

Ca 450 v.º 39

UNIVERSIDAD CENTRAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
(SECCIÓN DE FILOSOFÍA)

EL VOLUNTARISMO Y EL IN-
TELECTUALISMO EN LA FILO-
SOFÍA CONTEMPORÁNEA

TESIS DOCTORAL POR
JULIÁN BESTEIRO



MADRID
IMPRESA ARTÍSTICA ESPAÑOLA
Calle de San Roque, núm. 7
1912

16-04

11

EL VOLUNTARISMO Y EL INTELECTUALISMO
EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

35061

UNIVERSIDAD CENTRAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
(SECCIÓN DE FILOSOFÍA)

EL VOLUNTARISMO Y EL IN-
TELECTUALISMO EN LA FILO-
SOFÍA CONTEMPORÁNEA

TESIS DOCTORAL POR
JULIÁN BESTEIRO



MADRID
IMPRESA ARTÍSTICA ESPAÑOLA
Calle de San Roque, núm. 7
1912

MEMORIA

El voluntarismo y el intelectualismo en la Filosofía contemporánea

CAPÍTULO PRIMERO,—El voluntarismo

Como dice M. Boutroux (1), «si la parte de la obra de Kant relativa al conocimiento teórico, es generalmente aprobada por los filósofos contemporáneos, sobre todo en su aspecto negativo y limitativo, