que lo gane sin cesar de nuevo, que luche sin cesar para conquistarlo. Hasta en las bases de nuestra existencia espiritual la incertidumbre no deja de deslizarse y tiene sin cesar que ser dominada vigorosamente.

Así se originan claramente distintas tres especies, tres tipos de vida; uno exclusivamente dirigido hacia una persistencia y aun hacia una estabilidad eterna, trata de sustraer lo más posible la existencia humana á todo movimiento; otro está enteramente lleno de movimiento y no permite que nada le sea sustraído; el tercero se esfuerza por rebasar la oposición y quisiera merced á una superioridad interna, reconocer su derecho á las dos partes. El primero domina la organización antigua de la vida, el segundo la organización moderna, el tercero obra desde siempre en lo interior del trabajo espiritual, pero no ha sido todavía reconocido en principio, no ha sido todavía elevado, en tanto que tipo de vida, á una plena fuerza y claridad. Esa es la misión del porvenir. La organización antigua era poderosa en cuanto daba solidez y reposo á la vida del espíritu y lo elevaba intangible por encima de los deseos y de las opiniones, lo mismo de los individuos que de las masas. Pero

donde se hacía problemático, es cuando trataba la verdad no sólo como inmutable en su substancia, sino como existiendo para el hombre bajo una forma acabada, cuando confundía como idénticas substancia y forma de existencia humana. Así es como el mundo antiguo, y todavía más la Edad Media, consideran la verdad científica como definitivamente fijada; así es como el cristianismo eclesiástico no conoce movimiento hacia adelante en el mundo de ideas de la religión. Ahora bien, por esto, lo que posee una época particular está fijado para siempre, todo esfuerzo ulterior es entorpecido, y á la humanidad se le impone un yugo rígido que al correr de los tiempos tiene que hacerse cada vez más abrumador. La verdad misma sufre un prejuicio, puesto que se mezclan con su esencia elementos contingentes venidos de las épocas y de los individuos. Era inevitable que una reacción se produjera; el movimiento hizo reconocer su legitimidad, el hombre comenzó á notar sus límites y las condiciones á las cuales está sometida su actividad, comenzó esta evolución de la vida moderna cuya grandeza hemos estudiado, pero la cual hemos visto también que se consume á sí propia. Si la teoría de la inmutabilidad había directamente confundido la forma de existencia humana con la substancia de la vida del espíritu, la teoría del movimiento somete inversamente la vida del espíritu á las condiciones de la naturaleza humana; la primera trae un aletargamiento, la segunda una volatilización de la vida del espíritu.

Las tentativas de arreglo no han faltado, el conjunto de la vida buscó y busca todavía salir de la situación, principalmente haciendo merced á una interpretación, entrar lo más posible en la antigua concepción lo que el curso de los tiempos aporta de nuevo, distinguiendo en las creaciones históricas lo esencial que mantenía con todas sus fuerzas y lo accesorio que eliminaba. Pero esto no es más que un recurso, y un recurso hecho cada vez menos posible por la actitud histórica de los tiempos modernos que

pone de relieve el carácter original é irreductible de las diversas épocas. Si pues, no queremos permanecer entre las oposiciones y dejarnos aplastar por ellas, es preciso desde adentro y modificando esencialmente la imagen de la realidad, esforzarnos por rebasarlas. Ahora bien, esto no puede hacerse más que reconociendo una autonomía á la vida del espíritu y distinguiéndola con toda precisión de la existencia humana; puesto que éste es el sólo medio de conservar á la vez fijeza y movimiento. El hombre tiene en la trastienda de su sér que tener por base un mundo espiritual inmutable, y de ahí deben partir acciones motrices y directoras. Pero al mismo tiempo su existencia inmediata es por completo incierta é inacabada; no es sino lentamente como un movimiento se produce, y no es más que en el tiempo como puede progresar cada vez más hacia el objetivo. Pero gracias á esta base el movimiento no se pierde en lo vago y en lo desconocido, se realiza en él una conquista del sér propio, y en medio de todas las modificaciones este movimiento no es un simple cambio. Considerada desde el punto de vista del hombre, semejante conciencia exige que la vida sea puesta de nuevo dentro de la superficie de las actividades psíquicas especiales. Puesto que éstas nos muestran la cosa en pleno movimiento, y el mundo de ideas especialmente aparece aquí como hallándose en incesante transformación. Pero á toda modificación de este género puede permanecer superior una especie característica de vida fundamental que se mantiene á través de esta modificación y desarrolla su verdad superior al tiempo. Así el hombre está á la vez en el tiempo y por encima del tiempo; su vida tiene un carácter bilateral, puesto que tiene por una parte que asegurarse como de un hecho, de una verdad supra temporal y fundarse sobre ésta, y que por otra parte, tiene en lo interior del tiempo que tender á poner á la vista cada vez más vigorosamente esta verdad y á desarrollarla cada vez con más precisión. Así la verdad es á la vez posesión y problema; posesión en el fondo íntimo del sér,

problema en la transformación de la existencia en plena espontaneidad.

Partiendo de este punto de vista se puede tomar con respecto á la historia una actitud que absorbe y al mismo tiempo domina la oposición entre fijeza y movimiento. Consideremos por ejemplo, nuestra posición con respecto á una religión histórica tal como el cristianismo. Es imposible pretender que la forma histórico-humana trazada por este último tenga que mantenerse siempre; dadas las enormes transformaciones sufridas por nuestra existencia exterior é interior, no sólo nuestro pensamiento, sino hasta nuestros sentimientos y nuestras creencias correrían el peligro de hacerse falsos si tuvieran forzosamente que atemperarse á esta forma; estaríamos expuestos á perjudicar á nuestra propia época si no nos preocupáramos más que de defender los derechos de otras épocas.—Pero alejarse de la forma de vida inmediata no significa necesariamente abandonar la substancia. Puede haber habido en formas de existencia devenidas insuficientes, una naturaleza verdadera de la vida del espíritu, la cual ha animado y continúa á animar hechos superiores al tiempo y que llenan la historia, una naturaleza de la vida del espíritu, de la cual la vida humana no puede separarse. Pero al mismo tiempo este elemento de eternidad continuaría siendo bajo su forma humana una tarea continua; no probaría su superioridad sobre el tiempo por una permanencia rígida á través de todas las épocas, sino más bien por el hecho que puede penetrar, sin perderse, en la particularidad de cada época, que puede llevar á cada época á adquirir conciencia de lo que tiene en ella de eterno y emanciparla así del tiempo puro y simple. En cuanto al tiempo, sería considerablemente realizado con relación á la concepción antigua por el hecho que en lo interior de él, un progreso en lo eterno se hace posible.

Cómo el aspecto del mundo y la situación del hombre con respecto á la realidad se transforman también cuando el devenir pasa al segundo plano sin no obstante ser me-

nospreciado como hacía la antigüedad, es lo que no podemos profundizar aquí. Notemos sólo, para terminar, todavía un punto. Esta convicción fundamental, con ser conciliación entre fijeza y movimiento, no puede nunca contradecir los hechos de la evolución, pero tiene que entrar en conflicto con una filosofía evolucionista que no admite salvación fuera de ella, con una doctrina naturalista de la evolución. Lo que decide aquí en último recurso, es la concepción de conjunto de la vida del espíritu y al mismo tiempo de nuestro sér propio. La manera de comprender la evolución en el conjunto de la realidad, depende en mayor parte, de saber si se reconoce en la vida del espíritu un nuevo grado de vida ó si no se ve en ella más que una simple continuación de la naturaleza. En el primer caso la evolución cambia de aspecto: no es el proceso tal como lo hace constar la experiencia, el que hace salir de él mismo todo prógreso, y lo superior, en vez de ser un simple producto de lo inferior, resulta de que fuerzas nuevas, procedentes de conquistas más vastas, penetran en el movimiento. Por esto nuestra realidad recibe un fondo y una profundidad, tiene que insertarse en un todo más extendido; en cuanto al movimiento, no es ya una carrera precipitada é incesante desprovista de objeto y de sentido sino que está sostenido y abarcado por un reinado de verdad eterna. Si por lo contrario, la vida del espíritu no es más que un simple producto accesorio de la naturaleza, no hay ya ninguna posibilidad de dar un contrapeso al movimiento y de conquistar para la vida un contenido; entonces la humanidad, como el mundo entero, se pierde en el vacío sin que sea posible detenerla. Luego aquí, como sobre todos los puntos principales de nuestro estudio, la posición adoptada con relación á la vida del espíritu, y especialmente el reconocimiento ó la negación de una autonomía de la vida del espíritu, es lo que decide de la dirección que haya de seguir el trabajo del pensamiento.

D.—LOS PROBLEMAS DE LA VIDA HUMANA

1.—CULTURA

En el dominio propio del hombre el punto central que domina todos los problemas es la idea de cultura. Esta idea engendra múltiples ramificaciones cuya reacción sobre el concepto fundamental produce una determinación más precisa. El estudio de la forma de la cultura conduce á los problemas de la historia y de la sociedad, la de su contenido á los de la moral, del arte, etc. Como introducción á estos diversos estudios examinemos primero en sus grandes líneas el concepto de cultura.

a.—HISTORIA DE LA PALABRA Y DEL CONCEPTO

Según nuestra costumbre comenzaremos aquí también por la historia de la palabra. Cultura (*Kultur*), en el sentido que se le da ordinariamente hoy es de origen moderno, puesto que por familiar que fuese en las postrimerías de la antigüedad como en el Renacimiento la aplicación al alma de la imagen de la cultura del suelo (*colere*) esta palabra no tomó hasta Bacon un sentido bien determinado. La *cultura* ó *geórgica* del espíritu deviene para él una de las partes

principales de la ética (1). Pero esta tentativa no tuvo al principio continuación y no fué inmediatamente aceptada; y continuando un movimiento más extenso no fué provocada más que por la civilización francesa del siglo xvii; la altiva conciencia que ésta tenía de su valor la hacía desprenderse demasiado claramente de todo grado inferior para no dar lugar á reflexiones generales sobre los diversos estados de la humanidad; el siglo xviii con su esfuerzo hacia una concepción natural de la historia, continúa siguiendo esta dirección y se ocupa cada vez más de la oposición entre estados de naturaleza y cultura. Pero si no faltan las expresiones para designar el progreso de la humanidad, imágenes é ideas diferentes existen aquí paralelamente ó se entrecruzan; cultivar, civilizar, pulir, ilustrar (2); Turgot fué sin duda el primero que creó con la palabra «civilización» una expresi-

(1) Ver *De augm. scient.*, VII, cap. I: «Partiemur igitur ethicam in doctrinas principales duas, alteram de exemplari sive imagine boni, alteram de regimine et cultura animi, quam etiam partem georgica animi appellare consuevimus. Illa naturam boni describit, haec regulas de animo ad illas conformando praescribit»; véase también cap. III. La expresión de *Georgica* muestra lo fuertemente que se sentía lo que había de imagen en la palabra.

(2) Citemos tan solo algunos ejemplos entre esta innumerable multiplicidad. Hallamos en Bayle (ver *Obras diversas*, La Haya, 1727, I, 453 a) «cultivar su espíritu y su razón»; cuando habla (*idem*, 407 a) de «todas las sociedades en que se cultivaba el espíritu», no podemos desde luego traducir de otro modo que por *Kulturvölker* (pueblos civilizados). Pero emplea al mismo tiempo, «civilizar» (por ejemplo en el *Diccionario*, 1465, «civilizarse», 1472 b, «naciones civilizadas» por oposición á «bárbaros»). Se halla en Bossuet en un sentido análogo, «las naciones ilustradas» en Leibnitz (398 a, Erdm) «el siglo que pasa por ilustrado»: donde emplearíamos los términos «Naturmensch» (hombre de la naturaleza) y «Kulturmensch» (hombre civilizado), Leibnitz dice «Wilder» (salvaje) y «Europäer» (Europeo); Montesquieu también opone los «pueblos ilustrados» á los «pueblos groseros», pero emplea con más frecuencia «educado» (*poli*) ó «reglamentado» (*police*) (por ejemplo, «los pueblos educados», «Grecia la sola *police* en medio de los bárbaros», «un país *police*», «un reino tan *police* como Fran-

sión consagrada para esta conquista de ideas (1). En Alemania el latín del Renacimiento poseía la expresión de *civilisatio* (2); *civilitas* es también empleado en un sentido análogo (3), pero estas expresiones no penetran en la lengua viva y ésta no tuvo hasta en los principios de la época clásica, ninguna expresión precisa para designar esta idea (4). Un cambio decisivo se produjo con esta última época; su deseo de animar al hombre entero y de dar una forma artística á la existencia encerraba un ideal de cultura tan autónomo que las expresiones tuvieron que adap-

cia», «los pueblos *policés*», «pueblos bien *policés*»). También en Inglaterra se nota la falta de un término consagrado; así es como A. Smith emplea mezclados «civilized» y «polished nations» (Ver por ejemplo *The theory of moral sentiments*, V, cap. II).

(1) Véase Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, pág. 253.

(2) Según Paulsen (*Gesch. des gelehrten Unterrichts in Deutschland*, págs. 78 y 131), se decía en los comienzos del siglo XVI que Wittenberg se encontraba «in termino civilisationis».

(3) Esta palabra es, por ejemplo en Keplero (II, 730) lo contrario de «barbarie».

(4) Esto es lo que muestra, por ejemplo, el autor substancial y rico en ideas Iselin; en su *Geschichte der Menschheit*, acostumbra oponer al «Stand der Natur» (estado de naturaleza) el «Stand der Sitten» (estado de las costumbres) y habla, por consiguiente, de pueblos «gesittet» (que tienen costumbres). No obstante emplea también con frecuencia «Polizierung» (*policemen*) y «poliziert» (*policé*) pero distingue aquí, anticipándose á la división ulterior entre cultura y civilización, dos clases de *policement*, «uno por el cual la sociedad decide su forma exterior», mientras que «el otro mejora los espíritus y los corazones» (libro 7, cap. XXI). Opone también barbarie á humanidad y emplea los vocablos *Milderung* (suavización) ó *Milderung der Sitten* (suavización de las costumbres) y *Erleuchtung* (ilustración), *Erleuchtung der Geister* (ilustración de los espíritus) como equivalentes de la palabra alemana «Kultur».—Goethe habla en sus obras de juventud, de hombre «refinado» y de naciones «refinadas» (*poliert*) y Kant designa ciertas clases de pueblos con la expresión de *geschliffen* (refinado en el sentido propio de la palabra).

tarse. «Cultura» deviene un concepto fijo y que domina todos los demás; el de «civilización» se desprende de él como un grado inferior; *Aufklärung* (ilustración de los espíritus) pierde, apenas entrado en el uso, su sentido general, no sirve más que para designar el carácter particular del siglo XVIII y cae al rango de una categoría histórica: vemos por lo contrario, elevarse la expresión «Bildung» (cultura intelectual), que da más interioridad á la expresión hasta entonces adoptada y no tarda en ponerse muy en boga. Veamos de más cerca esta evolución de la terminología que domina el uso de la lengua alemana hasta nuestros días.

«Kultur» sin ninguna adición se encuentra por vez primera en Herder; sin duda el nuevo uso aparece aquí en plena fluctuación, pero se afirma ya bastante para suministrar una expresión concisa (1). Al lado de «Kultur» subsiste mucho tiempo aun, hasta en Goethe «Geisteskultur» (cultura del espíritu), pero «Kultur» sin más, toma poco á poco el ascendiente. Luego el concepto sigue una doble dirección que corresponde á las dos principales corrientes existentes en el idealismo alemán: la corriente artística y la corriente ética. En los poetas y en los humanistas predomina la primera dirección; el arte y la ciencia en su unión con la literatura aparecen aquí como los firmes sostenes de la cultura, como la señal distintiva de un estado de

(1) Singularmente importante para esta expresión es este trozo de los *Ideen zur Philosophie der Geschichte* (IX, 1): «Nos es lícito llamar esta segunda génesis del hombre que atraviesa toda su vida, con arreglo á la labor de la tierra, cultura, ó bien según la imagen de la ley, ilustración; pero la cadena de la cultura y de la ilustración se extiende así hasta el fin del mundo». La cultura tiene por objeto predominante la «humanidad» (*Humanität*) que para Herder significa el pleno desarrollo y la perfecta armonía de todas las fuerzas, de conformidad con una convicción que tiene por ideal una estrecha unión entre vida y belleza. En cuanto á lo que distingue al hombre de la nueva naturaleza, es la libertad; ésta es pues, una parte esencial del concepto de cultura. Véase para más detalles, Genthe, *Der Kulturbegriff bei Herder*.

cultura (1). Por lo contrario, Kant, y aun más Fichte, hacen de la libertad el alma de la cultura y le dan así un carácter eminentemente moral. Kant define la cultura en estos términos: «La cultura es la producción para un ser razonable de la aptitud en general (por consiguiente en su libertad) para realizar los fines que le placen. La sola cultura puede pues ser el fin último que se tenga motivo de atribuir á la naturaleza en consideración á la especie humana (no ya su propia felicidad sobre la tierra, ó aun ser simplemente el mejor instrumento para poner orden y claridad en la naturaleza desprovista de razón que existe fuera de él)», (V. 464, Hart.) Fichte ha desarrollado más esta idea y la ha llevado, conforme á su carácter, hasta sus últimas consecuencias. Para él, la libertad, la plena autonomía deviene al mismo tiempo el contenido de la cultura. Esta significa pues, en su sentir (Werke, VI, 86), el «ejercicio de todas las fuerzas en vista de llegar á la plena libertad, en vista de llegar á hacernos plenamente independientes de todo lo que no es nosotros mismos, de todo lo que no es nuestro puro yo». Del mismo modo que esta labor encierra para él todas las demás, así «todo lo que hay en el mundo sensible, todo lo que hay en nuestra vida activa ó pasiva considerada como fenómeno, no tiene valor sino en tanto que contribuye á la cultura». Religión, ciencia y virtud, están expresamente comprendidas entre las ramas superiores de la cultura de la razón (VII, 166); la cultura constituye también el objeto del Estado, y el Estado ideal que imagina el pensador es designado con el nombre de «Kulturstaat» (Estado cultivado) (2).

(1) Véase el párrafo de F. A. Wolff que citamos más adelante.

(2) La idea de un «Kulturstaat» está sobre todo en contradicción con la concepción del Estado, en tanto que mera «institución jurídica». Pero al principio el Kulturstaat se oponía también al Estado nacional; véase VII, 212: «¿Cuál es, pues, la patria del europeo cristiano verdaderamente ilustrado? Es de una manera general Europa, y es en particular el Estado de Europa que

Pero los dos motivos del movimiento de cultura están de acuerdo en distinguir netamente de todo orden simplemente social, la cultura en tanto que formación partiendo de adentro y en tanto que elevación del hombre entero; para designar este orden social nos servimos de la palabra «civilización»; hay así entre civilización y cultura, la misma diferencia que entre grado inferior y grado superior entre principio y acabamiento (1).

En estrecha relación con este relieve del concepto de

en la época se encuentra en el más alto nivel de cultura». Más tarde fué Fichte quien puso en honor los conceptos de pueblo y de patria, pero fué siempre su fondo espiritual y no su existencia sensible los que la daban valor en su sentir.

(1) Este aparece ya claramente en Kant; véase sobre todo IV, 152: «Somos cultos en alto grado por el arte y por la ciencia: somos civilizados hasta la importunidad, hasta toda clase de cortesías y de buenas maneras. Pero nos falta todavía mucho para que podamos creernos moralizados, puesto que la idea de moralidad forma también parte de la cultura; pero cuando esta idea no da otro resultado que introducir una apariencia de moralidad en el amor del honor y en la urbanidad exterior, no hay ahí más que civilización». Pestalozzi (XII, 154) dice con espíritu análogo: «La existencia colectiva de nuestra raza no puede más que civilizarla, no puede cultivarla». La cultura específicamente literaria ha sido defendida con una energía especial por F. A. Wolff, sobre todo en la famosa disertación que abre el *Museum der Altertums-Wissenschaft* (1807). La diferencia entre cultura y civilización se convierte para él en un medio de elevar á los Griegos así como á los Romanos por encima de todos los demás pueblos. Ve la señal principal de una verdadera cultura en la posesión de una literatura común á todos; la cultura es el nivel al cual el desarrollo de la literatura y del arte ha llevado á la sociedad. Véase pág. 16: «Una de las más importantes diferencias entre estas naciones* y las demás, es que estas últimas no se elevan, ó no se elevan sino algunos grados por encima de este nivel de cultura (*Bildung*) que debiera llamarse *poliquement* civil ó civilización, por oposición á una cultura superior, á una cultura del espíritu propiamente dicha». Pág. 17: «esta cultura superior, la cultura espiritual ó literaria». Pág. 18: «Excluimos sin vacilar de nuestras fronteras

* Los Griegos y los Romanos.—N. del T.

cultura se halla el desarrollo del de «Bildung» (*); no es sino en la segunda mitad del siglo xvii cuando el sentido de esta palabra se transpone de lo exterior á lo interior, de lo físico á lo psíquico (1). Los románticos se apoderaron de él con apresuramiento y merced á ellos sobre todo fué como la expresión «die Gebildeten» (las gentes ilustradas) se hizo de un uso corriente (2). Se puede seguir claramente en Fichte cómo esta palabra, al principio imprecisa, se convierte en un término técnico. «Bildung», así como «Gebildet», han tomado una significación particular y se han diferenciado de las demás expresiones en que se las emplea menos hablando de pueblos enteros ó de la humanidad que de la capa intelectual superior de tal ó cual pueblo. Por esta palabra se acentúa más la actividad personal del individuo y la asimilación autónoma operada por este último (3). Por esto «Bildung» puede ser opuesto á «cultura»

á Asiáticos y Africanos, pueblos no cultivados literariamente, sino tan sólo civilizados». Para toda esta época «Europa» y «cultura» están estrechamente asociadas. Guillermo von Humboldt adopta también esta distinción entre civilización y cultura.

(*) El sentido primitivo de *Bildung* es: formación; luego la palabra ha significado la educación del individuo por maestros y la que se da á sí mismo, la cultura intelectual, y también por oposición á *Kultur* (civilización más bien material), la civilización moral.—*N. del T.*

(1) Véase á este propósito Imelmann, edic. de las *Odas* de Klopstock, pág. 86; Paulsen, art. *Bildung* en la *Enzyklop. Handbuch der Pädagogik* de Rein; Biese, en las *N. Jahrb. für das klassische Altertum*, 1902, pág. 241.

(2) Pero esta expresión significaba entonces mucho más que hoy que ya está usada por la acción de todo un siglo; á esto hay que prestar atención para comprender el título de la obra de Schleiermacher, *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Discursos sobre la religión dirigidos á aquellos de sus contradictores que son cultos). Para más detalles sobre el sentido de esta expresión entre los Románticos, véase Haym, *Die romantische Schule*, págs. 420, 430.

(3) Sobre los problemas del concepto de «Bildung» véase O. Weissenfels, *Die Bildungswirren der Gegenwart*.

como algo más interior.—La distinción entre cultura y civilización ha llegado á ser en nuestros días muy confusa (1), y esto no sin una razón de hecho, en el sentido que esta cultura interior en la cual pensaban nuestros grandes poetas y pensadores, y que pretendía distinguirse netamente de toda civilización pura y simple, no tiene ya en nuestra época base sólida. Las naciones mismas divergen sobre este punto; allí donde hablamos nosotros los alemanes de «cultura», los ingleses y los franceses dicen «civilización» (2). Pero no podemos llevar más adelante este estudio; no existe ninguna duda acerca de la significación general de «cultura»; en cuanto á lo que afecta al sentido más preciso, todo espíritu poderoso puede darle su sello personal.

Pero por imperioso que pueda ser hoy el concepto de cultura, no es menos cierto que designa un antiguo problema. El mismo mundo antiguo no podía dejar de reconocer grandes oposiciones entre los pueblos, así como entre diversos niveles intelectuales en lo interior de un mismo pueblo; la vida ática en su punto culminante debía también aumentar la conciencia que la civilización griega tenía de su valer, que engendrar en el seno de la vida griega una separación más marcada. Múltiples cosas impedían en verdad, juzgar perfectamente el problema de la cultura; el aislamiento nacional llevaba á ver en un nivel superior un simple don natural de un pueblo particular, y al mismo tiempo la concepción histórica de un movimiento de las cosas, circular y sin fin, ponía estrechos límites á todo progreso ó

(1) Para más detalles sobre este asunto, ver Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, pág. 253.

(2) En una traducción de uno de nuestros artículos *Religion und Kultur*, publicado por la *Libertad Cristiana* (1907, núm. 3, página 114), se hace notar á propósito de la palabra «Kultur»: «No sabemos tener la costumbre en francés de emplear esta palabra sin algún determinativo: «la cultura intelectual», «la cultura de las letras».

mpedia estudiar sin prejuicios los orígenes. Por otra parte, se era muy propenso á reconocer una marcha ascendente partiendo de un estado de naturaleza en bruto; pero contra lo divino de la humanidad, en griegos y en bárbaros, debían reobrar este ensanchamiento del horizonte y esta unión más estrecha de los pueblos que empezaron con Alejandro (1). Ahora bien, en la época misma en que la oposición de los pueblos se atenuaba, en lo interior del mundo griego se acentuaba la distinción entre cultivado é inculto, puesto que un estudio sabio permitía únicamente participar plenamente del patrimonio hereditario de la cultura (2). En realidad, el segundo período de la antigüedad está lleno de consideraciones relativas al problema de la cultura. En la antigüedad cristiana y en la Edad Media esta cuestión pasa al segundo plano, para resucitar con fuerza decuplada en la época del Renacimiento. Después la civilización y la cultura son el centro hacia el cual converge todo el trabajo espiritual; en la lucha que se entabla en torno de ellas to-

(1) Esto no da solamente á la filosofía un carácter cosmopolita, sino que transforma también toda la manera de pensar. Digno de notarse es lo que Strabon (*Geographica*, hacia el final del primer libro) refiere de Eratóstenes: ἐπὶ τέλει δὲ τοῦ ὑπομνήματος τοὺς διχα διαιροῦντας ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος εἰς τὴν Ἑλληνικὰν καὶ βαρβάρους, — βέλτιον εἶναι φῆσιν ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διαιρεῖν ταῦτα. πολλοὺς γὰρ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀσείους. Strabon defiende por lo contrario, la preeminencia de los helenos diciendo que entre ellos, á la inversa de los demás, predominan el orden legal y la cultura: τοῖς μὲν ἐπικρατεῖ τὸ νόμιμον καὶ τὸ νόμιμον καὶ τὸ παιδείας καὶ λόγων οἰκεῖον, τοῖς δὲ τάναντία.

(2) Ya en Platón y Aristóteles, *παιδεία* posee al lado del sentido de educación, este otro más amplio de cultura intelectual. Característico de este sentido es, por ejemplo, la aproximación aristotélica de: riqueza, nobleza, aptitud, cultura intelectual (*πλοῦτος, εὐγένεια, ἀρετῇ, παιδεία*), *Pol.*, 1291 b, 28; (véase también, 1293 b, 37: *παιδεία καὶ εὐγένεια*; 1296 b, 18; *ἐλευθερία, πλοῦτος, παιδεία; εὐγένεια*; 1317 b, 39: *γένος, πλοῦτος, παιδεία*). Para él, *πεπαιδευμένος* y *ἀπαιδευτος* corresponden exactamente á nuestro «gebildet» (cultivado) y «ungebildet» (inculto).

man parte todas las oposiciones de los tiempos modernos; el idealismo quiere edificarlas desde adentro, el realismo quiere juntarlas partiendo desde afuera; concepciones artísticas, intelectuales, éticas se entrecruzan y se disputan la preponderancia; no faltan tampoco mezclas diversas. En el curso del siglo XIX, la influencia combinada de la historia y de las ciencias naturales ha substituído cada vez más á la antigua manera especulativa de tratar estas cuestiones una manera análoga á la de las ciencias exactas; al mismo tiempo, las condiciones psíquicas de la vida civilizada son estudiadas con más precisión (1), y mientras la materia aumenta en proporciones enormes, la necesidad de un punto de vista de conjunto hace surgir nuevas tentativas de una filosofía de la cultura. Entre los numerosos problemas y controversias así suscitados no trataremos aquí más que los que tocan inmediatamente al problema de la vida y del espíritu.

b. — EXAMEN CRÍTICO

a.—*El problema de la esencia y del valor de la civilización.*

La civilización pertenece al número de las magnitudes que se complican á medida que nuestro pensamiento se ocupa de ellas. Este concepto pretende reunir todo lo que eleva al hombre y á la humanidad por encima de la naturaleza mera y simple; pero ¿en qué consiste este excedente con relación á esta última? ¿No llega el hombre más que á una mayor autonomía y poder en lo interior de una existencia dada y no puede más que abarcar con un modo de ver más amplio y utilizar más hábilmente lo que le rodea, ó bien se manifiesta en él una especie de vida esencial-

(1) Véase á este propósito el excelente libro de Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie*, 1896.

mente nueva, y ve abrirse ante él nuevas profundidades que le permiten edificar un nuevo reino de realidad? En el primer caso se habría logrado solamente una cultura exterior, en el segundo una cultura interior; en el uno una simple civilización, en el otro una verdadera cultura del espíritu; si la primera no ofrece duda, la posibilidad de la segunda es muy discutida.

Pero la extensión de la cultura no es cosa cierta, como tampoco su comprensión; indudablemente, la vida humana se halla transportada por ella en una más grande actividad, y hasta fundada sobre la acción personal, como ya lo muestra la expresión que hace pensar en el laboreo de un campo por oposición á la naturaleza salvaje. Pero ¿esta actividad abarca todo lo que es peculiar del hombre, ó bien no es más que un aspecto de la vida que deja sitio á otras posibilidades? Que haya aquí un problema es cosa que ya atestigua la incertidumbre á propósito de la relación entre religión y civilización; tan pronto la religión es considerada como formando parte de la civilización; tan pronto ambas aparecen como oposiciones que se entrecruzan y se estorban, ¿cuántas veces no se ha visto á unos combatir la civilización desde el punto de vista de la religión, á otros combatir la religión desde el punto de vista de la civilización!

Lo mismo, poco más ó menos, sucede con la cuestión del valor de la civilización. Si esta palabra sirve para designar todo lo que, elevando al hombre por encima del nivel de la naturaleza bruta, lo lleva al de la moralidad y la cultura intelectual, la civilización tiene que aparecer como el más alto de todos los valores y todo lo que pretenda nuestra estima tiene que basarse en ella. Pero al mismo tiempo, la historia está llena de quejas con motivo de los inconvenientes y de los peligros de la civilización, quejas que lleguen á ser á veces tan fuertes que la civilización entera parece ser un funesto presente. Bajo tres aspectos sobre todo, ha sido en todo tiempo la civilización objeto de violentos ataques.

Desde el punto de vista de la religión, la civilización y la cultura podían prestarse á graves críticas, en cuanto aumentan la fuerza del hombre y la conciencia que éste tenía de sí mismo. Un espíritu piadoso tenía que ver en el vuelo audaz de la humanidad una exageración del poder de esta última, en el franqueamiento de los límites indicados por la naturaleza, una falta de piedad. Los inconvenientes y los embates de la vida civilizada aparecen entonces como el castigo de semejante crimen; una convicción de este género es la que vemos manifestarse en la época babiloniana en la narración de la caída del hombre y en la historia de la torre que había de elevarse hasta el cielo; la encontramos también en las leyendas de Prometeo y aparece también dirigida especialmente contra el deseo exagerado de saber en las de Fausto.

Pero sobre el terreno propio de la humanidad se extendió con frecuencia la duda de que la civilización trajera verdaderamente al hombre la felicidad que le promete con tanto aplomo. Engendra una gran complicación de la vida, desarrolla necesidades artificiales, sujeta cada vez más al hombre á su medio ambiente, le produce trabajos y penas, despierta salvajes pasiones y deseos que no pueden ser satisfechos; así puede aparecer como un desgarramiento del hombre en su base natural, desgarramiento que con todo su brillo exterior, le hace interiormente desgraciado. Este estado de espíritu es también por su parte, muy antiguo; existía por ejemplo, en la antigüedad judía, como lo muestran Oseo é Isaías (1). Especialmente lleno de dudas fué el último período del helenismo, en que se desarrollaron cada vez más una repugnancia hacia la cultura refinada de entonces y una aspiración hacia una vida simple. Este estado de espíritu ha sido expresado sobre todo por los filósofos, de una manera más grosera por los Cínicos, de una

(1) Véase sobre este asunto Budde, *Das nomadische Ideal im alten Testament* (Preuss. Jahrbücher, vol. LXXXV).

manera más refinada por los Estoicos; pero la literatura sufrió también su influencia, atestiguando de este modo su difusión en la vida común (1). En los tiempos modernos el problema está expuesto con una notable claridad por Rousseau que con su manera sensitiva, irritada é irritante, lo ha impuesto á la humanidad moderna.

Habría podido el hombre resignarse á esta amenazadora desaparición de la felicidad si hubiera estado fuera de duda que resultara de ella un acrecimiento de las aptitudes del hombre; pero no era ese el caso, y los lamentos con motivo de la pérdida de la felicidad van acompañados con otros relativos á una disminución de nuestra fuerza y de nuestras aptitudes, disminución que sería debida á los progresos de la cultura y de la civilización. Estas últimas, se dice, debilitan al hombre, poniéndole bajo la dependencia de otro, hacen del efecto de su acción en la vida social la cosa principal, dan así más importancia á los resultados que á las intenciones, amenazan con rebajar la vida, hasta en los sentimientos más íntimos, al rango de un simulacro ó de una mentira. Cada vez más el individuo no hace más que representar el papel que le es asignado por la sociedad, su propia vida se convierte cada vez más para él en algo ajeno, una especie de apéndice exterior; ¿cómo podría en estas condiciones conservar una grandeza de alma, ser un hombre verdadero, fuerte y entero?

Sin duda la civilización no carece de defensores contra semejantes ataques; esos inconvenientes, dicen, son meros fenómenos accesorios, la sombra que acompaña necesariamente á la luz; sólo el hombre hace mezquino, y por eso mismo dudoso, lo que es en sí grande é inatacable.—Sin embargo, la civilización existe en lo interior del círculo de la existencia humana; ¿no está ligada á ésta y se puede desligarla de un modo cualquiera de la vida mezquinamente

(1) E. Rhode da sobre esto, en *Der Griechische Roman und seine Vorläufer*, interesantes detalles.

humana, distinguiendo con toda precisión fondo, esencia y adiciones humanas, verdad y falsedad? Estas críticas quedan pues provisionalmente sin ser refutadas, y la cuestión continúa también abierta de saber si la civilización es un beneficio ó una maldición para la humanidad.

β.—*El problema del contenido de la civilización.*

Es incontestable que la civilización hace en alto grado depender la existencia del hombre de su actividad personal; pero el concepto general de actividad no nos hace adelantar gran cosa; la actividad puede no atraer á ella á su medio, puede extenderse en él transformándolo sin que ella misma se determine de un modo más preciso, sin dar á la vida un punto central fijo, una tendencia dominante, una forma particular; de la respuesta surge pues en seguida una cuestión. El problema que surge así ha sido muy diversamente resuelto por el trabajo de la historia universal; se ha visto elevarse múltiples clases de civilización ninguna de las cuales parece ser plena y duraderamente suficiente, y las cuales con sus objetivos y sus evaluaciones contradictorias son imposibles de conciliar.

De todo el movimiento de nuestra civilización se destacan especialmente con una forma bien señalada, tres clases de civilización: una civilización artística, una civilización ética y una civilización dinámica, encarnadas respectivamente en el helenismo, en el cristianismo y en la vida moderna. En el helenismo la esencia del trabajo de civilización está convertida por la reunión de los elementos que aporta la naturaleza en un conjunto armoniosamente ordenado y lleno de vida interior. Esta unión, este ordenamiento, esta organización, el hombre no puede encontrarlos más que con su propia actividad; esta última es la que arranca á la dispersión y á la fuga de las impresiones sensibles una imagen del mundo estable y coherente, la que coloca á los in-

dividuos en el marco sólido de una comunidad cerrada, la que reúne las diversas fuerzas é inclinaciones del alma sin sacrificar ni debilitar ninguna en una obra total de la vida y la que realiza por todas partes una transformación del caos en cosmos. Semejante acción pone naturaleza y espíritu en una relación estrecha y fecunda, crea una vida poderosa, activa, alegre, ennoblece y desarrolla completamente todo el contenido de la existencia. Pero las cuestiones y las dudas no faltaron tampoco; el conjunto se basa sobre la convicción que la vida posee esencialmente una tendencia cierta hacia la razón, y esta convicción vacilaba cada vez más; la forma que domina aquí la vida no podía conservar esta posición sino en tanto que llevaba en su seno un alma, y esta alma parecía no poderla conservar de un modo duradero; finalmente las complicaciones de la vida se impusieron de tal manera y el hombre pareció tan gravemente amenazado en la esencia íntima de su sér que su relación fundamental con el mundo, así como la salvación de su alma, llegaron á ser la labor más apremiante.

Esta labor es la que emprendió el cristianismo; reconociendo plenamente la negación, trató de elevar al hombre á una afirmación superior y conservar á la vida, en medio de su inmenso quebrantamiento, polos fijos. Esto exigía una concentración absoluta en una tarea de índole moral, se trataba de conquistar una vida nueva frente á la existencia inmediata; á la dureza y á la falta de alma de esta última se oponía un reinado de misericordioso amor y de filial abandono en Dios. El desarrollo de esta tentativa produjo una considerable profundización de la vida, relaciones invisibles se revelaron, una gran suavidad de sentimiento corrió parejas con una gran seriedad de intención; temporal y eterno, finito é infinito, humano y divino, entraron aquí en contacto estrecho. Pero sobre el terreno de la historia, esta manera de pensar permanecía sobre todo transcendente y no se ponía en una relación cierta con el universo que le rodeaba; por esto al lado de una esfera de

mera interioridad, el resto del universo permanecía fuera y no depurado; la huída hacia el mundo del sentimiento hacía fácilmente aparecer como accesorio el trabajo contra las resistencias de la vida, comprometiendo así la fuerza viril del conjunto.

Este trabajo es el que para los tiempos modernos se hizo el centro de todo esfuerzo. La idea de un completo triunfo sobre los obstáculos, de una supresión de toda obscuridad pasa aquí al primer plano; el movimiento propio de la vida, su ascensión hacia lo infinito se convierte aquí en el objetivo supremo, la felicidad plenamente suficiente. Lo que parece aquí distinguir eminentemente al hombre es su superioridad sobre toda medida dada, el poder que tiene de aumentar sin cesar su propia fuerza, de abrir sin cesar nuevas vías, de plantear sin cesar nuevos comienzos. El movimiento que resulta de esto da por todas partes origen á nuevas concepciones del universo, de la vida social, del alma individual; crea un nuevo género de trabajo en el cual esta alma adquiere por primera vez conciencia de una superioridad sobre el mundo. Más que nunca, el hombre se hace aquí el amo de su existencia; todo lo que dormitaba en un perezoso aletargamiento es sacudido y animado, todo lo que estaba encalmado es emancipado, la vida deviene por todas partes una incesante marcha hacia adelante, el valor y la fuerza aumentan indefinidamente. Pero si los resultados de este movimiento saltan á nuestra vista en mil efectos beneficiosos, vemos también las innumerables complicaciones que han traído esta vivificación y esta emancipación; á la razón que marchaba alegremente hacia adelante se ha juntado tanta sinrazón, con el feliz crecimiento de la vida del espíritu ha crecido también tanto error y pasión mezquinamente humanos, que las pretensiones de la civilización moderna de ser la única que aporta la felicidad nos parecen muy discutibles. No se puede tampoco más que dudar cada vez más de que este movimiento, aun si triunfase, pueda por completo absorber al hombre; puesto que

en tanto que sér pensante, éste abarca con la mirada el movimiento, lo reúne en un conjunto y tiene que exigir de él un aumento duradero de su sér; desde este punto de vista una civilización que no hace más que empujar siempre impetuosamente hacia adelante, que no da nunca una posesión superior al tiempo, llegará á ser para el hombre absurda é intolerable.

Todo esto se ha desarrollado sucesivamente, pero sin que una clase de civilización suplantara simplemente á la otra; lo que ha desaparecido exteriormente, conserva una actualidad interior y continúa ejerciendo influencia sobre la vida humana. Ahora bien, estas tres civilizaciones difieren de tal modo por su tendencia fundamental y por su carácter de conjunto, que solamente un modo de ver superficial puede creer en la posibilidad de unirlos inmediatamente. Esta unión es tanto menos posible cuanto que el sentido histórico de nuestra época nos da claramente conciencia de las diferencias. Así las diversas soluciones se yerguen hostiles unas frente á otras, y se combaten en una lucha que en verdad está con mucha frecuencia disimulada. La civilización artística declara la civilización ética estrecha y sombría, la civilización dinámica informe y turbulenta; la civilización ética no puede menos de considerar á la civilización artística como superficialmente optimista y encadenada á la naturaleza, á la civilización dinámica como infatuada y arrogante; la civilización dinámica hallará que las otras formas carecen de movimiento y de resorte. Y entre todas estas oposiciones se encuentra el hombre de hoy; ¿no habrían de abrumarle, no habrían de rebajarle desde el punto de vista espiritual? No puede ni reunir estos diferentes tipos de civilización, ni renunciar á los otros en favor de uno de ellos; para conceder á cada uno su derecho y desembarazarlo de lo que tiene de malo, necesitará llegar á una superioridad cierta; pero está tan lejos de poseerla que ni siquiera ve en qué dirección tiene que buscarla.

γ.—*Incertidumbre de la relación entre el hombre y la civilización.*

Las complicaciones aumentan todavía cuando se examina la cuestión de la relación del hombre y de la civilización. Parece no haber aquí más que dos alternativas posibles; ó bien la civilización tiene que servir al hombre ó el hombre tiene que servir á la civilización. Ahora bien, como puede verse fácilmente, ninguna de estas dos alternativas es posible.

Si la civilización no fuese más que un simple cambio en vista del bienestar del hombre, sus progresos deberían hacer cada vez más agradable la vida de éste, más civilización debería significar también más felicidad. Pero no es así; la civilización parece más perjudicial que útil para nuestro bienestar. Engendra deseos ilimitados, cuesta una pena y un trabajo indecibles, complica nuestra existencia con preocupaciones y emociones, nos rodea con leyes sólidas, exige obediencia y sacrificios; es muy difícil pretender que todo esto aumente el placer y el agrado de la vida. Este placer y este agrado son mucho más grandes y el hombre se sentirá más fácilmente contento en niveles inferiores de civilización, así como los individuos en quienes la vida espiritual está poco desarrollada alcanzarán mejor que los otros estos agrados. Si una vida satisfecha y agradable fuera el objetivo supremo, ¡cuánto no debiéramos, nosotros los civilizados, envidiar al negro brasileño con su despreocupación y su alegría de vivir! Sería fácil también mostrar que los movimientos espirituales que hicieron de la felicidad el objetivo supremo, por ejemplo el epicurismo y el utilitarismo, no han aportado á la obra de la civilización sino una contribución de las más mínimas; han podido en lo interior de un estado dado, atenuar muchas durezas y prevenir muchas miserias; pero elevar esencialmente la

vida, abrir la vía á algo nuevo, eso estaba por encima de sus fuerzas.

No queda pues más que la otra alternativa; reconocer que la civilización es un fin en sí y hacer del hombre un simple instrumento de su progreso. Semejante concepción tiene en su favor la impresión de una grandeza interior; la civilización crece incomparablemente cuando llegando á ser así autónoma, se reúne en un conjunto y obra por la virtud de su propia necesidad interna; en cuanto al hombre, á pesar de su subordinación exterior, no parece más que crecer interiormente cuando despojando de toda preocupación su estado personal, se abandona enteramente en el torrente de la vida cósmica. El sistema de Hegel ha dado á este pensamiento una encarnación grandiosa: esta concepción ejerce por lo demás una profunda influencia sobre toda la vida moderna. Entre todas las tristezas de las situaciones humanas, entre el devenir y la muerte de las generaciones, muchas gentes encuentran un consuelo y un reconfortante en la convicción que á través de todas nuestras penas, la civilización sigue un camino seguro y que sus ganancias dan también á la vida y á la acción del hombre que trabaja para ella un sentido, un valor y una duración. «Muchos pasarán y la ciencia aumentará».

Pero por seductor que sea este pensamiento no puede llegar á triunfar. Puesto que no hay civilización sin soporte; una civilización que quisiera desligarse por completo del hombre y rebajarlo al rango de un simple instrumento caería ella misma en el vacío. La civilización reside siempre en lo interior de la vida humana y tiene que ser algo para ésta; es preciso que permita al hombre afirmar en ella un yo espiritual si quiere conciliarse todas sus fuerzas y ponerla en condiciones de alcanzar, á través de todos los obstáculos, objetivos superiores. Una civilización impersonal, absolutamente desligada del hombre, sería un fantasma sin carne ni huesos; si pudiera llegar á alguna realidad en nuestro espíritu, nos extraviaría, nos haría sacrificarnos

por objetivos desconocidos, transformaría la vida en un caos sin alma. ¿Y cómo podría sostenernos la esperanza del porvenir é infundirnos alegría en las penas y las luchas del presente, si este porvenir no es la cosa de nadie, la alegría de nadie, el provecho de nadie?

Nuestra época nos muestra cada vez más claramente que este sacrificio del hombre á la civilización es sencillamente imposible, puesto que en medio de toda la vida ruidosa y precipitada de nuestra civilización no cesa de surgir cada vez con más fuerza el deseo de un desarrollo y de un progreso del hombre vivo, el deseo de una cultura del alma, de una salvación de nuestro yo espiritual; reconocemos al mismo tiempo que esto es indispensable para la verdad y para la profundidad de la civilización misma. Semejante experiencia prueba claramente que el hombre no es un simple receptáculo de la vida civilizada; que ésta no le da como á una cera blanda, tal ó cual forma según sus necesidades, sino que tiene que oponerle una manera de ser autónoma que no puede renunciar á ser satisfecha. La civilización no progresa seguramente por el hecho de una necesidad que le sea inmanente; por lo contrario cada una de sus formas particulares parece envejecer y morir y tiene sin cesar necesidad de nuevos comienzos, de un brote de vida original, pero sobre todo de hombres nuevos. Esto es lo que sucedió en el último período de la antigüedad; la vida civilizada no volvió á reanudar su movimiento sino cuando nuevos pueblos la recibieron y la rejuvenecieron por fuerzas nuevas. ¿Tendría también necesidad nuestra época de análogo rejuvenecimiento, sea por pueblos nuevos, sea por la ascensión de clases menos gastadas desde el punto de vista espiritual?

Sea de ello lo que quiera, el hombre vivo afirma su autonomía contra toda tentativa de rebajarle al rango de un simple instrumento. Pero la civilización también por su parte, no debe, ya lo hemos visto, no ser más que un simple medio, si no se quiere que se disuelva. Nos encontramos

pues, ante un grave dilema; es preciso que salgamos de él y no vemos al pronto cómo esto podría ser posible. Pero en el término medio de la vida nos sentimos empujados hoy tan pronto por un lado, tan pronto por otro; somos traídos y llevados, sin amparo, entre una subjetividad vacía y un trabajo sin alma.

En nuestra época todas estas complicaciones se encuentran y se refuerzan recíprocamente. Lo que sobre todo produce una impresión penosa, es la incertidumbre que reina en nuestra relación personal con la civilización, la carencia de un objetivo director que haga para nosotros del trabajo de la civilización un asunto personal, una conservación de nuestro yo espiritual, una imperiosa necesidad, y que al mismo tiempo eleve este trabajo por encima de esta vida mezquinamente humana en cuyo poder caeríamos sin esto. Esta sola razón basta para impedirnos tender hacia una especie de civilización nueva y característica en frente de las diversas formas que venidas de un pasado más ó menos lejano, nos asedian y se imponen á nosotros sin satisfacernos plenamente. En la confusión que resulta de todo esto, el valor y la esencia de toda civilización llegan á ser para nosotros inciertas y hábiles reflexiones, bellos discursos llenos de «puntos de vista» sutiles, velan apenas la ausencia de un punto central del conjunto. Intolerable se hace finalmente, todo este bonito simulacro de civilización cuyo foco se halla especialmente en nuestras inmensas capitales; sin cesar aumenta la distancia entre el objetivo anunciado y el que verdaderamente alcanzamos, y sin cesar aumenta así la falta de verdad en la vida. Hay que resistir contra esto, y el descontento creciente muestra claramente que este movimiento de resistencia se va ya dibujando.

c.—CONDICIONES REQUERIDAS PARA UNA VERDADERA CIVILIZACIÓN

α.—*Necesidad de un fundamento más profundo.*

Por modesto que pueda ser el papel de la filosofía en tales movimientos y tales sacudimientos le es imposible sustraerse á esta tarea; tendrá sobre todo que poner al descubierto las direcciones que el esfuerzo haya de tomar para hacer de nuevo de la vida una «existencia» y no un «negocio» (según J. Burckhardt). Pero para esto se necesita principalmente que la civilización sea completamente nuestra propiedad, que llegue á ser una imperiosa necesidad de nuestra conservación, sin rebajarse al simple placer. Aquí nuestra concepción de la vida del espíritu y de su relación con el hombre ofrece un camino practicable; puesto que con la autonomía de la vida del espíritu tal como la defendemos, la civilización que sirve á su florecimiento está emancipada de lo que hay de superficial en las tendencias humanas y establecida sobre una base más profunda, pero no por esto se hace ajena al hombre, puesto que según su naturaleza propia, es en el conjunto de la vida del espíritu donde éste encuentra su sér verdadero y la posibilidad de una vida realmente substancial. En la civilización así concebida el hombre no trabaja para fines ajenos sino para fines personales, y puede aún en la más amplia extensión de su esfuerzo mantener un punto central dominante. La vida del espíritu en el sentido en que la entendemos, es así lo que une más estrechamente al hombre y á la civilización sin fundirlos directamente uno en otra, y por tanto, sin sacrificar el uno á la otra. La unión en efecto, no aparece aquí como un hecho acabado y que nos cae en suerte cómodamente, sino como un ideal elevado que agita y pone en movimiento toda la vida. En semejante solidaridad

la civilización aparece como nuestra colaboración en un gran movimiento del universo, movimiento que trae la realidad á un grado superior, al grado de la vida substancial. Detrás de nuestro trabajo se encuentra, y en lo interior de nuestro trabajo obra de este modo la fuerza del conjunto.

No es en modo alguno una simple modificación ligera ni siquiera un mero cambio de nombre, entender por civilización el desarrollo de una vida espiritual independiente. Esto permite satisfacer exigencias que son una parte esencial de todo verdadero esfuerzo hacia la civilización, exigencias que la concepción habitual no satisface en modo alguno.

Sólo así es como se hace posible una autonomía de los contenidos y de los valores que llenan el trabajo de la civilización. Si la cultura no fuese más que un proceso interior al hombre, la situación del hombre sería su medida exclusiva, no habría ni análisis ni división del caos que nos rodea, la cultura no podría presentar con un poder imperioso ideales á la existencia humana, le faltaría toda fuerza capaz de sacudirnos y de hacernos marchar hacia adelante. Otra cosa es cuando se reconoce en la civilización un movimiento superior al hombre y que únicamente puede revelar la existencia de su ser propio.

Además solo fundándose sobre una vida autónoma del espíritu es como la civilización puede adquirir grandeza, puesto que allí donde la vida queda absolutamente limitada al hombre mero y simple y no le conduce más allá de su situación hasta una existencia en que comulga con el conjunto de la realidad, el hombre en vano se entusiasmará con la grandeza, imaginará diferencias refinadas, se elevará orgullosa y vanidosamente, él ó su situación por encima de los demás; en el fondo todo queda pequeño, pequeño sobre todo lo que se imagina ser grande. En lo interior de esta esfera meramente humana, no hay nada sublime, nada verdaderamente grande, nada que pueda imponer el respe-

to y elevar sin dejar de subordinar. Es preciso para esto que se abra camino en el hombre alguna cosa que sea más que humana, á la cual se vea obligado á reconocer una plena superioridad y que pueda á la vez considerar como formando sin embargo parte de él mismo; solo así se hace posible una verdadera elevación de su sér y la vida puede ser emancipada de la estrechez del hombre mero y simple. Del mismo modo que este superhumano en el hombre constituye la fuente de toda verdadera grandeza, así también es la única cosa que preserva á la civilización de devenir un simple servicio del hombre, servicio del hombre individual y también servicio de las masas. Tengamos siempre presente en el espíritu esta frase de Kant: «Todo, hasta lo que es más sublime, se empequeñece entre las manos del hombre cuando hace servir la idea para su uso».

Para la originalidad de la vida civilizada, la presencia de un nuevo grado de realidad es igualmente indispensable, puesto que si la civilización no es nada más que una adición humana á la naturaleza, su movimiento tiene que alejarse cada vez más de su base, su estado tiene que devenir cada vez más artificial, complicado y refinado. Entonces la civilización fijará la vida de una manera cada vez más rígida, la cerrará cada vez más posibilidades, la hará cada vez menos libre. Y por todo esto, llegaría á ser la destructora de toda frescura juvenil y de toda originalidad. ¿Habría que extrañarse que cuando la humanidad en situaciones particulares sienta esto con una fuerza particular, se revuelva contra ella y aspire con toda su alma á volver hacia la naturaleza, hacia los comienzos más simples, lo mismo que el individuo echa de menos con frecuencia la frescura de su infancia y sus innumerables posibilidades? Pero una verdadera vuelta á la naturaleza está tan prohibida á la humanidad como al individuo volver á su infancia; es imposible borrar la historia y sus efectos. Tendríamos pues que resignarnos á ver la civilización envejecer y petrificarse cada vez más, y á la humanidad entera caer en

la misma estrechez y mezquindad de sentimientos que el individuo, si algo nuevo no pudiese originariamente surgir, si cosas frescas no pudiesen entrar en juego, si nuevas posibilidades no pudieran presentarse. Pero no pueden hacerlo más que si existe en la vida una profundidad espiritual que entre todo lo que hay usado y decrépito en una civilización puramente humana, plantea nuevos comienzos, engendra grandezas simples, erige en esta sencillez un mundo nuevo. Cuando se dice que todo lo que es grande es simple, debe tratarse seguramente de una simplicidad distinta de la de los comienzos naturales.

En fin, la civilización carece también de la fuerza de impulsión necesaria si no hace más que añadir á un mundo dado, si no abre un mundo nuevo, el cual nos es indispensable; la sola cosa que pueda conmovernos fuertemente y obligarnos al movimiento es la experiencia y el sentimiento de una contradicción en nuestra propia vida y la imposibilidad de atenernos á ella. Pero una contradicción de este género, una civilización puramente adicional y de lujo no puede jamás engendrarla; se podría tranquilamente rehusar el acrecimiento hacia el cual tiende ó dejarle pasar con indiferencia por encima de nosotros como se deja pasar al viento, del mismo modo que en el fondo la vida media es interiormente muy indiferente con respecto á la civilización y la siente más como una construcción social que como una alegría personal. Cuando era de otro modo, en el punto culminante de la actividad, y cuando en general semejante actividad era posible, procedía esto de que el trabajo era considerado como la conquista de una verdadera vida espiritual, de una vida substancial del espíritu y de que una vez originado este deseo, la situación existente aparecía como absolutamente intolerable, como una traba puesta á la necesaria conservación de sí mismo. Con este deseo de conservación penetraba en el esfuerzo un ardor apasionado que no teniendo ya más en cuenta á los hombres, estaba pronto á todos los sacrificios y no retrocedía ante ningún obstáculo.

A través de todas las cuestiones se extiende el mismo problema, la misma oposición; la de una civilización verdadera y una pseudo-civilización. La civilización no es verdadera más que si permanece en relación con la vida del espíritu que debe ser su base, y si sirve para su desarrollo, se convierte en falsa en cuanto descende á fines puramente humanos y rebaja con ello la vida del espíritu. La lucha de las dos formas—de un lado el espíritu, del otro el hombre—atraviesa por toda la historia y hace ver en ella otra cosa más que un mero triunfo del espíritu. Pero hoy la necesidad es especialmente urgente de comprender más netamente la antigua verdad, de poner de relieve más claramente la condición necesaria de una civilización verdadera, de realizar más enérgicamente la separación de los espíritus en pro ó en contra.

β.—*La necesidad de un perfeccionamiento interno de la civilización.*

Que tengamos necesidad de un perfeccionamiento de la civilización y en qué dirección tenemos que buscarlo, es lo que ya muestra suficientemente el estudio que precede. Formas diversas de civilización venidas de la historia continúan obrando sobre nosotros; entre ellas no hay ninguna á la cual quisiéramos renunciar y no obstante, no podemos unir las directamente; ¿qué otra cosa nos queda que buscar si no existe un movimiento de vida que se pueda vigorizar, que nos eleve por encima de la oposición y nos permita reobrar contra ella, que sea también bastante universal para extenderse al conjunto de la vida y para dividirla en un pro y un contra, y al mismo tiempo bastante característico para dar á todo de lo que se apodera una forma especial? En este movimiento tendría que ser penetrable un fenómeno primordial, presente en cada individuo y que á la vez agite todo el conjunto de la vida y le dé una forma.

Este fenómeno primordial y dominante, no es tal ó cual parte de la vida del espíritu, tal ó cual actividad, sino la vida del espíritu misma, como la comprendemos, el movimiento de la realidad hacia una vida substancial.—Sólo mediante esta vida substancial puede ser alcanzada una existencia verdadera, todo lo demás no es más que una apariencia; semejante existencia no puede encontrarse fuera de la actividad, sino solamente en ella; se produce cuando esta actividad se profundiza en un conjunto estable y hace entrar este conjunto en sus actos particulares. Esto permite una ascensión de la vida pura y simple hacia una vida independiente, ó más bien es el único modo de vencer la contradicción que se encuentra en el concepto de vida; puesto que, ¿no es una contradicción que se origina cierta interioridad, sino que ésta está siempre encadenada á alguna cosa ajena y no consigue nunca ser independiente? (1). Sólo así es como el concepto de contenido de vida se hace comprensible, y como el concepto de valor se distingue netamente del grado inferior de placer. Desde este punto de vista toda actividad tiene que ser referida á la oposición de un tipo esencial y de un tipo inesencial, de la autonomía y del determinismo; y resulta al mismo tiempo de ahí una tarea general, la de poner fin á la confusión por la cual de ordinario se reúne indistintamente estos dos tipos, de poner netamente al descubierto las exigencias de la realización de la vida substancial del espíritu y de someterse á ella como á una necesidad irresistible. Entonces ya no se puede considerar como verdadero en la civilización más que lo que favorece esta realización de la vida substancial del espíritu (*Wesensbildung*), más que lo que contiene un perfeccionamiento de la realidad espiritual y al mismo tiempo de nuestro verdadero yo; y todo lo demás con cual-

(1) Para más amplios desarrollos, remitimos á nuestras obras dogmáticas, sobre todo á los *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*.

quier fasto que pueda presentarse cae al rango de una civilización puramente humana, de una comedia de civilización. Pero en la medida en que esta realización de la vida substancial del espíritu se logra, tiene que resultar un afianzamiento y una profundización general de la existencia; la pasión fundamental de la vida deviene entonces el deseo de veracidad, de una emancipación de todo lo que no es más que apariencia.

Se produce así un tipo particular de vida que tiene estrictas exigencias y dotado de una fuerza de impulsión; pero que en lo interior de este círculo queda sitio para movimientos diversos es lo que resulta del hecho que esta conversión hacia una vida substancial debe realizarse en las condiciones y entre los obstáculos de la existencia humana; una pluralidad de puntos de señales se hace así posible y hasta indispensable. Estamos nosotros los hombres encadenados á la existencia inmediata y en ella se halla nuestro solo apoyo, hasta para el progreso de la vida; no podemos separarnos de ella pura y simplemente, apoderarnos de la unidad esencial y desarrollar á partir de ella toda la realidad; hasta cuando nos hemos transportado á esta unidad, es necesario que nos ocupemos continuamente de dicha existencia, que nos expliquemos continuamente con ella. Por esto, la acción requerida del todo por el todo, la obediencia al poder interior de la verdad inherente á toda vida y á toda creación verdaderamente espirituales, tropiezan con el instinto natural de la conservación, instinto que combinándose con fuerzas espirituales, produce un egoísmo ilimitado; se sigue de aquí fatalmente una transformación completa en las intenciones, transformación que se revela como la condición fundamental de toda verdadera vida del espíritu; esto eleva por encima de todos los demás el problema moral. Pero al mismo tiempo la actividad artística y creadora afirma su valor particular; lo que surge en el hombre de espiritualidad tiene ante todo á su lado una existencia bruta y sin alma, y por ende permanece fácilmen-

te en un estado de semirealidad; únicamente la creación artística que rebasa con mucho del arte propiamente dicho, pone en acción recíproca los diversos lados y grados y puede en este contacto dar una forma á lo que es interior, animar lo que es exterior y concentrar la vida en ella misma. Así no hay completa espiritualización de la vida sin el arte; sin su acción creadora y ennoblecedora, todo el ardimiento de un vuelo moral no puede preservarla de la barbarie. En fin, la tarea de la elevación de la vida afirma también su derecho intangible; para la vida del espíritu, es preciso lo absoluto, la infinidad, la plena dominación de la realidad; ahora bien, el hombre de la existencia inmediata se encuentra sometido á numerosas condiciones y restricciones, y es con relación á esta tarea, de una estrechez y de una debilidad lamentables. Necesita pues un acrecimiento de sus fuerzas, un ensanchamiento de su existencia, un despertar de todo lo que dormita en él; ¿puede extrañarse que esto haya aparecido en determinadas épocas como el todo de la civilización?

De semejante yuxtaposición de diversas direcciones de la vida tienen que resultar desacuerdos absolutos y conflictos violentos, y esto en modo alguno por un simple error ó incomprensión de los hombres, puesto que ninguna de estas tareas puede ser emprendida con una completa abnegación y perseguida con todas nuestras fuerzas sin que aparezca como un fin en sí, sin que se crea en el momento de la acción, la cosa principal; se comprende así que en el conjunto de la vida humana no obren sólo impulsiones morales, artísticas, dinámicas, sino que se desarrollen tipos de civilización particulares que se disputan la preponderancia. Atenuaciones y componendas no pueden nada en contra de eso, más bien rebajan el nivel de la vida; pero si la lucha es inevitable, si hasta no es de desear que pierda algo de su intensidad, no por eso deja de ser menos deseable que alguna cosa permanezca superior á esta lucha y emprenda la lucha contra la lucha pura y simple. Ahora bien, no se pue-

de llegar á esto, sino llamando á la vida un sér esencial que se siente vivir él mismo á través de toda diversidad, que refiere á una unidad superior las diversas actividades, las mide con arreglo á esta unidad y se esfuerza por reunir las partiendo de esta última. Entonces estos movimientos toman todos una dirección hacia el desarrollo de una vida substancial del espíritu y de una realidad espiritual; aquí un espacio de vida se ofrece á ellos, en el cual pueden encontrarse y explicarse; aquí no estamos sin defensa en presencia de conflictos eventuales, podemos obrar en vista de una conciliación, podemos oponer al establecimiento de civilizaciones puramente parciales el desarrollo de una civilización de conjunto.

Las civilizaciones parciales con su trabajo se hallan entonces frente á un dilema: ¿llegan á entrar en relación con la profundidad y con el conjunto—sólo es volviéndose hacia la profundidad como la vida deviene un conjunto—ó bien se separan del fondo de la vida y caen cada vez más en el desmenuzamiento? Según que se responda afirmativamente á una ó á otra de estas cuestiones, se produce una oposición señalada. Por una parte una civilización esencial, por otra parte una civilización inesencial; en el primer caso, una asimilación de las experiencias y de los destinos del hombre entero, y al mismo tiempo una organización concreta—en el otro, una actividad en el aire, y por tanto una gran vaguedad; en el primer caso, una elevación por encima de todo lo que es mezquinamente humano, ó cuando menos una valiente resistencia—en el otro, impotencia de la civilización espiritual para defenderse contra la civilización puramente humana. El movimiento de vida ética sin la presencia de un mundo espiritual esencial, amenaza así convertirse en un nuevo conjunto de leyes y de fórmulas, ejerce una acción restrictiva y opresora y da por resultado un vanidoso fariseísmo; el tipo artístico reducido á sí mismo, conduce inevitablemente la vida al goce, á la mollicie, al entretenimiento; el tipo dinámico al egoísmo,

al salvajismo, á la brutalidad. Así, las civilizaciones parciales no pueden tampoco encerrar verdad más que si ellas tienen detrás una civilización esencial y total, si se produce esta profundización de la civilización que no se hace posible sino refiriéndola á una vida autónoma del espíritu.

Lo que aporta consigo en consecuencias y exigencias la idea de una civilización á la vez esencial y universal, en su oposición con una civilización puramente humana, es lo que veremos en los capítulos siguientes. Tendremos que seguir á la civilización lo mismo en sus medios y en sus sostenes como en su contenido; allí tendremos que discutir los problemas de historia y de sociedad, aquí los de arte y de moral en sus diversas relaciones; veremos, punto por punto, que con esta idea no es sólo una palabra nueva, sino una cosa y una tarea nuevas las que se encuentran en cuestión. Mencionemos solamente todavía aquí que la situación presente hace absolutamente urgente la exigencia de una profundización y de un fundamento más sólido de la civilización. Esta situación se ha hecho especialmente crítica por el choque de dos hechos: por una parte, las bases y contenidos históricos de la civilización, en tanto que conciernen al hombre en su conjunto y en su sér interior, han llegado á ser muy inciertos, y esto sobre todo porque el antiguo tipo nos parece ahora como demasiado antropomórfico, demasiado mezquinamente humano, y este sentimiento nos hace preguntarnos si el hombre puede elevarse por encima de la existencia sensible y natural, si todo lo que creía penetrar superior al hombre no es una imagen engañosa, una pura ilusión. Ahora bien, esto penetra profundamente en la vida, mucho más profundamente de lo que piensan los que se figuran poder apartar del mundo toda espiritualidad y al mismo tiempo conservar al hombre una idealidad. Puesto que en realidad no puede la una existir más que con la otra, es imposible mantener sobre un punto aislado y en el sujeto aquello á lo cual se renuncia para el conjunto y en la esencia. Todos nuestros ideales y hasta nuestra propia esen-

cia han llegado pues, á ser para nosotros inseguros, no sacamos ya más convicciones de un fondo común, fuerzas que aseguren nuestra unidad, que nos dirijan y nos eleven á despecho de toda actividad subjetiva, una decadencia interior de la vida es inevitable si este quebrantamiento continúa extendiéndose.

Y con todas las irresoluciones y las incertidumbres de nuestra época coincide una furiosa aspiración de las masas que quieren participar plenamente en la civilización y en la felicidad y que pretenden juzgar ellas mismas de lo que tiene importancia y valor en la civilización, juzgar con arreglo á la impresión inmediata y con arreglo á la inteligencia de individuos que han sido apenas afectados por los movimientos históricos universales y por las experiencias de la humanidad. Ahora bien, esta inseguridad interna de los complejos de civilización existentes, y en particular todo lo que pesa sobre ellos de viejo y caduco, los hace incapaces de oponer á esta obra una inquebrantable verdad y dirigirla así por caminos seguros; por esto este movimiento que actualmente ya tiene por resultado mayor grosería y superficialidad, este movimiento que obra de una manera restrictiva y negativa, amenaza con arrollarlo todo; semejante crisis no puede absolutamente ser dominada sino por un nuevo vuelo de la vida, por una profundización de la vida del espíritu en sí misma, por el descubrimiento de hechos y de relaciones interiores. No es desde afuera de donde puede venirnos la salvación: los socorros y los apoyos que hemos perdido irrevocablemente no pueden ser reemplazados más que por un refuerzo del dominio interior, llegando en nosotros mismos á un mundo superior, afirmándonos en él, dando desde ahí un contenido á nuestra vida, edificando sobre esta base una civilización nueva. Si esta profundización y este afianzamiento tienen éxito, la crisis amenazadora puede llevar á una renovación, á un rejuvenecimiento de la vida y dar á la existencia, á través de todos los errores humanos, un fondo más grande de verdad. Pero si no existe

ninguna posibilidad de semejante profundización, de un surgimiento de fuerzas originales, si no hay en la existencia humana mundo espiritual esencial, al cual se pueda imbuir una vida nueva, toda esperanza de una feliz salida se desvanece y la razón y la civilización no pueden más que sucumbir ante la pasión y el egoísmo humanos.

2.—HISTORIA

a.—EVOLUCIÓN DEL PROBLEMA

La relación del hombre actual con la historia está llena de confusión; estamos ligados á la historia, vivimos de la historia, y al mismo tiempo sentimos nuestra vida fuertemente oprimida por ella y quisiéramos deshacernos de esa pesadumbre, pero cuando nos proponemos hacerlo arriesgamos caer en el vacío del instante mero y simple, y para huir de este peligro nos refugiamos de nuevo en la historia. Vacilamos así entre uno y otro partido, y esa es una situación en la cual es imposible que prosperen una acción consciente de su objeto y una actividad feliz. Examinemos de más cerca lo que ha traído semejante situación.

El siglo XIX está dominado, en su relación con la historia, por la oposición al racionalismo del *Aufklärung*. La humanidad moderna había tratado de salir de una situación confusa volviendo á una razón existente en todos los individuos; sólo dando á esta última una vida poderosa es como se creía poder radicalmente libertar la existencia humana de todo lo que contenía caduco y erróneo y elevar la vida desde una timidez infantil y una sombría servidumbre, á una plena virilidad y claridad. El pasado con su autoridad se desvanecía ante la exigencia de poner la vida y la acción en un presente del pensamiento ajeno al tiempo; sin el entorpecimiento de la tradición y casi siempre en oposición directa con ella, la razón creaba una religión «natural», una moral «natural», una economía política «natural», una educación «conforme á la naturaleza». Este mo-

vimiento ha arrastrado impetuosamente á los espíritus y ha ejercido una acción profunda sobre la organización de la vida; lo que ésta ganó en frescura, en libertad y en independencia no podía perderse de nuevo á pesar de todos los ataques, de todos los obscurantismos. Pero desde un principio este esfuerzo llevaba consigo algo problemático que aumentando en el transcurso de los tiempos, provocó finalmente una reacción. El sentimiento de fuerza juvenil del *Aufklärung* en sus principios dió á este último la alegre seguridad de llegar á una verdad absoluta; no hubiera podido emprenderla con semejante certeza de vencer contra todo el estado de cosas tradicional, si no hubiera creído firmemente en el dominio inmediato de una razón en la realidad y en la humanidad. La razón aparecía pues como existente en cada individuo y como fácilmente accesible por una vigorosa reflexión sobre sí mismo; una aclaración, una elevación á la plena conciencia parecían suficientes para hacer reinar el bien y la verdad. Se hacia así residir el trabajo de la vida principalmente en el pensamiento y en el conocimiento, y la civilización tomaba un carácter exclusivamente intelectual; cuando el vuelo primitivo se hizo más lento, un razonamiento intelectual atrajo cada vez más á él la vida, interpuso entre el hombre y las cosas sus consideraciones y sus fines y comprometió así cada vez más una solidaridad interna con el mundo y una inmediatez de la vida. La realidad que resultó de eso fué finalmente sentida como demasiado estrecha y sin alma; la impulsión de vida cambió y reclamó más contenido así como más actividad en el hombre entero. Ahora bien, una parte esencial de esta vida nueva consiste en la importancia creciente del punto de vista histórico.

En efecto, lo que impulsaba hacia la historia era ante todo una sed de más realidad, de más amplia base para la existencia, de más intuición y más plenitud de vida, de una sistematización de la multiplicidad en grandes conjuntos. Cuánto la vida se hacía más plena es lo que muestran

todos los diversos problemas, derecho y religión, arte y ciencia; á la acción personal se une aquí infinitamente más realidad que antes permanecía inutilizada. El conjunto del trabajo engendra una manera de pensar histórica y transforma por ende el carácter de la vida. Aquí el hombre no se aparta ya y no se opone ya como en los tiempos del *Aufklärung* á su medio para dominarlo como algo ajeno; aspira por lo contrario, á una unión interior con él, á fin que la vida de este mundo que le rodea penetre en él á raudales y le libere de toda pequeñez. Por esto su existencia adquiere á la vez más amplitud y más calma, y de las cosas sale para el hombre una razón á la dirección de la cual puede abandonarse con toda tranquilidad. Esto aproxima también á él las épocas anteriores y le hace encontrar en ellas las más diversas afinidades; su propia época le aparece como la cima de un edificio único que reúne todos los tiempos; de esta cima todo lo que es anterior aparece como una lenta ascensión, y aun en lo que es inferior se ve menos el apartamiento y la oposición que la aproximación y la preparación; lo que es interior puede ser más fácilmente comprendido y amado cuando la rudeza de un juicio absoluto, tal como era propio de la era de la Reforma así como del *Aufklärung*, cede el paso á una actitud más universal y más conciliadora. Ninguna época ha sufrido tan fuertemente como la Edad Media semejante cambio de apreciación.

Pero al principio, esta apreciación más relativa no significaba en modo alguno un rebajamiento hacia el relativismo y el abandono de una verdad absoluta, puesto que un altivo sentimiento de sí mismo hacía que la fuerza del espíritu se sentía capaz de asimilarse todo el aflujo de la materia. Ensanchándose interiormente la razón, por lo menos en el pensamiento de los filósofos, atrae á ella la historia mucho más que no se somete á ella. Esta actitud ha hallado su expresión más grandiosa y más perfecta en la filosofía de la historia de Hegel; todo conflicto entre razón é historia parece felizmente dominado cuando toda la historia se

convierte en el desarrollo de la razón y cuando ésta halla en su desarrollo su esencia.

Cualesquiera que fuesen las críticas que pudiera suscitar esta construcción de la historia, mantenía vigorosamente la superioridad de la razón, y por ende la actividad espiritual. El romanticismo se preocupó menos de ella en su manera de tratar la historia; puesto que aquí una acción inconsciente parecía engendrar el movimiento, y del pasado parecía venir sin trabajo hacia el hombre una corriente de razón á la cual no tenía más que entregarse con confianza; por este abandono, su vida y su esfuerzo parecían dirigidos por caminos seguros. Esto disminuía la actividad y lesionaba el derecho de lo presente vivo; sumiéndose en las épocas pasadas é idealizándolas al mismo tiempo se estaba demasiado propenso á sustraerse á las tareas de su propia época. Aquí ya aparece el peligro que la fuerza de cohesión y de asimilación no responda al ensanchamiento del horizonte intelectual operado por la historia, y que así el hombre sufra, á pesar de la ganancia exterior, un perjuicio en la esencia de su vida.

Luego vino la evolución propia del siglo xix que descuidó los problemas del hombre interior y de la actividad espiritual para entregarse á un trabajo dirigido hacia el ser objetivo de las cosas; en la historia esto significaba un victorioso progreso de la investigación exacta por oposición á la construcción de imágenes de conjunto no más que esbozadas. Esta evolución se ha operado de una manera especialmente consciente en Alemania, porque tenía que luchar para hacer reconocer su legitimidad contra la preponderancia de la especulación histórica. Contra la construcción hegeliana de la historia se elevó sobre todo un deseo de más profundidad, positividad é individualidad; aparecía como demasiado estrecha hasta con respecto á su horizonte exterior, porque sus concepciones no abarcaban en el fondo más que el mundo civilizado europeo y se movían principalmente en torno de la oposición entre

antigüedad y tiempos modernos; pero padecía también una mengua interior porque le precisaba atenuar mucho la individualidad y la positividad de los diversos fenómenos para poder hacerlos encajar en sus marcos dialécticos. El nuevo deseo de una positividad pura é ilimitada veía en esto una violencia hecha á las cosas, una falsificación de estas últimas, y por eso se entregaron con mayor ardor á la investigación histórica, como una liberación.

Esta investigación ha sabido maravillosamente transformar en trabajo y en resultados este deseo de amplitud y de positividad; ha elaborado para este trabajo nuevos métodos, ha engendrado por su contenido y por su forma una manera de pensar especial y ha ejercido así una poderosa acción sobre la vida de nuestra época. Esta investigación no quiere en modo alguno ser filosofía, puesto que su principal preocupación es emancipar á la historia de toda tutela ejercida por la filosofía y no hacerla contar más que sobre sus propias fuerzas; pero el trabajo no hubiera podido progresar tan victoriosamente, el hombre no se hubiera entregado á él tan enteramente, si no llevase en sí y si no hiciera surgir convicciones determinadas. La investigación histórica no puede desarrollar y defender el deseo de una aprehensión de la realidad verdadera sin notar todo lo que se encuentra entre el hombre y dicha realidad, sin advertir una múltiple subjetividad, lo mismo en lo que es transmitido por la tradición que en la concepción personal; por esto se emprende una lucha enérgica en vista de eliminar esta subjetividad y el buen éxito de esta lucha da á la vida más calma y claridad. Esta tendencia hacia la positividad descubre una multitud infinita de creaciones individuales, no puede ya más disponer todo el curso de los tiempos á lo largo de un hilo único, advierte por lo contrario, una trama inmensa de hilos entrelazados y casi inextricables y la impotencia del hombre para penetrar todo esto desde adentro y convertirlo en conceptos simples no puede ofrecer ya entonces duda alguna; una modesta reserva le es im-

puesta en adelante, no puede ya pretender arreglar y corregir los hechos como lo entiende. Pero si deja de ser amo para convertirse en servidor, por otra parte su vida se enriquece infinitamente y se halla radicalmente emancipada de la antigua estrechez.

Todo esto pareció al principio una verdadera ganancia, y sin complicación. Pero no tardaron en presentarse las complicaciones y la ganancia de las ciencias amenazó con convertirse en pérdida para la vida. La objetividad que se busca no es en modo alguno simple; si la realidad pura y simple de las cosas no significa más que lo que son sin ninguna relación con el sujeto, sin ninguna acción del pensamiento, entonces habría que renunciar en ellas á toda interioridad, puesto que ésta no es concebible sin un llamamiento al pensamiento personal, sin un acto de simpatía. Del mismo modo una separación entre lo que es grande ó pequeño, esencial ó accesorio en la historia, no es desde luego posible sin criterios que tengan que salir del conjunto de una convicción (1). Pero una historia sin interioridad y sin graduación no podría ser más que un caos que merecería apenas el nombre de ciencia. Cuán poco la historia, aun rechazando á los filósofos, puede pasarse sin determinadas convicciones fundamentales, es cosa que atestigua con plena claridad la controversia que recientemente se ha reproducido con mayor intensidad sobre el contenido principal y las fuerzas motrices de la historia. Pero ¿de dónde sacar esas convicciones si se ha negado toda filosofía? Nuestra época se las ha arreglado, mal ó bien, de dos maneras diferentes; por una parte es visible que subsiste, aunque disfrazada y atenuada, una influencia de este pensamiento espe-

(1) Véase sobre este asunto las obras, de una notable ponderación é independencia de juicio, de Arvid Grotenfelt, *Die Veranschätzung in der Geschichte* (1903) y *Geschichtliche Wertmaßstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewusstsein* (1905).

culativo que se rechazaba radicalmente en principio. Se aborrece á Hegel, pero se mantiene sin vacilar cierta inmanencia de la razón en la historia, cierta necesidad interna del progreso, cierta situación directora ocupada por la inteligencia en este proceso. Esto es una parte de un fenómeno más general que se presenta en la vida de nuestra época. La actitud panteísta nacida del movimiento de los tiempos modernos y que tenía antes detrás de ella una firme convicción y un humor optimista, continúa obrando bajo diversas formas, aun después que su base se ha hecho insegura. Conceptos tales como los de espíritu, razón, progreso, humanidad, etc., subsisten y suministran al pensamiento determinadas direcciones y determinados juicios de valores. Sólo después del quebrantamiento de esta base todo esto se ha esfumado, se ha convertido en fantasma, las formas antes vivas no son ya más que sombras y las ideas antes fecundas, frases vacías de sentido. La falsedad del conjunto tiene que crecer á medida que semejantes convicciones que contradicen directamente esta convicción fundamental, se apoderan más de nuestra alma. El más poderoso representante de esta contradicción es el pesimismo que se ha propagado cada vez más en el curso del siglo XIX. Haciéndonos sentir plenamente todo lo que hay de obscuro y de irrazonable en nuestro mundo así como en la historia, destruye implacablemente la aureola con que el panteísmo adornaba la existencia; ha puesto demasiado enérgicamente ante nuestros ojos nuevos grupos de hechos y abierto á todos nuevos puntos de vista sobre el conjunto, para que la vieja creencia en la razón de nuestra realidad pueda aún subsistir. Hay aquí una singular contradicción: el estado de alma de la humanidad se ensombrece, los hombres y los destinos producen una impresión de conjunto cada vez más triste, las contradicciones de la vida se nos presentan en toda su crudeza. Pero al mismo tiempo el trabajo de la época mantiene esta manera de pensar panteísta con su idealización de las cosas, se aferra á ella como al único apoyo posi-

ble para no caer en la aniquilación completa. Pesimismo por una parte y optimismo por otra; ese es un ejemplo de esta ruptura entre alma y trabajo, de esta escisión en el seno del hombre de la cual sufre la vida moderna.

Pero nuestra época tiene aún otra manera de defenderse contra este problema; no opone á los tiempos ninguna manera de pensar determinada, trata de sacar únicamente de las diversas épocas el criterio con arreglo al cual tiene que apreciarlas, el juicio que ha de emitir sobre ellas, trata de desarrollar y demostrar este juicio fundándose únicamente en ellas; quisiera sumirse tan completamente en ellas que no fueran comprendidas y juzgadas más que por su propia manera de pensar. Su obra realizada en este sentido es importante; nunca tiempo ninguno ha estado tan dispuesto ni ha sido tan hábil para hacer plenamente justicia á las demás épocas, para penetrarse de su intención más íntima, para no imponerles desde afuera una sistematización, sino sacar ésta de su propia acción y voluntad, colocándose con igual amor en las situaciones más diversas y más opuestas. Épocas posteriores apreciarán mejor que nosotros si en este esfuerzo no nos despojamos en realidad de toda manera personal, si á pesar de todas nuestras precauciones, nuestra subjetividad no cae en la pretendida objetividad. Pero hay un peligro y un perjuicio que hacemos constar nosotros mismos demasiado claramente, á saber, la debilitación de nuestra voluntad y de nuestro ser personales por este celo en doblegarnos y adaptarnos á una manera ajena á nosotros. En este inmenso ensanchamiento del horizonte, las cosas más diversas y más heterogéneas nos asedian, nos subyugan, nos dan su colorido y nuestra alma se convierte en una escena sobre la cual todos los personajes posibles vienen á recitar su papel; olvidamos que la extensión de nuestro círculo de ideas no significa necesariamente un ensanchamiento de nuestra vida y nos inclinamos á ver en la erudición una vida espiritual; estamos expuestos al revivir así la vida de las épo-

cas pasadas, lo que en suma no es nunca más que una mitad de vida, á perder cada vez más una vida plena y personal, un pensamiento claro y una voluntad firme; la síntesis espiritual que nos esforzamos por descubrir en todas las épocas anteriores, somos incapaces de realizarla para la nuestra.

Donde nuestra flaqueza aparece más de relieve, es cuando tratamos de encontrar una transición entre el pasado y el presente, entre el esfuerzo ajeno y el nuestro. En el pasado nos sentimos á gusto, vemos claramente cómo todo ha sucedido, comprendemos que cómo ha salido ésto, debía salir aquéllo, perseguimos estas consideraciones hasta el umbral de la época presente; no hay más que un pequeño paso que dar y el enlace está hecho, el producto del largo trabajo de los siglos puede comunicarse á nosotros y transformarse en nuestra propia vida. Pero cosa extraña, no podemos lograr dar ese pequeño paso, el foso subsiste, la ciencia y la vida no entran en contacto; más aun, el progreso del saber histórico es un obstáculo para la unión de la historia con la vida, porque cuanto más la ciencia pone al descubierto claramente la originalidad de las demás épocas, y cuanto más muestra que su contenido está ligado á situaciones particulares, más también traza entre ellas y otras épocas y maneras de pensar límites precisos, impidiendo absolutamente una vida extraña infundirse en la nuestra. Este conflicto entre ciencia y vida se manifiesta igualmente en que la investigación se refiere especialmente á épocas muy lejanas en las cuales obtiene sus triunfos más brillantes. Porque nos ocupamos entonces menos de saber qué relación puede haber entre estas épocas y nuestra propia vida; pero cuanto más nos aproximamos al presente, más esta cuestión se presenta inevitablemente, al mismo tiempo que nuestra incertidumbre se hace más penosa. El abismo entre saber y vida, entre las condiciones previas de una vida espiritual y esta vida espiritual misma, no es en ninguna parte tan profundo como en el dominio de la religión. ¡Qué

progresos ha hecho en nuestros días la ciencia de las religiones, con qué precisión y qué claridad se presentan á nosotros las grandes religiones y sus diversas fases, qué plenitud de positividad en este dominio! Pero ¡cuán sin defensa nos hallamos contra esta positividad, cuán poco nos sirve para nuestras propias convicciones religiosas, para nuestra propia vida religiosa, y cuán grande es aquí nuestro desamparo! Y así será mientras no encontremos la fuerza de dar nosotros mismos una organización á la vida; ahora bien, lo que nos impide encontrar esta fuerza, es sobre todo la historia que nos hace adherirnos á una simple apariencia de posesión, que haciéndonos ocuparnos constantemente de cosas ajenas, nos deshábítúa del pensamiento y de la responsabilidad personales y reemplaza la vida por la erudición.

Por esto no es extraño que se vea de vez en cuando surgir un movimiento apasionado contra la historia, y que en nuestros días también la ira vuelva á desatarse cada vez más contra este historismo que enerva la vida, que hace de ella una vida á medias. «Rechazad el fardo del pasado y poned la vida toda entera en lo presente, entonces volverá á ser joven y verdadera, sólo entonces volverá á ser vuestra propia vida». Sí, pero no es fácil rechazar esa carga, y esta liberación sería la pérdida de muchas cosas á las cuales no se puede sin más ni más renunciar. En realidad, la historia nos tiene cogidos mucho más sólidamente de lo que creen sus adversarios, nos tiene cogidos aun contra nuestra voluntad. Porque la oposición es ella misma el producto de una situación histórica, y esto le da un matiz especial; su negación se dirige á daños particulares, y su afirmación lleva también la vestidura de la época particular. Esta dependencia de los mismos movimientos antihistóricos con relación á la historia aparece netamente en cuanto el curso de las cosas nos las ha hecho dejar atrás. Con qué rapidez por ejemplo, el *Aufklärung* que quería desembarazarse de todo enlace histórico y no dar forma á la vida sino partiendo de una razón ajena al tiempo, ha lle-

gado también á ser una grandeza histórica, una categoría histórica, y cuántas cosas en ella nos dan la impresión de un pasado lejano, de un documento amarillento por los siglos. Si se abarca de un golpe de vista el conjunto de la historia, puede advertirse como un movimiento ondulatorio entre adhesión y hostilidad y nos convencemos al mismo tiempo que la negación forma parte de la historia, lo mismo que la afirmación, y que los ataques apasionados contra la historia, con su propensión á afirmar lo contrario de lo que ha encontrado, no dan una verdadera independencia y no hacen en suma más que cambiar la naturaleza de la dependencia.—Sea de ello lo que quiera, hay una notable diferencia en que el esfuerzo consciente del hombre vaya de acuerdo con la historia ó se dirija contra ella. En este último caso, la vida tiene que tomar su jugo únicamente en el presente inmediato y no reconocer como verdadero sino lo que se presenta con una fuerza persuasiva al pensamiento y al sentimiento de cada individuo. Pero ¿esta renunciación no hace la vida demasiado estrecha y demasiado pobre? ¿No se hace forzosamente superficial y desmenuzada en fenómenos puramente aislados cuando lo que es actual para el mero individuo se considera como la medida de todas las cosas? ¿No causa esto un grave perjuicio á la autonomía interior, al carácter espiritual de la vida? El *Aufklärung* nos da de ello un ejemplo elocuente; ésta no ha llegado, en efecto, á un mundo espiritual sólidamente establecido y capaz de medirse con la naturaleza; aquellos mismos de entre sus pensadores que han defendido con mayor ardor la superioridad de la vida del espíritu sobre la naturaleza, no han cesado en la edificación de su sistema de recaer bajo la influencia de ciertos conceptos de naturaleza, y una de las razones de este hecho es seguramente que creían poder hacer poco caso de la historia, de su rico contenido, de sus relaciones fijas, de sus experiencias fecundas en reflexiones. Contra el mundo ilimitado que nos rodea desde afuera con semejante poder, la vida interior no parece

poder luchar más que si entra en contacto con una vida supra-individual; ahora bien, para esto tiene absolutamente necesidad de la historia. Además la tentativa de poner la vida toda entera en lo presente, ¿no tiene que destruirse por sí misma, puesto que lo presente no cesa de cambiar, que el hoy se convierte en seguida en ayer, de tal modo que finalmente el conjunto amenaza con desvanecerse en la nada? Sin duda hay un hecho que nos preserva de los peores extremos, á saber, que como ya lo hemos visto, la historia tiene cogido al hombre aun contra su voluntad; pero ¿entonces no venimos á parar á esto, que en la medida en que nos deshacemos de la historia volatilizamos la vida, y que en la medida en que ésta conserva para nosotros un contenido, afirmamos, querámoslo ó no, esa misma historia de la cual parecía indispensable, para la fuerza y la verdad de la vida, sacudir el yugo?

Nos encontramos así en una situación excesivamente confusa, hasta en un intolerable dilema; no podemos ni conservar la historia ni pasarnos sin ella; nos perdemos en el vacío cuando sacudimos su yugo, y cuando nos sometemos á ella caemos en una vida que no es más que una sombra. La masa de los hombres puede tratar de salir del paso merced á componendas, puede satisfacerse con alguna cosa intermedia entre la libertad y la esclavitud, pero un pensamiento más enérgico se penetrará de la imposibilidad de una componenda y exigirá que la oposición sea dominada. ¿Pero es posible una liberación con respecto á la historia que tenga que ser al mismo tiempo una reconciliación con la historia? ¿Puede alcanzar la vida á una supra-historicidad y al mismo tiempo dejar á la historia un valor? ¿Puede imaginarse un tipo de vida que no oscile sin cesar entre el racionalismo del siglo xviii y el historicismo del xix, pero que tomando una actitud original, sea capaz de reconocer y al mismo tiempo de señalar los límites de los derechos de uno y otro? Esto no puede seguramente lograrse sin una profunda modificación del punto de vista primitivo, sin enér-

gicos desarrollos de la vida; veamos si el conjunto de nuestro estudio nos ofrece para esto puntos de apoyo (1).

b.—EXIGENCIAS Y PERSPECTIVAS.

La primera cuestión que se presenta á nosotros es la siguiente: ¿puede la vida humana, de un modo cualquiera, sustraerse á la historia y erguirse independiente frente á ella? La respuesta á esta pregunta depende de la opinión que nos hagamos sobre el conjunto de la vida humana, y contiene necesariamente una afirmación relativa á la esencia de este conjunto. Si el hombre pertenece por completo á la naturaleza—que forma de ella una gran parte, está fuera de duda—queda abandonado sin recurso al torrente del tiempo y no puede jamás llegar á una vida personal. Si además se saliera de la naturaleza sólo por determinadas cualidades que no tuvieran su fundamento en el conjunto de una vida y de un sér, podría quizá llegar á algún progreso, pero nunca á emanciparse verdaderamente del tiempo. La sola cosa que se lo permite es la existencia y el reconocimiento de este mundo autónomo del espíritu que forma el principal objeto de todo nuestro estudio, puesto que, como ya lo hemos visto en el problema de la evolución, la elevación por encima del tiempo y una acción procedente de un orden de cosas extraño al tiempo son esen-

(1) Nos limitamos aquí á este punto principal y remitimos para lo demás á nuestra exposición de la filosofía de la historia en la *Kultur der Gegenwart* (volumen: *Systematische Philosophie*). Las controversias numerosas y apasionadas que ha suscitado esta cuestión muestran bien á las claras en todo caso que el contenido de la historia y nuestra relación con esta última han vuelto á ser inseguros; ¿cómo habría podido la filosofía de la historia sin esto, volver á tomar últimamente tan poderoso vuelo, cuando todavía recientemente, era considerada generalmente como una cosa ya pasada de moda?

ciales é indispensables á la vida del espíritu. De un modo general, todo esfuerzo está dirigido aquí hacia alguna cosa que tiene un valor fuera del tiempo; nunca aquí la acción y el éxito sobre el terreno de la historia pueden fundar la verdad y el derecho; la verdad reclama aquí ser demostrada directamente desde el punto de vista de una vida original. Así, en este dominio, el pasado no puede nunca reemplazar al presente, y nunca el hoy puede salir del ayer como el fruto nace de la flor. Porque lo que épocas anteriores han engendrado de vida espiritual, no continúa viviendo por el hecho de haber existido: aquí no se aplica la ley de inercia de la naturaleza, ley con arreglo á la cual cada cosa permanece en su estado mientras éste no es modificado por una acción exterior. Lo que se aplica más bien aquí es la regla que dispone que todo lo que no es sin cesar transformado en vida y en acciones personales, decline en seguida y cada vez más. Esto quiere decir también que toda vida del espíritu tiene que salir de un presente inmediato que todo obscurecimiento de esta vida tiene por resultado una debilitación de su carácter distintivo. En lo interior también de la experiencia humana se ve claramente que es menos el pasado el que juzga lo presente, que el presente el que juzga lo pasado, y que por consiguiente la imagen del pasado se modifica continuamente según la naturaleza espiritual del presente. ¡Cuánto han variado los juicios sobre la antigüedad clásica, según los problemas y necesidades que encerraba la vida de la época! La escolástica buscaba en ellas una cultura profana para completar un orden de vida religioso; el Renacimiento buscaba un apoyo para su deseo de vida y de belleza; el *Aufklärung* apreciaba en ello, en cuanto podía apreciarlo, la claridad y la utilidad (1); el humanismo alemán, huyendo de la complicación de la vida

(1) Leibniz (Véase Foucher de Careil, *Cartas y opúsculos*, II, introducción, XXXIII), estimaba á los antiguos por «la claridad en la expresión y la utilidad en las cosas».

moderna, se refugiaba hacia ella como hacia una naturaleza pura, simple y grande. La antigüedad presentaba así en cada una de estas tendencias fases diferentes, pero había y hay aún muchas gentes á las cuales, á pesar de todo el ardor que ponen en el estudio, no revela y no puede revelar nada desde el punto de vista espiritual porque no tienen vida personal que aportarles. Todo está en eso y la cosa principal y decisiva continúa siendo siempre la posesión de un presente, de un presente señalado con un sello espiritual. Pero este sello nosotros solos podemos dárselo, nosotros los que vivimos y obramos. Un presente espiritual no nos cae en suerte, es preciso que nosotros mismos lo formemos; no es tampoco un mero instinto, sino un afianzamiento con respecto al instante, una vida supra-temporal.

No podríamos nunca conseguir semejante vida, y hasta tender hacia esta vida sería una locura, si no existiera un orden eterno bajo forma de una nueva especie de realidad y si este orden eterno no estuviera presente también de un modo cualquiera en lo interior del dominio de nuestra vida. Porque, ¿de qué utilidad podría sernos si no obrase también en nosotros? Sin esto es imposible emanciparse de la historia, mientras que volviéndose de este lado se puede alcanzar un punto de apoyo cierto con respecto á ella. Como hemos sido llevados en todos los problemas á reconocer la existencia de un mundo del espíritu, su exigencia aquí no puede sorprender. Pero al mismo tiempo aparece en el hombre una inmensa complicación; este elemento espiritual en el cual debe en fin de cuentas tener sus raíces, está en él en oposición absoluta con el estado inmediato de la existencia. La vida del espíritu es ante todo un sistema y hace entrar toda diversidad en vastos conjuntos, mientras que la vida humana se divide en círculos individuales en lo interior de los cuales los fenómenos aislados revolotean confusamente; allí la fuerza interior y la alegría de obrar son los resortes de la acción; aquí reina el instinto de conservación que cuando entra en contacto con la fuerza

espiritual, degenera fácilmente en un egoísmo sin límites; con la eternidad exigida por la vida del espíritu se hallan en contradicción la estricta dependencia en que está el hombre en relación al tiempo, el flujo incesante de todos los fenómenos de la vida, así como la rápida desaparición de los individuos; en la vida del espíritu, el universo adquiere un contenido y llega á ser un reino de vida substancial; el hombre por lo contrario, parece espiritualmente vacío y sin defensa ante lo infinito. ¿Cómo dominar semejante oposición?

El primer medio es seguramente esa destrucción interior de la vida, la elevación por encima de la naturaleza puramente humana, el recurso á un punto de apoyo espiritual; esto es lo que hace en realidad todo trabajo que se extiende al conjunto y quiere obrar sobre el hombre entero; no hay aquí más que comprender en su conjunto y hacer entrar en nuestra plena actividad lo que con mil efectos diversos atraviesa nuestra vida. Pero esta destrucción y este nuevo punto de apoyo no pueden por sí solos dar á esta vida nueva un desarrollo suficiente. Era exagerar las facultades del hombre querer producir inmediatamente toda espiritualidad partiendo de ellas y empleando en ellas la mayor energía posible; esta tensión exagerada se ha vengado por la pálida y fantomática concepción del mundo que fué su resultado. Ahora que ya hemos visto con precisión los límites del hombre, no trataremos ya tan á la ligera de construir la realidad por una actividad en el aire. Nuestro esfuerzo hacia el desarrollo de una espiritualidad supra-temporal tiene necesidad de un punto eficaz; ahora bien, este apoyo la historia se lo suministra. No, seguramente, la historia tal como se presenta á nosotros, en bloque; porque hemos provisionalmente renunciado á ver en este bloque un reino de pura razón, un perfecto desarrollo de la vida del espíritu. Pero esto no excluye que se realice en lo interior de la historia cierta revelación de la vida del espíritu, que se pueda distinguir de la historia exotérica una historia esotérica, de la historia pu-

ramente humana, una historia del espíritu; en esta última puede abrirse camino una vida autónoma del espíritu que á través de todo el cambio de los tiempos se haga entender para nosotros y pueda secundar nuestro propio esfuerzo. Esta vida del espíritu aparece de la manera más sensible en determinados puntos culminantes que se llaman clásicos, porque la actividad madura es superior al tiempo puro y simple y al hombre puro y simple. Lo que había en ellos de verdaderamente grande, no eran determinados pensamientos y tendencias, sino una nueva especie de vida que se oponía á los fines y á las opiniones habituales: se operaba así una destrucción, y por ende se abrían fuentes de vida espirituales, fuerzas y necesidades espirituales, y el hombre estaba emancipado de todo lo que era puramente humano. Sin duda esto no excluía una solidaridad con el resto de la vida, múltiples preparaciones, una relación estrecha con la situación histórica; pero lo que constituía la esencia de estas épocas clásicas, no fué nunca una simple adición, un simple desarrollo de elementos ya existentes. Se operaba más bien una ruptura y un derrumbamiento, el recurso á un nuevo punto de apoyo, la adquisición de un nuevo dominio de vida, la edificación de una realidad espiritual. Por esto, estos períodos aportaban con ellos graves sacudimientos, y si han triunfado ha sido por la lucha y el dolor; sus primeros combatientes han sido mártires, aún allí donde el martirio no era precisamente sangriento. El éxito exterior que consigue finalmente lo que es grande no significa tampoco un mero triunfo ni una transformación de la situación humana; porque este triunfo es á la vez un rebajamiento al nivel de la existencia humana y una adaptación á la mentalidad mezquinamente humana; en todo caso lo que es grande no se impone aquí más que por algunas acciones aisladas y no por el conjunto de su sér. Así en el fondo, la oposición subsiste, pero disimulada; verdadera espiritualidad y conducta meramente humana permanecen en lucha violenta á través de toda la historia.

Pero una vida autónoma del espíritu no aparece solamente sobre puntos aislados; estos puntos tratan de reunirse para edificar finalmente un dominio que abarca todo. Se produce así graves complicaciones y violentos conflictos; en el estado de cosas humano, toda manifestación de la vida del espíritu, tiene límites señalados; como no ataca el problema más que en un punto especial y no lo resuelve más que en un sentido particular, no puede plenamente satisfacer el conjunto de la vida del espíritu, conjunto que obra desde lo más hondo del hombre; tiene que producirse finalmente un movimiento contrario que hace surgir nuevos desarrollos. Éstos, á su vez, no aportan solamente nuevos modos de ver y nuevas tendencias, sino un ensanchamiento y una profundización del proceso de la vida; es el proceso de la vida y con él la realidad espiritual los que aumentan por el movimiento de los siglos; se realizan en este movimiento revelaciones de vida espiritual que no son producto de la mera reflexión, sino que hablan con el poder de la positividad, de una positividad, en verdad, de orden espiritual y que no se puede por consiguiente, asimilarse más que por una espontaneidad.

Por poco que esta manifestación de vida espiritual ocupe toda la extensión de la existencia humana, ejerce un poder en lo interior del trabajo espiritual y le indica una altura que tiene que alcanzar si quiere ser verdaderamente fecundo y plenamente satisfactorio. Lo que queda atrás de este nivel de la evolución histórica universal puede sin duda conmovier y arrastrar á los hombres durante algún tiempo, pero acabará por tropezar con una resistencia superior y por ser estimado insuficiente; este nivel de la evolución histórica universal ejerce una acción negativa prohibiendo como insuficientes determinadas soluciones, y una acción positiva planteando determinados problemas y dando ciertas impulsiones. Así, el conjunto de la humanidad no puede contentarse con ninguna forma de vida que no se asimile la profundidad de alma y la seriedad moral aporta-

da por el cristianismo, pero tampoco con ninguna que menosprecie esta emancipación del sujeto y esta ganancia de una infinidad interior que son las conquistas de la época moderna.

Hay por consiguiente en la historia, considerada desde el punto de vista espiritual, indicaciones, invitaciones, posibilidades; éstas tienen necesidad de ser asimiladas y vivificadas, á fin de devenir para nosotros plenas realidades, pero no pueden serlo sino en tanto que este elemento espiritual aunque deba su existencia á necesidades del tiempo, es por su naturaleza independiente del tiempo y por consiguiente, inmutable; basta con apoderarse en su fuerza y en su particularidad de este elemento independiente del tiempo, y entonces puede devenir para nosotros un presente vivo, entonces la historia no es ya una simple sucesión y lo que es anterior no es ya una simple preparación de lo que es posterior; por lo contrario, todo lo que es grande posee entonces un valor en sí, así como una imperecedera verdad y se puede, más allá de la multiplicidad, tender hacia un conjunto. Cuando la historia, cesando de ser un simple torrente de sucesos deviene así la lenta manifestación de un mundo del espíritu y la adquisición de un presente superior al tiempo, el deseo de una vida espiritual llena de contenido puede encontrar en ella el más sólido apoyo. Se trata solamente de penetrar desde lo temporal hasta lo eterno y de desprender de lo que es á primera vista un caos, una historia del espíritu.

Pero esta tarea tiene sus condiciones obligadas; exige en primer término la acción de una profundidad de vida que rebasa la forma de existencia inmediata, de un conjunto que rebasa las funciones particulares. Porque sólo así es como pueden surgir en los movimientos de la historia universal, tipos de vida característicos, poderosas corrientes de vida, que no quedan ligadas á la particularidad de su origen visible, sino que obran más allá, en el conjunto, que obran de una manera bien señalada, no ya vaga y general. Sólo así es

como se puede reconocer en el cambio de los fenómenos una unidad interna é introducir ésta en el presente.

Pero para esta introducción y esta asimilación, es preciso además que la época desarrolle una vida autónoma del espíritu, y para esto es preciso que se concentre fuertemente en sí misma, que comprenda su tarea histórica, que penetre el punto saliente de su propio esfuerzo, que desprenda enérgicamente lo que pueda ser alcanzado en ella de espiritualidad autónoma y de superioridad con respecto al tiempo, que se eleve también y de una manera segura por encima del simple cambio de los fenómenos. Es preciso que nos penetremos nosotros mismos para ver lo que hay de característico en otro, para notar lo que hay de eterno en nosotros mismos, para llevar los otros tiempos y el conjunto de la historia á su contenido eterno. Aquí sobre todo no se da más que al que posee, aquí sobre todo es claro que el pasado, si puede elevar lo presente, no puede nunca reemplazarlo.

Cuando se descubre así en todo el movimiento de la historia una tarea general, cuando se marcha así á través de todas las modificaciones operadas por el tiempo hacia una verdad supra-temporal, el aspecto total de la vida tiene que cambiar. No somos ya entonces arrastrados sin defensa por el torrente del tiempo, podemos por lo contrario, resistirlo, y por la participación á una verdad eterna, encontrar la calma y la solidez. El proceso de la vida tomará entonces, á través de las experiencias de la historia, un contenido cada vez más rico y llegará á ser cada vez más concreto; la misma vida del espíritu nos aparecerá con mayor precisión, la naturaleza y la situación particulares de la humanidad recibirán más luz y en todo esto se desarrollarán un tipo característico y una naturaleza de nuestro sér espiritual. La solidez que la vida humana adquiere así en su fondo más íntimo, le da una superioridad sobre el movimiento mero y simple; aun en el cambio adquirirá sobre todo conciencia de sí misma, y se fortificará en su natura-

leza particular. Sin duda los sacudimientos de la vida histórica no cesarán de extenderse hasta la última base y de transformar en problemas para el hombre lo que parecía asegurado; sin duda lo que obra en nosotros de eterno puede introducirse en la particularidad de las épocas y estar obligado á adaptarse á ella; no obstante, se produce un cambio fundamental cuando por la participación á un mundo espiritual superior al tiempo, alguna cosa de eterno es asegurada en la esencia de nuestra vida, cuando la tarea consiste sobre todo en hacer entrar en nuestra actividad ese elemento eterno y en transformar en nuestra plena posesión lo que nuestro sér espiritual requiere de nosotros. Porque se puede en adelante esforzarse por distinguir en la historia lo que es efímero de lo que es eterno, y por extraer de ello un presente espiritual; no aparece ya como un todo que tiene su fin en sí mismo, sino simplemente como un aspecto de la vida y del sér, aspecto que no adquiere un contenido espiritual y un sentido cualquiera que sea sino refiriéndolo á un orden supra-temporal.

Imposible desde entonces volver jamás á la antigua actitud que creía poder apoderarse de un solo golpe de lo eterno y desarrollarlo plenamente; la tranquilidad así adquirida nos aparece como un aletargamiento, como una renegación de lo presente vivo en favor de un pasado muerto. Pero no se sigue de aquí que debiéramos caer en la moderna volatilización de todo lo que existe, que debiéramos descomponer la vida en instantes aislados, renunciando así á toda cohesión interna, á toda unidad superior. Porque si nuestra unión con un mundo de verdad supra-temporal permite desprender un carácter espiritual y transformar nuestra vida por una evolución creadora de nuestro sér, podemos tomar nuestro principal punto de apoyo en lo eterno, marchar á través de todo el tiempo hacia una realidad supra-temporal y entre todo el movimiento, mantener algo estable y superior. El pasado no es ya entonces un simple pasado, puede devenir una parte de un presente

supra-temporal y permanecer así un asunto de vida personal y de trabajo incesante.

La ciencia tiene que sacar de esta convicción una manera particular de considerar los fenómenos históricos, la cual ve y busca en lo temporal lo permanente, y en el detalle, el conjunto. Esto es lo que ha hecho por ejemplo Ihering en su gran obra sobre el espíritu del derecho romano y esto con plena conciencia de la manera de proceder. Su tema es «no ya el derecho romano, sino el derecho estudiado y hecho sensible en el derecho romano» (3.^a ed: introd., IX) y se da por consiguiente como tarea «distinguir lo que es pasajero y puramente romano de lo que es eterno y general» (I, 15). Seguramente, un estudio filosófico de este género no puede ser más que el término de un largo trabajo científico, pero el que quisiera rechazarlo por un temor pusilánime de sus peligros, á ese se aplicaría la célebre frase de Hegel á propósito de la metafísica: quiere un templo sin santuario.

Esta nueva manera se extiende también en la vida del individuo y la hace aparecer bajo una nueva luz. La existencia no es para el individuo una fuga incesante de fenómenos más que cuando carece de una vida interior autónoma, cuando no alcanza á un mundo de vida personal y de individualidad espiritual. Porque allí donde eso es así, allí donde por consecuencia, el suceso exterior puede transformarse en un suceso interior y el hombre adquirir conciencia de un yo espiritual en su acción y en su destino, allí todo lo que nos hace obrar no pasa ante nosotros como una sombra para caer enseguida en el abismo de la nada; esto puede por lo contrario, tomar raíz en nosotros, desarrollar algo de permanente y entrar en un presente supra-temporal. Asegurar á la vida un presente lleno de contenido y así, fortificarla frente al instante, eso constituye el objetivo principal: en semejante presente continúa obrando todo lo que, amor y sufrimiento, desgracia y dicha, fué una parte de nuestra vida interior y personal. Por eso los hombres de espíritu vigo-

roso han despreciado siempre las lamentaciones sobre la rápida fuga del tiempo, puesto que no depende en suma más que de nosotros mismos sustraernos á esta fuga y colocar nuestra vida en lo eterno. «Yo compadezco á las gentes—dice Gøthe—que hacen tanto ruido sobre la fragilidad de la existencia y se pierden en reflexiones sobre la vanidad de las cosas terrestres; no estamos precisamente en esta vida para hacer eterno lo que es efímero?» Así también, no podemos encontrar justa la célebre frase de Dante, que la miseria más grande consiste en traer á la memoria en la desgracia la felicidad pasada. Puesto que si la felicidad era una felicidad verdadera, es indestructible y continúa, á través de toda desgracia, obrando con una presencia viva.

Las fases naturales de la vida, por su parte también, infancia, juventud, edad madura, vejez, cesan de aparecer en semejante concepción como una simple sucesión. Esas fases no se agotan completamente en ellas mismas, lo mismo que tampoco se circunscriben á preparar fases ulteriores; cada una queda interiormente presente en la vida y obra sobre el conjunto de ésta. Por eso es tan importante una juventud fresca y alegre, una verdadera juventud; es algo más que un objeto de recuerdo sentimental, puede continuar siendo una parte de un presente ulterior, un inagotable manantial de vida.

El hombre no es un sér puramente temporal; está más bien como lo creían profundos pensadores de la Edad Media, en el límite, en el horizonte entre el tiempo y eternidad, y participa de uno y de otra. El tiempo es para nosotros menos un rígido destino que un problema; pero la medida en la cual la vida le domina y alcanza á un presente supra-temporal depende ante todo de la fuerza espiritual que puede consagrar á ello; de nosotros mismos depende finalmente que el centro de gravedad de nuestra existencia esté en lo efímero ó en lo eterno. Pero una condición indispensable para esto, es la realidad y la presencia interior de un mundo espiritual; aun la agitación más apasio-

nada del mero sujeto no puede jamás alcanzar un contenido espiritual y por él una superioridad sobre el tiempo, y al mismo tiempo toda obra de creación permanece para el hombre sometida á la recepción de influencias invisibles.

Con arreglo á todo esto, nuestra negativa á admitir el historismo dispersante y enervante no significa en modo alguno una recaída en el racionalismo. Seguramente reconocemos de buen grado que si tuviéramos que escoger preferiríamos el racionalismo; porque por estrecha y exclusiva que pueda ser la vida que desarrolla, es no obstante una vida y un querer personales, mientras que el historismo se contenta con reproducir una vida ajena. Pero quedan muchos puntos sobre los cuales nos separamos del racionalismo. La exageración del sentimiento que tenía de su fuerza no le permitía apreciar toda la importancia de su tarea; en su desconocimiento de la desviación considerable entre la existencia inmediata y la profundidad del sér humano creía no tener más que bajarse para recoger lo que no podía ser obtenido en realidad más que por profundizaciones y trastornos decisivos; no hubiera podido esperar de una dilucidación toda salvación si no hubiera creído que la razón existe ya en nuestra esfera de existencia, de la cual no tiene que ser desprendida. Este fué más, por lo demás, el error, no sólo del racionalismo, sino de los tiempos modernos; hacer consistir la esencia de la vida del espíritu en la simple elevación de la existencia á la conciencia; en torno de nosotros parecía obrar, pero en la dependencia y en la obscuridad, lo que llega en nosotros á una plena claridad y libertad. Porque las grandes resistencias y complicaciones de nuestra concepción del mundo, no eran más ni menos apreciadas que el proceso de vida penetraba, en su dominación, hasta la profundidad necesaria. La cosa se presenta de un modo muy distinto cuando la vida del espíritu es concebida no ya como una aclaración de la naturaleza, sino con su carácter substancial, como una especie de vida esencialmente nueva. Si por esto la dificultad de una conciliación se en-

cuentra todavía considerablemente aumentada, la historia gana también en importancia; pero no hay que tratar de transformarla en un reino de pura razón, hay que contentarse con descubrir en ella alguna manifestación de la razón.

El *Aufklärung* también por su parte, estaba poco dispuesto á reconocer la historia por el hecho que la inteligencia, que en él tenía la dirección de la vida, tiene de la verdad una concepción demasiado estrecha y demasiado intolerante. Una verdad puramente intelectual requiere tener inmediatamente un valor exclusivo y elementos diversos no pueden coexistir pacíficamente; hacer justicia al presente significa aquí quitar la razón á todo el pasado. Qué cambio decisivo se produce cuando se opera una transposición de lo intelectual en lo espiritual, cuando en la historia no se encuentran sólo teorías y opiniones, sino desarrollos de vida y complejos de vida, cuando no se lucha ya en ella por imágenes de la realidad sino por las realidades mismas, es lo que han mostrado suficientemente, en nuestro sentir, las páginas precedentes.

Lo que es decisivo aquí, es siempre la conquista de un presente supra-temporal y la transformación radical de la vida que es su consecuencia; porque sólo así es como la historia puede llegar á ser algo más que un asunto de investigación sabia, sólo así es como se puede impedir la extensión ilimitada del devenir, y partiendo de la consideración histórica, engendrar un relativismo destructor. La victoria de una actitud histórica es sin disputa, el triunfo más grande de toda la ciencia moderna. No sólo en la estructura del universo y en las formas orgánicas esta actitud hace comprender por el devenir toda la realidad actual, sino que se extiende hasta en los procesos más elementales de la naturaleza inanimada, dado que aun en el dominio de la física los fenómenos se producen según una serie determinada y de la cual no se puede arbitrariamente cambiar el orden. En cuanto á la existencia humana, tenemos de ella una ima-

gen mucho más clara en cuanto consideramos el presente como el último anillo de una larga cadena, desde que no sólo reconocemos como variables en las principales tendencias del esfuerzo muchas cosas que antes pasaban por ser fijas, sino que comprendemos también cuánto el hombre depende hasta en su naturaleza psíquica de la particularidad de su época, y cuánto épocas diferentes tuvieron hombres diferentes. Por este lado se abre ante nosotros una infinita riqueza de vida y la comprensión se hace mucho más precisa ajustándose á esta riqueza (1). Podemos saludar todo esto como un considerable ensanchamiento de nuestro horizonte, como una liberación de nuestra subyugación á una época determinada. Pero la ganancia realizada en el saber puede convertirse en una pérdida para la vida si no se logra oponer á este ensanchamiento un afianzamiento, y

(1) Recordemos tan sólo á Dilthey y sus finas características de los hombres de los diversos siglos; no olvidemos tampoco aquí los estudios de Lamprecht. El estado psíquico de nuestra época está tratado, entre otros, por R. Baerwald en *Psychologische Faktoren des modernen Zeitgeistes* (publicación de la *Gesellschaft für psychologische Forschung*). Pero el problema de la dependencia del hombre con relación á su época ha ocupado en todo tiempo á los pensadores y ha llegado á ser desde el siglo XVII una cuestión muy controvertida. No pudiendo tratar aquí este tema más á fondo no citaremos más que un pasaje del *Philos. Lexicon* de Walch (1.^a edic. de 1726), artículo *Sitten*, pág. 2,337: «Ahora bien, como esta modificación (de las costumbres) se opera casi sin que nos percatemos de ello y no la advertimos de ordinario más que cuando tal ó cual costumbre ha dejado de estar á la moda en tal ó cual época, se tiene la costumbre de atribuir esto al tiempo. Así es como algunos han imaginado un *genium seculi* que dirige las almas de los hombres y transforma sus costumbres según las épocas. Esta opinión se halla en Barclajus que en su *Icon animor.*, pág. 505 (el *Icon animorum* de John Barclay se publicó en 1614), dice: «*Omnia secula genium habent, qui mortalium animos in certa studia solet inflectere*». Con él están de acuerdo el autor anónimo de la *Germaniam milite destitutam* y el escritor conocido con el nombre de Pater Firmanius que da á uno de sus libros publicado en 1663 en París, el título de *Seculi genius*.

al aumento del tiempo un reforzamiento de lo que es eterno. La historia debe quedar para nosotros siendo un medio sin convertirse nunca en un fin. Sin duda con esta convicción nuestra esfera de existencia parecerá mucho más inacabada de lo que le parecía al racionalismo y á la filosofía constructiva de la historia; pero ¿quién nos dice que la vida se limita á nosotros, y de qué perjuicio puede ser esta concepción más modesta, si al rebajamiento del hombre corresponde una elevación de la realidad y si la vida gana en profundidad presentándose con menos sencillez?

Apéndice: El concepto de modernidad.

El concepto de modernidad ocupa y divide de tal modo los espíritus que es indispensable estudiarlo y dilucidarlo un poco. Para esta dilucidación es preciso primero hacer la historia de la palabra, historia sobre la cual reinan opiniones muy confusas, si no erróneas.

El problema en el fondo asciende naturalmente mucho más alto que la expresión misma; en todas partes donde había que limitar lo que era peculiar á la época presente, se han encontrado expresiones para hacerlo (1).

Pero con *moderno* nació una expresión que quedó y de la cual es interesante seguir un poco la historia. La palabra (derivada de *modo*, en el instante, ahora) es de un empleo especialmente frecuente allí donde se adquiere conciencia de modificaciones interiores que dividen á los hombres. En ese caso, el partidario de lo que es nuevo se llama

(1) Así es como Aristóteles emplea en varias ocasiones la expresión *οἱ νῦν*. En su *Met.*, (992 á 33), caracteriza claramente á los platónicos de su época: γέγονεν τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἢ φιλοσοφία; del mismo modo, 1069 a, 26: οἱ μὲν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν· τὰ γὰρ γένη καθόλου, ἃ φασιν ἀρχάς καὶ οὐσίας εἶναι μᾶλλον διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν· οἱ δὲ πάλαι τὰ καθ' ἕκαστον, οἷον πῦρ καὶ γῆν, ἀλλ' οὐ τὸ κοινὸν σῶμα.

moderno, para atestiguar su superioridad sobre los que permanezcan tenazmente apegados al antiguo estado de cosas; en cuanto al adversario, hace de esta expresión una palabra injuriosa destinada á caracterizar á quien quiera se abandona sin recato y sin piedad á los fugitivos impulsos del momento. La historia de la palabra permite ver en qué época la controversia alcanzó su más alto grado y sobre qué punto los espíritus estuvieron principalmente divididos.

Esta expresión aparece en la época de transición entre la antigüedad y la Edad Media, en el gramático Priscianus que enseñaba en el siglo VI, y en Casiodoro funcionario de Teodorico, muerto hacia 575 (1). Se la encuentra aquí y allá en los siglos siguientes (2). *Moderno* no llegó á ser verdaderamente una expresión de polémica sino desde el final del siglo XI, y principalmente en el dominio de la lógica; servía sobre todo para designar á los nominalistas, es decir á los que no reconocían ninguna realidad objetiva á los conceptos del pensamiento (3). Pero se llama también *modernos* á otros individuos, y aun simplemente á los sabios de la época (4). La palabra tomó una significación más profunda y más acentuada cuando, á partir de Juan de Salisbury, los aristotélicos del siglo XIII (sobre todo los grandes domini-

(1) Casiodoro (*Variarum*, 4, 51) recomienda un arquitecto como «antiquorum imitator, modernorum institutor».

(2) Un artículo de la *Historisch-politische Blätter* (139, Mayo 1907), cita una carta del abate Benoît de Aniane (escrita entre 800 y 821), en la que se dice: «Unde apud modernos scholasticos, maxime apud Scotos (i)ste syllogismus delusionis, ut dicant trinitatem sicut personarum ita esse substantiarum». *Mon. Germ. hist. Epist. Carol. Aevi*, t. II, 563.

(3) Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, II, 82) cita el trozo más antiguo en que los nominalistas son llamados *moderni*: «non juxta quosdam modernos in voce, sed more Boethii antiquorumque doctorum in re discipulis legebat» (se trata de Othon, obispo de Cambrai á partir de 1106).

(4) No tiene interés entrar aquí en más detalles; remitimos para esto á Prantl (véase por ejemplo, II, 116 s., 195, 241).

cos como Alberto el Grande y Santo Tomás (el mismo a cual se refiere ahora todo lo que es antimoderno), fueron llamados *modernos* por oposición á la manera de pensar representada por la teología franciscana (1) y en que dominaban más Platón y San Agustín. Esta manera de pensar «moderna» aparecía á sus adversarios como una sumersión de la teología por prejuicios y sutilidades dialécticas (2). Más tarde, el concepto y la expresión de *modernidad* se aplican á Okkam y á su escuela; «la doctrina de Okkam quedó como la teología *moderna* hasta la época de Lutero» (3) y el mismo Lutero se declaraba partidario de ella. Pero se encuentra también esta palabra con otra significación; los «Hermanos de la vida común» defendían por ejemplo, una «devotio moderna» y entendían por esto una devoción que al lado de la actitud exterior, acentuaba mucho el «Innigkeit», la profundidad del sentimiento; una de las obras de Johannes Busch se titula *Liber de origine devotionis modernae* (4).

La Edad Media desaparece y el Renacimiento abre un mundo nuevo. Pero es preciso esperar mucho tiempo antes que lo que ocurre en los espíritus se dilucide para la conciencia y adquiera designaciones fijas. *Moderno* no podía naturalmente significar para el Renacimiento una nueva

(1) Rogelio Bacón llama á Alejandro de Hales y á Alberto «duo moderni gloriosi» (véase el artículo *Scholastik* de Seeberg en la *Realenzyklopädie* de Herzog).

(2) Simón de Brión, legado del Papa, que tomó una gran parte en las agitaciones de que fué continuo teatro la Universidad de París, censura la «moderna curiositas quae plus solito innumeras multiplicat quaestiones». (Véase la excelente obra de Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle*, 1899. CCVIII, note 1.)

(3) Véase Seeberg, en la *Realenzyklopädie* de Herzog, 3.^a edic., XIV, 279.

(4) Véase el artículo de Gustavo Boerner, *Die Brüder des gemeinsamen Lebens in Deutschland*, en los *Deutsche Geschichtsblätter*, Junio 1905. Sobre todo, págs. 244, 245.

manera por oposición á la antigüedad, sino solo una nueva manera de tratar esta última; como al mismo tiempo el uso medioeval de la lengua subsistía, significaciones diversas se entrecruzaban confusamente mezcladas. Esto es lo que se ve claramente en las *Epistolae obscurorum virorum* (1). Pero á medida que los tiempos modernos tomaron en el comienzo del siglo xvii una mayor autonomía y una más fuerte conciencia de sí mismos, los sabios tenían que verse impulsados á distinguir claramente lo que era propio de su época de todo lo que le era anterior y por tanto á ordenar y á dividir la historia universal de otro modo que anteriormente. Fué sin duda el progreso de las ciencias naturales y el maravilloso desarrollo de la literatura francesa los que contribuyeron principalmente á dar á esta época la conciencia de ser algo nuevo y superior á todas las épocas anteriores. De aquí resultó sobre todo, la oposición entre *antiguos* y *modernos*. El famoso libro de Perrault, *Paralelo de los antiguos y de los modernos* (1688 s.), que trata estas expresiones como habiendo ya adquirido derecho de ciudadanía en la lengua, es característico del sentimiento que tenía de su valer la segunda mitad del siglo xvii (2). Una vez creada la oposición, las reflexiones sobre la naturaleza distintiva de lo antiguo y lo moderno no debían tardar; se sabe qué movimiento eso ha provocado y que Schiller principalmente ha consagrado á la definición de esos conceptos un estudio extenso y profundo.

(1) Aquí *modernus* no significa á veces nada más que nuevo («*modernus episcopus*», «*modernus imperator*»); la antigua significación proveniente de la controversia de las escuelas lógicas se mantiene igualmente («*antiqui et moderni*»); pero las más de las veces, *modernus* designa los partidarios de la nueva manera de pensar humanista, por ejemplo «*poetae moderni*»; «*ex quo in Erphordia sumus moderni*»; «*artista de via modernorum*». Con frecuencia, la expresión no se encuentra.

(2) Citemos tan solo algunos trozos del primer diálogo de esta obra: «*Pretendo que tenemos hoy más perfecto conocimiento de todas las artes y de todas las ciencias que nunca se ha tenido*».

Por otra parte, lo moderno tenía que establecer sus límites en frente de lo medioeval y para eso era menester que el concepto mismo de la Edad Media fuera creado. Pero eso se hizo bastante más tarde. Bernheim advierte con ese motivo (*op. cit.* pág. 69): «La tradición continúa mucho tiempo todavía su poder, á despecho de ataques aislados». Sleidan, el famoso historiador de Carlos V, intitula su crónica *De quattuor monarchiis*, y á pesar de todos los síntomas de disolución del Sacro Imperio Romano por él citados, persiste en creer que este último subsistirá, porque, dice, una quinta monarquía terrestre universal es, según la profecía de Daniel, imposible. Los filólogos y los literatos sobre todo sentían el deseo de dar una expresión fija á la evidente diferencia que existía entre la lengua y la literatura clásica y medioeval de una parte, y de otra parte, entre esta última y la cultura literaria después del Renacimiento, y así se forma la denominación *media aetas* ó *medium aevum* para la época literaria que va de Augusto ó de los Antoninos hasta el siglo xv. Fué un profesor de Halle, Cristóbal Cellarius (1634-1707) quien en sus compendios aplica ese principio de división de la historia en general, distinguiendo la *Historia antiqua* hasta Constantino el Grande (y no solamente hasta Augusto, porque como él declara expresamente, el florecimiento interior y exterior del Imperio Romano se extiende mucho más allá del siglo de Augusto), la *Historia medii aevi*, hasta la conquista de Constantinopla por los turcos, y la *Historia nova*. Y esta división se impuso

En otro sitio habla del «progreso prodigioso de las artes y de las ciencias desde hace cincuenta ó sesenta años». Más adelante: «No hay más que leer los periódicos de Francia y de Inglaterra y echar una ojeada sobre las hermosas obras de las Academias de estos grandes reinos para estar convencidos que desde hace veinte ó treinta años se han hecho más descubrimientos en la ciencia de las cosas naturales que en todo el tiempo de la sabia antigüedad».

poco á poco, pero no sin vivas resistencias» (1). El sentido de moderno estaba también delimitado en equivalencia á la Edad Media; seguir los destinos ulteriores de esa palabra hasta nuestra época nos conduciría demasiado lejos y no entra de ninguna manera en nuestro trabajo. Basta haber visto que la expresión de *moderno* es mucho menos moderna que de ordinario se cree, y que el concepto es de naturaleza muy elástica.

Detengamos pues aquí la historia de la expresión y hablemos un poco de la idea. Si el concepto de modernidad provoca tanta agitación y controversias proviene al fin de cuenta de que, por un feliz progreso de la obra de civilización, es necesario á la vez para mantener lo que es antiguo y hacer

(1) No se sabe bien con qué lentitud eso se hizo y cuantas controversias surgen todavía con este motivo, hasta en nuestros días. En un artículo publicado por Georges Goyau, en la *Revue des Deux Mondes* del 15 de Enero 1907, sobre el eminente historiador Godefroid Kurth, se lee con motivo de la actitud de la Academia Francesa con respecto á la expresión *Edad Media*: «Las cinco primeras ediciones del diccionario de la Academia Francesa contienen sobre esta palabra «Edad Media» el artículo siguiente: «Se llama autores de la Edad Media á los autores que han escrito desde la decadencia del imperio romano hasta el siglo X poco más ó menos». Sólo es en la 6.^a edición (1835) donde se lee: «Edad Media, el tiempo que ha transcurrido desde la caída del imperio romano, en 475, hasta la toma de Constantinopla por Mahoma en 1453; «el mismo Kurth combate enérgicamente el concepto de la expresión «Edad Media». En su escrito intitulado *¿Qué es la Edad Media?*, sostiene que no hay en la historia más que una sola gran división, producida por la entrada en escena del cristianismo, y por esa razón su gran libro sobre *Los orígenes de la civilización moderna* (3.^a edic., 1898), considera la Edad Media como el principio del mundo moderno. En el primer escrito que acabamos de citar dice: «Lejos de que la Edad Media sea intermediaria entre la civilización antigua y la civilización moderna, es ella misma el comienzo de la civilización moderna. Lejos de que haga falta traer el punto de partida de ésta á la época del Renacimiento, se debe afirmar al contrario que ella sale del cristianismo».

surgir algo de nuevo. Nos sería difícil avanzar si tenemos necesidad de comenzar de nuevo sin cesar, si nuestro trabajo no tomara seguramente posesión de instrumentos apropiados y de vías más fáciles, si muchas cosas que son más aptas para favorecer la completa expansión de una actividad consciente, no fueran formadas en el dominio de lo inconsciente y de la costumbre, dejando el tiempo libre para una acción creadora que marcha adelante. ¡Cuán útil y hasta indispensable es por ejemplo para la filosofía el rico tesoro de conceptos y términos técnicos acumulado por todo el trabajo de los siglos! Pero hay más; todo lo que ha sido alcanzado de verdad y de contenido espiritual no podía ganar la convicción y la adhesión de los hombres sino es elevándose por encima de todo cambio del tiempo y no aceptando ninguna modificación; cuantas veces poseemos alguna cosa realmente verdad, estamos por encima del transcurso del tiempo. De este pensamiento es de donde han salido los versos célebres de Goethe: *

«Hacia ya mucho tiempo que se había encontrado la verdad
Y de los nobles espíritus ella ha unido el ejército;
La vieja verdad, ¡apodérate de ella!»

Eso justificaba la alta estima en la cual se tenía lo que era antiguo, así como la exigencia de unir estrechamente el trabajo personal evitando toda brusca ruptura (1).

Pero á eso los partidarios de lo nuevo oponen varios argumentos. Lo que es espiritual no se transmite tan sencilla-

(1) Resulta de ahí en la filosofía, la idea de una «filosofía perennis», idea que preparada ya por la escolástica, fué defendida con una energía particular por Agostino Steuco (el cual escribió *De perenni philosophia*, libr. X, Bas., 1542); Leibniz tomó la expresión, pero modificó su sentido por el concepto de una evolución continuamente progresiva. En el siglo XIX, Trendelenburgo sobre todo defendió de nuevo, y de una manera original, la idea de la conti-

* *Vermächtnis*, en las poesías filosóficas intituladas *Gott und Welt*. - N. del T.

mente de una época á otra como las cosas exteriores; es menester que sea siempre lo nuevo asimilado y reconocido y es casi siempre inevitable que se produzca en la asimilación una cierta modificación. Allí mismo donde el estado exterior continúa siendo el mismo, la relación y la evaluación de las diferentes partes pueden fácilmente modificarse, se verá en lo que es antiguo alguna cosa diferente, se hará de otra de sus partes la cosa principal. Á eso se añaden situaciones nuevas que plantean problemas nuevos; el hombre no puede hacerse capaz de afrontar estos últimos sin una tendencia interna hacia un fin nuevo; civilizaciones desaparecen, pueblos nuevos surgen dotados de una nueva naturaleza física; ¿cómo todo eso quedaría sin acción sobre el estado de la vida espiritual? Además, ¿es absolutamente cierto que la vida tradicional sea una verdad intangible y que la vía en la cual nos hemos encauzado nos conduzca derecho al fin? ¿Puede hasta haber ahí una vida verdadera sin una dirección personal, sin dudas ni luchas, sin transformaciones ni desarrollos?

Lo que se produce en modificaciones puede en un principio parecer situado en lo interior de un mundo intangible, y hasta la modificación queda largo tiempo sin hacerse sentir. Pero llega un momento en que la expansión se hace demasiado considerable y en que un desprendimiento de lo que es antiguo hácese indispensable para la frescura y para la verdad de la vida, un momento en que la conservación espiritual exige imperiosamente una ruptura con la tradición y una creación que tenga su manantial en lo presente

nuidad del trabajo filosófico: «La Filosofía» dice, «no recobrará su antiguo poderío si no adquiere la estabilidad, y no llegará á esta estabilidad si no aumenta del mismo modo que las demás ciencias, si no se desarrolla continuamente, si en lugar de empezar y acabar en cada cerebro, no recibe y persigue históricamente los problemas». (Prefacio á la 2.^a edic. de los *Log. Untersuchungen*, p. VIII.)

inmediato. Si y cuándo tales revoluciones son necesarias, es lo que sólo puede enseñarnos la experiencia de la historia; pero ésta lo enseña bien claramente á todo espíritu no prevenido. Pues una de esas revoluciones, y acaso la más radical de todas, es la que constituye la entrada en escena del cristianismo con su evaluación radicalmente nueva de las cosas; la legitimidad de tal revolución puede ser reivindicada también por la Reforma y por la ciencia moderna. La vida religiosa de los tiempos modernos no hubiera encontrado ni su fuerza ni su interioridad, sin un surgimiento autónomo de fuerzas originales, como tampoco la ciencia moderna en sus puntos de partida completamente nuevos y sus métodos nuevos no habría podido salir de la escolástica. La vida humana tiene seguramente necesidad de una continuidad, pero no tiene menos necesidad de una discontinuidad para conservar en su movimiento todo su vigor y para poder desarrollar toda su profundidad. El único punto que puede ser tema de controversia en los movimientos, es saber si en ellos obran y reinan necesidades espirituales, ó bien si no hay en ellos más que una necesidad humana de cambio.

Es en efecto, innegable que todas las transformaciones no nacen de parecidas necesidades espirituales, y que en la existencia humana, sobre todo en la vida social, el hombre siente hacia lo que es antiguo un hastío más bien subjetivo, una necesidad de cambio; esto nos lo muestra la moda de una manera palpable. Además las épocas difieren considerablemente unas de otras; unas se sienten á gusto cuando siguen tranquilamente los caminos trillados, otras manifiestan una agitación especial, un descontento de todo lo que existe, una preferencia por todo lo que es nuevo. Estas diferencias de carácter están seguramente en relación con la vida del espíritu, esta agitación atestigua una escisión entre necesidades internas y posesión exterior; pero la manía de innovar, propia del hombre mero y simple, se apodera fácilmente de semejante situación y desarrolla una ten-

dencia á rechazar lo que es antiguo porque es antiguo, á acoger con agrado lo que es nuevo porque es nuevo.

Es preciso pues, distinguir entre verdadero y falso modernismo, entre un modernismo en el cual obra una necesidad espiritual y un modernismo que no debe su existencia más que á un capricho meramente humano. Totalmente diferentes son los efectos y las perspectivas de uno y otro. Si los movimientos no son engendrados más que por un deseo humano de cambio, por una fluctuación en el estado de alma de los hombres, podrán estos movimientos agitar cuanto quieran la superficie, no penetrarán nunca hasta las profundidades, no adquirirán fuerza creadora, el viento que los trajo no tardará en borrar la huella, y las brucas alternativas que empujan fácilmente á los hombres de un extremo á otro, acabarán por producir fatalmente un gran hastío; triste es la vida del hombre y la de la época que se adhiere á semejante modernismo.

Cosa muy diferente es cuando un modernismo verdadero representa una transformación de la vida histórica universal y trata de hacer reconocer el fondo de verdad existente en esta transformación; porque ésta lleva entonces consigo una necesidad espiritual de la cual ninguna resistencia puede á la larga impedir la penetración. Un modernismo de este género posee una fuerza maravillosa; hechos en apariencia aislados y dispersos, indican entonces la misma dirección; la nueva mentalidad, el espíritu de la época, se apodera de los dominios más diversos, se abre camino hasta los rincones más ocultos y hasta ejerce una acción sobre los que se creen sus adversarios declarados. Opiniones arraigadas, hasta intereses egoístas, pierden todo su poder frente á tal movimiento. La única cosa que produce una dificultad es que de ordinario, en el aspecto inmediato de las cosas, lo verdadero y lo falso se entrecruzan revueltos, tal hombre creyendo poder al mismo tiempo que rechazar el vulgar modernismo, negar también el movimiento espiritual de los tiempos, mientras que otro quiere ha-

cer pasar por una idea de progreso, el producto de una situación y de un capricho completamente efímeros. El partidario de lo antiguo se figura entonces ser el representante del orden; el del modernismo, el representante de la libertad; el primero se juzga moralmente, el otro intelectualmente superior; el uno cree sobre todo defender el interés de la sociedad, el otro el del individuo. Además esta cuestión lleva en sí misma una dialéctica especial. Lo que es antiguo fué antes nuevo; el mismo Santo Tomás fué antes considerado como «moderno»; lo que es nuevo hoy envejecerá y tendrá que defenderse contra otra novedad. Lo que surge de moderno toma una buena parte de su fuerza de su situación oposicional; al triunfar pierde esta fuerza y se encuentra más ó menos desarmado frente á nuevas creaciones.

La complicación que puede resultar de semejante lucha ha alcanzado en nuestra época un grado especialmente elevado. De un lado se encuentra la más tenaz resistencia contra todo lo que es nuevo, resistencia que está principalmente representada por una gran potencia mundial, el sistema romano que se dice católico, pero que de hecho, es lo menos católico posible. Pone éste en efecto, todo su celo en dirigir el movimiento de la humanidad por caminos especiales y fijarlo definitivamente en una forma medioeval. Por otra parte, aparece una inmensa extensión de un vulgar modernismo que favorece de mil maneras diversas la forma reciente que ha tomado la vida civilizada. La marcha de la vida se ha acelerado de una manera inquietante, los hombres se amontonan y se estrujan cada vez más en las grandes capitales modernas, lo que quiera hacerse oír tiene que presentarse audazmente, hasta gritar, es preciso que parezca aportar algo nuevo, punzante, inaudito, una novedad á la cual no pueda sustraerse ninguno de los que se creen estar «sobre las alturas de la cultura intelectual». Luego una sobreexcitación, una puja en la novedad, lo nuevo estimula sencillamente porque es nuevo, por vacío é insensato que pueda ser; muchas vanas apariencias, una aversión por

todo lo que es serio y por todas las profundidades de la vida, un gusto por la negación atrevida; en suma, una lamentable pseudo-civilización, una tentativa hecha por un populacho sedicente ilustrado para dominar el movimiento espiritual de la humanidad y hacerse juez de lo que es bien ó mal, verdad ó mentira.

Por esto, el verdadero modernismo no puede progresar si no se distingue netamente de este vulgar modernismo, si no emprende contra él una lucha encarnizada. En cuanto á su legitimidad propia, los extravíos de este vulgar modernismo no pueden en modo alguno alcanzarle. Nuestra época, como lo muestra por lo demás toda la serie de nuestro estudio, es de una índole tal que no puede continuar siguiendo tranquilamente los caminos tradicionales y que le es preciso buscar otros nuevos, reflejando enérgicamente sobre sí misma y profundizando ella misma la vida; semejante situación hace de todos los que se adhieren dócilmente á lo antiguo, simples y estériles epigonos; en cuanto á nosotros, es preciso que obremos por nosotros mismos y creemos un camino libre para las necesidades espirituales que surgen actualmente. Entonces se podrá á la vez apoderarse vivamente, alegremente del presente y mantener la verdad eterna; entonces el uno podrá secundar á la otra.

3.—SOCIEDAD É INDIVIDUO

(Socialismo)

a.—LA RELACIÓN ENTRE SOCIEDAD É INDIVIDUO

a. — *Historia.*

Pasa hoy con el problema de la sociedad como con el de la historia. El siglo XIX ha traído una reacción contra el *Aufklärung*, y esta reacción, bien que esté todavía en pleno efecto, ha provocado una nueva; así se entrecruzan acciones y reacciones que engendran una situación de las más confusas y de la cual no será fácil salir.

Consagremos, en primer término, algunas palabras á las expresiones por lo menos en cuanto requieren una explicación. *Individuo é individualidad* son de formación bastante antigua, pero sólo en los tiempos modernos fueron aplicados estos vocablos á dominios más extendidos. *Individuo* significaba primitivamente lo que no puede ser dividido ó separado; así es como en Cicerón *individuum* es la traducción de *ἄτομον*. Este sentido predomina en el fin de la antigüedad (1) así como en la Edad Media; la más antigua traducción alemana de esta palabra (en Notker) es *unspaltig* (no excindido). Pero desde fines de la antigüedad, *individuum* significa también el ser aislado, en tanto que único en su género, diferente de los demás, no existiendo más que

(1) Cf. por ejemplo, Séneca, *De provid.*, 5: «quaedam separaria quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt».

una sola vez en su particularidad (1); la Edad Media continúa empleando la palabra en este sentido, y crea también (por lo menos desde el siglo XII) las expresiones *individualis é individualitas*. Estas no son aplicadas á la vida en general sino con Leibniz, que aquí todavía es un intermedio entre la antigüedad y los tiempos modernos.

Los comienzos de la civilización nos muestran al individuo como formando parte de una colectividad más ó menos extendida y como esencialmente determinada en sus actos por esta solidaridad. El progreso de la vida acostumbra á fortificar cada vez más al individuo; gana éste en autonomía, comienza á poner en cuestión la legitimidad del orden tradicional y á dudar de que este orden sea racional; finalmente, las cosas vienen al punto que el individuo trata de desembarazarse de todo lazo y hace de su opinión personal la medida de la verdad, y de su prosperidad personal el objeto de la acción. A los que se preocupan del estado del conjunto, esto aparece como una funesta destrucción; por esto resisten vigorosamente y tratan, reconociéndole un determinado derecho, de hacer entrar al individuo en un conjunto y de conquistarle para los objetos de éste; un trabajo es-

(1) Hay que citar aquí especialmente al famoso Boecio que ejerció tan profunda influencia, y que dijo, en su Comentario de Porfirio (edic. de Basilea, 1570, pág. 65): «Individuum autem pluribus dicitur modis. Dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum cujus praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates: nam cum illi sunt caeteri homines similes, non convenit proprietas et praedicatio Socratis in caeteris, ergo ab iis quae de uno tantum praedicantur genus differt, eo quod de pluribus praedicetur». En Porfirio, el trozo principal (véase Prantl, *Gesch. der Logik*, I, 629) está concebido así: ἀτομα λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλον τινός ποτε τὸ αὐτὸ γένοιτο πῶν κατὰ μέρος. Esta definición pasa á través de los siglos hasta Leibniz; Jakob Thomasius, el maestro de este último, definía también: «Individuum est quod constat ex proprietatibus quarum collectio nunquam in alio eadem esse potest».

piritual debe restablecer lo que ha sido perdido como posesión natural. En vista de esta reintegración del individuo se empleó primero el concepto de organismo de que ya nos hemos ocupado. Este concepto parece singularmente apto para conciliar felizmente las pretensiones del individuo y las de la colectividad; puesto que en el cuerpo vivo cada miembro es tanto más precioso para el conjunto cuanto más vigorosamente se desarrolla en su especialidad. En cuanto al conjunto, está á un nivel tanto más elevado cuanto más diferenciadas están sus partes. Lo que en verdad constituye un límite infranqueable es que toda actividad de los miembros tiene que permanecer interior al conjunto y que en cuanto se desprende del conjunto, el miembro aislado pierde toda vida y toda organización. Así esta concepción orgánica no tolera ningún derecho del individuo contra el conjunto. Si esta doctrina es aplicada al universo, como los Estoicos lo hicieron por vez primera con plena conciencia, se puede ver una ventaja especial en el hecho de que, aun en las cosas más pequeñas, no hay dos que se parezcan completamente, como no hay dos pelos, dos semillas, dos hojas que sean de todo punto semejantes (1).

Pero con esta solución orgánica del problema se junta una jerárquica que, originada en las postrimerías de la filosofía griega (2) ha tenido su pleno desarrollo en el cristianismo y en la Edad Media, y ejerce hoy todavía una profunda influencia. Aquí el universo aparece como una serie continua de grados, en la cual la vida se comunica de arriba abajo según un orden determinado; cada grado debe recibir del que le es inmediatamente superior para transmitir lo que ha recibido al grado inferior. Aquí también cada

(1) Cf. Cicerón, *Acad. quaest.*, II: «Dicis nihil idem quod sit aliud; Stoicum est quidem nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum,» etc.

(2) Plotino, sobre todo, ha contribuido á formularla.

parte tiene un valor y una tarea particulares, pero no los tiene más que mientras permanece en el conjunto; en cuanto se desprende, cae en el vacío. Estas ideas se han encarnado históricamente no sólo en la jerarquía eclesiástica sino también en el sistema feudal de la Edad Media, en que todo poder es considerado como conferido por un superior al inferior.

En estas dos concepciones, orgánica y jerárquica, el individuo no tiene valor más que por su relación con el conjunto, y todo valor autónomo le es negado, siéndole concedido únicamente por la concepción que se puede llamar microcósmica. Aquí el individuo deja de ser una simple parte del mundo para devenir un mundo entero, una concentración particular de realidad, un lugar en que la infinitud de la vida está inmediatamente presente. El universo se convierte así en un mundo de mundos que no puede entrar en una esfera más vasta. Esta concepción procede también, por su parte, del fin de la antigüedad y es también Plotino el que da aquí el ejemplo. En él aparece por primera vez, con plena claridad, la idea de que todo hombre representa un mundo aparte y refleja de una manera particular el universo; «cada uno de nosotros es un mundo espiritual». También es por el neoplatonismo por lo que la expresión de *microcosmos* que se remonta hasta Demócrito y Aristóteles, ha llegado á ser de un empleo corriente. En la Edad Media es sobre todo, la especulación mística la que se ha ligado á esta idea, la cual llegó, pasando por diversos intermedios (Nicolás de Cusa, Giordano Bruno), á la filosofía moderna, en la cual tomó una forma más precisa en la teoría leibniziana de las mónadas. En estrecha relación con esta idea se halla la alta estima en la cual nuestra literatura clásica tiene á la individualidad y personalidad. Así, aquí todavía, una cadena ininterrumpida, conduce desde el fin de la antigüedad hasta el punto culminante de los tiempos modernos.

Las concepciones orgánica y jerárquica por una parte

y por otra la concepción microc6smica, se hallan en una oposici6n absoluta que hace la lucha inevitable. Allf, el individuo no es m6s que un simple miembro, aquf es un todo aut6nomo; allf no participa de los bienes espirituales m6s que por el intermediario de una colectividad; aquf puede conseguirlo inmediatamente por sf mismo. Tiene tambi6n que resultar de ahf una diferencia fundamental en el contenido de la vida. Allf, la cosa principal es la contribuci6n aportada 6 la colectividad; aquf, es el desarrollo del s6r mismo en su interioridad. La colectividad tampoco puede recibir aquf su organizaci6n y su fuerza m6s que de los individuos, sin poder nunca oponerse 6 ellos, como un fin en sf. Pero en esta emancipaci6n, el individuo dar6 6 su vida un importante contenido principalmente por una relaci6n inmediata con la infinitud, con las fuentes creadoras de la vida, ya tome antes esta relaci6n una forma, sea cientfica, sea artfstica, sea religiosa. Asf se une estrechamente 6 la lucha entre individuo y sociedad el problema de saber si tenemos que buscar la tarea principal de nuestra vida m6s bien en la comunidad humana 6 en la relaci6n con el universo, si hay que atender en primer t6rmino 6 una conducta social 6 c6smica. No nos es desde luego posible seguir estas cuestiones 6 trav6s del cambio de los tiempos; veamos pues inmediatamente la situaci6n y el estado de espfritu de la 6poca presente.

Nuestra 6poca est6 sometida 6 la influencia de tres corrientes de una fuerza y de una amplitud diferentes, 6 saber: el movimiento general de los tiempos modernos hacia el individuo; la reacci6n del siglo xix en favor de la sociedad y el renacimiento del individualismo hacia el fin del siglo xix.

La emancipaci6n del individuo es quiz6 el rasgo m6s saliente de toda la vida moderna. El individuo tendf con esto 6 adquirir y adquiri6 en efecto, lo mismo una relaci6n inmediata con la divinidad y con el universo que una situaci6n aut6noma con respecto al conjunto social. Este movi-

miento, nacido del Renacimiento y de la Reforma, se ha extendido poco á poco sobre la existencia, ha penetrado en ella cada vez más profundamente y de una manera general la ha hecho más joven, más vigorosa, más activa. Del mismo modo que la ciencia moderna no ha entrado en su camino ascendente sino descomponiendo las magnitudes tradicionales, tales como tiempo, espacio, masa, etc., en elementos distintos, así una autonomía y una separación creciente de los individuos son esenciales á la vida moderna. Esto se ha establecido cada vez más, desde la manera de tratar las cuestiones más profundas, hasta los detalles exteriores de las costumbres y de las relaciones sociales (1). Esto no significa en modo alguno una supresión de toda relación recíproca, sino que dicha relación en lugar de ser impuesta desde fuera á los individuos, tiene que salir de su decisión personal y de su libre acuerdo. La individualización de la vida es menos aún una renuncia á toda solidaridad interna. Por lo contrario, en el punto culminante del trabajo espiritual, en hombres como Lutero y Kant, la autonomía del hombre frente á sus semejantes no es más que uno de los lados del proceso de la vida, estando constituido el otro por una sumisión absoluta, pero libre, á poderes invisibles. Quienquiera elogie ó censure semejantes hombres porque ve en ellos campeones de la pura arbitrariedad, no hace más que mostrar cuán poco ha comprendido la esencia de su individualismo.

Á medida que esta corriente se prolonga en el tiempo, la cosa se hace menos exenta de complicaciones y se presta más á la crítica. En Alemania, el movimiento hacia el indi-

(1) Ihering (*Der Zweck im Recht*, II, pág. 439) halla, por ejemplo, en la organización estética de la comida en común, un progreso muy notable realizado por la época moderna con relación al pasado, en la «elevación del comunismo al individualismo». Mientras que antes los utensilios de la mesa eran comunes á todos los comensales, cada cual los tiene hoy para su uso exclusivamente personal.

viduo tomó, á partir de la época del *Sturm und Drang*, un carácter sobre todo artístico y literario; del mismo modo que el individuo de esta época se elevaba por encima del término medio por su creación artística y se sentía en tanto que «genio» muy superior á todos los «filisteos», así la elevación consciente del individuo artístico se ha repetido con frecuencia. Así fué al principio en el romanticismo, para el cual la grandeza del hombre consistía en ser una individualidad (*Scheleiermacher*) y que, exagerando estas ideas, proclamaba el derecho soberano de la «subjetividad infinitamente libre» al mismo tiempo que se inclinaba á poner el arte y la ciencia mucho antes que la vida política (1); así fué también más tarde en la joven Alemania, y el individualismo actual nos presenta fenómenos análogos. De la alta estima del individuo participa nuestra época clásica, y los grandes pedagogos, Pestalozzi lo mismo que Herbart, transportan esta manera de pensar á la educación (2). Pero aquí el individuo no tiende á elevarse hacia la autonomía para permanecer en oposición con el mundo y el medio social y para encerrarse en la conciencia de una orgullosa superioridad; por lo contrario, se vuelve alegremente hacia el mundo, extiende cada vez más su círculo de vida, y finalmente, reconciliado con todo lo que le rodea, se en-

(1) Citemos estas palabras características de Fr. Schlegel: «No despilfarrés tu fe y tu amor en el mundo político, pero sacrifica en el mundo divino de la ciencia y del arte lo que tienes de más íntimo arrojándolo en el torrente del fuego sagrado de la eterna cultura».

(2) Pestalozzi sobre todo defiende con gran energía la superioridad de lo individual sobre lo que es simplemente colectivo; se burla de «las acciones colectivas», de «la conciencia colectiva», de «las profesiones de fe de regimiento», y dice: «La existencia colectiva de nuestra razón, no puede más que civilizar á ésta, no puede cultivarla». (*Werke*, XII, 154). Es preciso recordar aquí siempre la profunda influencia de Rousseau que fué el primero que puso de relieve con plena claridad la oposición entre individuo y sociedad para el conjunto de la vida.

grandece hasta llegar á ser una personalidad que abarca al universo. Esto es lo que nos muestran especialmente el carácter espiritual y la obra de Goethe.

La primera resistencia contra la preeminencia del individuo procedió del idealismo mismo; la idea de un proceso abarcando el universo é impulsado por su propio movimiento habiendo transportado de los individuos al conjunto de la humanidad el centro de gravedad de la existencia humana. Pero en seguida vino el realismo con su dirección hacia el mundo sensible. Por aquí aparecía una innumerable multitud de problemas cuya solución, exigiendo una unión de las fuerzas dispersadas, llevaba á los hombres á salir de su aislamiento para reunirse más estrechamente y los obligaba á un trabajo organizado. En este sentido obraban el deseo de libertad política, el esfuerzo hacia un orden social sostenido por la fuerza misma de la opinión pública, el desarrollo de círculos nacionales que envuelven con un poder superior á todos los individuos y los unen para grandes empresas, el asombroso vuelo de la técnica que extiende los lazos del trabajo y mantiene á los trabajadores más sólidamente unidos, y en fin, la vida económica moderna con sus explotaciones gigantes, con los contrastes absolutos que engendra, con su acumulación de masas enormes. La aceleración moderna de la vida, la aproximación creciente de los hombres, los múltiples entrecruzamientos de los círculos de vida, contribuyen mucho también á hacer desaparecer los rasgos individuales y á dar un poder irresistible á la adición en fenómenos colectivos. En la época de la prensa, del telégrafo y de los caminos de hierro, una opinión pública se forma más rápidamente y adquiere una fuerza más grande; determina el devenir mismo del individuo y hace aparecer así como su obra personal lo que en realidad procede del medio.

En fin, la teoría también, en las influencias que sufre y en sus reacciones, aumenta la dependencia del individuo, porque la doctrina moderna de la sociedad, la «sociología»

(Comte, Quetelet, etc.), se afana cuanto puede por mostrar la determinación absoluta del hombre por el ambiente social, por el «medio» (1); se le aparece, hasta en sus deseos y en sus sueños, como dominado por lo que recibe de la sociedad; hasta una lucha violenta del individuo contra esta última tiene, en fin de cuentas, su origen en las necesidades del conjunto y queda así interior al conjunto. Al mismo tiempo el concepto de término medio social, de hombre del término medio, pasa al primer plano; se prueba que las divergencias entre individuos, tanto por lo menos como puede medirse, varían en el interior de límites mucho más estrechos de lo que se cree á primera vista (2). Así la atención se dirige más sobre el parecido que sobre la diferencia de los individuos (3), y el análisis de la vida física indivi-

(1) *Medio* ha sido empleado por la primera vez, creemos nosotros, con un sentido técnico, por Lamarek en su *Philos. zoologique*; Comte ha transportado la palabra de la zoología á la ciencia social y Taine se sirvió de ella con una marcada preferencia en este último dominio. Fué después de Taine cuando ese término se hizo en Alemania una palabra de moda.

(2) Citamos principalmente aquí la *Anthropométrie* de Quetelet.

(3) La idea de la igualdad de todos los hombres (comprendera la igualdad de valer y de derechos), es bastante antigua, pero no ha llegado á su completo desenvolvimiento hasta estos últimos siglos. Es desconocida de la antigüedad clásica, y bien que haya habido hacia el fin de la antigüedad, una tendencia en ese sentido, no pudo prevalecer contra las diferencias efectivas existentes entre los hombres. La idea de igualdad tiene sus raíces en la religión, á saber, para nuestra civilización, en el cristianismo. Esas raíces eran la relación del hombre con Dios, relación dentro de la cual desaparecían todas las distinciones humanas, y la idea del infinito, en presencia de la cual todas las diferencias finitas volvíanse insignificantes. Pero no se dedujeron desde luego las consecuencias de ese principio para la existencia terrestre, y en la historia ulterior del cristianismo, la idea del sacerdocio universal fué casi completamente suplantada por la de la jerarquía. Algunas de las tendencias secundarias que se mantuvieron difícilmente durante la Edad Media, no llegaron á abrirse

dual, análisis en que han sobresalido nuestros grandes poetas, deja sitio á la observación de las masas, la cual se crea con la estadística un instrumento manejable.

Todo eso no era un simple cambio exterior, era también una transformación interna de la vida. Pues en lo sucesivo, la cosa principal de la vida no es lo que nosotros pensamos y hacemos en nuestro propio dominio, sino lo que nosotros cumplimos para la colectividad. Todas las fuerzas son más enérgicamente invitadas á obrar, y la unión del individuo con el conjunto es más netamente puesta de relieve. Resulta también de ahí una forma particular de la vida del espíritu. Las ventajas de la situación social llegan á ser el objetivo que domina todo. La moral se vuelve acción social, altruismo; el arte no encuentra una tarea más noble que la representación elevada de los estados sociales; la educación tiende más á elevar el nivel general de la cultura intelectual que á desarrollar el carácter individual. Lo que aquí da consistencia al individuo es, sobre todo, el trabajo, el trabajo que desarrolla vastos complejos y métodos fijos

camino completamente más que en la Reforma, y fué sobre todo el calvinismo quien sacó de ellas enérgicas conclusiones respecto de la organización de las Comunidades religiosas. De ahí la idea pasó al dominio político; bajo Cromwell, un proyecto de constitución contiene por primera vez la aspiración al sufragio universal (1647). La *Aufklärung* también, con su llamamiento á una razón igual en todos los hombres, contribuyó á extender la idea de igualdad. Así Descartes dice (*De methodo*, al principio): «Rationem quod attinet, quia per illam solam homines sumus, aequallem in omnibus esse facile credo». Rousseau en fin, con una energía particular, ha lanzado en la vida general la idea de igualdad; cuanto á la de los derechos del hombre, parece que viene de América. La fórmula de la «igualdad de todo lo que tiene cara humana», ha sido imaginada por Fichte (ver, por ejemplo, IV, 423; VII 573).—El siglo XVIII trae también la alianza de las palabras *libertad é igualdad*, y eso al principio parece ser, en el dominio de las relaciones de la sociedad. Así es como Montesquieu dice ya en sus *Lettres persanes* (publicadas en 1721), libro II: «en Paris reinan la libertad y la igualdad».

pero que, por esto, se hace bastante fuerte para empeñarse en una lucha contra todo lo que hay de sin razón en la existencia y por mejorar considerablemente las condiciones de ésta. Que la afirmación llevase también en ella una negación, que la ganancia fuese acompañada de una pérdida, de eso se tenía provisionalmente, apenas el sentimiento claro.

Si semejante concentración de fuerzas que tienden todas hacia un mismo fin, no actúa contra el individuo sino de una manera más bien encubierta, no sucede lo mismo con el gran crecimiento de fuerza adquirida por el Estado en el curso del siglo XIX; las evoluciones económicas sobre todo, impulsaron imperiosamente este crecimiento; puesto en frente de ellas, todo esfuerzo puramente individual parecía vano. Ese punto no es desde luego más que el punto saliente de un fenómeno general, á saber, la complicación creciente de la civilización, su forma más técnica que, exigiendo que las fuerzas individuales se engranen más y que el conjunto esté más organizado, reclama por eso mismo una dirección. Esto produce, por ejemplo, de una manera necesaria, una fuerte centralización en la enseñanza. Y á ese movimiento de la vida civilizada no falta la fuerza viviente de un mundo de ideas. La elevación del Estado al rango de principal soporte de la obra civilizadora responde á la convicción moderna de una inmanencia de la razón absoluta en nuestra realidad: no es por azar por lo que los grandes teóricos del panteísmo, Spinoza y Hegel, fueran los campeones declarados de la idea del Estado, por lo que Spinoza quería que se jurase, no por Dios, sino por la salud de la patria, y por lo que Hegel soñara en el Estado como una «divinidad terrestre». Así se coligan contra la independencia del individuo la potencia visible del Estado y la invisible de la sociedad; quien se sustraiga ó crea escapar de la una, cae fácilmente y tanto más en poder de la otra.

Pero lo mismo que el triunfo completo engendra fácilmente una expansión exagerada y por consecuencia una

reacción, así también la absorción del hombre por el Estado y por la sociedad ha provocado hasta fines del siglo XIX una elevación del individuo. Ese nuevo movimiento se manifiesta á menudo bajo formas muy desagradables, tales como la adoración que tienen por ellos mismos ciertos falsos genios y esa tendencia del sujeto individual á creerse superior á todo. Pero no basta con burlarse de esas deformidades espirituales para haber acabado con ese movimiento. Puesto que, detrás de todo lo que hay de problemático, se encuentra una resistencia del individuo al estrechamiento y al empeoramiento que le amenaza; lo que el otro movimiento, el que va hacia la sociedad, contiene en limitaciones y negaciones, la contradicción le hace ahora adquirir netamente conciencia de ello. Desaparición de rasgos individuales, peligro para la independencia, paro en la vida y en la actividad creadora originales, todo eso parece inseparable de esta civilización social. Lo mismo que la historia deprimía al presente, y que un presente empequeñecido no ve nada grande en la historia, lo mismo la sociedad parece empequeñeciendo al individuo, tener inevitablemente que declinar también ella misma. ¿No vemos distintamente, en medio de todos los brillantes triunfos de la técnica, desaparecer cada vez más las personalidades de relieve, y al mismo tiempo, bajar el nivel de la vida colectiva? El trabajo que es el fondo de la organización moderna de la vida, debería fortificar al alma, y he aquí que advertimos que con su desarrollo gigantesco, debilita y hasta oprime; eso debe necesariamente impulsar el alma á defenderse y resistir á la civilización puramente social, conducirla á negar el valor de los éxitos por ésta alcanzados. Al mismo tiempo, el individuo procura desprenderse lo más posible del yugo social, quiere desenvolverse libremente, «vivir completamente su vida», pone de relieve sus caracteres distintivos y se esfuerza por salir, de una ó de otra manera, de la medianía.

A pesar de lo que pueda haber de exageración y de falso en todo ello, ese movimiento ejerce una innegable influen-

cia sobre nuestra época; por pobre que pueda ser desde el punto de vista de realizaciones positivas, es fuerte en la crítica y ha quebrantado gravemente la fe en la absoluta suficiencia de una civilización puramente social. Pero, á pesar de este quebrantamiento, el trabajo continúa con su dirección hacia el estado de sociedad; su presión sobre el individuo aumenta, y más aun el sentimiento que de ella tenemos. Nos vemos así llevados hacia direcciones contradictorias; la civilización social domina nuestro trabajo y nuestra alma reclama una cultura individual. ¿Debemos resignarnos á semejante escisión, ó bien se puede resistir contra ella y tender hacia una unidad cualquiera que sea de la vida?

β.—*Los problemas del tiempo presente.*

αα.—*Insuficiencia de una civilización puramente social.*

Una cosa es reconocer la importancia de una civilización social y otra diferente hacer residir en ella toda la existencia del hombre. Por lo que toca á este reconocimiento, las razones más diversas contribuyen á imponerlo á nuestra época. Vemos claramente cómo, desde los orígenes, el hombre no ha podido desarrollar los rasgos propios de su sér más que en la vida colectiva, cómo más tarde también todo bienestar dependía esencialmente de la organización social; vemos claramente también cuánto la acción de esta vida social penetra más profundamente de lo que se suponía en otros tiempos en la vida del individuo y hasta el fondo de su alma. Que el hombre sea un sér social es cosa que no ha sido plenamente reconocida hasta nuestros días. Pero de estos puntos de vista nuevos surgen en seguida las empresas más fecundas. Si somos de tal modo dependientes de la sociedad, si nuestra felicidad está de tal modo ligada á su prosperidad, se hace especialmente importante elevar

el nivel de la sociedad y permitir á toda la fuerza que existe en ella obrar plenamente. Una unión más estrecha ha hecho progresar irresistiblemente á la humanidad en lucha contra la sinrazón y ha aportado mayor felicidad en su existencia, una organización más fuerte ha elevado á cada individuo, la acción ha tomado jalones más sólidos apoyándose sobre las relaciones generales en lugar de quedarse en lo accidental de los individuos meros y simples. La unión más estrecha en la existencia social inmediata ha abierto abundantes fuentes de sentimiento moral, ha acrecido el interés de los hombres unos para otros, ha engendrado la conciencia de una solidaridad universal. En fin, el trabajo en común, la necesidad de sostenerse recíprocamente y de adaptarse unos á otros, ha puesto en la vida, que tiende fácilmente á la molicie en el aislamiento, más disciplina, más virilidad y fuerza.

No es extraño que en presencia de tales resultados, las esperanzas y los pensamientos se hayan elevado mucho más alto que la obra efectivamente realizada, que quien había hecho tanto, haya creído poder hacerlo todo, que la concepción social de la vida haya podido juzgarse capaz de llenar toda la existencia del hombre y de satisfacer todos sus deseos. Tratando de hacerlo, ha dado una forma especial á todos los diversos dominios de la vida. El contenido de la ética llega á ser entonces la acción en provecho del medio social, el altruismo; el objeto de la educación es formar el individuo para los fines de la sociedad; el arte hace de los estados sociales el principal tema de su trabajo, y trata mediante éste de servir á las muchedumbres; la ciencia trata de comprender al hombre, no tanto como individuo aislado, sino desde el punto de vista de la «psicología social», el pragmatismo llega hasta hacer de lo que se ha realizado para el bienestar de la humanidad el criterio de la verdad. Como en todo esto la vida y la acción están más directamente relacionadas con el hombre vivo como conjunto, parecen adquirir mayor proximidad psíquica, toman una

forma más inmediata, más rica, y hasta parece más verdadera; todas las complicaciones de la religión, así como de la metafísica, se relegan al segundo plano; cuanto más los tiempos modernos se han hecho inseguros con respecto á estas cuestiones, más satisfacción han tenido que experimentar de verse libres de ellas de este modo.

Pero por muy fecundas que puedan ser las perspectivas y las tareas abiertas por este movimiento, no puede contar con un entero y alegre asentimiento sino en tanto que no se conceda atención á la negación que acompaña á la afirmación que él representa; ahora bien, esta negación es de una índole muy precisa. La vida no se deja transferir completamente como lo hace en la relación con el medio en el desarrollo de las relaciones recíprocas, sin que al mismo tiempo la autonomía del punto aislado no se halle considerablemente disminuída. Ahora bien, el individuo es el único lugar en que brota originariamente la vida espiritual, mientras que la vida social no puede más que unir y utilizar. La emancipación y el afianzamiento de esta vida originaria, serían sin duda de menor importancia y su comprensión sería más soportable si la vida humana se encontrase establecida sobre una base sólida y no tuviera más que seguir tranquilamente una dirección indicada por la naturaleza. Ahora bien, en realidad esta vida está no sólo llena de problemas especiales, sino situada entre la naturaleza pura y simple y el mundo espiritual, tiene que realizar una conversión total, una ascensión desde una conducta semiespiritual á una espiritualidad verdadera; tiene así que tomar graves decisiones y no puede hacerlo sin sacudir y vivificar poderosamente el conjunto del estado psíquico, y para esto le precisa necesariamente volver á una profundidad original, y por tanto, al individuo.

La concepción social de la vida, por lo contrario, se dirige sobre todo á la mejora de las relaciones exteriores; eleva y hace progresar, atenúa y allana, pero si hace la vida más agradable y más amable, obra en el fondo de un modo

destructor, tratando el contenido espiritual de la vida como un medio en vista del bienestar humano. Porque es inevitable que toda actividad espiritual decline en cuanto deja de ser tratada completamente como un fin en sí; el utilitarismo, cualquiera que sea la forma que tome, es irreconciliable enemigo de toda cultura espiritual. En tanto que simple medio, la vida espiritual no puede nunca adquirir para el hombre la necesidad interna de una conservación de sí mismo, no puede imponerse al alma con esta necesidad é impulsarla á una actividad creadora original. Por esto no puede producirse en este camino, á pesar de todo el ensanchamiento exterior, ninguna elevación interior del hombre; faltan aquí por completo la creación original, la relación inmediata con el universo, la autonomía interior. Semejante vida no puede nunca presentar objetivos elevados capaces de realzar la existencia; encadena al hombre á su contingencia individual, le hace esclavo de él mismo, le permite adornar y ornamentar su existencia, pero no opera una separación radical entre superior é inferior; no puede pues arrancar al hombre á la pereza de la masa media, ni reobrar vigorosamente contra la mezcolanza de naturaleza y de espíritu, de elementos mezquinamente humanos y de ideas universalmente válidas que caracterizan la existencia ordinaria; á pesar de la inmensidad de su actividad y de su labor, falta á esta vida el verdadero carácter de la acción, le falta un implacable dilema, le falta un contenido y un sentido verdadero. Esta vida de la civilización puramente humana, puede aparecer tolerable mientras la vista y el esfuerzo no van más que de individuo á individuo y están ocupados por multitud de impulsos cambiantes; pero que el pensamiento vaya más lejos, que se pregunte cuál es el rendimiento del conjunto, y entonces la pobreza, el vacío de esta vida se pondrán de manifiesto.

Si la civilización social cree de ordinario poder sustraerse á este vacío interior es porque tiene la convicción que de la unión de los elementos nace algo esencialmente superior

á lo que contienen en el estado aislado; así es como por ejemplo, la prosperidad de la sociedad parece rebasar con mucho la del individuo; así es como, frente á la diversidad de las opiniones individuales, la opinión pública parece constituir un soporte de la verdad. En realidad, no se produce más que una apariencia de elevación interior cuando algo nuevo sale de un conjunto de elementos de naturaleza diferente; de un simple entrecruzamiento y de una simple yuxtaposición no podrá nunca resultar un nuevo grado de vida; se pasa aquí por error, pero sin apercibirse de ello, como es por otra parte la tendencia de nuestra época, de lo cuantitativo á lo cualitativo. Si no existe otro objeto que la conservación natural, si no hay evolución creadora del espíritu, el entrelazamiento de los círculos individuales en la vida social no puede hacer nacer nada esencialmente nuevo, y cualquiera que sea su extensión, lo que hay de útil y agradable en el grado natural de la vida no se aproxima de ninguna manera al bien. Así también el establecimiento de cierta medida de opiniones, con cualquier garantía que se presenten, no se acerca poco ni mucho á la idea de una verdad auténtica, la cual es la medida de todo esfuerzo humano. Lo bueno y lo verdadero son siempre supuestos allí donde se cree poder reducirlos á la combinación de los elementos.

Semejante convicción no puede más que dejarnos escépticos en relación con la famosa teoría de una integración de la razón en la sociedad. Esta teoría ha sido por primera vez defendida desde el punto de vista filosófico por Aristóteles (1). La colectividad parécele más apta que el individuo para emitir un juicio en materia de política y de arte, porque la una juzga mejor ésto y el otro aquéllo, y que de la reunión de los dos resulta cierta compensación: el conjunto le parece estar menos sujeto que el individuo á

(1) Ver Pol., 1281 b. 8, 34. Ver también, para más detalles nuestro *Gesammelte Aufsätze*, págs. 62 s.

la cólera y á las otras pasiones. Pero aquí piensa en el círculo limitado de un Estado que no comprende más que una ciudad, de un Estado en el cual las tradiciones y las reglas comunes mantienen una cohesión interna y no en una masa cualquiera y de una extensión considerable. Así resulta, hasta en su democratismo, muy diferente de un Rousseau y de su fe en el pueblo. Lo que aboga desde luego en favor de esta teoría es el hecho, desde hace tiempo comprobado y ya conocido de Aristóteles, de que á menudo obras literarias eminentes no llegan á imponerse sino gracias al gran público y no por el juicio de los especialistas, no á causa de una imperfección moral en estos últimos, sino porque ellos se han encerrado demasiado estrechamente en un círculo cerrado de ideas. Sobre todo, en relación con las obras que se salen de lo ordinario, la ausencia de prevención en las masas pesa más que la alta cultura técnica. Además, una convicción que presenta cierta afinidad con esta teoría de una integración de la razón es la que se puede llamar de la contingencia de los instantes y de los individuos, y en particular también de la estrechez de los partidos, al conjunto de la humanidad, la confianza en una victoria cualquiera del bien en el seno mismo de la humanidad. Sin tal fe las minorías debían desistir como inútil de toda acción exterior; por esto dicha fe penetra particularmente el esfuerzo político. La experiencia histórica nos suministra bastantes testimonios que demuestran cuántas grandes cosas han triunfado después de haber sido en un principio objeto de violentas persecuciones y como la piedra rechazada por los albañiles ha resultado á veces una piedra angular. ¿Quién pues, contribuyó á ese triunfo, sino las masas que menos sólidamente aferradas á una idea eran más accesibles á nuevas impulsiones? Pero esta victoria de lo verdadero se realizó menos por una simple integración de opiniones humanas que bajo la violencia de una necesidad espiritual que desprendiendo cada vez más netamente este elemento superior, la hizo finalmente irresistible. No es pues, la fe en la masa

sino la fe en una necesidad espiritual obrando en lo interior de la humanidad, quien justifica esta esperanza de una victoria de la razón en el dominio del hombre. No es sino entrando en contacto con esta necesidad espiritual y encarnándola, como la opinión pública adquiere una legitimidad y una superioridad aseguradas; si esto no es así, puede fácilmente quedar inferior al nivel de los individuos y obrar menos por la razón que por la sinrazón. Hay épocas en que la medianía eleva al hombre, pero hay también otras en que le rebaja. En todo caso la masa, por sí sola, no le eleva.

Colocándose completamente en la existencia inmediata, la civilización social hace inevitablemente de la masa el principal detentador de la vida y adoptará más ó menos, de grado ó por fuerza, la actitud de la masa en relación con las grandes cuestiones de la civilización; como la masa, la civilización será precipitada y agitada sin medida en la afirmación como en la negación, ligada á la impresión sensible, buscando las más fuertes emociones, oscilando entre oposiciones, llena de aversión hacia toda reflexión y hacia toda equidad. Al mismo tiempo, el individuo es rechazado cada vez más al último plano; hasta allí mismo donde ejerce una acción incontestablemente grande, no es considerado más que como un simple instrumento de la sociedad (1), como indiferente en todo lo que tiene de particular. Sin duda, toda obra, hasta la más grande, tiene sus condiciones y sus relaciones históricas y sociales, toda actividad creadora sale de una atmósfera espiritual particular y lleva así, inevitablemente, el sello de su época; un San Agustín no hubiera sido posible en la época de Kant, ni un Kant en la época de San Agustín, como tampoco un Goethe en el

(1) Ver por ejemplo, Comte. *Cours de philos. pos.*, IV, 269: «Los hombres de genio no se presentaban esencialmente sino como los órganos de un movimiento predeterminado, pero que á falta de ellos, se hubiera abierto otras salidas».

tiempo de las Cruzadas. Pero reconocer esta dependencia no es ver en el conjunto la fuerza generadora ni hacer del individuo un instrumento perfectamente indiferente en su particularidad. Cualquiera que fuese su relación interna, lo que era grande se encuentra casi siempre en un sentido de oposición con la medianía de su época; casi siempre ha desarrollado su grandeza sabiendo imponer victoriosamente al conjunto de su época una necesidad de su sér propio, victoriosamente no en la superficie de la existencia, sino en la esfera del trabajo espiritual. Y lo que distingue su obra, es principalmente lo individual, lo incomparable y lo irreductible. Solamente gracias á eso el elemento espiritual que se agitaba y brotaba en la época, pero con el cual se mezclaban muchos elementos inferiores y extraños, ha podido desprenderse de estos últimos, tomar una forma clara y poderosa y llegar á ser una fuerza que despierta y eleva. Realizando esto, dicho elemento espiritual sufrió una individualización que arrastró los destinos de la humanidad por caminos especiales. Esto no es en ninguna parte tan evidente como en el dominio de la religión; porque está en nuestro sentir fuera de duda, que un San Agustín y un Lutero no solamente han reunido lo que les ofrecía su medio, sino que han resuelto de una manera absolutamente personal los problemas de la situación histórica universal, y al mismo tiempo, han impreso á siglos enteros su carácter individual. Toda época en la que existe un poderoso movimiento espiritual contiene diversas posibilidades; cuál llega á ser una realidad, depende sobre todo de los individuos que se colocan á la cabeza del movimiento. Eso basta ya para desautorizar una construcción de la historia partiendo de una fórmula.

Desde que existió alguna cosa grande pudo atraer hacia ella todo lo que iba surgiendo, reforzar lo que tendía á sobresalir, reunir todo lo que estaba disperso y dar origen á un movimiento de conjunto. Pero no era esto un resultado de la integración, es más bien esto otro lo que hizo posible

esta última. Porque esta integración, esta reunión que parece tan fácil á los defensores de la civilización social, es en realidad un problema muy difícil. Pueden encontrarse en una época bastantes elementos diferentes, contradictorios, y una integración puede ser posible en diversos sentidos y en niveles muy variables; con frecuencia, lo que hay de importante sobre puntos aislados no se encuentra y es por consiguiente, casi perdido para el conjunto. Que las fuerzas que tienden á elevarse no lleguen á reunirse, eso puede pesar excesivamente sobre una época, como es el caso de la nuestra. La obra de las grandes personalidades consiste precisamente en que han impreso felizmente á su tiempo un carácter espiritual y se han puesto valientemente delante, y así preparando y operando una integración en una dirección determinada y ascensional, así los grandes hombres fueron los amos y no los esclavos de su época. Si hablamos de una época goetheana es porque en la segunda mitad del siglo XVIII, la manera de pensar humana y artística al modo de Goethe estaba muy extendida, ó porque su alta personalidad creó formas y presentó límites permitiendo á lo que era menos característico elevarse, y al mismo tiempo, reunirse.

Si, por lo contrario, la civilización social relega al último plano las diferencias de grado y tiende hacia la mayor igualdad posible, la intención de los mejores es sin duda la de elevar el nivel general, atraer sobre las alturas el mayor número posible, y si dable fuera, á todos los hombres, sin que esas alturas sufriesen una disminución cualquiera. Pero todavía aquí la naturaleza de las cosas es más fuerte que las intenciones de los hombres. Sin percatarse de ello, el estado del que recibe llega á ser la medida del movimiento espiritual, y por ahí el nivel del conjunto baja inevitablemente; el trabajo no puede tener como dirección principal su efecto sobre otro sin sufrir una pérdida interior. Schopenhauer dividía los pensadores en dos categorías, los que piensan por otros y los que piensan por sí

mismos, y declaraba que solamente estos últimos eran verdaderos pensadores; si tiene razón, como creemos, el peligro de un trabajo dirigido esencialmente hacia la comunicación y hacia la influencia, no puede ofrecer ninguna duda; lo que se gana en extensión, está á punto de perderse en relieve si no se opera una creación original que haga contrapeso.

Únese á eso la inclinación no solamente á ocuparse de los débiles, lo cual es ciertamente noble y justo, sino á colocarse lo más posible en su nivel y á organizar según sus intereses el conjunto de la vida. Las épocas de dureza alternan con las de sensibilidad y en nuestros días reina indubitablemente la manera sensible que engendra la tendencia á creer al débil bueno, al fuerte perverso, y en caso de conflicto, dar sin vacilar la razón al primero. Así es como una corriente muy propagada en nuestra época se pone de parte de los hijos contra los padres, de los alumnos contra los maestros, y de un modo general, de los subordinados contra los que mandan, como si todo orden y toda severidad no fueran más que una emanación de un sentimiento egoísta y brutal. La frase de Kant: «Si la justicia desaparece, no tiene ningún valor el que los hombres vivan sobre la tierra», no encontraría aquí mucho asentimiento. Á eso únase también el feminismo amenazando no solamente ayudar á las mujeres á conquistar los derechos que les pertenecen, sino á organizar lo más posible la educación y la civilización conforme á sus intereses. Así la muy problemática «coeducación» es recomendada principalmente á fin de que las mujeres reciban tanta y la misma instrucción que los hombres. Con esta manía del nivelamiento la civilización tiene infaliblemente que debilitarse y perecer; esta manía retrocederá como ante un mal y una injusticia ante toda naturaleza vigorosa, frente á toda individualidad bien marcada, perderá, lo que es todavía más grave, lo que según la frase de Goethe «nadie trae al nacer, y lo que es, sin embargo, la cosa esencial para

que el hombre sea en todos aspectos un hombre», el respeto (1).

Semejantes movimientos hacia la extensión y hacia el nivelamiento pueden ser soportables por poco tiempo; el estado tradicional de la vida suministra provisionalmente un complemento, se puede durante algún tiempo, vivir del capital que se ha heredado. Pero el capital más considerable acaba por agotarse y la cuestión de una creación original no puede ser descartada de una manera duradera; ahora bien, en cuanto esta cuestión se presenta, los límites de la civilización social vuélvense evidentes. La civilización social no podía hacer residir la vida del espíritu en el hombre sin elevar á éste interiormente, no puede confiar á la sociedad los bienes supremos sin hacer de ella algo más. Pero le es imposible operar tal elevación por sus propios medios; al contrario, por el debilitamiento y la estancación de la vida del espíritu, destruye las condiciones de una verdadera grandeza y no puede pues impedir que una civilización puramente humana y atenta únicamente á las masas, sumerja y oprima una verdadera civilización espiritual.

Actualmente ya, ¿no hacemos nosotros clara y dolorosamente la experiencia? Si pudiéramos ver nuestra propia época desde lo interior y desde el conjunto, como eminentes historiadores nos hacen ver las épocas precedentes, una imagen emocionante se presentaría á nuestros ojos en medio de todo el brillo de una civilización exterior. La humanidad

(1) Es principalmente la oposición vigorosa de Nietzsche á la insipidez y á la molicie de esta manía de nivelamiento lo que ha dado á este filósofo su fuerza sobre las almas. «Ella quiere elevarse en las alturas con pilares y grados, la vida misma; ella quiere dirigir sus miradas hacia lejanos horizontes, y más lejos todavía, hacia beldades afortunadas; por eso fátaele elevación. Y porque le falta elevación le faltan grados y una oposición de los grados y de los que suben. La vida quiere elevarse, y elevándose, superarse». (*Also sprach Zarathustra.*)

quería elevarla vida mediante una unión más estrecha y por un desarrollo más perfecto de las fuerzas; se creía bastante fuerte para engendrar ella misma toda vida del espíritu; quería en una infatigable actividad, construir una torre que se elevase hasta el cielo. Y he aquí que, á pesar de todos esos triunfos exteriores, se encuentra en una decadencia interior, no puede siquiera encontrarse á sí misma, comprenderse ella misma, y está amenazada de un derrumbamiento interno. Por todas partes oposición y conflicto, una pasión creciente de lucha, una descomposición en partidos, una desaparición de ideas y de fines comunes. Cuando hemos querido, separando todos los problemas cósmicos, ponernos de acuerdo con nosotros mismos, esperando de este acuerdo los más hermosos resultados, se ha producido una confusión de lenguas, y caeremos cada vez más en la dispersión y el desmenuzamiento si no se consigue parar ese movimiento, volver á colocar la existencia humana en más vastos conjuntos y darle una base más sólida.

Hasta aquí nos hemos ocupado del problema de la civilización social en general; digamos ahora algunas palabras de la situación del Estado en la vida moderna del espíritu. Vemos todos hoy cuánto se ha desarrollado el poder del Estado, poder que las complicaciones sociales principalmente tienden á aumentar todavía más; pero de ahí nace el peligro que toda la vida del espíritu esté sometida cada vez más á la influencia del Estado y tome su sello, y ese peligro, el peligro de un politismo, como quisiéramos llamarlo, no debe ser estimado insignificante. La idea directora del Estado es y permanece siendo el desenvolvimiento del poder; ahora bien, el poder no es en modo alguno, como se pretende, algo malo en sí; es moralmente indiferente, no conoce otro límite superior que él mismo. Tiene por naturaleza, una tendencia á tratar toda actividad espiritual como un simple medio para llegar á sus fines y no reconoce á los otros dominios de la vida ninguna autonomía. Pero si estos dominios son considerados y apreciados sobre todo

según su contribución á la vida del Estado, pierden su valor personal, y la originalidad de su actividad creadora tiene que sufrir también un grave quebranto. Además, la dominación ejercida por la idea del Estado sobre toda la vida, tiene que comprimir fuertemente la naturaleza propia y el libre movimiento del individuo. Cuando el hombre dirige todos sus pensamientos hacia la conquista de un puesto en el Estado, cuando no sueña más que en hacerse una posición, cuando su valer depende de su importancia y del papel que representa en el Estado, el centro de gravedad de su vida se encuentra colocado afuera, la autonomía y la originalidad de la vida deben fatalmente sufrir por ello. Que la forma del Estado sea más ó menos democrática ó aristocrática, poco importa. La grandeza política puede ir á la par con una esterilidad espiritual: de ello nos da la historia romana el más elocuente ejemplo. Puesto que es muy curioso que con toda su fuerza, su sabiduría y su disciplina política, ese pueblo no haya producido por sus propios medios, una sola grande idea filosófica, una sola grande obra artística.

Tenemos también nosotros los alemanes que no perder de vista los peligros que envuelve nuestra evolución en lo que se refiere á ese problema. Esta fuerza arrolladora de la idea del Estado, ese politismo, se presenta particularmente á nosotros en el Estado prusiano. Sin duda, era de una necesidad imperiosa que fuera todo temporalmente subordinado á la idea del Estado para que éste pudiese cumplir su grande misión histórica, y aquí la idea del poder se ha unido íntimamente á la del deber, y se ha ennoblecido interiormente. La unión de esas dos ideas ha dado resultados magníficos á los cuales la Alemania actual debe su nacimiento. Pero todo eso no debe hacernos perder de vista el peligro de una esterilidad espiritual, de un anulamiento de los individuos, de una organización uniforme y estereotipada de la vida. Actividad espiritual y conducta original requieren ser tratadas como fines en sí, mientras que el politismo,

cualquiera que sea la noble forma que tome, les rebaja inevitablemente con su utilitarismo al rango de simples medios é instrumentos.

33.—*Insuficiencia de una civilización puramente personal.*

El movimiento de reacción contra la civilización social realizado por el individuo moderno, debe menos su origen al contenido espiritual de la vida que al deseo de defenderse contra los perjuicios de que el individuo estaba amenazado por los progresos de esta civilización; sin embargo, se encontraban en último plano problemas más profundos y que acentuaban todavía más la oposición. La civilización social considera al individuo como un engranaje de su propia máquina, no le aprecia sino según lo que produce para ella, y tiene fatalmente, para hacerle servir á sus fines, que perjudicarle y limitarle en muchos sentidos. Además, con su engranaje de los elementos unos dentro de los otros, con su acumulación de masas, con su actividad ruidosa y esencialmente industrial, tiende fuertemente á oprimir y á borrar los rasgos individuales, impide la formación silenciosa y tranquila de caracteres originales, engendra ciertas medidas que son como la medida de lo bueno y de lo malo, de lo verdadero y de lo falso. Contra semejante subyugación y nivelamiento acaba por sublevarse el individuo de carácter más enérgico, que entonces sostiene que el hombre no se resume en su relación con el medio social, sino que al contrario, lo que hay de mejor en él, á saber, la unidad é interioridad de la vida, se encuentra más allá de esta relación. Y en esto puede invocar el testimonio de la historia universal, que demuestra que toda civilización, sobre todo social, ha tenido por efecto una exteriorización y una mecanización, y que lo que obligó á romper con ella, no fué únicamente el orgulloso sentimiento que los individuos tenían de su

valor, sino el imperioso deseo de una vida más interna. Es principalmente en el dominio religioso donde la organización tiene forma social encarnada en la Iglesia y lleva inevitablemente consigo una tendencia á colocar las obras (culto, obras piadosas, ortodoxia en las profesiones de fe, y en general, lo que se llama los deberes religiosos) antes del sentimiento, antes de la vida personal, antes de la autonomía de la vida interior; por esto el interés mismo de la religión no ha cesado de hacer necesaria una lucha contra la Iglesia (1). Á esta defensa de la autonomía del individuo se une una ardiente protesta contra la organización uniforme y estereotipada de la civilización cuya vida amenaza la sociedad. ¿Las medianías que de esto salen, no son de lo más mediocre y no conducen á fijar la vida en un nivel muy poco elevado? La fuerza espiritual y la nobleza de sentimientos no son en realidad, raras; ¿no tiene necesidad para desarrollarse, de una libertad plena, y para obrar sobre el conjunto, no es menester que estén netamente marcadas y seguramente fortalecidas dentro de los círculos estrechos constituídos por un pequeño grupo de discípulos? Nunca todavía ha habido progreso esencial de la civilización sin una división de la humanidad; ha hecho falta siempre en la vanguardia algo superior que arrastrase el resto, ha sido menester que delante de la masa brillase una columna de fuego que le mostrase el camino á través del desierto. A pesar de todas las vacilaciones y de todas las reservas, se ha producido siempre una oposición entre conducta esotérica y exotérica; hasta la constitución política más radical, nunca ha impedido la formación de diferencias

(1) Con ocasión de los funerales de un leader del Centro *, un alto prelado hizo resaltar en elogio del difunto que este último había enteramente confiado en las manos de la Iglesia el cuidado de su alma. ¿No es terrible ver alabar semejante abandono de la vida interior?

* Se trata, bien entendido, aquí del partido clerical alemán.—N. del T.

sociales bien definidas, y hasta en las exterioridades del buen tono y de las costumbres, la ambición de imitar á los que están colocados más alto que nosotros es, puesto que tales son á pesar de todo los hombres, un indispensable resorte del movimiento. Y ¿toda actividad espiritual no reside en cada individuo, insípida y como revoloteada por el viento de fuera, si no se une íntimamente á su naturaleza individual, si no llega á ser por eso, ella misma individual, si en ella el individuo no lucha por su sér propio? Formar es dividir, diferenciar, individualizar; por esto la división ha sido en todas partes un medio indispensable para el movimiento y para el progreso.

Partiendo de estas consideraciones los individuos pasan de la defensa al ataque y hacen ver claramente á la civilización social sus límites. El hombre, en tanto que sér pensante, es susceptible de una relación inmediata con la realidad, no es un simple eslabón de una cadena, puede oponerse al infinito y luchar con él, adquiere conciencia de la estrechez de la simple contingencia y puede elevarse desde esta última á la verdad propia de las cosas. Sin duda, en este esfuerzo por elevarse encuentra obstáculos repetidos, pero este mismo esfuerzo muestra que el hombre es superior á la esfera de la sociedad pura y simple. ¿No es pues, un contrasentido querer que semejante sér cósmico no reciba la vida del espíritu sino por el intermediario de la sociedad, querer sujetarle á la medida de lo que la unión de las fuerzas ha alcanzado en espiritualidad? ¿Es posible que un sér que por su relación fundamental con el mundo del espíritu posee un valor infinito, permita que su valor dependa de la apreciación humana, puede ser que viva de la caridad de los hombres y pierda así toda independencia de sentimiento? ¿Puede ser que el hombre no pueda gozar con toda seguridad de una verdad, y hasta de una existencia espiritual, más que si la sociedad se las asegura por un acta en buena y debida forma? ¿Puede ser que la producción de los bienes espirituales se haga, sino sobre el mercado de la

vida, por lo menos para ese mercado, y que esos bienes sean rebajados así al rango de simples mercancías?

En todo eso, el individuo, es decir el individuo en el que se mueve una vida espiritual, aparece como el representante de la civilización del espíritu en frente de una civilización puramente humana, de una infinidad interior en frente de toda limitación exterior; se presenta como una fuerza que resiste al nivelamiento, que despierta de la indolencia, que propone objetivos necesarios y que vuelve sin cesar el esfuerzo humano á sus verdaderas bases. Y si tal apreciación del individuo lleno de espiritualidad envuelve necesariamente un contraste con la medianía social, rechazará también con una valiente confianza la intolerancia peculiar á esta medianía respecto de todo lo que es superior. Hay una envidia baja, un odio de la mediocridad hacia todo lo que la domina y que considera como una trasgresión y una depreciación de su propia pobreza; no lo tolera sino cuando baja modestamente la cabeza, cuando pide tímidamente que se dispense su existencia, cuando reprime prudentemente toda manifestación del sentimiento que tiene de su fuerza. Por eso la modestia es una virtud tan estimada entre los «filisteos». De la misma traza es esa costumbre de colocar bajo los mismos conceptos las ideas más diferentes en naturaleza y en valor, de operar con fórmulas de elogio y reprobación vacías de sentido, así como esa indiferencia y esa debilidad que no son capaces de ningún poderoso amor, de ningún odio vigoroso, y para las cuales luz y tinieblas se funden en una niebla gris. Reobrar contra eso para dar más fuerza al sentimiento, más claridad al juicio, y establecer una separación más grande entre los espíritus, es el derecho, es hasta el deber sagrado del individuo.

Sin duda, el individuo no puede llegar á ser verdaderamente superior sino cuando tiene detrás de sí un mundo espiritual, y si de él puede sacar su fuerza. Pero eso no es de ningún modo lo que piensa el individualismo moderno, como de ordinario se nos presenta. Encierra al individuo

en su existencia inmediata y quiere que éste haga de ella el punto de partida de la organización de la vida; se aplica sobre todo á debilitar todos los vínculos invisibles, á suprimir todo lazo, no solamente con los hombres, sino también con un mundo del espíritu. No le queda pues, más que el estado de alma puramente subjetivo que llegando á ser la esencia de toda vida, hace que el individualismo se confunda en el subjetivismo. Es evidente que así se produce cierta especie de realidad. Esta subjetividad puede ser fijada y acrecida, la originalidad puede desarrollarse sin restricciones y puede brotar sin cesar una nueva vida, y el estado de ésta puede modificarse continuamente. De ahí resulta mucha movilidad y vivacidad, la vida parece aquí hacerse absolutamente independiente y al mismo tiempo más refinada, más delicada, más íntima que nunca. El concepto de la vida pierde también su pesadez y su rigidez acostumbradas. Puesto que no se considera en adelante como verdadero sino lo que es vivido, y vivido en este instante mismo, por el alma del individuo; el concepto de una verdad única cede pues, su puesto al de innumerables verdades, y cada hombre aquí tiene su verdad en él mismo. Lo que á eso da una alegría y una conciencia particulares, es el contraste con la sociedad en la cual las instituciones y las leyes van con frecuencia al encuentro del sentimiento de vida del individuo; así es como se quiere por oposición con estos últimos mantener siempre la vida en la libertad y en el movimiento, fortificar lo más posible el elemento original y hacerle abiertamente sobresalir.

Pero todo eso, si no quería permanecer siendo en una agitación sin forma un movimiento confuso, tenía que transformarse en un trabajo espiritual cualquiera y esta transformación se produjo volviéndose hacia el arte y la literatura. El arte con sus múltiples ramificaciones llegó á ser aquí el principal medio de apoderarse y fijar la vida que sin eso, permanecería llena de inestabilidad y sin cesar oscilante, y apoderándose de ella, reforzarla, desarrollarla ple-

namente en ella misma y hacerla independiente de lo exterior. Concentración de la vida en ella misma y á crecimiento de su fuerza, tal es entonces la tarea principal del arte. Este llega á ser el alma de una civilización individual y aristocrática que se siente muy superior en distinción á una civilización práctica y social; el arte puede llegar á ser esta alma porque se encuentra él mismo por encima de toda finalidad pura y simple y hace un llamamiento principalmente en el hombre, á sus facultades individuales, porque sabe también ver en toda la confusión y en la vulgaridad de la vida media, los rasgos simples y fundamentales del sér humano, porque sabe apoderarse de lo que hay de eternamente joven en este último y arrancarle de todo entumecimiento en lo convencional.

Pero tal matiz de la vida se transfiere fácilmente en la conciencia de los individuos, entrando así bien pronto en una vía de vertiente rápida. No solamente los que participan en esta nueva manera por su acción personal, sino también los que no hacen más que adherirse á ella, se creen superiores al resto de la humanidad y de la civilización social; de ahí nace una tendencia á poner de relieve la divergencia, á llevar la contraria á lo que es de uso corriente, á complacerse en el aislamiento y hasta buscar en él una grandeza. Y al mismo tiempo se manifiesta cada vez más una pretensión á desarrollar su naturaleza personal sin preocuparse de nada, ni de las costumbres ni de las leyes, siguiendo su humor y su capricho, una pretensión á «vivir su vida» sin tener consideración á nada. Puede que la civilización individual no quiera todo eso, pero dadas las condiciones de la existencia humana, semejante consecuencia es difícilmente evitable.

Tales tendencias, tales estados de alma subjetivistas, representan como es sabido, un gran papel en la forma más reciente tomada por la vida. Pero aquí no hay de nuevo más que el nombre, pues la cosa es antigua, muy antigua. En efecto, retornan sin cesar, como en un ciclo periódico, situa-

ciones en que el sentimiento inmediato de la vida no está satisfecho por la civilización que se le ofrece, en que se predica como única salvación, la completa emancipación del individuo; épocas en que de la sensación inmediata de este último, del criterio que el mismo ha encontrado, de su gusto artístico, únicamente se espera la mejora. Quienquiera que conozca el *Gorgias* de Platón, conoce también el próximo parentesco que existe entre los sofistas y los subjetivistas actuales; en Alemania fué la «época de los genios» este precursor de nuestra literatura clásica, la que trajo por primera vez semejante emancipación del individuo; entonces «genio», «genio poderoso», «genio original» eran palabras tan á la moda como en nuestros días «superhombre»; la expresión de «alma hermosa» tiene también cierta afinidad con este movimiento (1). Después vino con el romanticismo, una nueva corriente en que el parentesco con el subjetivismo estético de nuestra época se muestra francamente.

Es difícil juzgar todo eso equitativamente, porque se trata visiblemente de un fenómeno de transición que posee tanta más razón y legitimidad cuanto que entra en un conjunto más vasto y que aparece como debiendo ser rebasado, pero que cae tanto más en el error cuanto más rígi-

(1) El origen y los destinos de la expresión «genio» están tratados de una manera ejemplar y muy completa por Hildebrand en el *Dictionnaire allemand*, de Grimm. Añadamos un trozo de la correspondencia recientemente publicada, de Goethe con Lavater, trozo que es importante desde el punto de vista de una distinción más completa entre «genio» y «talento». Goethe escribe (*Schriften der Goethe-Gesellschaft*, vol. XVI, pág. 125), el 24 de Julio de 1780: «Con motivo del *Obéron* de Wieland, empleas la palabra »talento« como si fuera lo contrario de »genio«, ó por lo menos, algo completamente subordinado. Pero no deberíamos olvidar que el talento propiamente dicho no puede ser más que la lengua del genio». Lavater respondió á eso (fecha 5 de Agosto de 1780), con una larga disertación sobre la diferencia entre el genio y el talento (págs. 130 s.), de la que no citaremos más que el siguiente

damente se fija y se encierra en sí mismo. Además, el no querer someterse á ninguna regla, impide aquí toda distinción definida entre superior é inferior, entre necesidad espiritual y arbitrariedad humana; las cosas más diversas se revuelven confusamente y no es fácil evitar el peligro de hacerse al reconocer lo que es superior condescendiente hacia lo que es inferior y al rechazar ésto último, llegar á ser injusto con relación al primero. Y sin embargo, no se puede renunciar á un juicio cualquiera que sea.

¿Por qué una civilización únicamente fundada sobre el individuo y sobre su manera de ser subjetiva es insuficiente? Por dos razones principales: 1.^a Porque el individuo de la existencia inmediata—y éste sólo está aquí en cuestión—no es ni independiente ni capaz de bastarse á sí mismo. 2.^a Porque la vida que desarrolla se hace tanto más vacía y hueca cuanto va desprendiendo sus consecuencias.—El individuo empírico es en realidad, todo antes que independiente. Puesto que la herencia, el medio, la educación, no le condicionan tan sólo del modo más diverso, sino hasta parece producirle del todo; la red que ellos tejen á su alrededor tiene una trama tan unida que no puede salirse de ella ni por la astucia ni por la fuerza. Ciertamente que esta dependencia se extiende hasta en los bajos fondos del alma en que el individualismo pretende ser absolutamente libre. Para que lo sea, no basta en todo caso

trozo: «Una palabra solamente con motivo de talento y de genio. Dos palabras que por su sentido y su contenido son, pueden ser tan diferentes como hermoso y sublime. El talento, según mi opinión, hace con facilidad lo que otros mil no pueden hacer más que con mucho esfuerzo y lentitud; ó bien hace con alegría y con gracia lo que los otros no hacen más que correctamente y por que hace falta hacerlo; cuanto al genio, hace lo que nadie puede hacer. Todas las obras del talento hacen surgir una admiración complaciente; el genio impone el respeto y despierta un sentimiento que se acerca á la adoración».—En cuanto á la expresión de «alma hermosa», la mejor dilucidación se encuentra en las nuevas ediciones (debidas á Ippel), de los *Geflügelte Worte*, de Büchmann.

que la impresión inmediata no sienta ninguna dependencia; puesto que el individualismo por más que se oponga audazmente al mundo y parezca sustraerse á él por completo, permanece no obstante, en la sombra de ese mundo y bajo su dominación. Su pretendida independencia no es de ordinario, más que otra clase de dependencia, una dependencia indirecta. El individualista es propenso á decir y á creer lo contrario de lo que dice y hace al medio en que vive; es pues, este último quien le prescribe su dirección; la cadena no está rota. El individualista se siente superior á su medio, pero, para medir la distancia que le separa al uno del otro y para gozar de su superioridad, es menester que no pierda de vista á los demás; queda pues, todavía aquí, ligado á estos últimos. Se abandona á un delicioso y orgulloso sentimiento de independencia, pero hace falta continuamente que se imagine á los demás como espectadores y admiradores de su grandeza. La vida no llega pues, á una segura tranquilidad, á una actividad creadora satisfecha y autónoma, no está fundada sobre sus propias necesidades; no puede así libertarse de la relación con el hombre, le hace falta vivir del contraste, y no domina nunca su estado de dependencia interior.

Un nuevo peligro que amenaza en esta actitud la conciencia de la grandeza, es que no se mezcla ni un ápice de variedad. Existen grandes diferencias de vida y de naturaleza, el grado de vivificación de la espiritualidad presenta considerables divergencias y la manía ordinaria de nivelamiento en que la estupidez lo transforma todo, es fundado motivo de reprobación. Sobre todo que no se oscurezca, que no se debilite á la individualidad, porque es indispensable para la actividad creadora espiritual, para que ésta llegue á una plena claridad, á un pleno desarrollo; si no alcanza sobre el punto aislado el grado de fuerza que le es propio y en el que desarrolla plenamente su naturaleza personal, no triunfará nunca de las resistencias. Pero es preciso que en todo esto obre una necesidad superior del proceso de la vida, es

preciso que una constricción espiritual impulse y dirija al hombre; sólo entonces su empresa continúa siendo sana y verdadera; pero se convierte en artificial y malsana en cuanto el individuo tiene por objetivo mostrarse en todo tan individual, tan grande como le sea posible, en cuanto hace resaltar de propósito deliberado la divergencia, y sobre todo en cuanto hace de aquello cuya ejecución exige una pura abnegación y un amor completamente desinteresado, materia de goce y de reflexión. Toda admiración de su actividad personal, toda vanidosa contemplación de sí mismo debilitan la fuerza espiritual y hacen más frágil la relación con las necesidades interiores, relación que es la condición de todo acierto. «Hay que tener originalidad y no buscarla». (G. Burckhardt.)

Sin duda hay entre lo que combate bajo la bandera del individualismo moderno muchos elementos que rebasan muy por encima este subjetivismo reflexionante y el epicúreo goce de sí mismo; la seriedad y el fervor de las artes plásticas modernas, así como la incontestable grandeza de las obras que producen, no pueden naturalmente comprenderse más que por la aparición de nuevas tareas reales, de vivos impulsos de la actividad creadora que descubren nuevos aspectos en la realidad y abren una relación más íntima con ella. Pero á medida que el trabajo aumenta en importancia, nos coloca más en relaciones y necesidades internas, somete más la actividad creadora á una verdad superior, nos emancipa más del puro subjetivismo é individualismo. Sin advertirlo, el individuo existente frente al mundo espiritual se transforma en un individuo existente con el mundo espiritual, y para semejante individuo, el *Sturm und Drang* (1) actual no puede ser también más que una transición á un grado más elevado de verdad.

(1) El autor compara aquí el movimiento individualista moderno con el movimiento literario del *Sturm und Drang* (la expresión significa literalmente «tempestad y asalto») que se pro-

Del mismo modo en la cuestión del contenido de la vida el puro individualismo y objetivismo no está preservado de un vacío insuperable sino cuando sin cesar es completado por otra cosa. Si se ha de considerar exactamente, tiene que descomponer el alma en procesos aislados y finalmente en simples estados de alma que se suceden y se substituyen unos á otros en una fuga rápida. Si cada instante tiene tanto derecho como el otro, cada cual debe tener también su verdad propia y parece al principio que haya ahí una ganancia; pero esta pretendida ganancia aparece finalmente como una grave pérdida. La vida humana no se resume completamente en instantes aislados; los instantes con lo que en ellos se ha vivido, no desaparecen del todo, vuelven, se presentan de nuevo á nuestra alma; el hombre tiene necesariamente que compararlos y unirlos, juzgarlos y apreciarlos, y así se encuentra por encima de los instantes meros y simples. Por esto también está condenado á ver convertirse en falso lo que considera hoy como verdadero; por esto siente cuán fugitiva es y vana toda esa agitación, por esto se convence de que una verdad que no es verdad más que para ayer ó para hoy, no es una verdad, y que su vida pierde toda verdad si queda ligada únicamente á los instantes. ¿Hay algo más fatigoso y deprimente que el incesante cambio de las opiniones y de los estados de alma, que esas acusaciones de herejía lanzadas contra lo que todavía ayer era venerado con entusiasmo, que ese rebajamiento de todo conocimiento espiritual al rango de un capricho y de una moda?

El individualismo quisiera ayudar á la vida á desarrollar toda su fuerza y darle en lo posible un carácter de grandeza. Esa es una tendencia de las más comprensibles y de

dujo en Alemania entre 1770 y 1790, y que se caracterizaba por la negación de todas las reglas, por la busca curiosa de la originalidad á todo trance. Véase lo que Eucken dice de esto, pág. 373.—*N. del T.*

las más estimables. Si el hombre se halla en un punto de renovación del universo, si un grado más alto de realidad comienza en él, es preciso apoderarse de este grado superior é imponerlo á despecho de todas las resistencias de la vida social; es preciso, para emplear la expresión de Marco Aurelio, vivir como sobre una montaña. Por esto se ha visto desde los tiempos más remotos, allí donde se tenía el sentimiento claro de la diferencia entre las exigencias de la vida del espíritu y la situación media de la humanidad, desarrollarse con una necesidad imperiosa la idea de una vida superior, de una grandeza interior del hombre; se puede seguir esta idea, á través de sus múltiples cambios, desde el apogeo de la civilización griega hasta nuestra época (1). ¿Pero el individualismo moderno logrará una verdadera grandeza si renuncia á todas las relaciones internas y por ende á toda posibilidad de ensanchar el hombre hasta hacer de él un sér cósmico? No puede haber más flagrante contradicción que la que consiste en querer traer al hombre á una interioridad superior, cuando se combate con rudeza y animosidad un mundo interior autónomo.

(1) Sería interesante seguir este problema á través de las diversas épocas. El punto de partida científico debería ser los penetrantes estudios de Aristóteles sobre el hombre magnánimo (*μεγαλόψυχος*). Aquí los conceptos no son todavía fijos, la idea de una grandeza en lo interior de la esfera humana se transforma casi insensiblemente en la de una grandeza por oposición á todo lo que es humano. En el concepto de grandeza el mundo antiguo piensa sobre todo en una tranquilidad y en una autonomía superior á la existencia humana, los tiempos modernos piensan más bien en una facilidad de trabajo superior y en una fuerza creadora espiritual; encontramos pues aquí de nuevo la oposición entre el ideal de la inmutabilidad y el del movimiento. Data sobre todo desde el siglo de Luis XV al parecer, todo el verbalismo de que fué objeto la idea de grandeza; en todo caso los escritores de esta época se embriagan con esta idea. El estudio moderno más importante sobre el concepto de grandeza histórica es, en nuestro sentir, el de Jacob Burckhardt, en sus *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.

Sin duda, el estado actual de la religión que, en suma, lucha en primera fila por la defensa de este mundo interior autónomo, deja mucho que desear; pero en nuestra cualidad de hombres libres no deberíamos formar nuestras ideas y nuestras convicciones concernientes á las cosas supremas con arreglo á lo que nos suministra lo que nos rodea, sino con arreglo á lo que exige la necesidad de nuestra propia vida. Sin un derrumbamiento de la situación inmediata, sin metafísica, no hay mundo interior autónomo, no hay verdadera grandeza de la vida. Por esto, allí donde emerge en la mezcla confusa de la vida moderna algo superior, se inicia una marcha hacia la metafísica. Así ocurre en Nietzsche por ejemplo; ha combatido expresamente en sus ideas toda metafísica, pero en sus estados de alma obra un mundo muy diferente al del aspecto inmediato, y precisamente por la forma artística que ha dado á este mundo, precisamente como metafísica del estado de alma es por lo que ha ejercido sobre los espíritus un poder atractivo. Lo mismo sucede en toda la tendencia moderna hacia el romanticismo. Pero el estado de alma puro y simple no basta nunca para desarrollar é imponer una grandeza frente á acciones niveladoras y deprimentes ejercidas por el medio; no da más que una grandeza imaginaria y no una grandeza real; nada se puede edificar con nada y el estado de alma pura y simple no tiene nada detrás de sí.

No sucede de otro modo con el deseo de fuerza. Hoy sobre todo, frente á las graves complicaciones y á las grandes tareas del conjunto de la vida, tenemos necesidad de mucha fuerza, de más fuerza que la civilización meramente social puede darnos, pero no llegaremos nunca á una fuerza verdadera no elevándonos más que subjetivamente, persuadiéndonos de que somos fuertes, alejándonos de los demás hombres. La experiencia especial de nuestra época lo muestra bastante claramente; no se puede hablar más de fuerza que lo hacemos hoy; ¿nos ha hecho esto fuertes, y nuestra vida literaria ó política nos ofrece muchas per-

sonalidades poderosas, independientes y bien caracterizadas, muchas obras grandes y capaces de elevar los espíritus?

γγ.—Necesidad de dominar desde adentro la oposición.

Si ni la civilización puramente social ni la civilización individualista están á la altura de la empresa, si ninguna de ellas da á la vida un contenido esencial y si al mismo tiempo está fuera de duda que únicamente gentes lastimosamente obtusas pueden intentar un arreglo directo entre ellas y tratar de hacer sitio en la vida á una y á otra, nos es preciso en absoluto elevarnos por encima de esta oposición. Individuo y sociedad son aspectos y manifestaciones necesarias de la vida del espíritu; ésta tiene necesidad, para su originalidad, de los individuos, y para su afianzamiento, de la sociedad; solo que el individuo y la sociedad no sacan su fuerza y su verdad de ellos mismos, sino de los conjuntos espirituales que les rodean. La relación entre individuo y sociedad tomará una forma diferente en el terreno de la historia; hacia la sociedad es hacia donde tiende la vida cuando ésta, después de disoluciones y sacudimientos, tiene necesidad sobre todo de un afianzamiento, como fué el caso, por ejemplo, á fines de la antigüedad. San Agustín nos muestra con plena claridad lo que impulsaba entonces á los individuos, aun los más vigorosos, á buscar un apoyo en el seno de la colectividad. Por lo contrario, el movimiento hacia el individuo se coloca en primera línea allí donde fuerzas jóvenes y ascendentes, sintiendo las reglas tradicionales como demasiado estrechas y demasiado rígidas, no pueden buscar nuevos caminos sino emancipándose. Esta fué la principal tendencia de los tiempos modernos hasta en pleno siglo XIX. Que viniera en seguida una reacción y que en nuestros días la sociedad

y el individuo reclamen ambos un aumento de fuerza, que una concepción práctica-social y una concepción artístico-individual se disputen al hombre, es lo que muestra con una claridad particular la escisión interna de nuestra época, pero es también lo que ha de impulsarnos imperiosamente á elevarnos por encima de esta oposición, á volvernos desde una civilización puramente social hacia una civilización espiritual y hacia una cultura de nuestro sér verdadero, capaz de abarcar también esta civilización social. Sólo por un progreso interior de la vida se puede remediar esta escisión, porque aquí como en todos los verdaderos problemas, hay conflicto, no entre opiniones, sino, entre desarrollos de vida.

h.—EL MOVIMIENTO SOCIAL DEMÓCRATA

No se puede desde luego hablar de las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, sin decir algo de la social-democracia; pero habiendo sido este tema tratado hasta la saciedad, creemos oportuno limitarnos estrictamente á lo que la consideración filosófica puede notar en él de distintivo y característico.

Lo que tiene que aparecer como siendo lo más característico del movimiento social-demócrata, es que reúne y hace obrar tres corrientes diferentes: corriente democrática, corriente económica y corriente política; se trata por una parte de transportar en las masas el centro de gravedad de la vida social, por otra parte de hacer del problema económico el alma que domina esta vida, y, en fin, de hacer reconocer en el Estado el único representante de la razón y del poder. Traer y mantener por el Estado y en favor de las masas, una revolución económica, tal es la idea central hacia la cual convergen todos los hilos. Pero en donde todo el conjunto toma su fuerza, es sobre todo en el hecho de

que estos diversos movimientos habían ya, antes de reunirse, despertado y entusiasmado á la humanidad y que su fusión no parece más que terminar por completo lo que sin esto quedaría en lo vago y retrocedería ante sus propias consecuencias. Veamos brevemente la marcha histórica de estas corrientes.

Cuando hablamos de democracia, no pensamos únicamente en el Estado, sino en toda vida social de la humanidad y en toda relación de los individuos con los bienes comunes de la vida. Una razón que basta para hacer nuestra época favorable á esta tendencia es la desaparición de graves obstáculos que existían en las épocas precedentes. En la antigüedad la limitación de la civilización á determinados pueblos se oponía á un reconocimiento de la igualdad de todos los hombres, lo mismo que la esclavitud no chocaba á nadie, ni siquiera á los mejores talentos. Lo que la revelación de una relación inmediata é igual de todos los individuos con Dios implantó de democrático en el cristianismo, fué rechazado al último término tanto por la forma jerárquica que remonta á los principios mismos, como por la orientación transcendental de la vida. Sólo en ramas aisladas de la Reforma se desarrollaron más vigorosamente estas ideas democráticas para al poco tiempo pasar al movimiento moderno. Cada vez más y de una manera cada vez más exclusiva, los tiempos modernos dan por objetivo al hombre la existencia de aquí abajo, y al mismo tiempo su principal tendencia, el *Aufklärung*, concibe como siendo lo esencial del hombre algo que se encuentra más allá de todas las diferencias individuales, la razón abstracta, el pensamiento puro. Cuanto más esta concepción se eleva á una plena conciencia y penetra en la convicción de los individuos haciéndose cada vez más irresistible, más las distinciones sociales se desvanecen progresivamente para no dejar subsistir más que al hombre considerado en sí mismo, y cada vez más se impone el reconocimiento de la igualdad de lo que tiene aspecto humano. Sin duda nuestra época man-

tiene también reacciones en favor de un aristocratismo. La historia nos ha transmitido grandes diferencias en la situación política, en la propiedad y en la cultura intelectual; más aristocrática todavía que toda la historia se muestra la naturaleza con sus divergencias en los dones del cuerpo y del espíritu. Una aristocracia particular se ha creado también por la civilización moderna con su forma técnica y su creciente ramificación del trabajo; porque á medida que esto aumenta, engendra más diferenciación y jerarquía, tiene necesidad de más ordenamiento y dirección, obra cada vez más vigorosamente en favor de un nuevo aristocratismo. No obstante, todas estas resistencias de las cosas no impiden á las ideas democráticas penetrar cada vez más en el espíritu de los hombres; la jerarquía tan pronto es combatida como siendo artificial ó convertida en artificial, tan pronto apartada á un lado como algo secundario; en todo caso no se la acepta como una implacable fatalidad, se trata de reobrar contra ella para restringirla lo más posible. Bien que haya en este movimiento más de un salto hacia atrás, la corriente principal continúa siempre dirigiéndose en el sentido de la democracia.

La autonomía y la preponderancia de las cuestiones económicas no se han originado por su parte más que en la época moderna. Sin duda, la preocupación de lo mío y lo tuyo fué en todo tiempo para los individuos la cuestión principal, la que dominaba todas las demás, sólo que por un falso razonamiento se imaginaba en otros tiempos la vida antigua como únicamente ocupada en tareas ideales porque los filósofos estigmatizaban enérgicamente la preocupación excesiva por el dinero y las riquezas. Pero el dominio económico no era en la vida antigua apreciado en sí mismo; no lo era, por la razón, en primer término, de que se esperaba la felicidad perfecta del desarrollo de una naturaleza fija y limitada y que este despliegamiento no tiene necesidad más que de un empleo restringido de medios exteriores; no lo era tampoco porque este

ideal de vida ético-artística era transportado sin vacilación desde el individuo á la colectividad y porque se atribuía á esta última también la misma naturaleza limitada. El cristianismo, con su dirección del pensamiento hacia un mundo suprasensible, se resistía más todavía á una apreciación de los valores económicos; en cuanto á la teoría, permanecía en él absolutamente bajo la influencia de la antigüedad. Los tiempos modernos por lo contrario, con su deseo de un desarrollo de todas las fuerzas, con su esfuerzo hacia el mundo inmediato tomaron desde un principio una posición muy diferente con respecto á esta cuestión. Los bienes materiales son considerados aquí como una palanca indispensable para poner las fuerzas en movimiento, parecen á la vez traer y hacer adelantar el progreso. Además, el esfuerzo económico está aumentado y ennoblecido por la formación de unidades nacionales, y todos los escrúpulos se desvanecen cuando la economía toma la forma de economía política. El Renacimiento muestra ya la modificación sobrevenida en la manera de juzgar estas cuestiones, modificación que en la Francia del siglo xvii pasa en seguida á la política de un gran Estado. Así se encontraba preparada por situaciones generales la teoría de Adam Smith que hacía del movimiento económico la esencia, el tipo de toda la vida civilizada y declaraba que el esfuerzo á fin de mejorar las condiciones de existencia era el principal resorte de todo movimiento, aun en la ciencia y en el arte, en la educación y en la religión. Las protestas contra este papel director asignado al factor económico no han faltado, seguramente; pero por otra parte, el incesante desarrollo de una civilización técnica y refinada ha aumentado cada vez más la importancia de los bienes materiales; con esto se juntan también los progresos del realismo que muestran claramente la dependencia en que está la vida del espíritu con relación á las condiciones naturales y que querría derivar de afuera toda interioridad. Si ahora, en completa oposición con el optimismo de A. Smith, la forma nueva que ha

tomado el trabajo engendra graves complicaciones en el dominio económico, no puede extrañarse que se espere la salvación para toda la vida de la solución de estas complicaciones, del establecimiento de un nuevo orden económico.

La tercera corriente es el politismo, la estima exagerada en que se tiene al Estado. Cuántas cosas en el siglo XIX empujaban ya hacia este politismo, es lo que ya hemos visto más arriba: la tendencia á poner en todas partes el Estado en el primer plano, á confiarle la dirección de toda la obra de civilización, continua visiblemente adquiriendo aún más intensidad. Aquí también la social democracia no hace más que exponer plena y fuertemente lo que obscuro y atenuado domina la mayor parte de los espíritus. En todo caso, no es un hecho del azar que Alemania, en donde la tendencia á la omnipotencia del Estado es tan señalada, sea precisamente el país en que la social democracia ha hecho los más rápidos progresos, mientras que avanza más lentamente en los pueblos anglo-sajones.

La unión del democratismo, del economismo y del politismo no es en sí en modo alguno necesaria, y hasta puede preguntarse si no encierra grandes contradicciones, y si en particular esa libertad individual que defiende el democratismo no se encuentra en un inconciliable conflicto con el poder coercitivo del Estado. Pero que esta unión sea justificada ó no, es un hecho histórico y se impone á los contemporáneos con el poder de un hecho. Además estas principales tendencias tienen, á pesar de sus divergencias, una afinidad interna que se manifiesta sobre todo en la negación. Están conformes en rechazar todo más allá, toda metafísica y por consiguiente, también la existencia de un mundo autónomo del espíritu; el conjunto pretende ser absolutamente inmanente, quiere ser una civilización de aquí abajo y se convierte así en una civilización puramente humana. Esta convicción fundamental se expresa en la fe en la masa, se expresa en la preeminencia concedida á los valores económicos, se manifiesta en la elevación del Estado

al rango de personificación de la razón. Por esto se engañan las gentes cuando se cree poder unir á esta concepción una convicción religiosa y aun canalizar este movimiento en el sentido de la religión, puesto que el carácter secular y puramente humano lejos de haberle sido dado accesoriamente por los individuos es esencial á este movimiento. No se trata aquí de teorías parciales que se pueden tomar en tal ó cual sentido, sino de una forma de conjunto tomada por la vida, de un mundo de ideas abarcándolo todo, forma y mundo que se dirigen al hombre entero y reclaman toda su alma. Y lo que hoy da sobre todo á este movimiento semejante fuerza, es que quiere acaparar el hombre entero y someter la diversidad de su esfuerzo á una idea que la domina por completo.

Contra desarrollos de vida no pueden luchar más que desarrollos de vida; toda crítica, por hábil y por ingeniosa que sea, no es con relación á ellos más que lo que es á un cuerpo sólido su sombra fugitiva. Limitaremos pues, aquí también nuestra crítica á lo indispensable, á lo que concierne especialmente á la filosofía y la concepción de la vida.— Evidente es en primer término, la oposición señalada é inconciliable que existe entre el conjunto de nuestra convicción y el ideal de vida obrando en este movimiento. Protestamos enérgicamente contra toda civilización puramente humana, y esto porque vemos coincidir en el hombre dos mundos y porque sólo penetrando el mundo superior es como podemos dar á nuestra vida un sentido y un valor y ponerla verdaderamente en movimiento. Pero es preciso para esto un enérgico derrumbamiento no sólo del aspecto inmediato del mundo, sino también y sobre todo, de la naturaleza propia del hombre; es preciso algo vigoroso que nos saque de nuestro aletargamiento, que eleve y que renueve; sólo así se puede llegar á una civilización espiritual y esencial, y por ende dar al hombre una grandeza interior. Esta convicción es la que nos hace resistir al democratismo, porque éste realiza una falsa idealización del hom-

bre empírico y tiende á subordinar el mundo espiritual á la humanidad pura y simple; esta convicción es la que nos hace resistir también al economismo, porque su manera de edificar yendo de afuera hacia adentro encierra una negación de los problemas autónomos de la vida interior, y porque cree que basta para asegurar la perfecta felicidad del hombre colocarle en una situación cómoda y exenta de inquietudes; esta convicción, en fin, es la que nos hace rechazar el politismo, porque oprime la autonomía de la personalidad, poniendo así en peligro la originalidad de la actividad creadora espiritual y también porque está pronto á sacrificar á la conveniencia y á la utilidad el valor autónomo de los bienes espirituales. A pesar de todos los progresos exteriores no hay aquí más que interior decadencia; lo principal se considera como accesorio, el hombre queda empequeñecido espiritualmente.

Así pues, oposición absoluta y negación bien clara. Pero la negación pura y simple no explica cómo todo este movimiento ha podido tomar semejante ascendiente sobre la humanidad, cómo ha podido no sólo excitar las pasiones, sino hacer surgir muchas abnegaciones y seducir gran número de nobles espíritus. Detrás de este movimiento cuya forma exagerada amenaza la vida, tienen que obrar problemas más generales que no podemos apartar á un lado y que no nos dejarán descanso antes de haber encontrado, si no una solución, por lo menos una atenuación.

Un problema de este género se encuentra en el democratismo: es la cuestión de una propagación más grande de la civilización y de un reparto más igual de sus bienes, de una más amplia participación de los diversos individuos en la vida del espíritu. Después de todo el trabajo de los siglos estamos todavía, á este respecto, en una situación muy poco satisfactoria. ¡Cuán mínimo es, á pesar de todos los progresos, la parte de los tesoros intelectuales que disfruta la gran mayoría de los hombres, cuán claras están las filas de los que toman parte en el movimiento hacia

una civilización más alta y más interior! Van ya más de mil años que el cristianismo ejerce su acción entre nosotros y no obstante, falta mucho para que haya llegado á ser para nosotros en ese período de tiempo considerable según las evaluaciones humanas, un poder transformador, una posesión interior asegurada, una convicción que penetra todo nuestro sér. A pesar de todo el ruido que se hace á propósito del progreso y de la vida espiritual, el cristianismo no es, con harta frecuencia, más que un simple barniz echado sobre una existencia dominada por los meros instintos naturales, y todavía está muy lejos que los individuos tengan plena conciencia no ya de la importancia de las oposiciones y de los conflictos, sino también de las posibilidades que encierra nuestra vida. Comenzamos ahora—y esa es ya una mejora—á mirar como una mentira el hecho de que una especie de vida superior obra sin duda de cierta manera en la humanidad, pero queda interiormente lejana y ajena á la mayor parte de los individuos; este sentimiento, una vez despertado, es preciso que sea satisfecho de un modo ó de otro, y cualquiera que sea la claridad con la cual se manifiestan en la lucha para llegar á ese objetivo los límites de las facultades humanas, hay una inmensa diferencia entre aceptar como una fatalidad la situación actual y emprender la lucha en vista de una mayor participación de todos, lucha que tiene que aligerar lo más posible la tarea originaria de la humanidad.

Estas consideraciones están reforzadas por un hecho que se impone á todo espíritu imparcial. Nuestra época presenta síntomas de senilidad; nos invade cada vez más un epicureísmo refinado y en muchos de los elementos llamados á desempeñar una labor directora se manifiestan la pereza espiritual y la ausencia de virilidad; sin dar á la vida un contenido lleno de valor, se continúa abrigando pretensiones de grandeza; ¿qué tiene de extraño que se propague cada vez más la convicción de que hoy se necesitan, más que ideas nuevas, hombres nuevos, capas sociales as-

cedentes y saturadas de cultura espiritual? Pero porque se reconozca esto no se sigue de ningún modo que debamos convertirnos á la social democracia considerándola como la única verdadera renovación á que tienden sus esfuerzos; pero, quien quiera haya reconocido esto, comprenderá el deseo de una renovación.

El economismo, con sus pretensiones á dirigir la vida, amenaza orientarla por un camino problemático y especialmente resbaladizo: no se pueden conciliar los espíritus donde falta una vida interior autónoma y problemas espirituales. Pero la elevación del nivel económico no sería saludada como una liberación de toda miseria si el cuidado de la conservación de la vida no gravitase con tanta pesadumbre sobre muchos seres humanos. No sería ciertamente una felicidad que el hombre encontrase preparado sin trabajo el banquete de la vida, que no tuviera más que sentarse en él, que se viera libre de toda inquietud y de toda lucha. Pero lo que continúa siendo profundamente triste, es que esta única inquietud sea tan predominante y se apodere tan imperiosamente del pensamiento humano como de ordinario lo hace; se produce así una pesada opresión de la vida, una opresión que ejerce una acción empequeñecedora y degradante y que con su sombría trivialidad entorpece toda libre marcha ascendente. Seguramente la miseria ha hecho surgir grandes cosas, pero con razón ha dicho Pestalozzi: «Hay una pobreza que sirve para desarrollar, para elevar las fuerzas del hombre, para constituir la base de su felicidad y de su grandeza interior, pero hay también una pobreza que lleva á la desesperación». (*Werke*, VIII, 98.) Se ha hecho mucho en nuestra época para luchar contra esta opresión, contra este envilecimiento interior; ¿osaremos afirmar que no se podría hacer más aún, que no se podría modificar y mejorar muchas cosas, no sólo en la mentalidad de los individuos, sino también en su situación general?

Por lo que toca al politismo, hemos señalado varias veces las reservas que suscita; amenaza, no sólo á la libertad

de los individuos, sino también al alma de la vida entera. «Si todo tuviera que marchar con arreglo á reglamentos, la vida, que ya es bastante penosa tal como es, se haría absolutamente intolerable», decía ya Platón hace más de dos mil años. Pero ¿por qué pues, la idea del Estado hace actualmente tan considerables progresos, y esto aun en medios ambientes que se preocupan singularmente por la libertad? Sin duda es porque en la esterilidad de las relaciones tradicionales y en la creciente incertidumbre de su situación personal, el individuo aspira á un punto de apoyo cualquiera con tal que sea sólido, porque quiere ver su existencia apreciada también y protegida de un modo cualquiera, por el conjunto. Esto se extiende mucho más allá de todas las cuestiones económicas, hasta en lo interior y en el conjunto de la vida. Semejante deseo de más solidez y estimación no ha contribuído poco, al ocurrir el derrumbamiento del mundo antiguo, á conquistar los corazones para la Iglesia cristiana; ahora bien, en nuestros días, este deseo parece renacer con una fuerza nueva. Guardémonos pues, de descuidar semejantes movimientos porque se producen silenciosamente y en la sombra, en lo más profundo de la vida, puesto que en ellos se preparan los estados psíquicos que luego, surgiendo de repente con una fuerza irresistible, impulsan el conjunto de la vida visible por caminos completamente nuevos. Mudanzas internas, transformaciones moleculares, si me es lícito emplear esta expresión, están actualmente en vías de operarse; la forma nueva de las relaciones humanas que saldrá de todo esto, es lo que por el momento está todavía en profundas tinieblas.

También la unidad del mundo de ideas que obra en el movimiento social demócrata no debe ser considerada con demasiada desestima. Seguramente, dado que rechazamos toda civilización meramente humana, la naturaleza especial de esta unidad con su deificación del hombre tiene que aparecerse como un funesto error. Pero una unidad permanece siendo una unidad, sólo ella permite á las ramificacio-

nes del trabajo sostenerse mutuamente y al hombre entero entrar en actividad sobre cada punto aislado. El único sistema que fuera del movimiento social demócrata presenta en nuestros días una unidad que abarca todo, es el catolicismo eclesiástico; pero estrechamente ligado como lo está, con el modo de pensar medioeval, entra inevitablemente en una oposición cada vez más marcada con los movimientos de la época, con las necesidades del hombre moderno, hasta con las necesidades internas de la vida del espíritu. Sobre el propio terreno de los tiempos modernos, el *Aufklärung* poseía una especie de unidad de vida y al mismo tiempo un ideal abarcándolo todo; desde que ha sido quebrantado, nos encontramos en un estado de profunda escisión interior que se hace cada vez más intolerable. En particular, los que quisieran organizar la vida partiendo de la libertad, caen de ordinario en esta rara contradicción que en la práctica no pueden ensalzar bastante la grandeza del hombre, su dignidad, su capacidad de trabajo, mientras que combaten ardorosamente una concepción del mundo que únicamente puede suministrar una base á semejante apreciación del hombre, y que se creen tanto más asegurados de su libertad cuanto su mundo de ideas llega á ser más negativo y más vacío. Concediendo de este modo su simpatía á toda negación y superficialización de la concepción del mundo, minan ellos mismos el suelo que soporta su esfuerzo. Semejante obscuridad, ó más bien semejante ausencia de pensamiento no es capaz de ninguna acción eficaz.

No se puede pues desconocer la existencia de una grave crisis; es preciso que se sepa definitivamente si la civilización y la sociedad actuales tienen en sí mismas fuerza para realizar una concentración interna y una elevación espiritual de la vida de manera á resistir contra la disolución, ó si son de ello incapaces. En el primer caso, el ataque no podría servir más que á llevar á la civilización á su propia profundidad y arrancarla á la pequeñez de la agitación humana; en el otro, la civilización y la sociedad actuales tendrían que

naufragar y lo habrían merecido. En cuanto al mundo espiritual mismo, con su acción sobre la humanidad, está segura y sólidamente por encima de los cambios que se producen en la superficie de la tierra; hasta podría ser que una grosera negación de toda espiritualidad autónoma y una disolución de todas las relaciones invisibles fueran necesarias para dar á la humanidad por medio de una prueba indirecta, la conciencia de su necesidad absoluta y para permitir así á la vida recobrar este contenido de verdad cuya ausencia es hoy tan dolorosamente sentida.

4 — PROBLEMAS DE LA MORAL

a. — LA SITUACIÓN INSEGURA DE LA MORAL EN LOS TIEMPOS PRESENTES

La concepción de la moral así como la estima de que es objeto están hoy llenas de incertidumbre. Por una parte, frente al quebrantamiento de las convicciones religiosas y filosóficas, la moral aparece como un punto sólido en torno del cual puede agruparse todo lo que sin ella se viene abajo; puesto que cuando todo vacila, queda el hombre y la relación con el hombre, y nuestra vida colectiva nos impone tareas que nadie puede poner en duda. Así se originó un movimiento hacia la «cultura ética», y aun más allá de este círculo particular existen muchas tentativas destinadas á desarrollar el bienestar de nuestros semejantes y á dar al mismo tiempo á nuestra propia vida un contenido lleno de valor. La moral es aquí el altruismo, la acción para los demás, la subordinación de los intereses personales ante los de los demás. Este movimiento constituye una parte importante de la civilización presente; de aquí han partido y parten continuamente vastas acciones que tienden á suprimir la miseria y el sufrimiento, á atenuar todo rigor y dureza, á hacer más humana toda la existencia de los hombres.

Pero en medio de toda esta acción, subsisten en los principios muchas vacilaciones, muchas contradicciones. Quizá no nos encontremos tan fácilmente de acuerdo sobre el terreno de la moral altruista sino porque aquí los problemas

más profundos están relegados al último plano ya que no negados. ¿Es pues tan seguro que la moral se confunda con el altruismo, con la acción para el prójimo? La expresión de *altruismo* procede de la filosofía de Comte, es decir de un sistema que renuncia á toda autonomía del alma y que hace consistir la vida únicamente en la relación con el medio; ¿la forma aquí dada á la moral puede, sin más requisitos, ser valedera para nosotros también? En realidad, confundir moral y altruismo es restringir el dominio de la moral y superficializar su contenido; ¿la acción social y humana agota pues toda la extensión de la moral, no tenemos también grandes tareas en nosotros mismos, en la cultura de nuestras almas así como en nuestra relación con el mundo y con las cosas? Todo el conjunto de nuestra vida está surcado por el dilema de saber si la acción tiene que servir á nuestro propio placer ó á una finalidad objetiva; un artista puede por ejemplo, en su actividad creadora, ser dirigido por los motivos más diversos; puede buscar el provecho, el éxito, la gloria, puede tratar de satisfacer los deseos y los caprichos del público que le rodea, puede en fin no obedecer más que á la necesidad interna de la actividad creadora, y cuando es preciso hacer heroicamente y con riesgo de su propio peligro triunfar esta necesidad contra todas las resistencias del medio; ¿semejante fidelidad á sí mismo y á su obra no es también una acción moral? Del mismo modo el sabio y el hombre profundamente religioso pueden verse obligados para la defensa de su sér espiritual á ponerse abiertamente en oposición con su medio, pueden verse obligados á perturbar de raíz la vida tranquila y cómoda de éste; todo movimiento hacia la espiritualidad puede con sus exigencias, sus inquietudes y sus dudas aparecer como una perturbación del equilibrio y como un enemigo del bienestar inmediato; ¿no se debe no obstante reconocer en este movimiento una tarea moral? Pero si esto es así, la moral es seguramente algo más profundo que el simple altruismo.

Lo que va también contra este último es que no sirve para formular la moral partiendo de la profundidad misma del alma, que no sabe hacer de ella una obra de conservación espiritual. Pero se aprovecha en el ánimo de los hombres de la inseguridad que hoy reina acerca de esta base de la moral. Dos mundos de ideas provenientes del pasado obran sobre nosotros y cada cual tiene una especie de moral más íntima: el de la religión y el de un idealismo inmanente. En el primero, era de la relación con un sér superior al mundo, en el otro es de la razón misma del hombre de donde debían salir tareas abarcando toda la vida y de donde debía salir también el criterio moral de toda nuestra acción. Pero no solo uno y otro están para la vida espiritual de nuestra época quebrantados en su base, sino que su mismo contenido ha llegado á ser en muchos puntos problemático. El mundo de la religión ha desaparecido completamente para muchas gentes, pero el de una razón inmanente se desvanece también cada vez más; al mismo tiempo la moral religiosa aparece ante la tendencia principal de nuestra época como demasiado endeble y demasiado pasiva, mientras que la moral de la razón le parece demasiado abstracta y con su rigurosa idea del deber, demasiado austera. No subsiste pues, como único punto indiscutido más que la moral social con su altruísmo, pero ya hemos visto cuán superficial es este último. No queda pues, más que á establecer primero el hecho que nuestra época no tiene moral que responda al nivel actual de la evolución histórica de la vida del espíritu, que carece de una moral característica que satisfaga sus aspiraciones más profundas. Considerada en su esencia más íntima, la moral es hoy para nosotros por lo menos tan insegura como la religión (1). Cuánto esta

(1) A pesar de esta inseguridad fundamental nuestra época abunda en manuales y tratados de moral. ¿Y por qué no, después de todo? Lichtenberg tiene razón cuando hace notar, á propósito de la frase de Hamlet que hay en el cielo y sobre la tierra una

ausencia de una moral original disminuye en nuestros días el poder de la moral, cuánto permite á los adversarios de ésta ponerla en caricatura y creer que basta con burlarse de ella para refutarla y para deshacerse de ella definitivamente, nos lo muestran claramente numerosas manifestaciones de nuestra época. No podremos luchar contra semejantes complicaciones si no logramos, mediante una reflexión de la vida sobre ella misma y una profundización operada por ella misma, llegar de nuevo á una moral que sea nuestra y verdaderamente sentida por nosotros. En esto consiste quizá la más apremiante necesidad del tiempo presente.

b.—MORAL Y METAFÍSICA

Una tendencia muy extendida hoy es la que pretende separar completamente la moral de los problemas de la concepción del mundo y penetrarla inmediatamente en su esencia. Muchos ven en esto una gran emancipación y al mismo tiempo una simplificación de la vida; se recurre para sostener este método á muchos ejemplos históricos y principalmente el nombre preclaro de Kant es el que se invoca en apoyo de esta empresa.

Seguramente, ha existido de siempre una propensión á deshacerse de todas las complicaciones de los problemas cósmicos y á confinarse en una vida humana; el individuo puede tener derecho á hacerlo así, ¿pero el conjunto de la humanidad tiene también ese derecho? Este movimiento de conversión del individuo ¿no presupone ya la existencia, in-

porción de cosas de que no se ocupan poco ni mucho nuestros manuales: «Bueno, pero en cambio hay también en nuestros manuales una porción de cosas ninguna de las cuales sucede ni en el cielo ni sobre la tierra». (Véase *Vermischte Schriften* [1801]; II. 356).

dependiente de él, de una moral cierta y reconocida? Es en particular desconocer completamente á Kant atribuirle la intención de querer rechazar todos los grandes problemas para refugiarse en el puerto seguro del trabajo práctico; puesto que su pensamiento no se mueve en torno de la oposición de teoría y práctica, sino en torno de la razón teórica y razón práctica; ahora bien, allí donde la razón se pone en duda se trata siempre del conjunto del mundo: Kant no renuncia pues, á formarse convicciones últimas sobre el conjunto de la realidad, pero busca el punto decisivo en otro sitio diferente al de la antigua especulación, y si hace de la moral el punto central de su sistema, hace también de ella la manifestación de un nuevo orden de cosas, de un reino inteligible de la razón. Kant es un metafísico de una clase especial, pero es fundamentalmente metafísico y la concepción vulgar de la preeminencia del trabajo práctico sobre el pensamiento no halla en él un aliado.

En realidad, basta considerar un poco más atentamente el fenómeno moral para ver que se halla en oposición completamente marcada con el aspecto inmediato del mundo. Por diversas que sean las maneras de concebir la moral, la vida y el esfuerzo se destacan siempre en esta última del yo puro y simple, é implica siempre una elevación por encima de la conservación natural. En cuanto descubrimos que en un acto que se ensalza como moral la intención vuelve á escondidas y por rodeos á fines de conservación, el carácter moral de este acto está para nosotros como aniquilado. Ahora bien, la naturaleza nos muestra sin duda determinadas veleidades de emancipar la vida de la conservación mera y simple, pero estas veleidades permanecen dispersas y mezcladas en elementos extraños; por esto se trata de una profunda modificación, de una verdadera revolución, cuando la nueva manera de obrar llega á un entero desarrollo y quiere dominar toda la vida. Nuevas magnitudes, nuevos valores aparecen entonces, ¿no es preciso un mundo nuevo para darles fuerza y cohesión?

Además, la acción no puede pretender á un carácter moral más que si sale de una decisión libre y si manifiesta una vida original. Por esto, allí donde se reconoce que un acto pretendido moral no procede más que de la simple costumbre, de una constrictión mecánica ó de la influencia de una autoridad, y no lleva en sí mismo una decisión personal, dicho acto pierde en seguida su sello distintivo y se sale de la esfera moral. Pero el mundo natural con su encadenamiento causal no ofrece el más pequeño sitio á dicha autonomía, á esta libre decisión, puesto que este encadenamiento no soporta ninguna excepción. Si no existe pues, más que un reino de la naturaleza, y si sus leyes permanecen determinantes también para la vida del espíritu, no hay ya sitio para una moral que pretenda ser algo más que una policía de la vida social.

En cuanto la exigencia moral toma plenamente conciencia de sí misma, emite la pretensión de ser incomparablemente superior á todos los demás fines, rechaza todas las consideraciones de simple conveniencia y pone un absoluto inmediatamente en la vida humana. Su lema es: «¿De qué sirve á un hombre conquistar el mundo entero, si pierde su alma?» Pero ¿sería esto posible y no sería una imperitante exageración, si no hubiera detrás de esta apreciación una nueva especie de realidad? Puesto que, en la existencia inmediata, todos los fines tienen que adaptarse unos á otros y medirse unos con arreglo á otros, aquí no hay nada absoluto que pueda elevarse incomparablemente por encima de todo lo demás.

La moral contiene pues por cualquier lado que la consideremos, la exigencia de un mundo nuevo; hay en ella un derrumbamiento del aspecto inmediato de las cosas, y por consiguiente una metafísica. No podemos pues deshacernos de la metafísica cuando abordamos la moral; y si queremos seriamente apartar en esta última todo elemento metafísico, la rebajamos inevitablemente á una lastimosa insignificancia. Hay por otra parte buenas razones para no

ligar la moral á las ideas complicadas de la antigua especulación, para no hacer de ella un fenómeno secundario dependiente de una concepción del mundo que tenga su base fuera de ella.

Un camino entre estos dos Caribdis y Scila se nos ofrece de nuevo por nuestra concepción de la vida del espíritu, comprendida como una conversión de la realidad hacia una vida personal é interior, hacia la realización autónoma del proceso cósmico, como la conquista de una esencia y de una significación frente á todo el absurdo tejido de las relaciones y de los egoísmos de los puntos aislados. Si se reconoce este mundo nuevo, la naturaleza se rebaja necesariamente al rango de una forma segunda é inferior del sér. Pero del mismo modo que la forma superior tiene que ser sostenida por una espontaneidad incesante, así tiene también en cada punto aislado que ser despertada y asimilada por una energía espontánea. Ahora bien, la moral no es nada más que esta asimilación espontánea del mundo del espíritu; es por consiguiente una penetración de la vida en lo esencial y en la verdad, la conquista de un yo nuevo é infinito, el hecho de devenir infinita partiendo de adentro. Puesto que hemos reconocido como siendo esencial al grado espiritual que aquí cada individuo participa directamente en la vida cósmica y no la recibe hecha del todo por el intermediario de las circunstancias.

Así concebida la moral es en primer término, un movimiento en el seno de nuestro propio círculo de vida, un esfuerzo hacia nuestro yo, una conquista de nuestra propia esencia. Pero esta esencia presentando ahora un carácter cósmico, en el trabajo operado sobre nosotros mismos aparece inmediatamente un movimiento de los mundos. Esto es lo que nos obliga á reclamar una estrecha unión entre la moral y la metafísica, lo que nos hace considerar como un absurdo una moral sin metafísica. No sólo la moral exige para su explicación conceptos cósmicos, sino que desarrolla inmediatamente por su propia existencia un mundo nuevo

con el cual nos rodea con una presencia evidente. Únicamente pueden reprobar la unión de la moral con la metafísica los que entienden por metafísica la vieja metafísica de escuela, la cual en nombre de una pretendida necesidad del pensamiento imaginaba y yuxtaponía al mundo existente un mundo nuevo, ó bien los que rebajan la moral al rango de un simple orden social, de una policía de la vida. Porque seguramente no hay necesidad para esto de ningún mundo nuevo, pero tampoco esta policía de la vida es una moral más que de nombre. Estamos convencidos de que toda moral se reduce á un simple simulacro si la vida del espíritu cuya asimilación realiza, no constituye la esencia de la realidad.

La concepción que presentamos de la moral es capaz de dominar dificultades y problemas de los cuales trata la moral, y á los cuales se refieren muchos errores y equivocaciones. La moral es aquí en primera línea elevación de la vida, ganancia de un yo verdadero por oposición á un yo tan solo aparente, asimilación de toda la infinidad. Pero esta elevación no se desarrolla partiendo de la existencia inmediata, por una simple ascensión de la naturaleza, sino que á la inversa de esta existencia inmediata, esta elevación exige un esfuerzo para ser realizada y aparece así como una tarea, como una exigencia, como una orden imperativa. Lo que esta orden encierra de limitaciones y negaciones, sirve al fin y á la postre á la afirmación de la vida; la idea del deber que así se origina viene de nuestro sér propio y no de fuera. Es por tanto, una afirmación de la vida que no es una deificación de la naturaleza mera y simple ó del yo, pero que se diferencia de ella por una negación resuelta.

En esta concepción la moral es no ya una simple acción en un mundo dado, sino la conquista de un mundo nuevo: no ya una lucha en lo interior del mundo, sino una lucha por mundos enteros; no se trata de una nueva manera de obrar, sino de una nueva manera de ser que tiene en verdad que transformarse continuamente en una acción correspon-

diente. En el hombre se encuentran desde entonces diferentes grados de realidad, hasta mundos enteros, y á él le incumbe decidir cuál de éstos tiene que llegar á ser para él el mundo principal. Más aun, por lo mismo que tiene en adelante, en su sitio especial, que mantener el grado superior de realidad, por el hecho de que el mundo nuevo no llega aquí á una plena realización más que por su acción personal, su acción se eleva por encima del punto aislado y adquiere una significación hasta para la vida cósmica. De aquí una evidente emancipación del yo puro y simple, un ensanchamiento del alma, una elevación por encima de toda utilidad mera y simple, una incomparable grandeza y dignidad del hombre.

Pero esta grandeza va unida con graves complicaciones, puesto que la tarea no consiente ser así realizada sin que se produzcan en la situación humana desviaciones considerables y violentas resistencias. El mundo natural sobre todo, mantiene al hombre en el yo puro y simple, el movimiento hacia la espiritualidad no puede luego progresar en oposición con este último y este movimiento amenaza con quedar siendo una simple veleidad, con reducirse á una mera apariencia. Es evidente que si se le mide con las fuerzas del hombre mero y simple, lo que aquí se exige es imposible; es preciso pues que el hombre llegue á ser más que hombre mero y simple. No puede efectuarse una transformación en la vida cósmica sin la fuerza de un mundo; es preciso pues, que desde un principio obre en el hombre una fuerza cósmica, es preciso que á la acción corresponda una recepción, á la ascensión activa una elevación pasiva, es preciso que en la libertad misma se manifieste un don especial. En todo esto se realizan grandes modificaciones del aspecto inmediato; la afirmación primera se hace intolerable, pero de la negación surge una nueva afirmación. Luego pues, grandes exigencias y graves quebrantos, poderosos raudales de vida que se apoderan y transforman al hombre, mucho de inacabado y de incertidumbre, muchas tenaces re-

sistencias y obstáculos paralizadores. Pero en medio de todas estas dudas y todas estas resistencias, un mantenimiento de la vida, la apertura de más grandes profundidades, la certidumbre creciente de una infinidad interior. La moral sobre todo, muestra que nuestra vida no es indiferente y que pasa en ella algo importante.

C.—MORAL Y ARTE

(Concepción ética y concepción estética de la vida.)

Que haya habido siempre, entre el arte y la moral un estado de hostilidad que degeneró con frecuencia en lucha abierta, esto no es en modo alguno la simple consecuencia de un error humano, sino que resultó de la cosa misma. Estos dos dominios parecen colocar á la vida entre tareas y apreciaciones contrarias. La moral exige una subordinación á leyes universales, mientras que el arte reclama el más libre desarrollo de la individualidad; la moral habla con el sentido imperativo del deber, el arte nos llama al libre juego de las fuerzas; la moral tiene su asiento en la interioridad pura y es propensa á hacer poco caso de los resultados tangibles, el arte no aprecia más que lo que encuentra medio de tomar cuerpo. Para juzgar bien esta oposición y este hecho conviene echar una ojeada sobre el movimiento histórico, lo que tendrá entre otras ventajas, la de apartar de este problema la contingencia de los estados de alma momentáneos.

α.—Historia del problema.

Cosa asombrosa, el pueblo griego que sin embargo ha producido en el dominio del arte obras incomparables, no ha concedido á este último ningún sitio importante en su trabajo de pensamiento. El que hace la acusación del arte no

es nada menos que el más artista de los pensadores: Platón. Las más diversas tendencias de su esfuerzo se unen para hacer resaltar todo lo que falta al arte: su deseo de un sér esencial y no sensible le hace rebajar el arte al rango de una apariencia de la simple apariencia; lo que también va contra su sentimiento es la multitud cambiante de sus formas tal como la muestra principalmente el drama, es la impureza de las concepciones mitológicas que dominaban el arte de su época; es en fin, la excitación febril de la vida sentimental, excitación de la cual veía los continuos progresos. Sin dejarse perturbar por estas acusaciones, el arte prosiguió su camino y conservó la dirección de la vida antigua; pero á medida que se perdía en una interioridad subjetiva, tan pronto en una estrafalaria exageración, tan pronto en un discreto afeminado, á medida que el pulimento de la forma se sobreponía al fondo, aumentaba también la reacción de una moral áspera y severa, y el cinismo, el estoicismo devenían el refugio de las almas altivas que menospreciaban rendir culto al disfrute de lo bello.

El arte no ha obtenido el pleno reconocimiento de un valor autónomo más que en relación con el vuelo del movimiento religioso, especialmente en Plotino; la interiorización que sufría así la realidad ha hecho más profunda la tarea del arte. Según Plotino, se realiza en lo bello un triunfo de lo que es elevado sobre lo que es bajo, del alma sobre el cuerpo, de la idea sobre la materia; la actividad creadora del escultor no se pierde en el mármol de la escultura, subsiste en sí misma y pasó de alma en alma; la obra visible no tiene valor más que como transmisión de un estado psíquico. Lejos de ser, como para Platón, una simple intuición de la naturaleza, el arte trata de reproducir la razón suprema que obra en ésta, y puede al hacerlo llegar seguramente á algo más que la naturaleza. Pero la idea religiosa que constituye el fondo de la filosofía de Plotino hace que esta concepción de lo bello aproveche mucho más á la consideración del universo que no impulse

á la creación artística. Un sentimiento artístico penetra aquí todo el conjunto de la vida, pero retrocede ante una forma tangible más bien que no la busca.

El cristianismo no podía transportar desde el dominio artístico al dominio moral el centro de gravedad de la vida sin hacer sufrir al arte el más grave perjuicio desde el punto de vista de la estima y de la situación á las cuales pretendía. Aun la clase de arte particular de las postrimerías de la antigüedad no podía más que favorecer este apartamiento del arte; pero lo que en la superficie de la existencia toma un aspecto con frecuencia de los más enfadosos y hace á veces caer en un desprecio de toda forma, ha mostrado en los puntos culminantes la reacción más resuelta; la interiorización de la vida psíquica por la religión ha hecho aquí también entrar al arte por caminos nuevos. Así sucede especialmente en el propio Cristo. Lo que es verdad en general de los fundadores de las religiones históricas, á saber que no fué más que gracias á notables dotes de imaginación creadora como pudieron dar á un mundo invisible una presencia evidente y triunfante, y aun hacer de él el mundo principal del hombre, esto es especialmente verdad tratándose del Cristo: esta creación de un mundo nuevo tiene en él un calor, una delicadeza y una intimidad especiales. Presentando á la humanidad una imagen clara de un reino de Dios comprendido como un reino de verdadero amor y de filial confianza, despertando así sentimientos dormidos é implantando en las almas profundas aspiraciones, ha dado también á la existencia humana una transfiguración artística; ésta se manifiesta con una claridad especial en el descubrimiento de la pureza, de la inocencia y de los sentimientos de profunda afeción que caracterizan la vida infantil, así como en el talento maravilloso con el cual hace de los más simples fenómenos naturales, símbolos de estados psíquicos humanos. Así, aunque se aparte á un lado todo arte sensible, el arte psíquico se ve preparar aquí un camino seguro; más tarde, la idea de belleza legada

por el helenismo ejerció una acción cada vez más fuerte. Tal es el caso en Gregorio de Nysa y en San Agustín. Sin duda sentimientos de hostilidad hacia el arte han tomado en éste último un poderoso ascendiente, y su conversión al cristianismo fué provocada en gran parte por un profundo hastío de una cultura literaria puramente formal, por el deseo de un contenido de vida. Pero en su mundo de ideas permanece fiel á lo bello, á lo bello que constituye para él una ascensión hacia la unidad que lo abarca todo, á lo bello que nos enseña á ver en toda diversidad una obra y un testimonio de esta unidad. Por esto, todo el universo acaba por llegar á ser para él una obra de arte de naturaleza ética, un orden de cosas en que se concilian perfectamente la justicia y el amor; además, el mismo San Agustín es un escritor maestro cuya lengua ha absorbido en ella toda la fuerza y toda la suavidad de un espíritu oscilante entre las oposiciones de la existencia; por él la lengua latina ha tomado un maravilloso acento musical y ha llegado á ser el perfecto receptáculo de una interioridad que se ha profundizado en ella misma.

El sistema religioso de la Edad Media que de una manera general ha conciliado hasta cierto punto las grandes oposiciones, ha dejado también sitio á lo bello en lo interior de su organización. Le deja también sitio en el edificio de la vida, donde se manifiesta claramente el cuidado del orden y de la armonía del conjunto; se lo deja también en la forma inmediata, debiendo el arte servir, de las maneras más diversas á glorificar la religión y la iglesia.

Los tiempos modernos, con su más grande energía vital y su reforzamiento de todas las oposiciones, destruyen la conciliación medioeval y durante todo su curso, la lucha y la oposición no han cesado. Los mismos comienzos de los tiempos modernos, Renacimiento y Reforma, son la expresión más enérgica de esta oposición; en el Renacimiento, una concepción estética del mundo y de la vida toma por primera vez plenamente conciencia de sí misma. Lo bello

llega aquí á ser el principal instrumento de la evolución de la vida, el medio más importante de poner de relieve todas las fuerzas del hombre, de permitirle la posesión y el disfrute de sí mismo; el arte enseña á la vida á descubrirse ella misma, á alcanzar la altura que le es propia. Al mismo tiempo la vida se emancipa de todos los lazos invisibles; volviéndose sobre todo hacia la realidad inmediata, tiende sometiéndola exterior é interiormente, hacia una felicidad perfecta y sin límites. Una ardiente sed de vida y un altivo sentimiento de sí mismo hacen que se sienta fácilmente la moral como una cadena impuesta desde fuera como una rígida reglamentación y un desagradable obstáculo; cuanto más la individualidad adquiere vigor, más parece tener derecho de sacudir este obstáculo y de no vivir sino siguiendo su propia inclinación. De aquí el immoralismo del Renacimiento que fué la causa principal de su ruina en tanto que poder dominador del mundo. Pero no carece en su punto culminante de personalidades que han dominado la oposición y para las cuales el arte, al cual se entregan con todo su sér, toma al mismo tiempo la forma de una obra ética de vida: basta con recordar aquí el nombre de Miguel Angel. Del Renacimiento, el movimiento artístico se continúa en lo extravagante y en lo churriguesco, y el Renacimiento mismo no cesa de atraer hacia sí los espíritus.

La Reforma toma su fuerza en la preponderancia de la moral y en su robustecimiento de la responsabilidad personal; por esto, ella mucho más allá de su esfera puramente religiosa, ha dado á la vida un carácter profundamente serio. No solamente esta interiorización era directamente desfavorable al arte, sino que éste, con la multitud de sus figuras sensibles, parecía hacer más difícil para el hombre el acceso á Dios, siendo así que entrar en relación inmediata con este último era considerado como el asunto principal y preponderante. Así es como pudo originarse una cólera violenta contra toda imagen y todo ornamento, siendo es-

tos considerados como un ocultamiento de la viviente presencia de Dios en el alma, como una exteriorización y un afeminamiento de la vida. Bien que un estado de espíritu hostil al arte se haya desarrollado así en considerables proporciones, el arte no obstante también ha recibido, en el punto culminante de este movimiento, fecundas impulsiones, pero en otro sentido; sólo que se ha desprendido de la intuición sensible para sumirse más profundamente en el alma, como lo demuestran suficientemente los nombres de un Lutero y de un Bach.

El intelectualismo del *Aufklärung* con su preocupación de la claridad y su utilitarismo prudente, así como con su desprecio por la historia, era poco favorable al arte que le colocaba mucho después de la moral sin dar desde luego á ésta una profundidad particular. Tanto más poderoso llegó á ser el deseo de belleza cuando, con el neo-humanismo, comenzó una nueva época. Pero, en el punto culminante de este último, en los grandes poetas y pensadores alemanes, el bien y lo bello unieron su esfuerzo y se secundaron mutuamente. Aun haciendo de la idea moral la piedra angular de la vida, Kant reconoce sin embargo á lo bello una existencia y un valor en sí; él es el primero que lo ha netamente distinguido del bien así como de lo agradable, que le ha dado un fundamento en el interior mismo del alma y que lo ha elevado seguramente por encima de la simple utilidad y goce. Por esta razón Goethe podía encontrar «los grandes pensamientos directores de la *Critica del juicio* absolutamente análogos á todo lo que él había creado, hecho y pensado hasta entonces». Cuanto á Goethe mismo, estaba lejos, á pesar de toda la grandeza de su obra artística, tanto de despreciar la moral como de colocarse en una concepción del mundo puramente estética. Su misma actividad artística se lo prohibía, puesto que ante todo era para él una seria y penosa investigación de su más íntimo sér, un concienzudo trabajo sobre sí mismo; si se considera á Goethe en el conjunto de su sér, sin limitarse á ciertas aserciones

aisladas, se verá que los que consideran estos problemas á la ligera invocan sin ninguna razón la autoridad del gran poeta de Weimar. Por poco que consintiese en dejar á la «moralidad convencional», á la «pedantería y la fatuidad» trazar límites al arte y á la cultura artística, dió al hombre, exigiendo que comprenda libremente el orden del universo y que se fije á sí mismo sus límites, una tarea moral que abarca toda su vida y que le propone en toda ocasión un fin elevado. Schiller, en fin, término medio entre el poeta y el pensador, se esfuerza sin descanso en reconciliar el bien y lo bello, la «libertad en la forma», «la alta pureza del punto de vista moral con el pleno reconocimiento de la vida artística en su autonomía es el rasgo característico, y hasta único en su género, del pensamiento de Schiller» (*Kühnemann*). Después las corrientes se separaron de nuevo, el romanticismo dió al arte la preeminencia y á la concepción estética de la vida una expresión particularmente acentuada y consciente, mientras que Fichte y los demás leaders del movimiento nacional contribuyeron poderosamente á robustecer la moral. La civilización social y técnica que en el curso del siglo XIX ha tomado cada vez más la preponderancia, y que tiene por principal objetivo el bienestar de la sociedad y la utilidad de la vida, está inclinada á no ver en el arte más que algo accesorio. Contra esto se yergue ahora el arte moderno; quiere conquistar una influencia sobre todo el conjunto de la vida á la cual promete más felicidad, más alegría, más individualidad, y opone con frecuencia á la moral, como siendo la única legítima, una concepción estética de la vida. Así, actualmente, la escisión reina de nuevo entre los dos dominios.

Este estudio histórico nos ha mostrado que la oposición atraviesa todos los siglos y que no es de ninguna manera debida á un estado de espíritu momentáneo. La moral siempre ha acusado al arte de afeminar, de debilitar, de disolver la vida, mientras que ella misma merecía el reproche de ser dura, petrificada en sus fórmulas y sin alma. Pero

nosotros estamos también convencidos de que aquello de lo que se huía en la superficie de la existencia se busca en sus alturas; en los espíritus creadores la oposición estaba, si no completamente suprimida, por lo menos muy atenuada; en ellos se manifestaba francamente ese hecho de que la vida espiritual no puede prescindir de ninguno de sus aspectos y que la excisión proviene menos de la cosa misma que del hombre. En realidad, ni la moral ni el arte pueden cumplir enteramente su tarea especial sin reconocer su importancia recíproca, sin darse cuenta de que son indispensables la una al otro, sin colocarse en un conjunto más vasto de la vida del espíritu para tratar de entenderse.

Allí donde la moral pretendía apoderarse de toda la vida inmediatamente, convertíase de ordinario en un sistema de reglas y de preceptos que se dirigían severamente al hombre, prometiéndole si se conformaba á ella una alta recompensa. La obra así realizada ha despertado muchas cosas que dormitaban, ha producido mucha austera concentración, pero la concepción dominante de la moral en tanto que imperativa ha impedido á esta última llegar á una perfecta asimilación interior, le ha impedido inspirar amor y alegría. Aquí, el hombre se encontraba fácilmente oscilando entre un sentimiento de profunda debilidad y un orgulloso fariseísmo. En realidad, la moral pura y simple nunca ha alcanzado más que á un cierto nivel medio de la vida civil ó religiosa; ni la época de los primeros siglos cristianos, ni la del *Aufklärung*, tenían á pesar de todo su celo por la moral, contenido espiritual importante. La moral misma no podía sustraerse al peligro de estacionarse y exteriorizarse más que colocándose en un conjunto más vasto. Cuando eso hacía, cuando no se trataba ya para ella de ejecutar correctamente mandatos, sino de renovar interiormente el hombre y de llegar á una vida original, la moral no podía de ningún modo superar al arte. Puesto que esta nueva forma que el hombre debía tomar no podía ser penetrada en su conjunto, no podía adquirir

una presencia viviente más que con la ayuda de una actividad artística; tampoco podía conquistar toda la vida sin la acción creadora del arte en el que se unían interioridad y exterioridad. Más aun, si importa ante todo alcanzar un mundo nuevo y una nueva vida en oposición á la vida vulgar y á los fines mezquinos del hombre puro y simple, el arte, con su acción silenciosa y segura, nacida de la necesidad interna de las cosas, con su liberación interior del alma, con su poder de hacernos interiormente próximo todo el infinito y de transformarlo en nuestra propia vida, el arte debe ser considerado directamente como moral.

Asímismo todo arte que tiene una alta opinión de sí mismo y de su misión no puede menospreciar la moral. Nunca se ha visto, á nuestro parecer, un artista verdaderamente grande que estuviese afiliado á una concepción estética de la vida, y esto porque no podía hacer del arte un dominio aparte del resto de la vida, porque debía poner en su actividad creadora toda su alma y no solamente una determinada técnica, porque sentía demasiado fuertemente para sacar de ella un simple goce lo penosa y aun insuficiente que es esta actividad. En realidad, la concepción estética de la vida se encuentra menos en los artistas que en los aficionados que reflexionan sobre el arte y que gozan de él, y estos últimos son quienes con frecuencia la han impuesto á los artistas, sintiendo éstos apenas, poco inclinados como son á las discusiones teóricas que los hallan hasta sin defensa, que desprender el arte del conjunto de la vida es menos elevarlo que rebajarlo.

Pero donde se reconoce plenamente la dependencia recíproca del arte y de la moral, es sobre todo cuando no se considera nuestro mundo como un todo acabado, sino como encontrándose en evolución de un cambio, como un mundo en el cual no se tratase de desarrollar alguna cosa existente, sino de alcanzar un nuevo grado de realidad. Hace falta para eso una decisión autónoma, un despertar de todo nuestro sér, un acto enérgico abarcando toda la exis-

tencia; aquí aparece claramente que á lo que nosotros estamos llamados ante todo no es al goce cómodo, á la contemplación, sino más bien á la creación, á la actividad. Pero es menester al mismo tiempo, una poderosa y alegre acción artística capaz de dar una nueva forma á ese nuevo mundo, para que no quede en el estado de un vago bosquejo, para que pueda ganar toda nuestra alma; el arte es pues él también, un auxiliar indispensable para la edificación de una nueva vida.

β. — *Los problemas de nuestra época.*

αα. — El esteticismo moderno.

Es inútil, después de lo que precede, decir lo que nosotros pensamos en principio del esteticismo. Pero en lo que concierne al esteticismo moderno, le reprochamos una falta de verdad interna. El universo y la vida nos presentan actualmente demasiada obscuridad y demasiada sinrazón, nos hemos emocionado demasiado por las grandes contradicciones de la existencia para poder, desde el fondo de nuestra alma y con un abandono entero, transformar en goce la mayor parte de nuestra vida y contemplar con pura satisfacción la armonía del conjunto. El esteticismo es menos la verdadera expresión del sentimiento actual de la vida que una tentativa para sustraerse á lo que esta última tiene de grave y de serio. Ahora bien, no puede hacerlo más que uniéndose al subjetivismo moderno y engendrando por esta unión estados de espíritu que sin duda merecen ser notados como signos del tiempo, pero á los que faltan todo poder creador y toda fuerza capaz de elevar el alma.

A la acción combinada del individualismo y del esteticismo se debe esta famosa «ética nueva» que ha adquirido una influencia grande, principalmente en los ambientes femeninos. Un movimiento de ese género no debe ser tampoco

desacreditado *à priori*; se debe al contrario, examinar imparcialmente las causas de ello. Lo que la sociedad llama moral no es más que cierta reglamentación de la vida social, reglamentación á la cual la costumbre y la rutina han puesto una especie de aureola y que por consiguiente y á pesar de su insuficiencia, se presenta fácilmente con mucho aplomo, lo mismo que los criados con frecuencia son más arrogantes que sus amos. Ahora bien, el curso histórico de los acontecimientos modifica la naturaleza de la vida social con cambios que pueden llegar á ser necesarios; el mantenimiento rígido de formas tradicionales puede dar lugar á una penosa opresión, puede hacer injusto lo que pasaba por justo, y viceversa. Nuestra época sobre todo, ha traído modificaciones tan grandes en las relaciones y en la naturaleza del trabajo que una revisión de esta reglamentación, que es la moral convencional, ha llegado á ser necesaria desde diferentes puntos de vista.

Pero reconocer eso no quiere decir que sea necesario aprobar la precipitación con que los representantes de un subjetivismo estético resuelven las cuestiones difíciles y llenas de responsabilidades. Desde luego, la moral misma es algo más que su representante visible, que esta reglamentación social, porque conducta moral es cosa diferente de corrección social. ¡Qué poco caso se hacía de esta corrección en las grandes épocas de actividad moral, y con qué energía se resistía el considerar un simple medio como fin supremo! Pero este mismo medio, por insuficiente que sea, no carece en modo alguno de valor. No es porque ciertas instituciones han llegado á ser problemáticas por lo que es menester proscribir como una injusta opresión toda reglamentación social, puesto que en el estado en que se encontraban las cosas humanas, ésta es un medio indispensable para elevar la vida á cierto nivel y para oponer resistencia suficiente á las fuerzas destructoras que obran sin descanso. Sólo un optimismo sin límites, un optimismo puerilmente cándido—y que llamaría amable si no fuera

tan peligroso por su superficialidad que seduce los espíritus poco cultivados,— puede abandonarse á la ilusión de que basta dejar al hombre una libertad ilimitada para que toda la vida no sea más que felicidad y armonía. Que el hombre tenga necesidad de reglamentaciones sociales para refrenar sus apetitos, eso puede ser deplorable, pero no es la culpa de esas reglamentaciones; los que se rebelan contra ellas también deberían repudiar todo medicamento de gusto desagradable; ¿no alcanzaríamos lo contrario de lo que nos proponemos, si apoyándonos sobre una representación embellecida de la realidad, quisiéramos suprimir toda barrera? «El hombre no es ni angel ni bestia, y es una desgracia que quien quiere hacer de angel, haga de bestia» (Pascal).

Cuando oímos hablar de una «ética nueva» no podemos menos de protestar contra un abuso semejante de la palabra *ética*, pues las palabras no son absolutamente indiferentes y su abuso puede tener por efecto el obscurecer verdaderos problemas. El término de *moral* evocaba en nosotros con el reconocimiento de un orden de cosas ajeno á todo lo arbitrario, la alta idea del deber y de la conciencia. Ahora bien, lo que nos ofrece el subjetivismo estético con su «ética nueva» no es más que un epicureísmo más refinado en el cual el individuo, libertado de toda traba, se abandona á un goce egoísta: aquéllos á quienes eso satisface deberían declarar que toda ética, como toda religión, no es más que una aberración y excluirla de su mundo de ideas, pero no para servirse de su nombre para poner brillante adorno á una actitud completamente diferente. No se puede negar aquí una oposición absoluta. El hombre no es más que la suma de sus inclinaciones naturales y toda sabiduría no debe procurar más que poner esas inclinaciones en equilibrio, ó bien, ¿hay en nosotros una fuerza espiritual capaz de transformar en acción libre nuestra existencia y hacernos dueños de nosotros mismos? ¿Nuestra relación con la realidad es de naturaleza pasiva sobre todo, ó bien es de

naturaleza activa? ¿Nuestra dicha subjetiva es el bien supremo, ó bien una necesidad interna nos prohíbe detenernos ahí? Esta oposición, que se presenta á nosotros con plena claridad desde los Estóicos y los Epicúreos excluye toda conciliación. Pero los antiguos Epicúreos pensaban con más precisión que los del presente y no se convertían en defensores de una ética nueva (1).

El punto sobre el cual el subjetivismo moderno choca más violentamente con las otras convicciones es su actitud en relación al elemento sensual, particularmente en el dominio sexual. Que aquí hay complicaciones, nadie lo podrá negar. En el cristianismo, principalmente en su forma católica, persiste todavía un desdén, un menosprecio de la sensualidad que tiene su raíz en los estados de alma que existían á fines de la antigüedad y en la lucha de esta última contra una sensualidad degenerada, y aquí hasta se ha introducido en el cristianismo un poco de maniqueísmo que tiene por efecto hacerle á pesar de su severidad exterior, interiormente superficial. ¿No es, en efecto, una superficialidad hacer consistir la principal preocupación de la vida en la lucha contra el elemento sensual para atenuarlo, rebajarlo, mortificarlo todo lo posible, y celebrar como héroes, escoger como modelos, por vacíos y duros

(1) El eminente filósofo sueco Vitalis Norström ha tratado estos problemas con una profundidad particular en su libro *Le règne millénaire* (traducción alemana, 1907); dice, por ejemplo, página 31: «Extraña ilusión el imaginarse poder establecer sobre la saciedad de los sentidos un equilibrio físico estable; mezquina sabiduría la que no conoce límite más alto que el asegurarse de una manera durable un buen día, si así puede llamarse! Ese mundo de goce universal—caso de que fuese posible—se opondría al nacimiento de lo mejor de que el hombre fuera capaz; la elevación por encima del goce, el imperio sobre sus pasiones. El eliminaría eso por lo cual nuestra existencia, bien imperfecta sin duda, adquiere sin embargo un carácter sagrado, esta «majestad de los sufrimientos humanos» que ha ensalzado un compatriota de Zola, el noble Alfredo de Vigny».

que hayan sido, á los que así han conseguido matar en ellos toda sensualidad? Pues qué ¿tal rigor contra la sensualidad puede contribuir á la purificación interior del alma y á la edificación de la vida espiritual? Sin contar que este ahogamiento de la sensualidad produce necesariamente, como todo lo que es contra naturaleza, males más grandes que los que se propone curar; la naturaleza maltratada acostumbra á vengarse cruelmente. Pero rechazar un ascetismo de ese género no basta para dilucidar la cuestión no siendo ésta tan fácil como le parece al subjetivismo estético. El aspecto sensual y sexual nos muestra el estrecho enlace del hombre con la naturaleza; aquí es sobre todo donde ésta le pone en duro trance. Pero al mismo tiempo, con el desarrollo de la vida espiritual, el hombre se ha elevado muy por encima de ella y así ha perdido en ese dominio como en los otros, su simplicidad y su candidez. El elemento sensual llega á ser entonces para él un problema que considerado desde el punto de vista de la vida del espíritu, puede presentar diversas soluciones: ¿debe desenvolverse libremente, sin preocuparse de los fines superiores del espíritu, ó bien debe subordinarse á los fines de la vida del espíritu y encontrar en ellos su medida? Los que, invocando el intangible derecho de la naturaleza, se pronuncian en favor del primer término de la alternativa, olvidan de ordinario que en nuestra civilización desarrollada y hasta con frecuencia exagerada, no tenemos que habérnosla con la mera naturaleza, y que la sensualidad actual es á menudo refinada, y hasta degenerada. No podemos pues, hasta para distinguir lo que es verdadero ó falso en la naturaleza, prescindir del trabajo espiritual y una simple capitulación ante lo que hoy se llama sensual, es absolutamente inaceptable.

ββ. — Situación del arte en la vida moderna.

De nuevo el arte penetra victoriosamente en la vida moderna y agita poderosamente los espíritus; así es que no tiene nada de extraño que rechazando toda dependencia, aspire á una plena autonomía. Ese deseo encuentra su expresión en la famosa fórmula de «el arte por el arte» (1). Esta fórmula, en lo que contiene de negación, no será contradicha por ningún amante del arte. En efecto, el arte no debe servir á fines extraños: le está vedado hacerse el auxiliar de la moral, de la política ó de la religión, so pena de rebajarse al nivel de un arte tendencioso que solo puede resplandecer un momento sin producir jamás un verdadero progreso. Pero es mucho más difícil dar á ese término un sentido positivo. Es lo que á menudo se hace en nuestros días afirmando que el arte debe ser indiferente á toda materia y á todo contenido y que no debe ocuparse más que de la perfección de la forma; solo así, dicese, que es completamente él mismo, y que puede sin obstáculos seguir su propio camino. Pero semejante desprendimiento del resto de la vida es bueno en el interés del arte y éste puede dar

(1) Esta expresión tenía (ver sobre este asunto Büchmann, *Geflügelte Worte*, 21.^a edic., pág., 326), cuando Víctor Cousin la empleó por vez primera, en 1818 en sus lecciones en la Sorbona, un sentido absolutamente natural: «Es preciso, decía Cousin. «religión para la religión, moral para la moral, arte para el arte». Fué mucho más tarde cuando estas últimas palabras llegaron á ser el programa de una escuela y un motivo de disputa entre los partidos. Añadamos que también Comte ha empleado incidentalmente esta fórmula, pero en un sentido puramente exterior. «Cultivar el arte por el arte mismo» significa para él «no proponerse habitualmente otro fin real que divertir al público» (*Curso de filosofía pos.*, VI, 167).

así todo aquello de que es capaz? El arte, comprendido así, corre gran riesgo de degenerar en una pura maestría de la forma, en una técnica brillante, esplendorosa de virtuosidad, y de no tener detrás de él al hombre todo entero, de llegar á ser incapaz de influir sobre éste y sobre la humanidad. Semejante arte puede hacer multitud de descubrimientos en la experiencia sensible, puede traer á nuestra sensación una riqueza y un refinamiento inesperados, puede abandonarse al placer de la dificultad vencida, pero, para el alma, sólo puede ofrecernos bien poco; no puede en modo alguno elevar la vida del espíritu. Las grandes obras de arte que hablan de una manera duradera á la humanidad ofrecen la particularidad de que en ellas toda oposición de contenido y de forma ha sido superada, y con la perfección de la forma han expresado plenamente lo que llenaba el interior de la vida. ¿El arte no debe acoger los problemas de la humanidad y tratar de resolverlos á su modo? (1) El que menos puede renunciar á esta interioridad es el hombre del Norte; éste no tiene la facilidad natural de expresión sensible

(1) También sobre este problema Norström ha expuesto excelentes ideas. Así es como advierte con motivo del Helenismo que se cita con frecuencia como ejemplo del puro culto de la belleza (*Le règne millénaire*, pág., 73): «Se cree de ordinario que el principal resorte de la vida griega fué un irresistible y natural impulso hacia la belleza de la forma, por consiguiente, una necesidad de embellecer todavía la existencia, ya bella en sí, mientras que en realidad, las obras de arte servían esencialmente entre los Griegos para libertar las fuerzas morales encadenadas, para iluminar oscuros estados de conciencia, para aunar en torno de fines prácticos y comunes la dispersión del trabajo».—Y más adelante: «De hecho todo este arte verdaderamente grande, subordina más ó menos la forma al contenido que trata de producir, y el placer ó disgusto que produzca—en el artista y en cualesquiera otro—le es indiferente con tal que la obra comunique el contenido. El verdadero arte nos muestra el fondo de la imaginación creadora más para libertarnos de la existencia «alegre» que para introducirnos más profundamente en esta última».

que posee el meridional y encuentra difícilmente la vía que conduce de dentro hacia fuera; por esto el fondo íntimo del alma corre el peligro de quedar inexpresada por él, y la profundidad de su propio sér permanece con frecuencia cerrada. Por esto el arte le es un medio indispensable para encontrarse él mismo, para adquirir plena posesión de su propiedad, para llenar el abismo que existe en su sér. Por esta razón, la forma, aun la más perfecta, no puede nunca satisfacerle en tanto que simple forma.

Los que desdennan un contenido del arte como siendo algo extraño á éste y hasta peligroso, no esperan de ordinario con esto más que un resultado intelectual, una idea abstracta. Pero ¿la vida del espíritu coincide con el pensamiento y no hay otro contenido espiritual que una grandeza intelectual? Tal podría ser la opinión del antiguo intelectualismo, pero hoy no queremos ya más ser intelectualistas; ¿cómo reglas caducas podrían ligarnos, impedirnos dirigirnos hacia un contenido (en un sentido más profundo y más amplio) relativo al hombre todo entero?

Además, vemos en ese desdén hacia el contenido un peligro para la autonomía del arte, para esta misma autonomía que así se pretende asegurar. No basta hacer el arte independiente de la materia para darle una verdadera independencia; un arte formal sobre todo degenera fácilmente en una virtuosidad que sueña principalmente con mostrarse su poder á sí mismo; si no ya á los otros; ahora bien, de ahí resulta una preferencia por lo anormal, por la paradoja, por lo extremado, y en esta rebusca con frecuencia no se hace, aún cuando su propia libertad se afirme, sino caer en una nueva especie de dependencia, una dependencia con respecto á los otros y al estado de alma personal. No hay verdaderamente independencia sino allí donde la actividad creadora tiene por único origen una necesidad interna de nuestra alma; pero para eso es necesario que el hombre tenga alguna cosa que expresar, que revelar. Ahora bien,

esta necesidad falta á todo arte que no sea más que una pura virtuosidad.

Todavía algunas palabras con motivo de la relación que existe entre el arte moderno y el dominio sexual. Que el arte no se mantenga separadamente de este dominio, que al contrario se ocupe de él con simpatía, los espíritus desprovistos de todo sentido artístico son los únicos que pueden encontrar en ello materia de crítica. Pero que lo ponga con tanta frecuencia en primer plano con una predilección visible, que se complazca en recrearse en ello, que lo describa así reflexivo y refinado hasta el punto de provocar náuseas, eso es un síntoma de podredumbre moral más que de habilidad técnica, es algo que no puede justificar ninguna teoría estética.

A pesar de la situación erizada de fluctuaciones y de controversias en la cual se encuentran las artes plásticas, no faltan aquí personalidades eminentes y obras notables. No se puede decir otro tanto de la literatura. Aquí, nuestra época presenta una multitud de instigaciones y de tareas; viejos bloques de ideas se hunden y dejan sitio á otros nuevos, el hombre ha llegado á estar cada vez menos seguro de su situación en el universo, el círculo mismo de la humanidad está lleno de movimientos y de cambios, y la precipitación creciente de la vida no nos deja tiempo de reflexionar suficientemente sobre nosotros mismos: así la confusión domina nuestra existencia y somos con frecuencia un enigma para nosotros mismos. La tarea de la literatura ¿no debía ser la de dilucidar esas obscuridades, expresar netamente todo lo que obra sobre nosotros y en nosotros, desprender del caos de fenómenos que nos rodea líneas simples y fundamentales, reunir lo más posible la vida en un conjunto y hacerla progresar? Pero para eso sería necesario una superioridad interior en relación á las oposiciones de la época, sería necesaria una enérgica síntesis que supiera hacer una selección en lo que recibe, y una creación espiritual

que marchase valientemente hacia adelante. No faltan veleidades en ese sentido, pero en general, nuestra literatura, la literatura de uno de los más grandes pueblos civilizados, no está á la altura de la época; no puede servir de gran auxilio al hombre moderno en la lucha que sostiene á fin de asegurar su conservación espiritual, y de dar un sentido á la vida. Es un deber el declararlo francamente.

5.—PERSONALIDAD Y CARÁCTER

a.—PERSONALIDAD

α.—Historia de la palabra

Sería alejarnos demasiado de nuestro objeto seguir desde su origen la historia, ya tan rica en la antigüedad, de la palabra *persona*, una de las raras expresiones de origen latino, mostrar su significación en el derecho romano (1) así como en la teología cristiana (2). Nosotros nos atenderemos pues á la filosofía, y aquí también nos esforzaremos por llegar lo más pronto posible á la época actual.

La filosofía moderna ha recibido esta expresión de la escolástica, la cual seguía la definición de Boecio para quien una persona era un sér individual razonable (3). La aplica-

(1) En el lenguaje filosófico alemán.—*N. del T.*

(2) Se puede consultar para más detalles sobre el aspecto técnico de esta expresión, la *Realenzyklopädie* de Pauly. Sobre sus principios y su uso en la Edad Media, Max Müller ha escrito un artículo lleno de ideas en el *Good Works* (Junio 1866), pero más importante es un estudio de Trendelenburg, obra póstuma que hemos publicado en los *Kant-Studien*, vol. XIII núms. 1 y 2.

(3) La definición exacta (en el escrito intitulado *De duabus naturis*, edic., R. Peiper, pág., 193, 4) es: «persona est rationalis naturae individua substantia». A principios de la Edad Media se explicaba etimológicamente la palabra *persona* por «per se una». Sobre las diversas formas de este concepto en los más importantes pensadores de la Edad Media, véase Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de insulis*, pág., 45. Santo Tomás, desarrollando la doc-

ción de esta definición á la doctrina de la Trinidad (Roscelin), hizo surgir graves complicaciones, pero no han impedido que fuese empleada por la escolástica, por lo demás sin que se abordase aquí ningún problema filosófico importante.

No es sino en los tiempos modernos cuando se produjo sobre este punto un movimiento más intenso. El concepto de *persona* llega á ser aquí un medio capital para asegurar al hombre una situación señalada frente á la tendencia hacia un sistema del mundo único y uniforme. Los conceptos de *persona* y *personalidad* heredados de la escolástica (1), reciben entonces un desenvolvimiento psicológico más exacto. Leibniz continua ese movimiento haciendo consistir la esencia de la personalidad en la conciencia de sí mis-

trina de Boecio, principalmente en su estudio sobre la Trinidad (libro I de la *Summa theologiae*) insiste sobre este punto que las personas «non solum aguntur, sed per se agunt». Sostiene que esta expresión puede ser empleada hablando de Dios, bien que no sea así en la Biblia. Lo mismo que otros escolásticos, Santo Tomás se sirve igualmente del término de *personalitas*. Eckhardt ya había germanizado esta palabra en *personlichkeit*, que emplea también con frecuencia el adjetivo *personlich*. Hacia las postrimerías de la escolástica, la definición habitual de «persona» es «suppositum intelligens», pero «suppositum» significaba aquí una «substantia singularis viva». Zesen traducía «persona» por *Selbstand* (cosa existiendo por sí misma) (véase Paul Piur *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs*, pág., 58), y Clauberg (*Werke*, 1691, pág., 321) por «Selbständig verständig Ding» (cosa existiendo por sí misma é inteligente).

(1) Cuánto la primera mitad del siglo XVIII todavía estaba en relación con la escolástica y cuánto estas expresiones eran consideradas como simples términos de escuela, es lo que muestra una obra muy difundida en esa época, el *Philosophisches Lexikon* de Walch. En ella se lee (hasta la cuarta edición publicada por Hennings en 1775) en la palabra «person»: «Se llama persona en metafísica, una substancia particular, perfecta y razonable, que tiene su sér y su subsistencia en ella misma. Lo que hay de abstracto en ella ó la subsistencia de semejante sér se ha llamado personalidad».

mo, es decir en la conciencia de una identidad en los diferentes momentos de la existencia individual y sacando de esta definición la distinción entre la inmortalidad del hombre y la indestructibilidad de los seres inferiores (1). Wolff y la filosofía del *Aufklärung* adoptan esta concepción que, con Herbart, penetra hasta el siglo XIX (2).

Hasta aquí, el carácter distintivo de la personalidad era la inteligencia. Pero he aquí que comienza una nueva fase, fase ética que preparada por diversas influencias, triunfa con Kant y su predominio de la razón práctica. «Personalidad» es uno de los puntos principales que dan al nuevo modo de pensar una expresión tangible; se extiende en Kant mucho más allá de la inteligencia pura y simple y en ella aparece un orden esencialmente superior fundado sobre la libertad. Personalidad significa, en efecto, «la liber-

(1) *Teodicea*, I, § 89: «La inmortalidad, por la cual se entiende en el hombre, no solamente que el alma, sino también la personalidad subsista: es decir, diciendo que el alma del hombre es inmortal, se hace subsistir lo que hace que sea la misma persona, la cual conserva sus cualidades morales conservando la conciencia ó el sentimiento reflexivo interno de lo que ella es: lo que la hace capaz de castigo y de recompensa» (Véase también en la carta á Wagner (*De vi activa corporis et de anima brutorum*), pág., 466 b., de la edición Erdmann: «Itaque non tantum vitam et animam ut bruta, sed et conscientiam sui et memoriam pristini status, et, ut verbo dicam, personam servat»).

(2) Así es como Wolff (*Psych. rationalis*, § 741) dice: «Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit, se esse idem illud ens quod ante in hoc vel isto fuit statu». Asimismo se lee en los *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (§ 924) este trozo citado por Trendelenburg: «Puesto que se llama persona alguna cosa que tiene conciencia de ser todavía lo que era antes en tal ó cual estado, los animales no son personas. Como los hombres, al contrario tienen conciencia de ser los mismos que antes eran en tal ó cual estado, son personas». Cuanto á Herbart, dice (*Werke*, III, 60): «La personalidad es la conciencia de sí mismo, por la cual el yo se considera como siendo una sola y misma cosa en todos sus diversos estados».

tad y la independencia en frente del mecanismo de la naturaleza entera», lo «que eleva al hombre por encima de sí mismo (en tanto que parte del mundo sensible), lo que le liga á un orden de cosas que solo la inteligencia puede pensar y que al mismo tiempo es superior á todo el mundo sensible, á la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y al conjunto de todos los fines» (V., 91, Hart). En tanto que personas, los seres razonables son fines en sí y no deben nunca ser tratados como simples medios. Kant hasta distingue en nosotros al lado de la animalidad y de la humanidad, la personalidad; el hombre es en primer término un sér viviente; luego después un sér viviente y razonable y en tanto que personalidad en fin, un sér razonable y responsable (VII, 120).

Pensadores posteriores, tales como Schelling (en su segundo período) y J. H. Fichte, han tratado de completar y profundizar, desde el punto de vista metafísico, esta concepción ética de la idea de personalidad (1), pero en el conjunto no hemos pasado de Kant. En todo caso queda establecido desde Kant que el sujeto superior á todas las acciones aisladas y designado por la palabra personalidad ha de estar también provisto de razón práctica y que su esencia contiene, no solamente la conciencia de sí mismo, sino también la facultad de determinarse él mismo.

(1) La historia del concepto de personalidad en el siglo XIX sería una obra interesante. Con motivo del empleo del término en los diferentes pueblos, Alexander Chamberlain nota, en el *Harpers Monthly* (Julio 1903, pág. 281): «The word *personality*, is not a native English term but has been borrowed ultimately from mediaeval Latin and subsequently rescued from the awyers. The corresponding French term, *personnalité*, was admitted to the Academy's dictionary so recently as 1762 german *Persönlichkeit* was once entirely in the possession of the mystics».

β.—*Historia del concepto.*

De esta última concepción de la idea, la de un sujeto consciente de sí y autónomo, es de la que vamos ahora á exponer brevemente la historia. La filosofía griega no llegó á una idea clara de la personalidad, por una parte porque la cuestión de la unidad de la vida psíquica no se encontraba en primer plano y por otra parte porque el intelectualismo que predominaba en esta filosofía consideraba el pensamiento como la esencia y como el verdadero yo del hombre. Sin embargo, vemos desprenderse en los grandes pensadores que estudiaron á fondo el sér humano, y casi en contradicción con sus doctrinas principales, cierto concepto de personalidad, el cual ejerce una influencia en sus sistemas. Así ocurre en Platón, y todavía más en Aristóteles cuya ética penetra netamente más allá de las acciones aisladas, hasta en un sér que toma conciencia de sí mismo en la acción. El fin de la antigüedad, cada vez más, ha hecho consistir el hombre en su propia interioridad y ha desarrollando el concepto de la conciencia de sí mismo (1), pero sin

(1) Véase Siebeck *Geschichte der Psychologie* 1, 2, pág. 331-342: *Die Herausbildung des Bewusstseinsbegriffes*. Trendelenburg ha expuesto en detalle, en el estudio que más arriba hemos citado, cuánto los Estóicos contribuyeron al desarrollo de ese concepto; muestra como «para ellos que buscaban en la vida la conformidad consigo mismo, la consecuencia del carácter con él mismo, vemos el *πρόσωπον*, la persona, llegar á ser la expresión de la moralidad; y más adelante: «un personaje bien comprendido es conforme á la naturaleza, así como el primer principio de los Estóicos pretende que se viva conforme á la naturaleza, es decir que se obedezca á la razón que existe en el fondo de la naturaleza, y un personaje bien comprendido individualiza además lo general conforme á la naturaleza particular del individuo y le da como base un punto central razonable».

llegar á una idea precisa de la personalidad. Una concepción de la divinidad correspondiente á nuestra idea de la personalidad era expresamente rechazada por eminentes pensadores (1).

La vida más poderosa y la más grande intimidad en el alma que adquiere la idea de Dios con el cristianismo primitivo permite aún más hablar aquí de una personalidad de Dios y de una relación personal del hombre con Dios. Los riesgos que se corrían de caer así en el antropomorfismo no pasaron inadvertidos; así lo demuestra ya la ardiente controversia sobre el punto de saber si se puede atribuir al Sér supremo una pasión como la cólera. Los problemas de la idea de Dios encontraron finalmente bajo la impulsión de San Agustín, una solución en ese sentido que se sobrepuso á una concepción especulativa y mística, una concepción humana y personal. Dios es á la vez personalidad moral y sér absoluto. El pensamiento menos vigoroso de la Edad Media no sentía ninguna contradicción en la yuxtaposición de esos conceptos. Pero todavía aquí, lo que éste

(1) Es lo que por primera vez hizo, que nosotros sepamos, el académico Carnéade (213/4 á 129 antes de Jesucristo), y más tarde Plotino con más fuerza y refinamiento. Véase con este motivo como además de la gran obra de Zeller, su *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Carnéade trataba de mostrar (ver *Grundr.*, 6.^a ed., págs. 242 s.) «que no se puede imaginar la divinidad como un sér viviente y razonable (ζῶον λογικόν) sin atribuirle cualidades y estados que están en contradicción con su eternidad y su perfección». En cuanto á Plotino combate con especial energía que toma del conjunto de una concepción del mundo, la idea de atribuir á un sér primario, que concibe como siendo sencillamente el infinito y como superior á toda particularidad, pensamiento ó voluntad así como conciencia de sí mismo (véase Zeller, loc. cit., págs. 293 s.): «Así pues, la negación, preparada por Carnéade, de la personalidad de Dios aparece aquí, por primera vez, bajo una forma bien neta y como una cuestión de principio» (Zeller). Los argumentos de Plotino han quedado como decisivos para la negación especulativa de la personalidad de Dios y Spinoza mismo no ha aportado en verdad gran cosa de nuevo.

último había soportado tranquilamente y hasta dócilmente como una identidad, se transformó en seguida para los tiempos modernos, en un dilema.

Se produjo entonces, en los tiempos modernos, una enérgica separación de los espíritus con motivo del concepto de Dios. Todos los que siguiendo la tendencia hacia la inmanencia defienden los conceptos cósmicos universales, combaten como un insostenible antropomorfismo la concepción personal de la idea de Dios. Los que luchan contra el panteísmo se apoyan por lo contrario en su deseo de un sér divino viviente, sobre la idea de personalidad, y acentúan especialmente esta palabra. Mientras que hasta entonces, se había hablado mucho de la relación de las tres personas del sér divino, pero poco de la personalidad de Dios (1), personalidad llega á ser ahora la palabra predilecta, la profesión de fe de los antipanteístas. Así es como Jacobi, en su célebre conversación con Lessing, afirma su fe en una «causa razonable y personal del universo» y no encuentra en la substancia de Spinoza «una realidad propia, particular, individual», tampoco «personalidad ni vida». Esta discusión se extiende á través de todo el siglo XIX hasta la época presente. Allí donde el proceso de la vida toma una forma sobre todo artística ó intelectual, la idea de personalidad aparece fácilmente como demasiado estrecha, como impotente para dominar el conjunto de la realidad; allí donde al contrario, predomina la tendencia ética, no se es propicio á prescindir de esta idea y se esfuerzan por hallar una fórmula capaz de abarcar también la idea de Dios. (Es lo que hacen, por ejemplo, Lotze y Ritschl).—Nuestra época sobre todo habla mucho de personalidad y se cree

(1) Nos es necesario citar aquí de nuevo el testimonio de Walch que en el artículo *Person*, habla de las personas de la Trinidad, pero no de una personalidad de Dios, y que en un estudio detallado del sér divino no dice una palabra de la «*Persönlichkeit*».

con frecuencia que volviendo hacia esta última se remediarían todos los males. Dar mayor vigor á la personalidad es lo que quieren el arte, la religión, la moral, la vida en general; la personalidad aparece como un auxilio indispensable contra el peligro de una existencia que amenaza llegar á no tener alma, como un medio de eliminar todo lo que es caduco, como el único camino conducente hacia ese fin tan deseado que es el rejuvenecimiento y la simplificación de la vida; con la personalidad, se espera encontrar en nuestra propia interioridad un apoyo sólido contra el quebrantamiento de los conceptos cósmicos, y al mismo tiempo, un punto sobre el cual los hombres puedan ponerse de acuerdo entre la intolerable escisión y dispersión actuales.

Allí donde se encuentran tantos elementos diversos, se puede esperar mucha confusión; sería muy extraño que tan ligera conversión, que una simple reflexión sobre nosotros mismos pudiesen libertarnos de las inmensas complicaciones que hoy nos envuelven. Es de presumir que ó bien esta ayuda no es más que pura apariencia, ó bien la idea de personalidad contiene y exige más cosas de las que le atribuye la concepción habitual. Veamos lo que hay sobre el particular.

γ.—*Estudio del problema.*

La controversia relativa á la personalidad es seguramente en gran parte, una cuestión de palabras; mientras que los unos den al término un sentido más estrecho y más trivial, y los otros una significación más amplia y más elevada, el acuerdo se hace imposible. Pero aquí, como sobre muchos otros puntos, la controversia con motivo de la palabra, no es más que la manifestación exterior de una oposición real. Si se ha visto, hasta en nuestros días, á eminén-

tes pensadores hacer un caso tan grande de la «personalidad», no es porque esa palabra suene bien al oído, sino porque encuentran que designa, siquiera sea imperfectamente, una idea, y que anuncia un hecho, hecho é idea, á los cuales no creían poder renunciar. Así como persona y personalidad expresaron en todo tiempo la preeminencia del hombre, del sér espiritual, así es una convicción fundamental con motivo de la vida del espíritu, de su contenido, de su importancia, lo que se ha creado en esa expresión un instrumento, insuficiente en verdad. El que partiendo del conjunto de una concepción del mundo defiende la idea de personalidad, afirma por ende que la vida del espíritu no representa un simple apéndice de la naturaleza, sino una clase especial del sér; afirma que no se resume en actividades y facultades aisladas, sino que encierra una unidad que les es superior y que las abarca y que así llega á ser una coincidencia consigo misma, una vida substancial; afirma en fin, que esta vida substancial no es un simple receptáculo de elementos reunidos desde afuera, sino que es activa, que ejerce sobre todo lo que recibe una acción transformadora y que eleva toda la existencia á un nivel superior. No es sino cuando todas esas condiciones se hallan realizadas, cuando la idea de personalidad aporta á nuestra existencia algo esencialmente nuevo y que justifica la pasión con la cual tantas gentes la defienden.

Pero el conjunto de estas tesis no tiene legitimidad más que si se realizan profundas modificaciones en el aspecto del conjunto de la realidad y en nuestra situación enfrente de esta última. Lo que no es verdad en el conjunto, lo que no está fundado en relación al conjunto, no puede tener verdad sobre un punto particular; si ese movimiento hacia la personalidad fuera un mero hecho privado del hombre, no sería, así como su concepción del mundo, más que una simple ilusión y caería en el vacío. No llega á ser una marcha hacia adelante, hacia la verdad más que si la

vida del espíritu constituye el fondo de la realidad, fondo en el cual ese movimiento alcanza su esencia propia. No es sino fundándose sobre un nuevo grado del mundo, y consagrándose á ese nuevo grado como el individuo puede efectuar esta conversión hacia la personalidad y como la humanidad puede desarrollar una vida personal. Es más, para que esta nueva vida eleve al hombre por encima del orden de cosas natural que le rodea y le domina, es necesario que esté presente en su alma y que ella obre en él en tanto que conjunto; es necesario que participe de una infinidad interior para ser capaz de afrontar la infinidad exterior. Se trata así en la idea de personalidad, de una nueva relación fundamental entre nosotros y el universo, de una nueva especie de vida y de sér.

Pero si esto es así, la personalidad no es para el hombre un hecho acabado que pueda asimilarse con facilidad y prontitud, un punto de partida cierto de que nos podamos apoderar sin esfuerzo: representa para él una grande y penosa tarea, exige una destrucción completa de la situación dada. De lo que aquí se trata, no es del desarrollo ó del adorno del yo natural, sino de la adquisición de un yo nuevo. Ese movimiento de conversión no tendrá seriedad ni tampoco toda su fuerza más que si contiene una negación muy franca, una negación de la conservación natural, una tendencia á elevarse por encima de la forma puramente humana de la vida del espíritu. Y esta negación no debe constituir una transición fugazmente pasajera, es necesario que permanezca siempre presente y que sea mantenida enérgicamente, si no se quiere que el esfuerzo hacia el sér nuevo vuelva á caer sin cesar en la forma de vida natural.

Además, en el interior mismo de la vida del espíritu la idea de personalidad constituye una ascensión y una concentración que no pueden ser alcanzadas más que por medio de experiencias y de decisiones del hombre todo él. La vida recorre tres fases de espiritualidad; una fase pre-

paratoria, una militante y una triunfante. Se trata desde luego de reconocer la existencia misma de una tarea espiritual, de elevar la vida por encima de la naturaleza, de desarrollar grandeza y bienes espirituales superiores á la conservación natural. De ahí resulta la posición de un idealismo en frente del naturalismo, el cual no ve en la vida del espíritu sino una continuación de la simple naturaleza, y con esta posición la primera oposición entre los espíritus. Pero sobre el terreno del idealismo surgió en seguida un nuevo problema: el dominio de la experiencia opone enérgicas resistencias al orden de cosas reclamado por el idealismo; falta saber si esas resistencias detienen al movimiento ó si éste triunfa de ellas. En el primer caso, se ve surgir el pesimismo el cual renuncia á la empresa; en el segundo, es necesario que se produzca un robustecimiento cualquiera, un desarrollo cualquiera de la vida del espíritu. Ahora bien, ese robustecimiento, ese desarrollo, se encuentran afirmados en la conversión hacia la personalidad. La personalidad aparece aquí como el punto culminante de un movimiento espiritual, como un punto que hace de ese movimiento un conjunto manteniendo como momentos persistentes los estados anteriores; puesto que la vida nunca se detiene, es necesario elevarse sin cesar de la naturaleza al espíritu, es necesario resistir sin cesar el empobrecimiento espiritual de la existencia, es necesario buscar sin descanso un triunfo interior. El conjunto es pues, una acción continua, una ascensión no interrumpida; se puede esperar que no sea toda la extensión de la existencia la que participe en esta acción y en esta ascensión, y que la personalidad encuentre sin cesar en nosotros mismos una resistencia interna; ella no es tanto nuestra existencia entera como la fuerza motriz de ésta, el alma del alma. Es evidente que es así, no ya una posesión, sino el fin supremo, y menos personalidad que tendencia á la personalidad. Así como esta tendencia debe sin cesar resistir á una invasión del yo natural, lo mismo los concep-

tos deben luchar continuamente contra un rebajamiento al rango de representación puramente humana, rebajamiento con que les amenaza sin cesar la debilitación del pensamiento.

Quienquiera reconozca la existencia de semejantes tareas y de semejantes complicaciones en el esfuerzo hacia la personalidad, sabrá también apreciar en su justo valor las luchas que se refieren á este problema. En la religión, la idea de personalidad ha sido con frecuencia combatida á beneficio de una vida del espíritu impersonal porque con esta idea el yo natural del hombre parecía demasiado rígidamente fijo y el sér supremo concebido de una manera demasiado antropomórfica; á esta idea se oponía como una manera de pensar más alta, más pura, más noble, la de un sér impersonal y la exigencia de una completa disolución del individuo en el océano de lo infinito. Es lo que hacen la especulación panteísta y el misticismo, lo que hacen las religiones indias en su apogeo, lo que hace Spinoza cuando dice que el que ama verdaderamente á Dios no puede pedir que Dios también le ame. Este modo de pensar es legítimo en cuanto rechaza el admitir la forma de existencia mezquinamente humana, pero solo puede atenerse á esta negación y resignarse á perderse en el abismo de la eternidad el que no reconoce en la vida del espíritu ninguna realidad nueva y autónoma, el que, aun viendo en ella alguna cosa que nos redima de la confusión y de las penas de la existencia humana, de la agitación y de la fuga del tiempo, de la estrechez y de la rigidez del yo mezquino, no ve en ello la elevación y la adquisición de una vida nueva. La simple negación no puede conducir más que á una conducta contemplativa y sobre todo pasiva, más que á un pensamiento sin vigor y sin energía; sobre todo donde la vida del espíritu desarrolla más fuerza y seguridad, intentará lo que parece imposible, irá más allá de la negación, exigirá una afirmación, entrará en las vías que indica la idea de personalidad. Pero este esfuerzo irá siempre acompañado

de un peligro, el riesgo de recaer en la forma natural de la vida; y en efecto, de ordinario se ve entrecruzarse en las religiones una tendencia más elevada y una tendencia inferior; por una parte, la ascensión hacia un mundo nuevo, hacia una vida natural y también hacia un nuevo dominio de ideas para el cual nuestra existencia humana no nos ofrece más que símbolos; por otra parte, una inclinación á vivir lo mejor posible en la existencia dada, considerado ese mundo nuevo como una simple antítesis del otro, las ideas más elevadas toman una forma antropomórfica, y es todo eso mucho más una consolidación de lo que es mezquinamente humano que no una marcha ascendente hacia nuevas cimas. En tanto que lucha contra esta actitud que lleva consigo el obscurecimiento de la negación indispensable, la resistencia contra la personalidad es legítima y verdaderamente necesaria para el conjunto del movimiento histórico universal; pero esta resistencia llega á ser un error cuando rechazando á la vez la actitud inferior y la actitud más elevada, abandona toda esperanza de dar á la vida del espíritu una forma positiva. Así pues de la realidad de esta forma depende también finalmente toda esperanza de separar radicalmente el instinto vital inferior. Porque, en definitiva, á una tendencia positiva no puede oponerse más que otra tendencia positiva; la negación, por enérgica que sea, y el deseo, por fuerte que aparezca, de perderse en lo infinito, no destruirán tan radicalmente el egoísmo como la formación de un nuevo yo espiritual que tenga grandes é imperiosas tareas. De lo que aquí se trata es de saber si la impulsión positiva hacia la vida y hacia la dicha puede ser, ó no, arrancada á la simple naturaleza y dirigida hacia el grado espiritual. Si no puede serlo, nos habremos tomado toda esta indecible pena en balde y para nada.

La civilización también presenta sobre este punto problemas análogos á los de la religión. Concepciones del mundo artísticas é intelectuales coinciden en una común

aversión hacia una situación preponderante atribuída á la personalidad, puesto que estiman que es referir al hombre puro y simple el trabajo espiritual y turbar el progreso de ese trabajo añadiéndole nuestras mezquinas preocupaciones. La vida del espíritu parece no poder desarrollarse pura y perfectamente más que cuando, completamente despreñada del hombre y de sus fines, no obedezca más que á su propia necesidad y se concentre en su propio dominio, en un conjunto de vida independiente y teniendo sus leyes especiales.

Pero también aquí se confunden una concepción más alta y una concepción inferior de la idea de personalidad, y lo que rebaja contiene un elemento de que el trabajo de la civilización tiene absolutamente necesidad para alcanzar su punto culminante. El sér y la unidad que son el ideal del esfuerzo hacia la personalidad se encuentran, si se les observa bien, no al lado, sino en el interior mismo de ese trabajo. Es necesario dirigir ese trabajo de tal modo que en él aparezca una vida autónoma, que un sér espiritual se reconozca en ella, transforme las experiencias en cosas vividas y llegue á ser su contenido, puesto que no hay contenido sin un yo que se desarrolle en la acción y en el devenir. Solo semejante yo, situado en el interior de la vida del espíritu, da á esta un alma y un punto de apoyo, la preserva del peligro de llegar á ser un mecanismo vacío ó un proceso de civilización sin alma y le comunica la fuerza necesaria para llegar al fin de su propio trabajo en vez de ser dominada y aplastada por él. No es tampoco más que por ese yo, por lo que la vida puede conseguir plena realidad, sentirse segura de una realidad, mientras que sin él, no es más que una existencia fantasmagórica é ilusoria y transfiere su carácter á todo lo que recibe. Los indios nos presentan una imagen clásica de semejante volatilización de la vida. Es patente que no se trata aquí de una más intensa asimilación subjetiva, de una realidad dada, sino de una real elevación y transformación de toda la realidad; se

trata de la conclusión última de la civilización, de la posibilidad de un ideal nuevo de civilización más esencial y más lleno de alma. Lo que decide aquí, para los individuos como para los pueblos, es finalmente la energía de la pasión vital, el modo más ó menos vigoroso de comprender la vida; pero, de hecho, el punto decisivo no está en consideraciones conceptuales, está en la posibilidad del desarrollo de una realidad nueva. En ninguna parte como aquí, nos encontramos más cerca de los últimos axiomas de nuestra existencia espiritual.

Considerado desde el punto de vista de estas convicciones que reclaman, para la realización de la personalidad, la aparición de un mundo nuevo y una destrucción de la existencia natural, el movimiento actual hacia la personalidad no puede menos de parecernos confuso y hasta en muchos respectos fracasados. Contentámonos de ordinario, en ese movimiento, con reclamar una vigorosa concentración, un fortalecimiento del sujeto, una independencia más grande con respecto al medio. Pero ¿cómo puede hacerse eso, si el hombre queda como un simple fragmento del mundo dado, si no participa desde adentro en un mundo nuevo? Si no se produce una destrucción del aspecto inmediato de la realidad, si no se adquiere un nuevo terreno de vida, ese movimiento podría muy bien ser más perjudicial que útil, puesto que degeneraría fatalmente en un simple adorno del instinto vital natural, en una exageración del amor propio, en un simple goce de todas las cosas por su adaptación á nuestras conveniencias. Y si sobre todo, el movimiento hacia la personalidad se entiende como un abandono de los grandes problemas cósmicos, como una retirada en un círculo aparte, no sería nada más que una glorificación de un estrecho y triste fariseísmo. No se hace del hombre algo nuevo poniéndole el rótulo de la personalidad. Sin la adquisición de un mundo nuevo, sin una elevación de nuestra propia vida, todo esto no es más que uno de esos cómodos sucedáneos que encubren los pro-

blemas de la esencia del hombre y la gravedad de la situación (1).

Según nuestra convicción, la vida personal debe desarrollar un nuevo aspecto del mundo y engendrar por su acción vivificadora, por sus experiencias, por sus desarrollos, un reino de verdades fundamentales y vitales. Estas últimas pueden no dejarse transformar en representaciones adecuadas, pero no por eso dejan de ser las verdades que son la base de toda vida espiritual y también del conocimiento; son las verdades centrales con relación á las cuales todas las demás ideas no son más que periféricas. Ahora bien, nuestra situación intelectual, y en general nuestra situación espiritual, permanece en un estado de conflicto violento por el hecho de subsistir una escisión entre las verdades centrales, personales, y las ideas periféricas, impersonales, y porque no se puede pasar inmediatamente de las unas á las otras. Pero sin embargo, no podemos descomponer la realidad en dos dominios definitivamente separados y establecer una barrera infranqueable entre la vida personal y el macrocosmos. Pues que eso no sería otra cosa más que dividir la vida en subjetividad vacía y trabajo sin alma, eso sería renunciar á su unidad interior, y al mismo tiempo á su plena verdad. Es necesario pues, tender desde los dos lados hacia una unión, es necesario mantener valientemente ese objetivo como una fuerza motriz y directora, bien que no tengamos ninguna esperanza de alcanzarla completamente, establecer un contacto perfecto entre los dos puntos de partida.

En semejante convicción se distinguen claramente la una

(1) Sería ya hora de abandonar las eternas citas de la frase de Goethe:

«La suprema dicha de los hijos de la tierra
reside en la personalidad».

El donoso trozo del *Divan occidental-oriental*, donde está escrito no debería ser tomado tan á la letra.

de la otra, una organización personal y una organización subjetiva del trabajo y de la civilización. La forma subjetiva se opone á la realidad y en cuanto quiere salir de sí misma, introduce en todo su particularidad; la forma personal quisiera llegar hasta la vida propia de las cosas, no como hasta alguna cosa lejana y extraña, sino como á aquello en lo cual el sér espiritual se alcanza él mismo y alcanza la verdad de su sér propio. Con la transformación de las cosas en una vida substancial se cumple aquí la conciliación del antagonismo entre forma subjetiva y forma objetiva, y esto en favor de una forma que se puede llamar soberana ó substancial. Puesto que sólo es aquí donde la actividad creadora adquiere una completa independenciam, y la necesidad de la empresa llega á ser inmediatamente una impulsión personal del hombre; sólo aquí es alcanzada la completa unión con el objeto, unión que le permite expresar pura y simplemente su naturaleza propia. Únicamente la forma personal, la forma soberana está por encima de lo que se interpone de ordinario entre el hombre y el objeto. El hombre no puede penetrar el objeto inmediatamente, tiene necesidad para llegar á él de medios múltiples, tiene necesidad para eso de un instrumento técnico, ejercicio, erudición, ecétera. Pero aquí surge el peligro que lo que no es más que un medio llegue á ser un objetivo, un fin, que encadene al hombre y le aparte de lo que es lo principal. No hay pueblo más expuesto á ese peligro que el pueblo alemán con la profundidad, pero también con la pesadez de su naturaleza; sólo con dificultades muy especiales llega á dominar completamente la técnica por la acción creadora, consigue vivirse él mismo en las cosas, lo cual es indispensable para que una obra tenga una grandeza verdaderamente humana y una noble sencillez. Así existe en nuestra vida actual, una irritante desproporción entre la intensidad del trabajo intelectual y artístico y la producción de obras que se dirijan al hombre cabal y completo, y susceptibles de hacerle progresar. Si el deseo de una civilización

más personal significa que es necesario desprender de la confusión presente grandes líneas simples y fundamentales y obrar así en vista del conjunto del sér humano, ese deseo es de los más dignos de aprobación. Pero no es de ningún modo un asunto de decisión rápida, es al contrario una tarea de las más difíciles y para la cual es necesario no solamente una extrema tensión de todas nuestras fuerzas, sino con frecuencia también la benevolencia del destino. Nosotros hacemos hoy la experiencia de eso; todas las afirmaciones subjetivas del valor de la personalidad nada han producido en nosotros como progreso interior, nada han engendrado como personalidades poderosas y originales.

b.—CARÁCTER

a.—*Historia de la palabra y del concepto*

Carácter significaba entre los Griegos á la vez el instrumento que sirve para señalar y sellar, como el sello y la señal misma; pero la aplicación de ese vocablo al dominio espiritual se realizó desde la antigüedad, y eso tanto en el sentido ético como en el sentido estético-literario. Aunque los *Caracteres morales* que llevan el nombre de Théofrasto, discípulo y sucesor de Aristóteles, sean según toda verosimilitud, una colección posterior de extractos de obras más importantes de este autor, la tendencia á observar exactamente los diversos tipos (1) humanos y á diseñarlos con trazos acentuados se remonta á Aristóteles el

(1) *Tipo* y *típico*, en la acepción que habitualmente tienen hoy para designar formas generales de sér y de vida, parecen provenir de la medicina. Dilthey (*Sitzungsberichté der K. Preuss Akademie der Wissenschaften*, 1896, XIII, pág., 18) nota con este motivo: «En este sentido encontraremos el primer empleo técnico

gran conocedor y amigo de toda realidad, y ha permanecido siendo especial á su escuela. La comedia nueva y los retóricos obraron en el mismo sentido, y el fin de la anti-güedad aprendió así á distinguir mejor la particularidad de las diversas maneras de ser y acciones humanas (1). Pero *carácter* designa también la particularidad de la forma literaria ó artística, el sello individual, etc. En la lengua eclesiástica esta palabra llegó á ser, á partir de San Agustín, el término técnico para designar una señal espiritual (llamada más tarde «character sacramentalis» ó «spiritualis») impresa al alma por determinados sacramentos (en la Edad Media, el bautismo, la confirmación). Se encuentra también empleado en este sentido en el dialecto alto alemán, así como con la significación de signos de escritura ó tipos de letra (el «Karakter» a, b, c). Estas significaciones subsisten hasta en nuestra época, y todavía por una reminiscencia del uso antiguo, el estilo oficial habla de la atribución de un *carácter* (título y rango).

Fué sin duda merced á Teofrasto y por el intermediario

de ésta palabra en el médico Cœlius (que vivió verosíblemente en el siglo II de la era cristiana) cuando hablando del tipo de la fiebre intermitente, entiende por esto la regla de la marcha de la enfermedad. Y así también nosotros hablamos en general de una marcha típica.

(1) Véase para todo esto Sauppe, *Philodemi de vitiis*, l. x, pág. 7: «Peripatetici disciplinae suae principis et auctoris exemplum nulla in re magis secuti sunt, quam ut omnia quae vel in natura rerum existerent vel invita hominum et publica et privata usu venirent accuratissime observarent et observata sive libris singularibus explicarent sive ad sententias suas firmandas et illustrandas adhiberent». Pág. 8: «Neque vita ipsa tantum exempla suppeditabat, sed maximam notationum copiam nova comœdia habebat. Quae ut eidem saeculi ingenio originem debebat, atque aristotelem illud studium vitam quotidianam moresque hominum observandi, ista quædam fortasse ex Aristotelis vel Theophrasti libris desumpta in usum suum converterat, sed multa plura certe, quam acceperat, deinde philosophis et rhetoribus suppeditavisse censenda est».

de los franceses, como la palabra llegó á ser entre nosotros de empleo general en su acepción psicológica y ética (1). En 1687 se publicó el libro de La Bruyère: *Los caracteres de Teofrasto, con los caracteres ó las costumbres de este siglo*, obra que llamó mucho la atención y que ejerció una profunda influencia no sólo en Francia sino también en el extranjero. Fué éste seguramente el punto de partida de numerosas obras alemanas consagradas á la descripción de los caracteres, entre otras de los *Moralische Charakter* de Gellert, publicados como apéndice de sus lecciones de moral. Aquí como en otras partes, carácter equivale poco más ó menos á retrato y la palabra alemana «Bildnis» (retrato) sirve á veces para traducirlo; así Rabener, por ejemplo, habla en sus sátiras de los «originales de mis caracteres». Esta acepción persiste hasta nuestra época en la expresión «caracterizar». De la imagen, la expresión pasó á la cosa y sirvió entonces para designar la manera de ser psíquica y particularmente moral, la naturaleza fundamental del hombre. En este sentido puede haber multitud de caracteres diferentes, buenos ó malos; no tener carácter significa aquí carecer de una forma bien señalada; pero de dónde viene el carácter, si es un don de la naturaleza ó la obra de una acción libre, eso queda todavía indeterminado.

Sólo con Kant llega á ser este concepto una importante tesis ética y un grave problema. Kant estableció con efecto una separación precisa entre carácter físico y carácter moral; sólo este último es carácter sin más calificativo; el otro que comprende la índole natural y el temperamento, indica lo que se puede hacer del hombre, mientras que el carácter propiamente dicho muestra lo que el hombre es propenso á hacer por inclinación propia. «Tener un carácter

(1) Tenemos sobre esto un estudio tan fino como profundo de R. Hildebrand (*Charakter in der Sprache des vorigen Jahrhunderts* (*Zeitschr. f. d. deutschen Unterricht*, 6.º año, núm. 7); este estudio es el que nosotros seguimos aquí.

significa aquella propiedad de la voluntad, con arreglo á la cual el sujeto se somete por sí mismo á determinados principios prácticos que se ha prescrito irrevocablemente por su propia razón» (VII, 614). «No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que éste hace de sí mismo». «El fundamento de un carácter es la unidad absoluta del principio interno de la conducta de la vida» (617). En este sentido, Kant no quería que se dijera que el hombre tiene tal ó cual carácter, sino solo que tiene un carácter «que no puede ser más que único ó que, si no, no es un carácter».

Esta concepción kantiana, con su elevación de la vida al grado de la autonomía espiritual, ha triunfado muy pronto (1); el tono elevado con el cual nuestra época habla del carácter, el alto valor que asigna á la formación de este último, todo esto procede de Kant. Pero al lado de su concepción ética subsiste todavía la antigua concepción empírico-psicológica; sin esto no se hablaría tanto de un carácter transmitido por herencia ó adquirido por la adaptación y el hábito, etc. Vemos pues de nuevo y en una palabra de uso cotidiano, entrecruzarse confusamente las influencias de diversas épocas y de diversas concepciones del mundo.

β.—*La situación actual.*

El concepto de carácter en el sentido ético está en estrecha conexión con el de personalidad, pero hace resaltar con un vigor particular la autonomía del hombre. Sin duda este concepto no halló sino tardíamente una apelación precisa, pero muy antigua es la idea de una autonomía y de una

(1) Esto es lo que muestra, entre otros, una disertación de E. Biester sobre el carácter (en los *Abhandlungen der K. Preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1803).

superioridad sobre el mundo, susceptibles de ser logradas por una enérgica voluntad personal; esta idea estuvo sobre todo en gran favor en las épocas en que la disolución de las relaciones sociales tradicionales obligaba á los individuos á buscar en ellos mismos su punto de apoyo. Esta tendencia ha encontrado su expresión clásica en los Estóicos, y de allí se extiende á través toda la historia un tipo de vida particular que ha sido especialmente confirmado de nuevo por eminentes personalidades del *Aufklärung*. El mismo estudio que Kant hace del carácter presenta numerosas analogías con las ideas de los Estóicos y adopta de buen grado su lenguaje. Aunque un desarrollo en este sentido no vaya sin un peligro, á saber, el de un desabrido aislamiento y una orgullosa presunción del individuo, de un desconocimiento de las relaciones, si no visibles, por lo menos invisibles, por las cuales este último se halla condicionado, este desarrollo no dejó de ser en ciertas épocas el solo medio de conservación espiritual al cual el hombre pudo recurrir.

Pero el concepto de carácter rebasa esta precisión especial; en tanto que designación del valor autónomo y de la independencia de la vida interior con relación á todo mundo puramente exterior, en tanto que reconocimiento de la superioridad de los fines interiores sobre todo los bienes exteriores, puede ser perfectamente aceptado aún por los que condenan este aislamiento del individuo. Pero este concepto toca entonces de tan cerca al de personalidad que no hay necesidad aquí de consagrarle un estudio especial. Nos limitaremos pues, á indicar brevemente, bajo qué aspecto se presenta, considerado desde el punto de vista de nuestra época, el problema del carácter y la formación del carácter.

Se ocupan hoy mucho las gentes de este problema, se quejan de que nuestro tiempo carece de caracteres firmes y de personalidades vigorosamente acentuadas, se pide que todo el trabajo de la civilización y especialmente la educación, se cuide más de formar caracteres. Pero en todo esto aparecen de nuevo esa obscuridad y esa mediocridad pro-

pias de semejantes tentativas de la masa media; parece con frecuencia que se haya producido inopinadamente una decadencia moral y que basta con una enérgica exhortación ó con medidas bien comprendidas para ponerlo todo en buen estado. Pero esto no es tan sencillo como se cree; la falta de hombres independientes y que tengan verdadero carácter, esta falta que sentimos hoy tan penosamente, tiene seguramente causas más profundas. El mundo interior conquistado por la humanidad á costa de tantas luchas, ha sido cada vez más quebrantado ú obscurecido por los trastornos que se han verificado en el transcurso de los siglos; por esto los bienes de este mundo interior ejercen una fuerza de atracción sin cesar decreciente y las almas devienen cada vez más vacías. A esto se juntan el impetuoso asalto dado al hombre moderno por el mundo exterior, el anhelo de los éxitos visibles, la creciente lucha por la existencia y la inquietante aceleración de la vida, el desmenuzamiento del hombre por el trabajo cada vez más técnico, cada vez más complicado; el embotamiento producido por una civilización fundada sobre la masa media. ¿Puede haber sitio aquí para la formación de caracteres autónomos, puede siquiera esta época comprender lo que debe ser esta formación?

Los que confiando en la necesidad interna de la cosa, mantienen firmemente este objetivo, no pueden en todo caso imaginarse que sea tan fácil de alcanzar como se lo figuran ciertas tendencias de nuestro tiempo que, afirmando con energía el alto valor de la personalidad y del carácter distingue las condiciones que únicamente permiten á estas magnitudes existir. Esto es lo que hace con frecuencia por ejemplo, un liberalismo radical que en las grandes cuestiones filosóficas acoge con apresuramiento todo lo que empequeñece al hombre, todo lo que le hace aparecer como un fragmento de una naturaleza sin alma, fragmento indiferente y despojado de toda autonomía, pero que al mismo tiempo en la práctica se entusiasma por la grandeza y la

dignidad del hombre, por las ideas de humanidad, y se indigna cuando percibe una carencia de caracteres independientes, una pululación del arrivismo. Esta pululación, tal como la vemos producirse hoy bajo las formas más diversas, es seguramente deplorable, pero ¿cómo obrar enérgicamente contra ella, si todo mundo interior autónomo falta al hombre, si éste no es absolutamente nada más que un animal de especie algo superior y no conoce por consiguiente otros objetivos que los de la conservación natural?

No podremos sobre este punto progresar con seguridad, mas que si los problemas del hombre interior vuelven á ser el asunto capital, mas que si se reúnen en una vasta concepción de la vida, capaz de apoderarse de los espíritus con un poder que los despierte, los dirija y los eleve. Estamos por el momento todavía muy lejos de ello; pero aun negándonos á admitir que se pueda considerar la formación de la personalidad y del carácter como un asunto susceptible de ser resuelto incidentalmente (1), se puede no obstante en cierta medida obrar en este sentido sobre el terreno mismo de nuestra época; veamos pues, brevemente en qué dirección sobre todo esto puede y debe hacerse.

Es ante todo indispensable que se reconozcan y que se estimen más los verdaderos valores de la vida, que se comprenda mejor la vanidad de todo lo que no es más que fachada y apariencia. Lo que nos impide esto es sobre todo el epicureísmo de una civilización madura y aun pasada, epicureísmo que impulsa á los individuos á buscar todo lo más posible su bienestar individual, que les hace huir ansiosamente de todo conflicto y someterse dócilmente á todas las convenciones sociales. Entonces en vez de obrar por sí

(1) Recordemos aquí las palabras enérgicas, pero bastante justificadas, de Pestalozzi (*Werke*, XII, 217): «Sin duda las setas crecen fácilmente sobre el estiércol con tal que llueva, pero la dignidad del hombre, la profundidad de espíritu y la grandeza de carácter no nacen de la rutina, aun cuando el sol la alumbré».

mismo y darse á sí propio su valor, el hombre hace consistir el éxito de su vida en la aprobación de los demás, pero es inevitable que se rebaje así y se haga su esclavo. Aquí cada pueblo tiene sus peligros particulares; entre nosotros los alemanes, las distinciones artificiales, las cuestiones de rango, los títulos y las condecoraciones, todos estos simples accesorios de la vida, ocupan visiblemente demasiado sitio y perjudican así á la independencia, á la plena virilidad de la vida. Es imposible que se trate lo accesorio como siendo lo principal, sin que lo principal decaiga al rango de accesorio. Cada profesión, cada individuo tiene derecho á la estima, al reconocimiento de sus méritos, y tiene que conquistarlo cuando se le niega. Pero no lo conquista por el hecho de que un rango ó una condecoración le sean concedidos, sino que lo conquista dando á su trabajo personal más fuerza, más autonomía, más influencia sobre el conjunto de la vida.

Nos lleva esto á la segunda cosa que se necesita para la formación del carácter, á saber, la independencia, la libre decisión y la responsabilidad personal en nuestro círculo de vida. Nos quejamos de estar demasiado gobernados, acusamos á la burocracia de ser perjudicial á todo libre desarrollo, y tenemos razón en el sentido de que esta última tiene una tendencia á no llamar á una plena independencia más que á una sola clase, á hacer depender de ésta á todas las demás y á considerar toda competencia como delegada por ella. Pero la burocracia no hubiera adquirido nunca entre nosotros semejante poder si no respondiera á una propensión existente en nosotros mismos, si no hubiera en nosotros un deseo de reglamentar, de hacerlo todo encajar en marcos rígidos, de ejercer una policía sobre los demás y de imponerles tenazmente nuestra manera de pensar. Estamos raramente dispuestos á dejar á los demás conformarse con su naturaleza, á dejarles obrar libremente, aun cuando su acción sea contraria á nuestros sentimientos; semejante tolerancia nos aparece fácilmente como una debilidad de

espíritu, como una renegación de nuestras conciencias personales. Del mismo modo en la idea de la libertad vemos sobre todo los peligros de un abuso posible, y para prevenirlos, rebajamos el nivel total de la vida, damos una forma á esta última partiendo menos de la regla general que de la excepción, la comprimimos y la estrechamos lo más posible. Obtenemos así formas convencionales, hombres típicos, ejemplares de una simple especie abstracta, mientras que el desarrollo de la naturaleza individual es ahogado, causando así la pérdida de un elemento que es absolutamente necesario para el mantenimiento de nuestra independencia interior. ¡Cuántos factores de la vida de nuestra época no contribuyen á uniformizar el hombre y cuánto el desarrollo de nuestra individualidad no está amenazado por acciones de las masas, precisamente allí mismo donde se acentúa más vigorosamente el derecho de la individualidad! Porque nuestros individualistas no son con frecuencia nada más que un genero especial de hombres formados en el molde de la especie y presentando rasgos absolutamente uniformes.

Para el libre desarrollo de la individualidad, es preciso más reposo, más recogimiento interior de lo que permite la precipitación de la vida actual. El trabajo aplastante que abrumba no sólo á innumerables individuos, sino á clases enteras de la sociedad, se convierte en un peligro serio para la cultura interior, porque impide reflexionar tranquilamente sobre sí mismo, entorpece toda concentración duradera, toda edificación coherente de la vida. Poseemos un excelente cuerpo de profesores, el mejor que existe en el mundo, el representante nato de una cultura verdaderamente interior y esencial; pero este cuerpo docente está recargado de trabajo, de un trabajo que, en parte, no es más que una tarea mecánica de la cual se podría fácilmente descargarle; no se piensa bastante que individuos reposados, frescos y ágiles sean capaces de una acción muy diferente á la de gentes fatigadas y medio entontecidas, ó bien si se piensa en ello, no se pone remedio de una manera radical. Quienquiera

crea aquí, como en otros dominios, un espacio más libre para una cultura interior, para una concentración de la vida, contribuye también á realizar las condiciones de los objetivos que nos presenta el problema del carácter. Cuando tan grandes cosas se hallan en juego, adquiere también importancia aquello mismo que considerado en sí puede parecer insignificante.

6.—LIBRE ARBITRIO

a.—INTRODUCCIÓN

«No se acaba nunca cuando se entablan las cuestiones de la libertad, cada partido tiene recursos infinitos», decía el gran crítico Bayle (*Obras diversas*; La Haya, 1727; III, 794 a.) discutiendo el problema de la voluntad. Por lo contrario, un notable sabio alemán de nuestra época declara «concluso» el proceso del determinismo contra el indeterminismo (1). ¿Quién pues tiene razón? ¿Han aportado realmente los siglos últimos tantos hechos nuevos, han dilucidado tan bien la cuestión que el litigio que antes dividía irreconciliablemente á los espíritus se haya resuelto completamente para nosotros? O bien, ¿no nos parece la causa como fallada sino porque bajo la influencia de determinados sistemas de ideas, no la consideramos habitualmente más que por un lado especial? Veamos lo que hay de esto y si la victoria del determinismo puede ser para siempre ya admitida como cierta.

(1) Véase Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, pág. 209. El autor escribe: «No queremos reproducir aquí la controversia del determinismo: el proceso está concluso desde hace mucho tiempo ó por lo menos en nuestro sentir debería estarlo, dado que quien quiera que crea en la ley de causalidad no puede, consiguientemente, ser indeterminista». Höffding observa al citar este párrafo (*Ética*, 2.^a edic., 102), que se tiene otra impresión sobre esta cuestión estudiando la literatura danesa.

El determinismo en su idea fundamental es antiguo y no ha variado más que en los detalles de su forma exterior y de su justificación. En los Estóicos que se pueden considerar como los primeros deterministas conscientes (1), es la idea de un encadenamiento causal universal del mundo lo que suprime todo libre arbitrio en los individuos; lo que lleva aquí hacia esta tesis, es menos el análisis psicológico que el concepto de la concepción del mundo. Después que la tendencia práctica y moral del cristianismo primitivo hubo dado claramente la preponderancia á la libertad, pero sin aportarle ningún fundamento científico, San Agustín defiende con su concepción teocéntrica de la realidad, un determinismo absoluto; toda decisión personal del hombre aparece aquí como una anulación de la omnipotencia y de la omnisciencia de Dios. La atenuación que la Iglesia y la Edad Media aportaron á esta concepción fué rechazada con toda energía por la Reforma, sobre todo en sus comienzos, y el determinismo religioso volvió á tomar todo su poder. El *Aufklärung* en su apogeo aporta un determinismo cósmico que halla en Spinoza su forma clásica. Hasta espíritus que como Leibniz, parecen ser adversarios del determinismo, no hacen en realidad más que desarrollar éste último con más refinamiento, y la manera como Kant salva á la libertad colocándola en un mundo inteligible no ofrece ningún socorro suficiente á nuestra vida y á nuestra acción situadas en el tiempo (2).

Por esto, mucho antes del siglo XIX, el determinismo predominaba ya abiertamente en la filosofía; precisamente en los puntos culminantes del trabajo espiritual es donde

(1) Aristóteles no fué en modo alguno indeterminista, pero no llegó á enunciar el problema con plena claridad, como lo ha demostrado R. Löning en un estudio muy minucioso (véase su obra *Die zurechnungslehre des Aristoteles*, 1903).

(2) Entendida rigurosamente, esta libertad inteligible tendría que conducir á la inacción toda la vida temporal y quitarle toda posibilidad de tener un movimiento propio.

ha adquirido una claridad y una fuerza especial pareciendo más bien aumentar que disminuir la energía de la vida. San Pablo estaba más cerca del determinismo que no importa cuál otro pensador de los comienzos del cristianismo y no obstante podía con todo rigor vanagloriarse de haber trabajado más que todos los otros. San Agustín también por su parte era una naturaleza continuamente activa y que poseía altas facultades de organización. Y en las luchas del tiempo de la Reforma, la convicción que se tenía de depender en sus actos y en toda su vida completamente, pero únicamente de Dios y no de no importa qué poder humano, era la fuente principal de una confianza sólida y de una inflexible fuerza de voluntad.

A todo esto viene á añadirse la nueva fase del determinismo en el siglo XIX. Mientras antes provenía de convicciones religiosas ó especulativas, ahora es el estudio más profundizado de la experiencia el que nos impulsa hacia él desde los más diversos lados y el que le da á la vez más evidencia y más poderío. Vemos la red de la causalidad estrechar al hombre cada vez con más fuerza y antiguas experiencias, tomando una forma más precisa, ejercen una acción nueva y más fuerte. El fondo de su naturaleza el hombre lo recibe manifiestamente de sus ascendientes; en cuanto á su desarrollo ulterior depende del medio social y de la educación; cuando el hombre despierta á la plena conciencia, se encuentra ya acabado en lo que tiene de esencial, y es el destino, no su propia voluntad, quien lo ha formado. La sociología contemporánea muestra que nuestra acción está hasta en sus raíces sometida á la influencia de todo el conjunto de las circunstancias exteriores; la historia nos enseña que somos en absoluto los hijos de nuestra época, aun allí donde nos ponemos en contradicción con ella. En cuanto á la psicología moderna, nos hace ver más de cerca toda la trama de la vida interior, nos muestra que cada acto aislado está enlazado con otros, condicionado por otros, determinado por toda una serie de actos que le

rodean y no admite en ninguna parte un comienzo absoluto. Y no obstante se espera así hacer plena justicia al lado moral de la vida. Se trata de demostrar que lo que le es necesario, por ejemplo la responsabilidad, le queda aún después de la supresión de la libertad; la tarea moral parece hasta ganar considerablemente en el hecho de que el acto aislado está más sólidamente encajado en un conjunto de vida, el cual entra á su vez en un conjunto de relaciones histórico-sociales, puesto que si la mejora de estas relaciones se convierte así en la tarea principal de la acción, ésta adquiere una base más amplia y puntos de apoyo más sólidos. Al mismo tiempo se desarrolla más fuertemente el sentimiento de una solidaridad moral y este sentimiento hace juzgar con mayor indulgencia las imperfecciones del individuo. Así es como la legislación criminal moderna presenta especialmente, bajo la influencia del determinismo, tendencias muy marcadas hacia un más grande humanismo. Cuando todos los intereses convergen hacia un mismo objetivo, cuando una unión más estrecha con la existencia inmediata da á esta idea secular un poder de acción incomparablemente más fuerte, parece que toda contradicción tenga que enmudecer y que la victoria definitiva del determinismo forme parte, en Alemania por lo menos, del equipo de todos los que se reputan «á la altura de su época». Desde esta altura el adepto cree poder desdeñar, como á rezagados, á los que todavía hacen algunas reservas con motivo del determinismo. Hay sin embargo dos hechos que debieran inspirar un poco de circunspección; por una parte existen aún numerosos sabios notables que combaten el determinismo y su número parece más bien aumentar que disminuir (1); por otra parte el determinismo está lejos de disfrutar en

(1) Citemos entre otras, las obras publicadas en el curso de estos últimos años: *Die Willensfreiheit und ihre Gegner*, de von Rohland (1905), *Freiheit und Notwendigkeit*, de Froehlich (1908) y *Der freie Wille*, de Joël (1908).

todas partes del mismo favor que en Alemania. Así es por ejemplo, en Francia, donde la «filosofía de la discontinuidad» lo rechaza á sabiendas y enérgicamente, donde un Boutroux llega hasta sostener la «contingencia» de las leyes de la naturaleza (1), donde un Bergsón en un viviente cuadro de la vida psíquica incluye la libertad como esencial. ¿No atestigua esto que la cuestión está lejos de estar tan definitivamente resuelta como lo parece entre nosotros bajo la influencia de tendencias peculiares de la vida alemana? (2).

b.—CRÍTICA DEL DETERMINISMO

Sería impertinente, hasta presuntuoso, querer tratar rápidamente, incidentalmente, un problema tan complicado y que de tal modo divide las épocas así como los espíritus. Pero es preciso, cuando nos ocupamos de las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, decir algo de los movimientos que se manifiestan en la manera de tratar de este problema. El determinismo, tal como se presenta en la vida de hoy, nos parece inficionado de un dogmatismo pronunciado y tratar este antiguo problema de una manera demasiado estrecha, colocándose desde el punto de vista especial de la época. Una ojeada sobre la historia no da en modo alguno la impresión de que el determinismo sea con respecto á su adversario lo que algo superior es con re-

(1) E. Boutroux, *De la idea de ley natural en la ciencia y la filosofía contemporáneas* (1907); véase también Boelitz, *Die Lehre vom Zufall bei Emile Boutroux* (1907).

(2) Windelband (*Ueber Willensfreiheit*, 2.^a edic., 1905) ha contribuido mucho á dilucidar este problema, mostrando la necesidad de distinguir entre las diversas formas «que se acostumbra á reunir sin crítica en la palabra *Willensfreiheit*, libertad de la voluntad» (véase anteriormente).

lación á algo inferior, y que con el progreso de la ilustración la resistencia haya desaparecido cada vez más. Porque la tesis determinista se presentaba resueltamente hace ya miles de años; luego, corrientes opuestas no han cesado de producirse, y esto no sólo en los bajos fondos de la vida media, sino hasta en los puntos culminantes del trabajo espiritual, y lo que es más grave, hasta en los mismos principales deterministas. En ninguna parte quizá el determinismo ha sido desarrollado con plena consecuencia. Sin duda los Estóicos transforman el universo en un conjunto de causas que determinan por completo hasta el destino del hombre, pero depende de la decisión personal de este último reconocer el curso del universo y admitirlo en su conciencia personal, ó bien dejarse contra su voluntad arrastrar por él; ahora bien, la posibilidad de esta decisión, que es el fondo de la moral estóica, es manifiestamente un golpe contra el determinismo. San Agustín no es estrictamente determinista sino en tanto que la idea teocéntrica le posee por completo; en cuanto considerará la acción humana, y en particular la vida práctica y religiosa, el hombre le aparece como llamado á una colaboración autónoma y á una decisión personal. Lutero también, por su parte, ha atenuado considerablemente después el rigor primitivo de su determinismo. Spinoza, en fin, puede mostrarnos al hombre como formando parte de un encadenamiento universal y sin vacíos, pero se trata para el hombre de reconocer este encadenamiento; ahora bien, resulta de aquí una completa transformación de la vida que desde un tejido de ilusiones humanas se vuelve hacia un reino de pura verdad. ¿No hay, en fin, aún en la concepción más empírica del determinismo, que es la de nuestra época, una gran diferencia según que el encadenamiento obra sin que de ello tengamos la menor conciencia, ó según que lo comprendemos y lo acogemos en nuestra acción? De una manera general vemos que el hecho de un orden causal no se impone inmediatamente y que, según que se le afirme ó se le niegue, la vida

toma una forma radicalmente diferente. La decisión del hombre no parece pues ser absolutamente indiferente.

La posición tomada por Kant frente á este problema podría también constituir para los deterministas actuales, una advertencia de cuidarse de ser un poco más circunspectos. Ellos también consideran habitualmente á Kant como un gran pensador y su sistema como la obra filosófica más poderosa de los tiempos modernos. Ahora bien, la libertad es una de las piedras angulares de este sistema, y apartarla sería destruir todo el edificio (1). ¿No ha llamado el mismo Kant á la idealidad del espacio y del tiempo y á la realidad del concepto de libertad los dos ejes sobre los cuales gira la crítica de la razón, y no está presente la idea de libertad, desde un principio, en su teoría del conocer? Cualquiera crítica que pueda dirigirse á la manera particular como Kant ha resuelto el problema de la libertad, un hecho que sugiere no obstante reflexiones es que este gran filósofo ha creído imposible renunciar á la libertad.

¿Qué es, pues, lo que á pesar de toda acumulación de argumentos en apariencia irrefutables, no cesa de empujarnos más allá del determinismo? Es sin duda que en su desarrollo lógico destruiría todo lo que es peculiar de la vida espiritual del hombre. Para el determinismo, el alma humana es, lo mismo que las cosas exteriores, una magnitud dada, y de su coincidencia se origina, según él, y con una imperiosa necesidad, determinado resultado. Pero ¿se puede entonces con fundamento hablar aún de acción personal y pode-

(1) Basta leer lo que dice Kant en el prefacio de la *Crítica de la razón práctica*: «La idea de libertad, en tanto que su realidad está demostrada por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la clave esencial de todo el edificio de un sistema de la razón pura, y aun de un sistema de la razón especulativa» (V, 3, Hart.) Más adelante: «Pero la idea de libertad es también, entre todas las ideas de la razón especulativa, la única de la cual conocemos *à priori* la posibilidad sin no obstante concebirla, porque es la condición de la ley moral, la cual nos es conocida» (V, 4).

mos entonces sentirnos interiormente responsables de nuestros actos? Si se mantiene la tesis determinista en sus límites propios, sin modificarla ó completarla, sin darse de ello cuenta, por la concepción tradicional de nuestra vida y de nuestra esencia, entonces necesitaríamos convertirnos en simples espectadores de lo que pasa en nosotros, en nuestra alma lo mismo que en nuestro cuerpo; lo que seremos después está ya bosquejado por anticipado con rasgos bien claros, representamos un papel que se nos ha asignado, tenemos que seguir dócilmente, esclavos del destino, el camino que se nos ha trazado. Por aquí desaparecería todo presente verdadero, puesto que allí donde no hay llamamiento á la decisión personal, no hay deliberación ni acción autónomas; allí donde el porvenir sale de lo pasado como el fruto de la semilla, no hay más que una apariencia de presente. Al mismo tiempo desaparecen también toda solidaridad interna y toda unidad dominante de la vida, puesto que estas últimas no son transmisibles, no pueden salir más que de una actividad personal, autónoma, y es preciso que sean sin cesar creadas de nuevo; por esto nuestra alma se transforma, en la tesis determinista, en una yuxtaposición de elementos aislados que puede, considerada desde fuera, aparecer como un conjunto, pero que en realidad carece absolutamente de coherencia interior. En suma, el defecto principal de esta concepción es que niega todo carácter autónomo, y esta renunciación á una actividad originaria, este abandono total á un obscuro destino es, si bien se reflexiona, algo espantoso, absolutamente intolerable. Lo que tiene de horrible este enlazamiento del hombre por un destino omnipotente, ineluctable, que no le suelta nunca, aquellos de entre los indios cuyo espíritu era más profundo lo han sentido especialmente con un poder emocionante; por esto, libertarse de ese destino, de la rueda del continuo recomenzar de la vida, se convirtió en su más urgente preocupación, en su más ardiente esperanza.

Pero se nos objetará, ¿de qué sirve revolverse contra

una implacable necesidad? Abandono y resignación es la sola cosa que queda al hombre y que sea digna de él. ¿No le es, en realidad, transmitida su naturaleza como una herencia que no puede rehusar y ésta, unida con su ambiente más ó menos inmediato, no ha hecho de él lo que es hoy? ¿Y no es el destino quien le coloca, acabado del todo, aquí ó allí, y el que le hace hacer ésto ó aquéllo? En fin, ¿la acción humana no necesita motivos determinados, y la vida no se resolvería en un inextricable caos si se pudiera arbitrariamente escoger entre estos motivos, y si absolutamente independiente de todos sus actos anteriores, el hombre de bien pudiera decidirse por el mal y el malvado por el bien?

Seguramente, semejantes verdades merecen una seria consideración; pero que agoten la cuestión, que pongan plenamente en valor el carácter específico del hombre, á saber, su naturaleza espiritual, esto es lo que no se puede desde luego afirmar. Es un hecho incontestable que el hombre, sobre todo con su pensamiento, no permanece simplemente como lo hace el animal, en los encadenamientos de la existencia, sino que se sale de estos encadenamientos, que puede erguirse frente á ellos y abarcarlos de una ojeada en su conjunto. Sin esto, el problema de la verdad no existiría y el solo hecho de que este problema se plantee contiene un notable desarrollo de la vida. ¿No sucede lo mismo con la acción? No nos resumimos en una yuxtaposición de impulsiones aisladas, nos elevamos á una unidad superior y adquirimos así una autonomía que es un nuevo grado de la vida; desde aquí podemos dominar esta pluralidad de impulsiones y apreciar cada una de ellas en su justo valor; este valor no es simple y definitivamente dado, no recibe su forma más que por esta unidad, y toda transformación de esta última tiene que modificarla también. Que si se nos pregunta cómo esta autonomía, cómo este surgimiento de vida del espíritu originario es posible en el hombre, cómo se explica por el conjunto del universo, confesaremos franca y lealmente nuestra impotencia para responder á esta cues-

ción. ¡Pero en qué pobreza caeríamos si quisiéramos negar todo lo que nos es imposible explicar! Vemos surgir sin cesar en torno de nosotros, con una inagotable abundancia seres dotados de conciencia y de sentimiento, unidades vivas individuales. ¿Podemos explicar esto, y si no fuera un hecho incontestable, no podríamos rechazarlo como siendo tan imposible como un despertar de autonomía? Porque una unidad viva no parece poder producirse ni por una combinación de elementos inanimados ni por una división de lo vivo. Luego pues, no puede haber nuevas unidades vivas, y no obstante, surgen sin cesar, nos es imposible negarlas. Nos es preciso entonces, querámoslo ó no, subordinar á la realidad de las cosas nuestras concepciones de lo posible, en vez de hacer entrar á la fuerza esta realidad en los marcos imaginados por nuestro entendimiento estrecho y limitado. En el fondo, en el intelectualismo es donde el determinismo tiene sus más fuertes raíces.

No olvidemos además, en esta cuestión, la situación particular y tan complicada del hombre. El hecho de pertenecer por una parte á la Naturaleza y de constituir por otra parte, el comienzo de un nuevo grado de realidad, de un dominio de coincidencia consigo mismo, transforma la vida del hombre en un problema para la solución del cual tiene absolutamente necesidad de decisión personal. Esto le coloca entre impulsiones opuestas y establece una diferencia irreductible entre los diversos motivos. Por una parte la existencia natural ó aun social con su placer, por otra el orden espiritual con su yo nuevo y su infinidad. ¿Puede compararse directamente y juzgar, refiriendo el uno al otro, lo que una acción produce de felicidad egoísta y la elevación que da á la naturaleza humana por la realización del deber y por el desarrollo del amor? (1). Lo que aquí se halla

(1) Por esto tenemos que rechazar igualmente la concepción con arreglo á la cual los motivos serían magnitudes fijas y dadas que, encontrándose en el alma como pesas sobre el platillo de

manifiestamente en cuestión, no son actos aislados, sino la tendencia dominante de la vida; se trata menos de lo que hacemos que de lo que somos, ó más bien de aquello en lo cual hacemos consistir nuestra esencia. El alma humana no constituye un simple teatro sobre el cual se encuentran dos grados de realidad; está llamada á una colaboración personal, y no es sino por una asimilación autónoma como la vida del espíritu puede llegar aquí á una plena realidad. Lo que hay en esto de decisión no se realiza en un instante particular, sino más bien por toda nuestra vida, que reclama ser sin cesar afirmada y reforzada. La vida espiritual, ya lo hemos visto, no continúa siendo lo que es, una vez para siempre; es preciso que surja continuamente de nuevo, bajo pena de declinar rápidamente. Así nuestra vida queda siempre en un estado de conflicto y no deviene nunca, considerada desde el punto de vista espiritual, una apacible posesión. Por ahí, la acción libre no aparece como un asunto del instante mero y simple, y una variación en la conducta como una irrupción súbita; puesto que por cierto que sea que el instante puede tomar una importancia considerable, no puede hacerlo más que en un conjunto más vasto, en tanto que punto culminante de un esfuerzo general. La cuestión se dirige pues, en primera línea al conjunto, á la tendencia dominante de la vida, y no á puntos aislados.

Cuánto hay en nuestra vida colaboración de la libertad y del destino, cuánto la una tiene necesidad del otro, es lo que muestra con una evidencia especial la formación de una individualidad espiritual. Esta no puede salir de una simple decisión, es el destino el que marcha aquí á la cabe-

una balanza, determinarían una decisión. ¿Tiene pues, necesariamente, toda acción que resultar de motivos dados, y no pueden aparecer nuevos motivos al ocurrir una transformación interior de la vida? ¿Y no es preciso que los motivos reciban sin cesar del alma su valor?

za y el que nos indica la dirección. Pero para que esta individualidad sea de naturaleza espiritual, es preciso que la conquistemos, que la hagamos entrar en nuestra actividad personal, que eliminemos de ella todo elemento extraño, que la reconozcamos como punto central. Es preciso que comencemos por desprender y por apoderarnos del asiento de nuestra fuerza. La investigación de nuestra esencia propia, del alma de nuestra alma, puede costarnos penosos esfuerzos, puede inducirnos en graves errores, y podemos extraviarnos muy lejos antes de llegar á este punto. Y cuando lo hemos encontrado, precisan todavía penas y trabajo para fijarlo; así el curso de la vida transforma cada vez más en una obra personal del hombre lo que ha recibido del destino, así nuestra vida se eleva cada vez más á la actividad personal.

Sucede poco más ó menos lo mismo para los pueblos y para las épocas. Lo que hay dado no es, considerado desde el punto de vista espiritual, más que una posibilidad que no se realiza y no toma forma concreta más que por nuestra acción personal. Podemos dejarnos pasivamente arrastrar por las impresiones que recibimos del mundo que nos rodea, pero podemos también adquirir una independencia frente á este último y arrancarle así lo que contiene de espiritual. Lejos que la historia, por lo que atañe á su contenido espiritual, se edifique sobre una base dada y cierta, pueden sin cesar surgir dudas á propósito de su conjunto, y es preciso sin cesar asegurarla una base, es preciso sin cesar sistematizarla en un conjunto.

Resulta de semejantes convicciones una imagen de la realidad esencialmente diferente de la que domina el determinismo. Muy diferente se hace sobre todo la concepción de nuestra vida psíquica: para el determinismo, todo en esta última parece encontrarse sobre una única superficie ó por lo menos salir de un fondo dado, mientras que en realidad nuestra vida está lejos de ser tan simple y su contenido tan homogéneo. Se entrecruzan niveles diferentes, y

posibilidades diversas que van tan pronto en un sentido, tan pronto en otro. Que una de ellas llegue á predominar en el curso de la vida y se la considerará fácilmente como el todo de nuestra existencia y de nuestro sér. Pero basta que se presenten tareas esencialmente nuevas, que se produzcan grandes sacudimientos y trastornos para que surja en nosotros algo absolutamente nuevo, algo inesperado, mientras que palidece y se borra lo que existía antes en nosotros; surge entonces en nosotros una vida nueva, todos los valores se transforman y lo que antes ocupaba nuestra alma puede aparecernos como indeciblemente mezquino y fútil: todo esto no se produce por una acción mecánica ejercida sobre nosotros, sino por nuestro ejercicio y nuestro movimiento propios; se ve entonces claramente que lo que tomábamos antes por el todo no era más que una parte, una posibilidad particular, y que no vivíamos más que un fragmento de nuestra esencia. La existencia social y el instinto de conservación impulsan al hombre á fijarse en esta particularidad; aquí el hombre no es considerado más que como ejerciendo una función especial en la cual tiene que resumirse toda su actividad y se le hace un cargo por todo lo que sale de la línea que le es así trazada. Pero el que se resigna á semejante estrechamiento, el que no conserva á su vida más grande amplitud y posibilidades abiertas, ese la ve fatalmente aletargarse y osificarse, es más puesto en obra que no obra el mismo y camina realmente por ese camino invariablemente trazado en el cual el determinismo quisiera transformar nuestra vida. Lo que tienen de saludable el dolor y todas las grandes conmociones es precisamente que pueden arrancar al hombre de este aletargamiento y abrirle nuevas fuentes de vida. Y aquí el arte tiene también que representar un papel eminente, oponiendo á las barreras habituales de la vida un círculo más vasto de posibilidades y contribuyendo así á hacer el alma más independiente de las situaciones existentes. El punto decisivo es siempre saber si nuestra vida

se compone de datos acabados ó si está todavía en pleno movimiento.

Lo que se aplica al individuo se aplica también al conjunto de la humanidad. Del mismo modo que el individuo está encerrado en la particularidad de su función y de su destino, así también la mentalidad ordinaria quisiera encerrar á la humanidad en una especie particular de civilización. Pero esto trae un estrechamiento y un aletargamiento de la vida; la humanidad no tendría entonces más que seguir un camino que le ha sido asignado y se convertiría en un simple medio en vista de un resultado cualquiera; el que se siente en el punto culminante de semejante civilización puede creerse capaz de demostrar de una manera absolutamente cierta cómo todo ha sucedido y debía suceder así y el conjunto de la historia se presenta á él como un encadenamiento necesario. Pero las civilizaciones, también por su parte, declinan y envejecen, y sería lamentable que la humanidad, en su relación con el universo, no tuviera en ella otras posibilidades que aquéllas por las cuales ya ha pasado, otras posibilidades de que pudiera apoderarse y desarrollar. Ahora bien; ¿estas posibilidades nuevas pueden ser derivadas de las antiguas? ¿La antigüedad griega podía prever acaso la forma nueva que darían á la vida el cristianismo y el advenimiento de pueblos nuevos? ¿Podía imaginarse la Edad Media la evolución realizada por los tiempos modernos? Y si notamos ahora los límites interiores de la civilización moderna, si la sentimos cada vez más vivamente como envejecida, ¿qué es pues, lo que nos hace perseverar alegremente en el esfuerzo y en la acción, sino la esperanza de que la humanidad, en los caminos que ha seguido hasta ahora, no ha concluído todavía su vida y que otras posibilidades se abren todavía ante ella? Pero estas posibilidades no pueden desde luego devenir realidad viva sin nuestra actividad personal; no podemos permanecer aquí simples espectadores, es preciso que nos hagamos colaboradores.

Semejante manera de pensar con el ensanchamiento y la más grande intensidad de vida que da á la imagen de la realidad ¿no podría aplicarse también al conjunto del universo? Los modernos están en verdad muy inclinados á considerar el mundo, tal como nos rodea actualmente, como la única posibilidad existente, como la expresión de toda realidad. ¿No sería este mundo un mundo de una especie particular, al lado del cual pueden, hasta deben existir otros? Puede encontrarse de esto un índice en las múltiples imperfecciones, complicaciones y contradicciones de nuestro mundo, en esta mezcla de razón y de sinrazón que nos presenta. Colocándose en este punto de vista, no se puede juzgar más que como un dogmatismo rígido y opresor el hecho de ligar á lo «dado» toda creación de una realidad. Este «dado» es un concepto desastroso y desconcertante, puesto que plantea como un axioma una tesis de las más problemáticas, niega toda autonomía y su carácter original. Nuestra mentalidad timorata siente apenas cuánto la completa sumisión á lo dado rebaja la energía espiritual. «El espíritu come en todas las mesas y se hace siervo de lo dado». (J. Burekhardt).

Cómo se presenta con arreglo á nuestras convicciones el problema de la libertad y de la necesidad en nuestra acción es lo que no podemos tratar aquí, puesto que es preciso limitarnos, pero esperamos poder hacerlo pronto en un estudio consagrado al fundamento de la ética. Aquí se trataba únicamente de mostrar que el determinismo se basa sobre postulados de la realidad bien definidos y pierde su carácter axiomático en cuanto se reconoce este hecho. Considera el mundo como dado y cerrado y el hombre como un simple fragmento de este mundo: si tiene razón en esto, es una locura apenas comprensible querer dudar de su verdad; pero si el mundo está en plena evolución y si podemos nosotros mismos participar de esta evolución creadora, no hay que mirar desde un principio como habiendo perdido el espíritu á los que tratan de seguir otros

caminos. Es verdad que, poniendo las cosas en lo peor, podrán éstos consolarse pensando que están así de acuerdo con un Platón y un Kant.

No entendemos en modo alguno desconocer por esto todo lo que el determinismo moderno ha hecho para la dilucidación del problema de la libertad; lo ha profundizado esencialmente y ha hecho absolutamente imposible su afirmación candorosa. Es evidente que reina en nuestra vida gran parte de necesidad y que en gran parte la fatalidad es quien la prepara; falta sólo saber si todo está en eso, si la libertad no conserva también algunos derechos, y si no es precisamente el conflicto entre libertad y necesidad el que da á nuestra vida su carácter *sui generis*, si no es este conflicto el que únicamente hace posible la vida en toda la fuerza de la palabra. Somos de la opinión de Schelling cuando dice: «Sin la contradicción de necesidad y libertad, no sólo la filosofía, sino toda voluntad superior del espíritu se hundiría en la muerte».

E.—CUESTIONES ÚLTIMAS

1.—EL VALOR DE LA VIDA

a.—INTRODUCCIÓN

Es imposible apreciar el valor de la vida según el sentimiento individual con su contingencia y sus fluctuaciones; si la cuestión del optimismo y del pesimismo (1) no tiene otro sentido, hay que descartarla desde un principio. Pero es imposible abstenerse de todo juicio acerca de la vida, cuando no fuera más que porque esta última se impone á nosotros con una irresistible realidad, y sobre todo porque exige por nuestra parte una decisión y ésta puede ser de índole diametralmente opuesta. Porque podemos, ó bien abandonarnos alegremente en la corriente de la vida y fortificarla con todas nuestras fuerzas, ó bien resistirla

(1) Las palabras *optimismo* y *pesimismo* son de origen relativamente reciente; la primera ha sido empleada al principio para designar la teoría leibniziana del mejor de los mundos. Brucker (IV, 2, pág. 395) advierte á este propósito: «Non tacendum vero, ipsos Jesuitas Trivalentinos, magnos cetera Leibnizii admiratores, cum recensione Theodiceæ facta sententiam dicerent (en Febrero 1737, añade una nota, art. 1), laudata ingenti lectionis et iudicii copia, et tractationis ordine, accuratatione et concinnitate systematica, fateri tamen, multos errores philosophum summum admisisse, maxime vero optimi mundi assertionem (optimismum vo-

y tratar de pararla en nosotros. Grandes evoluciones históricas nos muestran estas dos tendencias y la civilización india en su punto culminante estaba animada por la convicción de que la vida con sus inquietudes, sus penas y sus miserias sin fin, es sobre todo un sufrimiento, y que el esfuerzo para emanciparse de ella, ó por lo menos para atenuarla, constituye la suma de toda sabiduría. En nuestra civilización occidental hallamos todo lo contrario de esta negación de la vida: esta última aparece aquí como un bien precioso que nos esforzamos en conservar y aumentar; por esto los pensadores se consagran á dar un fundamento á esta afirmación de la vida y á demostrar el valor de la realidad. El movimiento histórico que se verifica en este sentido se divide en tres fases principales: los pensadores griegos trataban de elevarse por encima de las obscuridades y de las contradicciones del mundo, presentando á éste como una obra de arte acabada, como una armonía universal; los pensadores cristianos que se ocuparon de este problema, por ejemplo San Agustín, veían en la realidad un orden moral en que se conciliaban plenamente la oposición de justicia y de amor; para los pensadores modernos en fin, el mundo se convirtió en una impetuosa corriente de vida, un incesante crecimiento de fuerza, y lo que aparecía al principio como perturbaciones ó contradicciones parecía justificarse también, en tanto que estimulante é impulsión á este movimiento.

cant) non nisi larvatum materialismum et spiritualement Spinozismum involvere»; véase también pág. 415. Voltaire, sobre todo, ha contribuido á difundir esta palabra con su *Cándido ó el optimismo*.—En cuanto al vocablo *pesimismo* nos hace de ordinario pensar, en primer término, en Schopenhauer, pero éste no emplea la palabra sino muy rara vez. Caldwell, en su excelente obra sobre Schopenhauer, nota á este propósito (pág. 522): «He rarely uses the word pessimism — perhaps three or four times at all — and that only about the philosophy of others, and generally in the adjective form as opposed to an optimistic view of things».

Estas tentativas de los pensadores han sido, con frecuencia objeto de rudos ataques, hasta de burlas malévolas; podrían merecer este trato si no fueran más que el producto de un juego del espíritu, si no hubiese detrás de ellas más profundos movimientos. Ahora bien, tal era el caso en realidad, puesto que estas tentativas de justificación de la vida tenían sus raíces en una forma realmente tomada por la vida, en una concentración sobre sí mismo, que separaba del resto de la existencia un núcleo, partiendo del cual trataban de desarrollar el conjunto. Así es como las tentativas griegas de representar el mundo como una obra de arte no habrían tenido ni gusto ni sabor, si no hubieran estado sostenidas y movidas por esta grandiosa forma artística y plástica de la vida y de toda la realidad que admiramos en los griegos; esta actividad artística poderosa y alegre era la que armaba al mundo griego contra la sinrazón de la existencia, sinrazón que no estimaba en modo alguno por debajo de su valor, y lo que le daba la seguridad de poder luchar contra la obscuridad y contra el sufrimiento. La vida se dividía así en un grado superior y un grado inferior, en belleza y en deformidad; en cuanto al hombre, podía ponerse del lado de lo que era superior y contribuir á realizarlo en su dominio. Lo mismo absolutamente sucedió en el cristianismo; seguramente, la existencia del mal estaba aquí lejos de ser desconocida; pero la conciencia de ser un miembro indispensable de un orden moral dominando al mundo, esta conciencia confiere al hombre grandeza y seguridad, le daba mucho que hacer, le fortificaba, le ponía en condiciones de emprender con confianza la lucha contra la invasión de la sinrazón. Que suceda lo mismo en los tiempos modernos, que detrás de la fe en el poder de la evolución se encuentran una verdadera elevación de la vida y un trabajo incesante en vista de mejorar la existencia humana, esto es lo que vemos muy claramente; si no se hubiera hecho constar este progreso, la fe en la evolución no se habría apoderado tan fuertemente de los espíritus.

Fueron pues, de una manera general, tipos de vida particulares, fueron concentraciones de la vida en ella misma, síntesis reales y no meros deshojamientos de conceptos, energías vitales que dieron al hombre la convicción de estar unido con las bases mismas de la realidad y de sacar de ella su fuerza, las que le hicieron pasar de un estado de pura pasividad á un estado de actividad y le llenaron de una alegre confianza. No resultó de eso en modo alguno, una desaparición de la sinrazón, que pareció por lo contrario, haber aumentado. Pero el hombre no se encontraba ya más aislado sin defensa ante ella; podía colaborar en la edificación de la realidad, su vida había tomado á la vez un sentido y un valor. El que tiene estas cosas presentes en el espíritu se cuidará mucho de menospreciar estas tentativas de los pensadores por insuficiente que su argumentación pueda parecerle en el detalle. No es de argumentos de donde la vida ha sacado jamás su fuerza.

b.—LA COMPLICACIÓN DE LA ÉPOCA PRESENTE

Pasa hoy para nosotros con respecto á este problema como tratándose de tantos otros: creíamos poseer una certeza y nos vemos de nuevo reducidos á buscar á tientas. Todas estas concentraciones de vida han sido gravemente quebrantadas en su existencia y en su dominación: así sucede manifiestamente tratándose de las concentraciones artísticas y éticas, y la misma idea del progreso ha perdido el mágico poder que tenía en otros tiempos; no sabemos bien adonde nos lleva el progreso ni á quien aprovecha y su misma realidad vacila fuertemente cuando se trata de las cuestiones verdaderamente vitales; una fraseología vacía oculta con frecuencia aquí el fondo de la tesis y rebaja todo el conjunto á un nivel inferior. Si pues, la vida actual carece de una sistematización sólida y de un objetivo domi-

nante, no tiene tampoco la fuerza de resistir al aflujo de la realidad, de subyugarla interiormente y de encontrar en esta transformación de la existencia en actividad, el sentimiento de una grandeza. Esta falta tiene que ser tanto más sensible cuanto que el movimiento de los tiempos modernos hace aumentar precisamente el mundo exterior en proporción enorme, nos lo hace aparecer incomparablemente más grande y le hace caer sobre nosotros más impetuosamente que nunca. Cada vez más vencidos por el mundo, reducidos á no ser más que un simple apéndice suyo, sucumbimos á pesar de toda la extensión de la vida, á la debilidad interior y al desaliento: cada vez más se propaga una inclinación á ver sobre todo en nuestras diversas experiencias, lo que empequeñece al hombre, lo que le despoja de toda originalidad; parece, de una manera general, que un destino se realice en nosotros, en lugar de ser nosotros quienes, dueños de las cosas, podamos desarrollar una relación interior entre nosotros y la realidad. Es menos el crecimiento del mundo exterior que la falta de alguna cosa que oponerle lo que deprime nuestra energía y nos hace percibir, en el contenido de la realidad, sobre todo la negación.

Así sucede ante todo en nuestra relación con la naturaleza. Lo que salta á nuestra vista es ante todo su inmensidad, su infinidad en el espacio y en el tiempo, en lo grande y en lo pequeño. Esta idea de infinidad ha sido alegremente acogida por épocas anteriores que ella ha elevado interiormente, porque era para ellas la expresión de la infinita plenitud de vida de la realidad (1); veían también un privilegio especial del hombre en el hecho de que su pensamiento le elevaba, más allá de toda limitación, hasta lo infinito y lo eterno y le hacía participar de ellos. Pero hoy pensamos

(1) El período clásico de la antigüedad no acepta de buen grado lo infinito, porque éste es para él algo ilimitado y que no puede, por consiguiente, tomar ninguna forma artística. Plotino es el primero que ha atribuído á este concepto un valor positivo.

menos en la presencia interior de lo infinito que en su extensión en el tiempo y en el espacio, tal como nos rodea, reduciendo á una extrema pequeñez toda nuestra existencia que parece así devenir perfectamente indiferente. ¿Porque qué significa, se nos dice, todo lo que sucede sobre este globo exiguo, comparado con la inmensa multitud de mundos que nos hace percibir la ciencia moderna? La magnitud exterior sirve aquí de medida y es la sola medida que conocemos. Además la naturaleza permanece para nosotros interiormente extraña y cerrada, y á medida que la ciencia gana terreno sobre ella, parece, por lo que se refiere á su esencia, retroceder cada vez más lejos de nosotros. Puesto que carecemos de una relación interna con ella, esa relación que daba á épocas anteriores una convicción religiosa ó artística. Estamos imbuídos de la idea de la limitación del hombre, parecemos pertenecer á un círculo particular del que no podemos salir en modo alguno. Una vez que estamos así separados de los vastos conjuntos, toda tentativa de explicar y de comprender la naturaleza y su acción creadora se convierte en una empresa presuntuosa, un antropomorfismo ilusorio. La naturaleza permanece para nosotros un profundo misterio, un enigma insoluble; engendra una inmensa multitud de creaciones que no podemos representarnos más que por la analogía de una acción en vista de un fin, pero cuando se quiere hablar de los fines de la naturaleza, éstos parecen contradecirse y excluirse mutuamente. Puesto que si la naturaleza prepara con una admirable solicitud una especie de seres, prepara, también con la misma solicitud, otra capaz de destruir á la primera; parece pues, negar aquí lo que afirma allí, excita unas contra otras á sus propias criaturas y las empuja á la inexorable lucha por la existencia; crea en masa, y con frecuencia por penosos rodeos, individuos, pero en masa también los sacrifica. No se puede desconocer, en medio de esta lucha una tendencia ascendente de la vida: la estructura de los organismos se hace cada vez más complicada, la diferencia-

ción de las partes cada vez más cuidada, la actividad psíquica aumenta sin cesar de intensidad. Pero en el dominio propio de la naturaleza, no vemos que resulte de este progreso una verdadera ganancia. Puesto que si los seres del grado superior no se elevan más allá de la conservación de la vida en la lucha por la existencia, no hacen en suma más que alcanzar, de una manera infinitamente menos simple, el mismo objetivo que los del grado inferior; ¿no es esto más bien un retroceso que un progreso? El violento impulso hacia la vida y el vacío completo de la vida penosamente conquistados constituyen la más patente contradicción. Los individuos se apegan ávidamente á la existencia, ponen en obra para conservarla toda su fuerza y toda su pasión. Pero ¿qué da esta existencia á los seres vivos mismos, qué ganan con ella, qué sentido tiene toda esta agitación? No encontramos respuesta para esto, y porque no la encontramos, nos sentimos desconcertados y abatidos en cuanto dirigimos la atención al conjunto (1). Sí, nos parece que una razón obra en todo esto, pero parece trabada y ligada, hasta parece contrariarse continuamente á sí misma; parece exhibirse en superficie sin poder concentrarse interiormente. En fin, la teoría evolucionista muestra que estamos encadenados á todo este mecanismo obscuro mucho más estrechamente de lo que se figuraban las épocas anteriores, y los hilos se aprietan cada vez más entre nosotros y lo que se encuentra por encima de nosotros; no sólo físicamente, sino psíquicamente, parecemos estar dominados por las mismas fuerzas que determinan la vida en este dominio inferior al nuestro; así la obscuridad del mundo deviene también una obscuridad para nuestra propia vida, una necesidad nos impulsa y nos hace obrar, pero hasta qué punto esta necesidad está al servicio de una razón, esto es lo que no se puede discernir.

(1) Cuando se considera el conjunto, se impone al espíritu la frase de Aristóteles: ἡ φύσις θαμνοία, ἀλλ' οὐ θεία (463 b, 14).

Seguramente el hombre puede pasar de la naturaleza á la civilización, puede edificarse un imperio suyo, en el cual se preparará á sí mismo una grandeza y á su vida un valor. Pero aun quienquiera que considere la cuestión en su conjunto, verá más complicaciones que ganancia verdadera. Que la civilización no dé inmediatamente satisfacción y felicidad al individuo, ya no dudamos hoy de eso; es preciso pues, que le aporte algo superior á la felicidad; pero qué es ese «algo» lo ignoramos. Sin duda nuestro poder sobre lo que nos rodea va sin cesar creciendo, sin duda mejoramos continuamente las condiciones de nuestra existencia, luchamos victoriosamente contra el dolor y contra la miseria, los goces se ofrecen á nosotros en abundancia, nuestra vida misma aumenta su duración. Pero todo esto no basta para dar á nuestra vida, en su conjunto, un contenido y un sentido; ahora bien, un sér pensante y capaz de una vista de conjunto no puede abstenerse de plantear la cuestión del contenido y del sentido de la vida. Falta á nuestra civilización, á pesar de toda la grandeza de su obra, esta concentración de la vida en ella misma que, ya lo hemos visto, daba al hombre un sólido apoyo y la conciencia de una relación interior con el conjunto de la realidad, y hacía de la vida una tarea grandiosa y rica en perspectivas. Pero por ese hecho, se nos arrebató la posibilidad de elevarnos, para luchar enérgicamente contra ellas, por encima de las complicaciones inherentes á toda civilización y singularmente numerosas en nuestra civilización moderna. Se forman vastos complejos, las fuerzas se unen y se entremezclan, y por esta unión, el trabajo se emancipa de la contingencia de los meros individuos y adquiere una autonomía merced á la cual puede seguir caminos propios y celebrar brillantes triunfos. Pero al mismo tiempo, el individuo cae cada vez más al rango de un simple medio é instrumento, y á medida que decae así, el conjunto de la civilización se hace extraño á su alma y es cada vez menos capaz de afirmar, trabajando por ella, un yo espiritual. Así,

una indiferencia interior puede ir junta con una intensa actividad exterior, con una atropellada precipitación de la vida y la vida puede carecer de toda fuerza y alegría verdaderas. ¿No es con efecto descompuesta toda entera en fenómenos aislados y no se hace casi extraña á ella misma? Es casi inevitable también que allí donde la civilización carece de un alma que la domine y la dirija, lo que hay de mezquinamente humano en toda su evolución no se desarrolle particularmente y no sea sentido muy vivamente; la combinación de todo esfuerzo con objetivos mezquinamente humanos, la universal mentira de nuestra acción, en la cual, á la vez que anunciando objetivos elevados, no perseguimos más que nuestro propio interés, la vanidad que se aprovecha de todo éxito para hacer el elogio del yo, todo esto no tiene más que ser considerado en su conjunto para que á la vista de este conjunto nos sintamos penetrados de una profunda tristeza: tenemos el presentimiento de estar aquí frente á poderes á los cuales no tenemos el derecho de dejar el campo libre y contra los cuales somos no obstante incapaces de luchar. La idea misma del progreso que parecía durante algún tiempo ofrecernos un apoyo, pierde cada vez más algo de su fuerza en estos problemas; puesto que es manifiesto que el progreso no se extiende á estas situaciones elementales; aquí pasiones é instintos naturales parecen fijar á todo esfuerzo hacia lo mejor un límite que no podemos no obstante cesar de sentir penosamente. No se puede pues, decir que la civilización da á la vida del hombre moderno un valor y un sentido suficientes y que, trabajando para la civilización, se eleva seguramente por encima de las dudas y de las miserias de la existencia.

La civilización no constituye el límite extremo del esfuerzo humano. El hombre puede, por un vuelo atrevido, elevarse por encima del dominio entero de la civilización, puede colocarse en su propia interioridad, puede, desarrollando una personalidad que abarca el universo, llegar á ser

superior á todo ese desorden y á toda esa apariencia, puede buscar, partiendo de ahí, una relación inmediata con la realidad. Esto es lo que los Estóicos fueron los primeros en intentar á sabiendas; de ellos vino este modo de pensar que como un tipo permanente atraviesa toda la historia y ha obrado tan fuertemente sobre los espíritus en la época del *Aufklärung*. La religión procede de otro modo: desarrollando una relación directa con Dios es como trata de elevar al hombre por encima de todas las complicaciones de la existencia inmediata. No queremos discutir si los medios que recomienda para llegar á este objeto, á saber, que el hombre se desprenda del mundo para recluírse en su alma no tienen con su división de la existencia, sus peligros y sus límites; preguntamos tan sólo si nos es posible hoy entrar en ese camino. Este desprendimiento del mundo visible y de la esfera humana exige, si no quiere caer en el vacío, la posesión cierta de un mundo interior y esta posesión no puede salir más que de una relación directa con un poder superior, ya sea éste divinidad ó razón universal. Pero para el hombre moderno, la realidad de semejante poder ha llegado á ser incierta; por esto un mundo interior autónomo no tiene en él base sólida y pierde así la posibilidad de conquistar una autonomía con respecto al mundo visible y á impulsos humanos. El sentimiento que la personalidad tiene de su grandeza deviene, con la desaparición de esta base, una vanidosa presunción, una frase vacía de sentido; puesto que si el hombre no posee una interioridad independiente, ¿qué puede oponer al mundo que le oprime con una fuerza irresistible? Más aun, el carácter particular de la civilización moderna aumenta todavía el sentimiento de nuestra dependencia estando el hombre en su trabajo cada vez más ligado á su ambiente, cada vez más sujeto. Ahora bien; allí donde el poder del individuo aparece como mediocre y como estrechamente limitado, el instinto de iniciativa personal tiene también que debilitarse; añadiendo á esto que en nuestro estado de acción psíquica nos creemos con fre-

cuencia más dependientes aun de lo que lo somos realmente, tenemos una tendencia á buscar en todo el apoyo y la aprobación de los demás, y únicamente esta aprobación nos da un sentimiento de seguridad; fundamos así grandes esperanzas sobre el poder de instituciones comunes, cuando el punto capital reside en la intención del individuo; en suma, deprimimos sin necesidad imperiosa la energía de la vida. ¿Se puede, cuando predomina semejante estado de espíritu, esperar mucho de un llamamiento á la autonomía? (1).

El aspecto del conjunto es pues, poco satisfactorio. Un impenetrable dominio de la naturaleza nos rodea y nos domina, otro, el de la civilización, trata de elevarse por encima del primero, pero cayendo en la oposición de trabajo sin alma y de subjetividad puramente humana no puede satisfacer nuestras aspiraciones á la felicidad; querríamos tendiendo más aún nuestras fuerzas espirituales, elevarnos por encima de esta oposición y darnos en nuestra esencia propia una base sólida, pero este deseo queda impotente y

(1) Esta falta de confianza en sí mismo que nos hace poner en otro nuestras esperanzas, está perfectamente descrita en un artículo del *Spectator* sobre el *Pessimisme anglais* (11 Agosto 1906); se dice en él, pág. 190: «If we were to suggest the spirit which, when we try to correct our pessimism, would be most efficacious; it would be an increase in individual selfreliance. We are not beaten in public affairs as we imagine we are, and there is no necessity in carrying out our works of philanthropy for relying so entirely upon associations. We establish far too many societies. Everybody seems to feel that before he can do anything he needs the protection of a crowd. He cannot even denounce or defend motor-cars unless hundreds will join him to protect him from the consequences of thinking independently. The result is that every one who wants to do something goot devotes to it some fraction of his mind, some little chip of his energy, and that the strength which we would derive from the strong will of a leader is seldom or never present. We develop some new and small group, not a Loyola or a Wesley. This, always the danger of democracy, is the danger also of the mental process of our time, and deprives us first and foremost of all help from individual genius».

nuestras tentativas de liberación nos hacen sentir más vivamente nuestra sujeción. Nuestro trabajo, con sus indecibles penas, no se transforma para nosotros en una ganancia y hasta parece desprovisto de todo sentido; lo que, en la experiencia de la vida nos produce la más penosa emoción, la dependencia en que lo que es interiormente superior se halla con relación á lo que le es inferior, parece sernos impuesta por la forma de conjunto tomada por nuestra existencia. Puesto que existe sin duda en esta última una fuerza ascendente, la vida marcha hacia adelante y nuevas perspectivas se abren ante ella. Pero lo que hay en ella de nuevo y de ascendente no llega á la autonomía, permanece ligado á lo que quiere rebasar y aun se encuentra con frecuencia detenido y paralizado en su acción por lo que quiere rebasar. ¿Hay que extrañarse si, notando esta situación, y sobre todo si considerándola como inmutable, las almas profundas pierden toda alegría de vivir y si un sombrío pesimismo se apodera de ellas cada vez más? Se habla mucho hoy de afirmación de la vida, se entonan verdaderos himnos á la vida, pero esto forma parte de las numerosas comedias de aparato, interiormente vacías, de la superficie de nuestra época; es una afirmación artificial que en el fondo permanece ajena al alma, es como una embriaguez destinada á hacernos olvidar por un momento una existencia poco satisfactoria. Semejante sér imaginario no puede desde luego luchar contra el pesimismo.

Pero todo estudio profundo del pesimismo muestra que encierra una contradicción y que no se puede por consiguiente, atenerse á él de una manera definitiva. No puede producirse verdadero dolor más que allí donde hay que perder algo que es precioso; si todo fuera vano é indiferente, la negativa ó la pérdida no podrían en modo alguno conmovernos. El final de la antigüedad y con ella el cristianismo primitivo sostenían la teoría de que el mal no es una realidad substancial, sino sólo la privación de un bien; del mismo modo que, por ejemplo, sólo puede quedarse ciego aquél á

quien la naturaleza ha dotado de vista, y sacaban esta idea de la convicción de una preponderancia cierta del bien (1). Seguramente la dificultad no se deja esquivar tan fácilmente, y el mal es sin duda algo más que una simple privación. Pero es exacto que no se puede imaginar que sintamos el mal y sobre todo que lo sintamos fuertemente, si no hay un contrapeso cualquiera. «¿Quién se siente desgraciado por no ser rey, más que un rey destronado?» dice con razón Pascal; ¿se lamentarían por ejemplo, los hombres continuamente de la fragilidad de las cosas y de la rápida fuga de la vida, si fueran como esos insectos que no viven más que un día, si no obrara en ellos alguna cosa que reclama una eterna duración?

Por esto, en medio de todas las miserias de la época, el profundo sentimiento que tenemos de estas miserias es un irrecusable testimonio de que el hombre no se reduce todo entero á esta situación y que existe en su sér algo que se resiste. ¿Podríamos aspirar tan ardientemente á emanciparnos del mero mecanismo de la civilización si no hubiera en nosotros alguna cosa que le fuera superior? La ausencia en la civilización de coherencia interna y de pura objetividad ¿nos sería tan penosa si nuestra naturaleza no la reclamase? ¿Podría llegar á ser la profunda obscuridad del mundo un obstáculo para nuestra vida, si no tuviéramos necesariamente que buscar una relación interior cualquiera con ese mundo? Sin duda todo esto no nos suministra gran cosa de directamente positivo, pero nos da en todo caso la convicción de que una negación pura y simple, lejos de agotar la cuestión, deja subsistir más de un problema.

Pero no podemos dar un paso más si consideramos el conjunto de la vida actual. Tampoco ésta, tal como existe,

(1) Esta teoría ha sido especialmente sostenida por San Agustín, sobre todo en el *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*. Según él, el mal no es «causa efficiens», sino sólo «causa deficiens».

se reduce á la imagen que de ella se hace una mentalidad subyugada por la inmensa extensión de la vida moderna; hay ya solo en lo que poseemos, en lo que no tenemos que conquistar, más cosas de las que ve y aprecia esta mentalidad. Una vida saliendo de una personalidad que abarca el mundo es para nosotros más que un inocente é impotente deseo; sin duda no podemos conseguirlo en seguida, pero hacemos todos nuestros esfuerzos para lograrlo, buscamos todo lo que podría secundar este esfuerzo, quisiéramos en especial acercar más á nosotros las grandes personalidades que nos presenta la historia á fin de enlazar con ellas nuestra propia vida: por imperfecto é inacabado que esto sea, un movimiento hacia este objetivo está indudablemente en vías de realizarse.

Más precisos aun son los límites de la concepción pesimista relativamente á la civilización. No es exacto que no estemos reunidos actualmente más que por el mecanismo del trabajo, que no seamos más que engranajes de esta máquina; poseemos también, en medio de todas las controversias, un mundo de ideas común—sin el cual, por lo demás sería imposible discutir;—estamos rodeados por una atmósfera común de valores y de contenidos espirituales; vemos, examinándolo de cerca, una elevación y un perfeccionamiento interiores del hombre por la civilización; nos convencemos de que en esta última surge un nuevo grado de realidad, de que el mundo, de simple yuxtaposición y oposición que era, llega á ser aquí coherencia interna y que lo que pasa aquí es muy superior á todo fin meramente humano. Así es como es imposible comprender la obra de nuestra época partiendo del yo mezquino del hombre. Los poderosos progresos de la ciencia y la infatigable actividad del arte no son comprensibles más que como el resultado de necesidades internas que apoderándose del hombre le impulsan á la acción creadora; todo lo que puede mezclarse de mezquinamente humano con esta acción no le quita nada de su superioridad. Lo mismo sucede con la vida

práctica de nuestro tiempo: una época que sobresale con mucho en cuanto á humanitarismo sobre todas las que han precedido, que reconoce con apresuramiento el derecho de todo individuo á desarrollar sus fuerzas espirituales y á participar de los bienes de la vida, que concede á la idea social tanto poder sobre los espíritus, no está completamente, ni siquiera pasajeraamente, dominada por el mero egoísmo. No vemos claramente su grandeza porque no reunimos con bastante fuerza en un conjunto las diversas manifestaciones, pero esta grandeza existe y no podemos dejar de percibirla en cuanto, á través la superficie turbia de la vida diaria, aparecen las líneas fundamentales y directivas.

Pero el hecho de reconocer que en la humanidad surge un mundo del espíritu, transforma también el aspecto total del universo y nuestra tarea con respecto á él. La naturaleza no constituye ya entonces el conjunto de la realidad; ésta adquiere más grande profundidad; puesto que no puede haber duda que, si este movimiento hacia la interioridad existe, el conjunto tiene que ser en su fondo algo más que lo que aparece al primer golpe de vista. La evolución también toma un aspecto diferente, cuando la vida del espíritu no es considerada como un producto de la mera naturaleza, sino como no pudiendo salir de la naturaleza más que porque ésta tiene detrás de ella una realidad más profunda; entonces una unión más estrecha del hombre con la naturaleza rebajará menos al hombre de lo que elevará á la naturaleza. Semejante modificación de la concepción fundamental tiene también que imponer al trabajo nuevas tareas. Si el hombre con su espiritualidad no es un sér meramente individual y limitado á un círculo particular, si en él obra una vida cósmica, su esfuerzo hacia el conocimiento se halla colocado también por su parte, en condiciones más favorables; puesto que puede preguntarse entonces si no es posible distinguir en él el elemento meramente humano del elemento verdaderamente espiritual, y si no se puede, partiendo de este último, ha-

llar un punto que nos ligue más estrechamente con el mundo, que haga más verdaderamente de éste nuestra patria.

Pero no podemos aquí proseguir más adelante esta deducción. Lo que queríamos era únicamente establecer que la concepción pesimista del mundo no abarca el conjunto de la realidad, que no nos ofrece más que un modo de ver parcial que corresponde á una situación intelectual á la cual no estamos en modo alguno definitivamente ligados. Nuestra realidad contiene infinitamente más de lo que nos muestra el término medio de la vida temporal.

Sin duda es incontestable que este *más* tiene que ser previamente reunido y completamente asimilado para poder ser capaz de luchar contra las resistencias; ahora bien, esto no puede hacerse más que si se logra llegar de nuevo á una construcción de la vida en sí misma, por consiguiente á un carácter mejor señalado, y al mismo tiempo á una actitud más activa con relación á la realidad (1). Podríamos decir modificando la frase célebre de Dürer: «La razón se encuentra en la realidad; no hay más que sacarla de ella para poseerla». Pero no podemos arrancarla mientras la vida no se haya concentrado para nosotros mismos, desarrollando así nuestros órganos interiores.

Ahora bien, lo que hay de positivo en la vida y en la realidad no puede concentrarse para nosotros sin un análisis de la existencia, sin una separación más neta entre luz y sombra, sin que toda la vida del hombre y de la humanidad sea transformada en una tarea general. No resulta en modo alguno de aquí que la sinrazón desaparezca, pero adquirimos la posibilidad de llegar á ser interiormente superiores y de sustraernos así á su opresión paralizadora. De dónde viene la resistencia, de dónde viene ese rebajamiento del grado superior al grado inferior, de dónde viene esta

(1) Ya hemos visto que el activismo que reclamamos no se confunde en modo alguno con la orientación hacia la razón práctica ó siquiera hacia la actividad moral.

aparente indiferencia de la naturaleza á lo que parece ella misma poner como objetivo, es un enigma que el hombre no puede descifrar; la filosofía, así como la religión, no han hecho sino complicar más este problema tratando de resolverlo. Hemos pues, de contentarnos y podríamos contentarnos con saber que pasa en nosotros algo importante y que lejos de estar obligados á resignarnos á asistir pasivamente al cumplimiento de los destinos del mundo, podemos ponernos del lado de la razón y contribuir á su progreso. En este sentido la frase de Vauvenargues no carece de exactitud: «El mundo está, como debe estar para un sér activo lleno de obstáculos». A medida que nos acercamos de nuevo á una plena síntesis de vida, la energía vital vuelve á nosotros y la estructura interna de la vida misma nos da un apoyo seguro contra la sinrazón de la existencia.

Si es preciso que nuestra época vuelva así, penetrando las relaciones más profundas que existen en la realidad, á una apreciación positiva de la existencia, no se sigue de esto que tenga que atenuar sus sombras, que tenga que caer en el optimismo; tenemos en particular que reconocer una notable diferencia entre el estado de espíritu al cual llegamos aquí y el que reinaba en nuestra literatura clásica en su apogeo. Para esta última, el mundo constituía un reino de pura razón, y el hombre hallaba el punto culminante de su vida en la intuición estética ó en la comprensión filosófica de la armonía universal; la tarea esencial de la humanidad era llevar á una plena conciencia lo que nos rodea por todas partes con una acción inconsciente. Para nosotros los modernos, los problemas de la naturaleza, así como de la vida humana, se han complicado demasiado para que podamos aventurar tan rápidamente una conclusión definitiva y retirarnos de la lucha. Pero si hemos perdido mucho en esta agravación de existencia, hemos ganado algo que compensa con creces todas las pérdidas: podemos contribuir nosotros mismos al progreso del conjunto; de simples espectadores hemos llegado á ser colaboradores del macrocosmos.

2.—EL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN

(Inmanencia.—Transcendencia)

El estudio de la oposición de inmanencia y transcendencia podría llevarnos á estudiar todo el problema religioso; queremos tanto menos hacerlo, cuanto que recientemente y en varias ocasiones hemos tratado este asunto (1); nos limitaremos pues, á examinar brevemente la actitud particular tomada por nuestra época con respecto á dicho problema. Aquí también, la palabra va á llevarnos á la cosa.

a.—HISTORIA DE LOS VOCABLOS

La aproximación, hoy corriente, entre *inmanente* y *transcendente* no va más allá de Kant (2). Antes, *inmanens* (y también *permanens*) se oponía á *transiens*; desde el siglo XIII se decía de una acción ó de una causa que es *inmanente*, cuando permanece en lo interior del sujeto que hace, y *transitiva* cuando, saliendo del sujeto, se ejerce sobre otra

(1) Véase *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 2.^a edic., 1905, y *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, 3.^a edición, 1909.

(2) Véase, por ejemplo, III, 245 (Hart.); «Llamaremos inmanentes los principios cuya aplicación queda enteramente en los límites de la experiencia posible, y trascendentes los que pretenden salirse fuera de estos límites».

cosa (1). Así es como hay que entender la frase célebre de Spinoza, que Dios es la causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas (2). Esto significa que Dios no sale de sí mismo cuando obra sobre las cosas, sino que permanece en sí mismo y lleva por consiguiente, el mundo en él. Luego es menos Dios quien está en el mundo que el mundo en Dios. No hay de nuevo aquí, con relación á la escolástica, más que la exclusividad de la inmanencia, la escolástica reconociendo sin dificultad, también ella, una acción inmanente al lado de la acción transitiva.—Diferente es el punto de partida de *transcendente* y *transcendental*. Se llamaba *transcendentes* (*transcendentia*), en la segunda mitad de la

(1) Así es como Santo Tomás, por ejemplo, distingue entre *actio manens* y *actio transiens*; véase el *Thomaslexikon* de Schütz, en el artículo *actio*: «Duplex est actio, una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare, alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle». Esta oposición subsiste hasta los tiempos modernos. Clauberg (*Op. omn.*, 1691, pág. 322) la formula así: «Si ipsius rei, quae dicitur agere, status mutetur, est actio immanens, sic alterius, est actio transiens». Esta distinción, así como todo el fondo de la terminología escolástica, procede de Aristóteles. Véase, por ejemplo, *Met.*, 1050 a, 24: τῶν μὲν ἔσχατον ἢ χρήσις, οἷον ὄψεως ἢ ὄρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως ἔργον, ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεται τι, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν. En esta distinción entre acción dirigida sobre ella misma y acción encaminada á producir una obra, se halla el fundamento de la divergencia bien clara entre actividad práctica y actividad artística. Notemos también para la palabra *inmanencia* este trozo de San Agustín (*Epis. 268 ad Nebr.*), citado por Herman (*Kantstudien*, VIII, 1, pág. 58): «In se habeat haec tria et prae se gerat, primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio, ut in eo quod est maneat, quantum potest. Primum illud causam ipsam naturae ostentat, ex qua sunt omnia. Alterum speciem, per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia. Tertium manentiam quandam, ut ita dicam, in qua omnia sunt».

(2) *Ethic.*, pars I, prop. XVIII: «Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens». Y leemos en la demostración: «Omnia quae sunt in deo sunt et per deum concipi debent, adeoque deus rerum, quae in ipso sunt, est causa».

Edad Media, las cualidades más generales de las cosas, cualidades que con arreglo á la teoría neoplatónica se hallan fuera de las diversas categorías (1). Así entendida, esta palabra podía fácilmente aplicarse á Dios en tanto que sér superior á todos los conceptos humanos, y este empleo de los términos continúa también hasta los tiempos modernos (2). Kant, en fin, ha distinguido uno de otro, *transcendente* y *transcendental*, y ha hecho de ellos, dándoles una significación nueva, la expresión de su actitud personal (3).

b.—EL MOVIMIENTO ACTUAL HACIA LA INMANENCIA

En todo el transcurso de los tiempos modernos se manifiesta una tendencia hacia la inmanencia, tendencia cuyo carácter distintivo resalta claramente de una comparación con el movimiento dominante de la civilización griega. El helenismo fué impulsado por las experiencias de su trabajo á alejarse cada vez más del mundo sensible. Después de haber comenzado partiendo del mundo exterior, la investigación filosófica vió su centro de gravedad volver paso á

(1) Se consideraba como tales, apoyándose sobre el tratado *De causis*, en primer término, los cuatro conceptos *ens, unum, verum, bonum*, y más tarde también *res* y *aliquid*; así es como se hablaba de una *unitas, veritas transcendentalis*, etc.

(2) Véase, por ejemplo, Bayle, *Obras div.* (La Haya, 1727), III, 871 a: «Si el Origenista responde que las virtudes de Dios son transcendentales, que no pueden estar en la misma categoría que las del hombre». *Transcendental*, en el sentido antiguo de la palabra, es todavía empleado por Ch. Wolff y Lessing. Lambert llama conceptos transcendentales á los que «resumen lo que hay de general en el mundo de los cuerpos y de los espíritus».

(3) Para *transcendente*, véase más arriba; sobre *transcendental*, dice (*Crítica de la razón pura*, III, 49): «Llamo transcendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como de nuestro conocimiento de los objetos, en la medida en que éste debe ser posible *à priori*».

paso al mundo interior, hasta que con la forma religiosa definitivamente dada por Plotino á la realidad, el mundo inmediato no fué más que un mero símbolo de un mundo invisible. Los tiempos modernos siguen una marcha diametralmente opuesta. Mientras que en la Edad Media la convicción religiosa consideraba el más allá como la verdadera patria y no daba valor á lo de aquí abajo sino con relación al más allá, hallamos desde principios de los tiempos modernos la tendencia á buscar la acción de lo divino más bien en lo interior del mundo, y aun á comprender este último como siendo una expresión y un reflejo del sér divino. Resulta de esto, en primer término, un panteísmo profesado por los más nobles espíritus del Renacimiento. Pero esta concepción se modifica pronto en el sentido de que el mundo llega á ser cada vez más la cosa principal y que la idea de Dios obra más en vista de darle más grande profundidad, que de revelarnos una nueva realidad. Tal es el panteísmo de un Giordano Bruno y de un Spinoza. Este panteísmo ha ejercido una irresistible atracción sobre el período clásico de la literatura alemana, puesto que prometía conciliar todas las opiniones, y en particular unir á una manera muy libre y muy amplia de tratar el mundo visible un franco reconocimiento de un mundo invisible. Esta actitud panteísta no ha desaparecido en modo alguno en el siglo XIX; pero allí donde desarrolla plenamente su carácter propio, se inclina más bien, si no hacia el ateísmo, por lo menos hacia un agnosticismo (1) que aparta todas

(1) El origen de esta palabra ha sido objeto de un estudio muy precioso de R. Flint en su notable obra sobre el *Agnosticismo* (1903). El creador de la palabra *agnóstico*, que dió pronto origen á *agnosticismo*, es Huxley. «According to Mr. R. S. Hutton this latter word (es decir, *agnóstico*) was suggested by Professor Huxley, at a party held previous to the now defunct Metaphysical Society, at Mr. James Knowles's house on Clapham Common, one evening in 1869, in my hearing. He took it from St. Paul's mention of the altar to «the unknown God». (Véase Flint, pág. 1 y s.).

las cuestiones transcendentales como siendo problemas absolutamente insolubles. Prácticamente, el ateísmo como el agnosticismo tienen por resultado eliminar de la vida la religión. Así mientras lo divino había sido primero acercado á nuestra existencia, luego estrechamente unido con ella como una fuerza que la animaba, acabó por desaparecer completamente ó por retroceder hasta una inaccesible lejanía; así la religión ha caído para el hombre moderno, de poder dominante que era en otros tiempos, al rango de cosa accesoria, hasta de una simple ilusión, y el mundo inmediato ha atraído hacia sí, cada vez más exclusivamente, toda nuestra reflexión y todo nuestro pensamiento. Naturalmente, no faltaron y no faltarán aún resistencias contra este movimiento, aunque sólo fuera porque cada fase anterior quiera mantenerse á pesar de las fases siguientes; pero estas resistencias no lo han parado.

Atribuir únicamente á la incredulidad y á la malevolencia de los individuos tan radicales transformaciones no puede ser más que obra de una mentalidad superficial; es seguro que este movimiento ha tenido causas más profundas que se hallan en las situaciones generales, causas que hay que juzgar imparcialmente. La antigua forma de la religión entró primero en un violento conflicto con el sentimiento que la humanidad tenía de la vida, sentimiento que se había esencialmente modificado. Esta forma correspondía á una época en que toda alegría de vivir, toda fe en un porvenir terrestre se habían extinguido y en la cual se buscaba refugio en la religión para encontrar en ella el reposo, la paz y la seguridad. Pero largos siglos engendraron después, en pueblos jóvenes, una nueva alegría de vivir que aspiraba menos al reposo que á la actividad, menos á la seguridad que á la audacia, al peligro y á la lucha; no podía menospreciar al mundo, un instinto poderoso la impulsaba á penetrar en él para ensayar su fuerza y para aumentarla mediante él. A esta modificación del estado de espíritu general vinieron á añadirse los re-

sultados de un trabajo que conforme á este estado de espíritu, tenía por efecto reforzarlo más todavía. En las direcciones más diversas, el mundo sensible é inmediato ha tomado más importancia para el hombre, se ha abierto más profundamente ante él y ha encontrado al mismo tiempo más estrecha cohesión interna, ha influido con más fuerza sobre su acción y le ha llevado á una grande actividad. La ciencia nos muestra que existen en la naturaleza leyes generales y relaciones constantes, aparta así de la historia lo maravilloso y comprende esta última por sus encadenamientos propios. La vida social de la humanidad aborda más tareas espirituales y pone todo en obra para hacer de nuestra existencia un reino de la razón. Todo esto ha hecho más que nunca de este mundo, aun desde el punto de vista espiritual, la verdadera patria del hombre; pero al mismo tiempo la situación particular de este último está muy gravemente amenazada. A medida en efecto, que el mundo deviene más grande y más independiente, á medida que se manifiestan en toda su acción leyes que le son propias, el hombre se hace, con relación á él, cada vez más pequeño, cada vez más ínfimo. En esta pequeñez, las grandezas que él posee no pueden apoderarse de la realidad y acercarla á su alma. Cuando el mundo retrocede así interiormente á pesar de toda aproximación exterior, en una lejanía que se pierde de vista, toda relación interna con sus bases desaparece y toda religión está expuesta á devenir un nuevo antropomorfismo, una simple mitología. Aun allí donde la religión se mantiene, pasa fácilmente del centro de la vida á su periferia y de convicción natural y casi axiomática que era, se convierte en una afirmación audaz y difícilmente sostenible. Nada de extraño es en ese caso que las voces de los que, rechazando todo lo que rebosa la experiencia, quieren comprender todos los problemas «de una manera inmanente» se hagan oír cada vez más y encuentren cada vez más eco; nunca sin duda la negación de la religión ha penetrado tan adelante como hoy en las masas; nunca

ha habido tanta antipatía contra la religión. Que uno vea en ella más bien un obstáculo para la lúcida comprensión de la realidad, que otro la juzgue paralizadora para la energía del hombre, que un tercero la acuse de ahogar la alegría de vivir, para todos es una funesta ilusión á la destrucción de la cual hay que consagrar todas las fuerzas. ¿Es ésta una conclusión definitiva de este antiguo problema, ó bien no es más que una tendencia pasajera de la época, una tendencia que acaso tendrá efectos absolutamente contrarios de los que se propone?

c.—LAS COMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE INMANENCIA

El movimiento contra la religión es sobre todo fuerte en el ataque, pero en cuanto le es preciso mostrar lo que puede hacer él mismo, en cuanto le es preciso servir de fundamento á una organización de la vida, se ve amontonarse las complicaciones. Terriblemente pobre es de ordinario lo que se nos ofrece para reemplazar á la religión, y estas pobrezaas mismas son en gran parte originadas y procedentes de un terreno extraño. La conducta «inmanente», la concepción «inmanente» del mundo no tiene en modo alguno por costumbre inspirarse en la mera experiencia, la idealizan sin darse cuenta, mezclan algo que forma parte de una concepción muy diferente, la concepción panteísta; un panteísmo incoloro se ha apoderado de los diversos dominios y es considerado como axiomático. Muy lejos por lo demás de osar declararse abiertamente tal como es, tiene más bien por costumbre ocultar su elevación de las cosas, y esta falta de claridad hace de él, si se le compara con el panteísmo de un Spinoza y de un Goethe, un panteísmo apócrifo y malo. Este mal panteísmo aparece en una filosofía monista de la naturaleza que da sin vacilar un alma á esta última y la trata como un alto

concepto de valor; aparece en una filosofía de la historia que hace engendrar la razón por simples movimientos de masas y proclama una evolución hacia la razón, aunque este concepto no tenga ningún fundamento en su mundo de ideas; aparece en los movimientos político-sociales que tratan al hombre, tal como es, como noble y grande. Por todas partes una idealización disfrazada de la experiencia, pero al mismo tiempo una atenuación de las oposiciones, un agotamiento del grado propiamente espiritual de la realidad, un aletargamiento de toda espontaneidad.

Desde el punto de vista científico, el concepto de inmanencia no es tampoco tan simple como pretende serlo. ¿Qué es pues, esta realidad inmediata que tiene que ocuparnos exclusivamente, y qué hay de real en nosotros mismos? ¿Es el estado inmediato de yuxtaposición, suelto y libre en toda su pureza? En ese caso tendríamos que resolvernos en un montón, en un haz de sensaciones aisladas; ahora bien, esto es imposible por la razón sencilla de que no hay nunca otras sensaciones más que las de un yo, *mis* sensaciones y *tus* sensaciones, y no sensaciones en sí. La sensación nos lleva pues siempre á una unidad de cohesión, una oposición se manifiesta en nuestro propio dominio, y se trata de saber donde se encuentra la esencia de la vida. Ahora bien, si el problema se extiende tan lejos, si en nosotros mismos aparece una jerarquía, es claro que la palabra inmanencia no nos hace adelantar gran cosa.

Consideremos especialmente el problema religioso. Seguramente es con justo título como la tendencia de nuestra época va contra la transcendencia medioeval con su redoblamiento del mundo inmediato, pero no se sigue de aquí en modo alguno que toda nuestra vida se halle situada sobre un plano único. Podría ser necesario establecer diferencias de nivel y hasta efectuar un derrumbamiento completo, en el sentido de que lo que consideramos en primer término como el fundamento sólido de nuestra vida y de nuestra acción tendría elle mismo necesidad de buscar

un apoyo en un mundo de bases más profundas. ¿Cuál es pues, esta realidad que debe abarcar toda nuestra vida y todo nuestro esfuerzo? Declarar que es el mundo de la impresión sensible inmediata, sería contradecir á los grandes campeones de la inmanencia, á un Spinoza y á un Goethe, sería desconocer la profundidad de alma de toda la civilización moderna. Pero en cuanto se reconoce la existencia de una realidad fundada sobre la vida espiritual, se plantea la cuestión de saber si esta vida atrae inmediatamente á ella todo lo que la rodea, si no tropieza con obstáculos exteriores é interiores que no puede vencer ni siquiera combatir sino después de haberse fortificado y con la ayuda de conjuntos más vastos. El hecho de existir tanta sinrazón en la vida de la naturaleza y del hombre es sobre todo la piedra de toque de todo sistema de razón exclusivamente inmanente y de su panteísmo. Puesto que aquí no se puede escoger más que entre estas dos alternativas; ó bien atenuar, apartar la sinrazón, sustraerla lo más posible á nuestra vista, ó bien reconocer en ella un elemento fundamental de la realidad y declararla así inatacable. Luego pues, una tendencia ó bien hacia el optimismo con su carácter superficial, ó bien hacia el pesimismo con su negación y su desesperanza final. La situación es pues, mucho más complicada de lo que se figura el deseo de inmanencia; guardémonos de declarar verdadera una concepción del mundo porque se recomienda á nuestro espíritu como siendo la más simple y la más cómoda. Porque ¿qué otra cosa sería más que una nueva especie de antropomorfismo que toma como criterio de la realidad la voluntad y los deseos del hombre?

d.—EL RESURGIMIENTO DEL PROBLEMA RELIGIOSO

Vemos pues, aparecer graves complicaciones en esta tentativa de edificar la vida prescindiendo de toda religión. Pero esto no bastaría en modo alguno para detener un

movimiento de este género; puede soportarse mucha obscuridad y contradicción cuando la tendencia de la vida es vigorosa y consciente. Ahora bien, asistimos manifiestamente hoy, á despecho de los ataques apasionados de que es objeto la religión, á un resurgimiento del problema religioso; aunque la negación haga en las masas progresos sin cesar crecientes, sobre las alturas de la vida del espíritu la religión vuelve á preocupar el pensamiento y á excitar las pasiones; puede haber así en una misma época diversas corrientes que se entrecruzan y se contrarían, y hasta sucede que la corriente profunda vaya en una dirección diametralmente opuesta á la de la corriente superficial. Para estar seguros de la existencia de este resurgimiento de la religión no tenemos más que comparar nuestra época con la de nuestros clásicos; en esta última la religión era más bien un embellecimiento de la vida, permanecía en su periferia, mientras que hoy ha pasado al centro de la vida, dividiendo á los hombres hasta hacer de ellos irreconciliables adversarios, introduciéndose en todos los asuntos, ejerciendo en la afirmación como en la negación una acción considerable. Puesto que, lejos que la negación misma no consiste hoy más que en apartar tranquilamente la religión como una cosa rancia y caduca, la furiosa pasión del ataque nos la muestra claramente como una realidad poderosa y actuante. Hasta puede ser que esta negación sea con frecuencia menos una negativa absoluta á reconocer la religión que el deseo de otra clase de religión más simple y mejor adaptada á las necesidades de nuestro tiempo. En todo caso la religión no aparece como una débil luz que se extingue lentamente, en el silencio.

¿Qué es lo que ha podido originar este cambio de frente? Es dudoso que sea el resultado del trabajo apologético, no obrando éste por lo general más que sobre los espíritus ya convencidos; puede afirmarlos en su fe é impedirles apartarse de ella, pero no está en su naturaleza marchar hacia adelante. En realidad este movimiento ha surgido de una

reacción sobrevenida en la vida moderna misma: por el hecho mismo de que esta última ha podido desarrollarse libremente con su alegría de vivir y poner en obra todas sus fuerzas, sus límites, hasta su impotencia con respecto á las cuestiones últimas, se han puesto de manifiesto; hemos tenido un nuevo ejemplo de esta demostración indirecta de la historia universal que á través de la negación y dejándola desarrollarse sin obstáculos, prueba victoriosamente la absoluta necesidad de una afirmación. Dirigiéndose hacia la existencia inmediata, la vida ha eliminado muchos errores y muchas supersticiones, ha despertado muchas fuerzas que antes dormitaban, ha hecho progresar de mil maneras dicha existencia. Pero todo lo que ha sido hecho en esta dirección es de naturaleza sobre todo periférica; las condiciones de nuestra vida han sido mejoradas, pero la vida misma no ha ganado en profundidad; por esto, de todo este indecible trabajo resulta finalmente un vacío interior, y todo este esfuerzo tiene pues, que aparecer como insuficiente. La negativa á admitir ninguna relación invisible ha hecho cada vez más de la civilización una civilización meramente humana; esto podría ser aceptado sin dificultad mientras el hecho mismo de ser un hombre, el «Menschsein», era considerado y glorificado como un alto concepto ideal (1). Pero esto tenía lugar bajo la influencia de esa misma manera de pensar que se rechaza ahora como una alteración de la realidad; la desaparición de esta manera de pensar no puede sino poner fin también á esta glorificación, el hombre tiene fatalmente que aparecer en su estado natural, sin ningún disfraz, y llegar á ser la única medida de toda verdad y de todo bien. Ahora bien, la vida moderna precisamente ha removido y hecho surgir desencadenando todas las fuerzas, tantas cosas enfadosas, turbias y bajas,

(1) Así es como Herder hacía, muy noblemente, de la «humanidad» un ideal que abarca todo. «El hombre» dice, no puede ser más dignamente definido que por estas palabras: «Es él mismo».

nos muestra tan visiblemente lo que hay de mezquino y de ilusorio en una civilización puramente humana que perdemos cada vez más toda esperanza de poder, partiendo de esta última, conseguir un estado de vida satisfactorio y dar á la existencia humana un sentido y un valor. Se ve propagarse cada vez más el sentimiento de que hay en el hombre algo que esta civilización inmanente es impotente para animar, y que este elemento que deja periclitarse es algo indispensable y puede ser lo mejor de todo.

Así se origina el deseo de una transformación interior del hombre, de una emancipación de las pequeñeces que le retienen prisionero y que le abruma; una nueva época ha llegado en que nos sentimos de nuevo impulsados desde una civilización puramente humana hacia una civilización espiritual que eleva y que transforma nuestro sér; ahora bien, esto nos conduce necesariamente á la exigencia de una nueva realidad y por consiguiente por el camino de la religión.

Seguramente, resulta de esto ante todo una situación muy confusa. Mientras que desde el fondo de nosotros mismos, reclamamos una nueva especie de vida y de sér, nuestra inteligencia y nuestro trabajo nos mantienen en la existencia inmediata; aspiramos á alguna cosa superior, pero no encontramos ningún camino que nos conduzca hacia este objetivo al cual no podemos, no obstante, renunciar. Estamos así oscilando de un lado para otro y sin cesar en contradicción con nosotros mismos. Pero á pesar de todo lo que hay en esto de inacabado y de penoso, hemos por lo menos ganado pasar desde una pretendida posesión á una investigación llena de sinceridad y de celo, hemos ganado ver surgir de nuevo y con una fuerza nueva esas antiguas y eternas cuestiones. Cuál será la evolución ulterior de este movimiento, es cosa que depende de multitud de condiciones que se refieren al hombre y al destino; sobre este punto sólo el porvenir puede resolver.

e.—EXIGENCIAS DE LA SITUACIÓN PRESENTE DE LA RELIGIÓN

Basta con echar una ojeada sobre la situación presente de la religión para hacer constar el hecho especialmente notable de que existe un desacuerdo señalado entre la forma tradicional, eclesiástica, de la religión y un movimiento universal hacia la religión nacido de las aspiraciones propias de nuestra época: hoy multitud de espíritus pretenden ser religiosos á la vez que permanecen apartados de las religiones reconocidas y sienten tanta atracción por la religión como repulsión hacia la Iglesia. La causa inmediata puede ser buscada en el hecho de que existe entre la forma tradicional del cristianismo y la vida civilizada actual un profundo abismo que hace por todo extremo difícil una comprensión recíproca. La concepción del mundo se ha modificado esencialmente y se ha transportado sobre todo en lo que hay más grande y extrahumano; el antiguo estado afectivo aparece al hombre moderno como demasiado desprovisto de vigor y de resorte; la época le impone nuevas tareas prácticas que reclaman todas sus fuerzas; mientras que el antiguo cristianismo trataba de dar á una humanidad fatigada y amedrentada nueva fuerza y nueva energía vital, la religión tiene ahora que habérselas con una humanidad llena de un poderoso ardimiento de vida y de una infatigable actividad. Pero el punto capital y lo que da sobre todo su acuidad á este conflicto es que para la experiencia personal de nuestra época, la vida no se resume ya en esta única cuestión cuya respuesta constituye el fondo del cristianismo: la cuestión de la salvación moral, de la emancipación interior, de la renovación interior de la humanidad. La actividad creadora de la humanidad moderna, dirigida hacia el mundo visible y su juvenil sentimiento de fuerza

han quitado á esta cuestión su importancia de antes; ahora bien, si la cuestión no tiene ya todo su poder y toda su originalidad, la respuesta también tiene que dejarnos indiferentes, y la legitimidad así como la necesidad del problema se oscurecen; pero, por el contrario, lo que hay de imperfecto en la concepción tradicional salta á nuestra vista y se sobrepone á todo lo demás. En fin, entre nosotros los alemanes, el estado de dependencia en que está la Iglesia con relación al Estado y el apoyo que recibe de este último han tenido que contribuir también á enajenarle interiormente los espíritus, puesto que no parece que este fenómeno se manifiesta en tan vastas proporciones en los demás pueblos de raza germánica.

Por esto se comprende que el nuevo movimiento religioso busque caminos que le sean propios. Tiende ante todo á distinguirse de la antigua forma que le parece demasiado estrecha y poco independiente, por más amplitud, lo más de universalidad posible y abriéndose más al mundo que le rodea; se ocupa menos de las complicaciones que existen en el interior mismo del hombre que de su relación con el universo; de este último quisiera aproximarse interiormente, haciéndole participar de su infinidad, haciéndole disfrutar de su belleza: en esta disposición estética parece que el hombre se emancipa de todo lo que hay en él de mezquinamente humano y que el alma se cierne tranquila y bienaventurada en el puro éter del universo.

Esta lucha contra un confinamiento del hombre en la pura humanidad, esta aspiración hacia el universo, son una parte esencial de la religión y han tenido en su historia una acción considerable. Pero falta saber si este movimiento es capaz de resolver todo el problema religioso y por consiguiente suplantarlo todas las formas históricas de religión. En efecto, si este nuevo movimiento está estrictamente reducido á sus propias fuerzas, si no es tácitamente y de la manera más diversa completado por la vida que nos ofrece la religión histórica, amplitud y libertad no pueden disimu-

lar lo mucho que queda de vago y de vacío. Esta nueva especie de religión no va más allá de ciertos estados de alma refinados y delicados, no alcanza una objetividad verdadera; en lugar de abrir al hombre un mundo nuevo, no hace más que presentarle bajo un aspecto más amable el mundo existente, ó bien hace agradable exteriormente su vida con estados de alma que si pueden llenar nuestros ocios son lastimosamente impotentes en presencia de lo serio de la existencia. Puesto que nunca resulta de ello un desarrollo del alma, un desprendimiento de fuerzas que liberan del desamparo y del mal, un sólido apoyo para la vida, una reunión de la humanidad por medio de un mundo interior que tiene su fundamento en sí mismo. ¡Hermosas imágenes, bellas perspectivas, pero imágenes que permanecen en estado de simples esbozos! El estado de alma estético-panteísta que nace de este movimiento puede dar fecundas impulsiones y preparar algo nuevo, pero es incapaz de resolver el problema fundamental de la religión; lo que contiene de verdad tiene, para contribuir á su progreso, que unirse á alguna cosa diferente y más sólida.

Pero por poco que esta nueva especie de religión pueda satisfacernos, no queda menos el hecho de una protesta contra la forma eclesiástica, no queda menos una escisión en la vida religiosa y en el esfuerzo religioso de nuestra época; por esto la cuestión se impone de saber si se puede trabajar para vencer esta escisión y cómo puede hacerse. Para que la época y la religión se reconcilien, es preciso que la época plantee una pregunta á la religión y que ésta responda de una manera aceptable para la época; pero será necesario para esto notables modificaciones ó por lo menos un excedente de elaboración en una y en otra. Las aspiraciones religiosas de la época no serán verdaderamente poderosas más que si ésta reconoce en la vida humana grandes complicaciones interiores y hace de estas complicaciones algo vivido por ella misma y si, al mismo tiempo, encuentra en el problema moral el resultado final de estas complicaciones.

Pero es preciso también por otra parte que la religión no comprenda y no trate el problema moral con arreglo á la estrechez de la impresión inmediata, sino como el punto culminante de un movimiento general; así adquirirá ella misma una base más amplia y se sustraerá á ese particularismo del cual sin eso, está inevitablemente tildada. Una vez que la religión, sobre este punto central, haya entrado en contacto con la tendencia íntima de la época y haya así adquirido claramente conciencia de su hecho fundamental, podrá sin peligro someter su dado tradicional á un examen destinado á investigar lo que contiene de esencial y de inmutable y lo que hay en él de accesorio y sometido á las variaciones de los tiempos. Sobre todo es preciso que la religión reflexione enérgicamente acerca de su esencia propia y que se encastille en ella sólidamente. Lejos que su intención final sea de llevar al hombre luces intelectuales sobre el universo, ni siquiera de despertar en él nuevos sentimientos ó proponerle nuevas tareas prácticas, le abre, por una relación directa con las últimas profundidades del sér, con la fuerza primordial que domina toda vida, una vida nueva, hasta un mundo nuevo; prueba esta nueva vida sobre todo por el hecho de su evolución histórica, por la transformación continua que opera sobre lo real; seguramente le es preciso insistir para que esta vida sea reconocida como el alma dominante de toda vida, como la condición indispensable de toda espiritualidad. Pero por supratemporal que sea en el fondo esta vida nueva, su desarrollo en la humanidad está sometido á las condiciones de la historia y del tiempo; es preciso que se explique con estos últimos y no puede hacerlo sin perderse ella misma, más que si se distingue claramente en ella entre substancia y forma de existencia; puesto que entonces una inestabilidad de la substancia puede conciliarse con una evolución histórica de la forma de existencia. Aquí es donde se encuentra una de las tareas más importantes y más difíciles de nuestra época: se trata de descubrir para la religión, y sin que la substan-

cia de ésta se pierda ó se atenúe, una forma de existencia en relación con la situación histórica de la vida del espíritu y no con las corrientes superficiales de la época (1).

Pero este acuerdo entre el cristianismo y nuestra época no es tan fácil como lo parece á muchos espíritus. Para esto es indispensable que el gran cambio de los tiempos, con todo lo que encierra de necesidades internas, sea plenamente reconocido y apreciado. Esto es lo que no hace la apologética al uso. En vez de tomar la cuestión en su conjunto, se detiene en puntos aislados sin penetrar en los que se encuentran al lado y que trata únicamente desde fuera; opera sobre simples posibilidades, encontrando que el movimiento moderno deja todavía abiertos ciertos caminos que con buena voluntad son compatibles con las creencias de la Iglesia; cae así cada vez más en lo artificial y hasta se expone al peligro de una falta interior de verdad; se piensa aquí en la frase de Hume hablando de la vanidad de una empresa que quisiera tapar con paja las brechas abiertas en un dique por el Océano. Nunca la religión llegará procediendo así, á reconquistar la situación que quiere ocupar en el conjunto de la vida; nunca adquirirá así la noble simplicidad, la intimidad con el alma, el poder asegurado de persuasión que le son indispensables para cumplir su tarea. No se puede desconocer que la religión se hace actualmente insegura; el tipo de vida cristiano no está ya presente á la humanidad con una evidencia bastante convincente para que

(1) Por qué el cristianismo, á pesar de todo lo que hay en él de perecedero parece contener un núcleo imperecedero, de suerte que no es en modo alguno necesario romper con él, es cosa que hemos tratado más en detalle en nuestras obras consagradas á la filosofía de la religión. Contentémonos con añadir aquí que no vemos empresa más loca que la de querer preparar una religión por la reflexión consciente. Esta actitud propia del decaimiento del *Aufklärung*, la hemos vencido felizmente en todos los demás dominios; sólo ya en el dominio más íntimo, en el que menos la tolera, es en el que hay todavía que luchar contra ella.

cada individuo pueda ejercer una poderosa influencia sobre el conjunto de la vida. Cuando la religión arrastra en pos de ella tantos elementos ajenos y caducos, cuando las aluviones de los siglos ocultan con frecuencia en ella las verdades eternas, no puede tener ninguna certeza axiomática y basta para inquietarla con ataques de una lamentable vulgaridad ante los cuales una convicción sólida y vívida permanecería insensible. Es pues, de una urgente necesidad que la religión sea enérgicamente revisada, que sus grandes ideas sean claramente puestas de relieve, que todo lo que hay en ella muerto y apolillado sea eliminado, y esto sobre todo, en su propio interés. Esta tarea no puede ser cumplida más que en la plena libertad.

Pero es preciso también defender enérgicamente la substancia de la religión, llamarla á una actividad poderosa, utilizarla para distinguir lo que hay de verdad y de falso, de esencia y de apariencia en nuestra época. Si no es independiente de esta última, la religión no puede hacer nada grande; el cristianismo en particular con su negación, no ya es cierto, del mundo inmediato, sino de la concepción con arreglo á la cual nos debiéramos atener á este mundo, está en una irreconciliable oposición con esta civilización puramente social y humana que constituye la tendencia predominante de la vida moderna. Aquí no hay compromiso posible, no puede haber más que una lucha leal; sin duda esta lucha tiene que ser emprendida con una paz final como objetivo, pero el resultado será muy diferente según que la oposición haya sido claramente puesta de relieve desde el comienzo ó que haya sido, desde el principio, atenuada. Ahora bien, en este punto de vista, encontramos en el protestantismo demasiada flaqueza y connivencia, demasiado tímida reverencia con respecto á la civilización moderna, como si esta última fuera en su conjunto una verdad perfecta, como si ella misma no estuviera llena de graves problemas: se retrocede ante toda negación enérgica como si una afirmación de donde no sale una negación pudiera te-

ner algún valor; se tiene su propia causa en demasiada mediana estima y naturalmente, no se hace ningún progreso. La modestia puede ser una cualidad para el hombre, pero deviene fácilmente perjudicial á la causa. Una religión que se entrega á merced de la simple civilización, una religión que sigue todos los movimientos superficiales de la época, es una cosa lamentablemente inconsistente. Es preciso, por consiguiente, que al deseo de más libertad é independencia se una el de más grande profundidad; esto es posible y no depende más que del hombre. Vemos pues, aquí también que si la situación actual está llena de complicaciones y de contradicciones, no estamos en modo alguno entregados sin defensa á estas últimas y que podemos vencerlas haciendo un llamamiento á toda nuestra energía espiritual.

CONCLUSIÓN

Hemos recorrido diferentes dominios y tratado de diversos problemas, tanto como esto entraba en el plan de nuestro estudio. Nos hemos convencido así de la desbordante plenitud de vida que penetra nuestra época; no es verdaderamente una época de senilidad la que encierra tan importantes problemas y suministra tan notable trabajo. Pero está desde el punto de vista de su contenido espiritual y de su tendencia fundamental, en un estado de inacabamiento y esto sobre todo porque le falta la fuerza indispensable para dominar y condensar el inmenso aflujo de materia que llega hasta ella, porque la expansión de la vida supera con mucho á su concentración. Pero hemos visto también que no es necesario aceptar esto como una fatalidad implacable, que la vida de nuestra época está por lo contrario llena de posibilidades capaces de preparar y traer una síntesis; solo que es preciso que una actividad emprendedora se apodere de estas posibilidades y las desarrolle. Hemos visto en fin, que esto no puede hacerse inmediatamente, partiendo de la situación «dada», y que es preciso, por lo contrario, elevarse por encima de esta situación, alcanzar un nuevo grado de vida, derribar la existencia inmediata; ahora bien, este derribamiento se ha mostrado posible, y únicamente posible por la conquista de una autonomía de la vida del espíritu; por todas partes hemos venido á parar á este punto, por todas partes hemos mostrado cómo la convicción de esta

autonomía transforma los problemas y prepara los caminos á su solución.

En tales consideraciones, el estudio de nuestra época, tiende, más allá del estado presente de esta última, hacia un modo de ver del porvenir; sin duda nos elevaremos desde la actual dispersión en múltiples tareas, hasta una tarea de conjunto, desde la reflexión y el análisis á más síntesis creadora; cesaremos de abandonarnos así enteramente al mundo exterior para llegar á más vida en nosotros mismos y á más independencia interior, y ésta es una obra en la cual la filosofía está llamada también por su parte á colaborar en toda la medida de su poder.

INDICE

Abstracto, historia del concepto, 70;—poder de los conceptos abstractos en nuestra época, 71 y ss.

Activismo, diferencia con el pragmatismo, 65 y siguientes.

Actual, historia del vocablo, 283;—rechazo de la actualidad corriente, 283 y 284.

Afirmación y negación de la vida (véase *Vida*).

Agnosticismo, origen de la palabra, 504.

Alegórica (Interpretación), su acción sobre el pensamiento lógico, 75.

Antigüedad (véase *Helenismo*) su intelectualismo, 49 y ss.;—lo que las diversas épocas han apreciado en ella, 339.

A priori—à posteriori, palabras y conceptos, 109 y ss.;—negativa á admitir la superficialización moderna, 111.

Arte, su relación con la moral, 424 y ss.;—su situación en la vida moderna, 440 y ss.;—relación del contenido y de la forma, 441 y ss.;—importancia del arte para el hombre del Norte, 441.

Arte por el arte (El), historia de la expresión, 440.

Artístico (Individualismo) (véase *Individualismo*).

Aufklärung, su intelectualismo, 52 y ss.;—su separación entre naturaleza y alma, 220 y ss.;—su actitud frente á la histo-

ria, 325 y ss.;—consecuencias de su no-historicidad, 335 y ss.;—su concepción de la vida del espíritu, 349 y ss.

Azar, límites de su poder según Aristóteles, 169.

Bella alma, 396.

Bildung (véase *Cultura intelectual*).

Carácter, historia de la palabra, 459 y ss.;—examen de la situación actual, 463 y ss.

Ciencia natural é historia (véase *Natural*).

Cristianismo, su actitud frente al intelectualismo, 50 y ss.;—su reforzamiento de la historia, 253 y ss.

Crecimiento de la población, su importancia para la concepción de la historia, 275.

Civilización y cultura, origen de las palabras, 293 y ss.;—historia del concepto de cultura, 293 y ss.;—distinción entre civilización y cultura, 297 y ss.;—su esencia y su valor, 303 y ss.;—sus clases históricas, 303 y ss.;—la relación entre el hombre y la civilización, 309 y ss.;—civilización y vida del espíritu, 313 y ss.;—civilizaciones parciales y civilizaciones de conjunto, 320 y ss.;—problemas de la civilización contemporánea, 322 y ss.

Civilización individual (véase *Individual*).

Conducta social (véase *Social*).

Conocimiento, su dependencia con respecto al proceso de la vida, 72 y ss., 129 y ss., 144 y ss.;—controversia acerca de su origen, 112;—distinción entre conocimiento superficial (*Kennen*) y conocimiento verdadero (*Er kennen*), 128;—en qué es de naturaleza immanente, 146;—en qué necesita de la experiencia, 146 y ss.;—diversos grados, 150;—dónde se encuentra el punto decisivo en este respecto, 157 y ss.;—dónde se busca el punto de partida del trabajo cognitivo, 83 y ss., 285 y ss.

Conocimiento (Teoría moderna del), su influencia sobre la concepción del mundo, 240 y ss.

Cuestión económica (véase *Economía*).

Cultura (véase *Civilización*).

Cultura intelectual, historia del concepto y de la palabra, 298 y ss.

Democratismo, su evolución, 402 y ss.;—su importancia y sus límites, 408 y ss.

Determinismo, sus diversas formas históricas, 471 y ss.;—sus progresos en el siglo XIX, 473 y ss.;—sus postulados, 475;—su concepción de la realidad, pág. 482.

Dios (Idea de), la controversia acerca de su concepción, 448 y ss.;—dos concepciones diferentes en lo interior del cristianismo, 449 y ss.

Discontinuidad (Filosofía de la), en Francia, 188.

Dominio de trabajo del hombre, 146.

Dado, lo que hay espinoso en este concepto, 483.

Dualismo, la palabra, 218 y ss.;—su predominio en los tiempos modernos, 221;—dualismo en el monismo de nuestra época, 244 y ss.

Económica (Cuestión), su evolución histórica, 404 y ss.

Económicas (Leyes), 212 y ss.

Economismo, 405 y ss., 411 y ss.

Edad Media, carácter de su método lógico, 75;—foco principal de la teoría orgánica, 195 y ss.;—su sistema de organización, 252;—crítica de este concepto, 456 y ss.

Empirismo, su concepción del conocimiento, 113, 116 y ss.;—lo que hay de verdad y de falso, 153 y ss.;—su insuficiencia para nuestra época, 160 y ss.

Energía definición de Ostwald, 181 y ss.;—energía espiritual;—concentraciones de vida, 77, 78, 81.

Energías vitales (véase *Vitales*).

Espíritu (Vida del), su concepto fundamental, 38, 144;—su relación con la existencia histórico social, 129 y ss.; 134 y ss.

Espíritu del tiempo, origen del concepto y del problema, 153 y ss.

Escolástica, su concepción de la verdad, 16 y ss.;—su actitud con respecto al intelectualismo, 51;—límites de su acción, 73 y ss.;—su falta de fuerza disyuntiva, 75.

Esteticismo, 434 y ss.

Estado cultivado, en Fichte, pág. 297.

Estado (Idea del), su predominio en el siglo XIV, 373 y ss.; 386 y ss.; 407 y ss.

Evolución, la palabra, 247 y ss.;—su origen y sus progresos, 253 y ss.;—tres fases principales (religiosa, artística, empírica) en la teoría de la evolución, 254 y ss.;—nuevo tipo de vida, 262 y ss.;—ética, ciencia del derecho, estética evolucionista, 273; distinción entre evolución y evolucionismo, 262, 291 y ss.;—peligros del evolucionismo, 281 y ss.;—278 y ss.

Espiritualidad, sus tres fases (preparatoria, militante, triunfante), 453 y ss.

Espiritualismo, 229 y ss.

Experiencia, expresiones, 108 y ss.;—su doble importancia para el conocimiento, 147 y ss.;—su dificultad en el dominio de la vida del espíritu, 154 y ss.

Experiencia y pensamiento, errores procedentes del uso de las palabras, 154.

Filosofía, su tarea y su método, 82;—legitimidad de una filosofía autónoma, 82, 120 y ss.;—solidaria del movimiento de la historia universal, 80 y ss.;—129 y ss.;—*perennis*, 358.

Fin, su legitimidad en la concepción del mundo, 185 y ss.

Fijeza (Teoría de la), en la antigüedad y en la Edad Media, 250 y ss.

Genio, historia de la palabra, 393 y ss.

Grandeza, su problema en el dominio espiritual, 400 y ss.;—grandes personalidades, su relación con su época, 382 y ss.

Grados de la vida y del conocimiento, 131, 453.

Melenismo (véase *Antigüedad*) su actitud con respecto al problema de la verdad, 15 y ss.;—su intelectualismo, 492;—carácter propio de su método lógico, 74;—su mantenimiento de la teoría de la fijeza, 250 y ss.

Historia, encuentro en ella de elementos temporales y de elementos supratemporales, 7, 133;—su importancia para la filosofía, 84 y ss.;—condiciones de la historia humana, 179 y ss.;—importancia y límites de la historia, 326 y ss.;—causas del movimiento hacia la historia, 328;—el movimiento contra la historia, 335 y ss.;—importancia de la historia para la vida del espíritu, 341 y ss.

Historia de la filosofía, condiciones requeridas para tratar de ella, 85 y ss.

Historia (Ciencia) y filosofía de la historia, 329 y ss.

Históricas (Leyes), 211 y ss.

Historismo, su peligro, 333

y ss.;—oposición del historismo y del racionalismo, 349 y ss.

Hombre medio (véase *Medio*).

Humanismo, en tanto que expresión moderna, 60, 61.

Idealismo, la expresión, 88 y ss.;—crítica de las formas tradicionales del idealismo, 98 y ss.;—experiencias de un nuevo idealismo, 104 y ss.;—idealismo crítico y positivo, 160 y ss.

Idea de Dios (véase *Dios*).

Idea del Estado (véase *Estado*).

Idea del Infinito (véase *Infinito*).

Ideas generales, tendencia arraigada que se tiene á exagerar su valor, 69 y ss.

Igualdad (Idea de la) su origen y su historia, 333 y ss.

Imaginación, indispensable á la filosofía, 127, 138.

Inmanencia, la palabra, 503 y ss.;—movimiento de los tiempos modernos hacia la inmanencia, 503 y siguientes;—complicaciones en el concepto de inmanencia, 508 y ss.

Individuo é individualidad, las palabras, 333 y ss.;—el concepto, 365 y ss.;—diversas formas históricas (orgánica, jerárquica, microcósmica), 364 y ss.;—formación de la individualidad espiritual, 480;—importancia de los individuos en la historia, 380 y ss.;—individualismo moderno, 390 y ss.

Individualismo artístico, 394 y ss.

Individual (Civilización), 389 y ss.

Infinito (Idea del), diferentes maneras de apreciarlo y tratarlo, 488 y ss.

Integración de la razón, 379 y ss.

Inteligencia, contra el poco caso que se hace de ella, 66 y ss.

Intelectualismo, palabra y cosa, 47 y ss.;—la vida moderna sumergida por el intelectual-

lismo, 68 y ss.;—echado abajo por Kant, 53;—tipo de vida intelectualista, 53.

Jerárquico (Orden), 366 y ss.

Juicios de valor (véase *Valor*).

Libertad (ó Libre arbitrio), estudio del problema, 470 y ss.

Libertad é igualdad, su unión, 370 y ss.

Libertad y fatalidad, 480 y ss.

Literatura, su actitud actual con respecto al problema del espíritu, 441.

Lógica, valor exagerado de su forma, 71;—su dependencia con respecto al proceso de la vida, 74 y ss.

Ley, historia y problema, 196 y ss.;—lucha por la ley en los diversos dominios, 204 y ss.

Ley Natural (véase *Natural*).

Leyes económicas (véase *Económicas*).

Leyes históricas (véase *Históricas*).

Leyes sociales (véase *Sociales*).

Materialismo, palabra y teoría, 273 y ss.

Mecanismo, historia de la palabra, 163 y ss.;—historia del problema, 171 y ss.;—insuficiente en tanto que concepción filosófica del universo, 183 y ss.

Mecanismo y teleología, su conciliación en Leibniz, 172 y ss.;—en Lotze, 177.

Metafísica, la palabra, 141;—el problema, 135 y ss.;—metafísica y civilización, 139;—metafísica y moral, 417 y ss.

Microcosmo, la palabra, 366.

Medio ambiente, historia de la palabra, 371.

Moderno, acentuación del concepto por la teoría de la evolución, 262 y ss.;—palabra y concepto, 352 y ss.;—verdadera y falsa modernidad, 361 y ss.

Modernos (Tiempos), su doble actitud con respecto al problema del espíritu, 17 y ss.;—cómo

tratan el pensamiento, 52 y ss.;—su método científico, 75 y ss., 200 y ss.;—se hacen los defensores de la evolución, 253 y ss.;—emancipan al individuo, 196, 368 y ss.

Monismo, la palabra, 217 y ss.;—teoría, 219 y ss.;—el monismo contemporáneo, 233 y ss.

Moral, carencia actualmente de un fundamento suficiente, 413 y ss.;—tipos tradicionales, 414;—moral y metafísica, 416 y ss.;—moral y arte, 422 y ss.;—rechazo de la «ética nueva», 426, 433 y ss.

Movimiento, (véase *Teoría de la fijeza y teoría del movimiento*).

Medio (Hombre), 371.

Naturaleza, la expresión atacada por Boyle, 163;—definición de Aristóteles, 222;—concepción actual de la Naturaleza, 490 y ss.

Naturaleza (Culto de la), desde Giordano Bruno, 203.

Naturaleza (Ley de la), historia, 188 y ss.;—ley natural y ley moral, 209 y ss.

Natural (Ciencia) é historia, pág. 214.

Necesidad lógica, crítica de su poder, 121 y s.

Nivelación, sus peligros en nuestra época, 384 y ss.

Neológico (Punto de vista), diferencia con el punto de vista psicológico, 43.

Normas, 30 y ss.; 208.

Objetivo, la palabra, 13 y ss.;—el problema, 15 y ss.;—significación en Kant, 20 y ss.;—en Goethe, 36 y ss.

Ontología, la expresión, 140.

Opinión pública, 381.

Optimismo, la palabra y el problema, 485 y ss.

Orgánico y organismo, historia de la palabra, 165 y ss.;—del problema, 167 y ss.;—concepción orgánica de la naturaleza y de la historia, 176 y ss.;—diferencia entre la antigua y la nueva concepción, 178 y ss.;—

teoría orgánica de la sociedad, 190 y ss.

Panteísmo, 504.

Panteísmo de los tiempos modernos, 504;—su atenuación en nuestra época, 507 y ss.

Pensamiento, diversidad de su estructura histórica, 74 y ss.

Personalidad, historia de la palabra, 442 y ss.;—del concepto, 446 y ss.;—problema de la personalidad divina, 447 y ss.;—motivos de la lucha contra la idea de personalidad, 448 y ss.;—personalidad y metafísica, 450;—crítica del movimiento actual hacia la personalidad, 455;—diferencia entre organización personal y organización subjetiva del trabajo, 457 y ss.;—importancia de las personalidades en la vida histórica, 380 y ss.

Pesimismo, palabra y problema, 484 y ss.

Plenitud de actividad (*Volltätigkeit*), 40.

Politismo, 386 ss., 389 y ss.

Población (**Crecimiento de la**) (véase *Crecimiento*).

Pragmatismo, exposición y crítica, 60.

Práctica (véase *Razón práctica*).

Progreso, la palabra, 256;—origen y propagación de la idea, 256 y ss.;—sus diferencias en los diversos dominios de la vida, 276 y ss.;—vaga fe en el progreso, 273;—límites, 493.

Psicologismo, rechazado, 25.

Puro (inteligencia pura, razón pura), 110 y ss.

Razón práctica y razón teórica, su distinción en Aristóteles, 48;—historia de los conceptos, 48 y ss.;—diversos tipos de vida, 49 y ss.

Racionalismo, su verdad y su error, 152 y ss.;—su concepción del conocimiento, 113 y ss.;—su concepción de la historia, 152 y ss.

Realismo (véase *Idealismo*),

la palabra, 89;—en el siglo XIX, 93 y ss.;—sus límites, 96 y ss.

Realidad (**Problema de la**), 101 y ss.

Reforma, su actitud con respecto al intelectualismo y al voluntarismo, 51 y ss.;—con respecto al arte, 426.

Reglas, (véase *Normas*).

Religión, movimiento contra la religión entre los modernos, 504 y ss.;—su renacimiento, 511 y ss.;—exigencias de su situación presente, 515 y ss.

Renacimiento, su actitud con respecto al arte y á la moral, 425 y ss.

Romantismo, valor que da á lo orgánico, 176 y ss.;—su idea de evolución, 188, 259;—su concepción de la historia, 331.

Selección (**Teoría de la**), 267 y ss.

Sentimiento, crítica de la tendencia á reducirlo todo al sentimiento, 27 y ss.

Sexualidad, cómo está tratada en el subjetivismo moderno, 434 y ss.;—en el arte moderno, pág. 438.

Significación alegórica (véase *Alegórica*).

Social democracia, 400 y ss.

Social (**Conducta**), 375 y ss.

Sociales (**Leyes**), 208 y ss.

Sociedad é Individuo, 334 y ss.;—carácter de la civilización social, 371 y ss.

Soberano, carácter soberano del trabajo espiritual, 458 y ss.

Siglo XIX, su movimiento interior, 23 y ss.;—su movimiento contra el intelectualismo, 53 y ss.;—su realismo, 93 y ss.

Subjetivo, la palabra, 13;—orientación de nuestra época hacia el sujeto, 25.

Sufragio universal, época en que fué reclamado por primera vez, 372.

Superior, palabra y concepto, 100 y ss.

Sistema, importancia y límites, 86 y ss.

Teleología, 174;—teleología empírica, 181.

Tiempos modernos (véase *Modernos*).

Teoría moderna del conocimiento (véase *Conocimiento*).

Teoría de la Fijeza (véase *Fijeza*).

Teoría de la Fijeza y teoría del movimiento, su lucha, 277;—tres diversos tipos de vida, 287 y ss.

Teórica (Razón) (véase *Razón práctica*).

Trascendencia, la palabra, 503 y ss.

Trabajo, carácter y problemas del trabajo moderno, 24, y 94 ss.

Trabajo (Nivel histórico del), tomado como medida tipo, 342,

Tipo y típico, origen de estas palabras, 460.

Valor, discusión, 29 y ss.

Valor de la vida, 484 y ss.

Valor (Juicios de), 26;—en la historia, 330.

Verdad (Concepto y problema de la), 16;—no sólo intelectual, 45 y ss., 82 y ss., 158;—nuestra concepción, 45 y ss.

Vida, tentativas científicas de una definición más exacta, 186 y ss.

Vida (Afirmación y negación de la), 486;—contra una afirmación artificial de la vida, 495.

Vida (Movimiento de la), como punto de partida de la investigación, 41.

Vida del Espíritu (véase *Espiritu*).

Vitales (Energías), 76, 77, 78.

Vitalismo, 186 y ss.

Voluntarismo, la palabra y el problema, 47 y ss.;—su evolución, 55 y ss.

Voluntad (Libertad de la), estudio del problema, 470 y ss.

Wolltätigkeit (véase *Plenitud de actividad*).

Von Vorherein, 110.

ÍNDICE DE MATERIAS

	Págs.
Prólogo de la cuarta edición.....	v
Prefacio de M. E. Boutroux.....	vii
Prólogo de la tercera edición.....	xxi

INTRODUCCIÓN

La situación actual y nuestra misión en este respecto.....	1
--	---

A.—LA IDEA FUNDAMENTAL DE LA VIDA DEL ESPÍRITU

1. Subjetivo.—Objetivo.

a. Proceso histórico.....	13
b. El siglo XIX.....	24
c. Tesis positiva.	
α. Introducción.....	35
β. La idea fundamental de la vida del espíritu....	38
γ. Relación del hombre con la vida del espíritu...	42
δ. Consecuencias para la idea de la verdad.....	45

2. Zeórica.—Práctica (Intelectualismo—voluntarismo).

a. Proceso histórico.....	47
b. El voluntarismo.....	55
c. El pragmatismo.....	59
d. Nuestra tesis: el activismo.....	65
Inteligencia é intelectualismo.....	67
α. La vida moderna sumergida por el intelectua- lismo.....	68
β. El conocimiento tiene su fundamento en el mo- vimiento de la vida.....	72
γ. La fuerza motriz en la aspiración hacia la ver- dad.....	76
δ. Consecuencias en lo referente á la obra de co- nocer.....	81
ε. Consecuencias bajo el aspecto del modo de tra- tar de la Historia de la Filosofía.....	85

3. Idealismo. — Realismo.

<i>a.</i> Las palabras.....	88
<i>b.</i> La lucha de los sistemas de vida.....	90
<i>α.</i> El realismo del siglo XIX.....	98
<i>β.</i> Los límites del nuevo realismo.....	96
<i>γ.</i> Crítica de las formas tradicionales del idealismo.....	98
<i>δ.</i> Discusión del problema de la realidad.....	102
<i>ε.</i> La necesidad de un nuevo idealismo.....	105

B.—EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO**1. Pensamiento y experiencia (Metafísica).**

<i>a.</i> Historia.....	109
<i>b.</i> La legitimidad de una filosofía autónoma.....	121
<i>c.</i> La tendencia á la metafísica.....	136
<i>d.</i> El aspecto de conjunto del trabajo humano de conocer.....	145
<i>e.</i> Apreciación del racionalismo y del empirismo.....	152

2. Mecánica. — Orgánica (Teleología).

<i>a.</i> Historia de las expresiones y de las ideas.....	163
<i>b.</i> Historia del problema.....	168
<i>c.</i> Consideraciones relativas al conflicto actual.	
<i>α.</i> El problema en el dominio de la filosofía.....	184
<i>β.</i> El problema de la ciencia de la naturaleza.....	187
<i>γ.</i> El problema en el dominio social.....	193

3. Ley.

<i>a.</i> Historia.....	199
<i>b.</i> La lucha por la ley entre los modernos.....	206

C.—EL PROBLEMA DEL MUNDO**1. Monismo y dualismo.**

<i>a.</i> Historia y crítica de los conceptos.....	222
<i>b.</i> El monismo contemporáneo.....	239

2. Evolución.

<i>a.</i> Historia del vocablo.....	249
<i>b.</i> Historia de la idea y del problema.....	251

c. Las complicaciones y los límites del puro evolucionismo.....	267
d. Exigencias de un nuevo tipo de vida.....	287

D.—LOS PROBLEMAS DE LA VIDA HUMANA

1. Cultura.

a. Historia de la palabra y del concepto.....	295
b. Examen crítico.	
α. El problema de la esencia y del valor de la civilización.....	304
β. El problema del contenido de la civilización....	308
γ. Incertidumbre de la relación entre el hombre y la civilización.....	312
c. Condiciones requeridas para una verdadera civilización.	
α. Necesidad de un fundamento más profundo....	316
β. La necesidad de un perfeccionamiento interno de la civilización.....	320

2. Historia.

a. Evolución del problema.....	328
b. Exigencias y perspectivas.....	340
Apéndice: el concepto de <i>modernidad</i>	354

3. Sociedad é individuo (Socialismo).

a. La relación entre sociedad é individuo.	
α. Historia.....	366
β. Los problemas del tiempo presente.	
αα. Insuficiencia de una civilización puramente social.....	378
ββ. Insuficiencia de una civilización puramente personal.....	391
γγ. Necesidad de dominar desde adentro la oposición.....	404
b. El movimiento social demócrata.....	405

4. Problemas de la moral.

a. La situación insegura de la moral en el tiempo presente.....	417
---	-----

	Págs.
b. Moral y metafísica.....	420
c. Moral y arte (concepción ética y concepción estética de la vida).	
α. Historia del problema.....	426
β. Los problemas de nuestra época.	
αα. El esteticismo moderno.....	435
ββ. Situación del arte en la vida moderna.....	440
5. Personalidad y carácter.	
a. Personalidad.	
α. Historia de la palabra.....	445
β. Historia del concepto.....	449
γ. Estudio del problema.....	452
b. Carácter.	
α. Historia de la palabra y del concepto.....	462
β. La situación actual.....	465
6. Libre arbitrio.	
a. Introducción.....	472
b. Crítica del determinismo.....	476
<i>E.—CUESTIONES ÚLTIMAS</i>	
1. El valor de la vida.	
a. Introducción.....	489
b. La complicación de la época presente.....	492
2. El problema de la religión (Inmanencia.—Trascendencia).	
a. Historia de los vocablos.....	506
b. El movimiento actual hacia la inmanencia.....	508
c. Las complicaciones del concepto de inmanencia....	512
d. El resurgimiento del problema religioso.....	514
e. Exigencias de la situación presente de la religión..	518
Conclusión.....	525
Índice.....	527



B.P. de Soria



61171471
DR 3385

THE
CONC



R. EUCKEN

PENSAMIENTO
CONTEMPORANEO



DR
3385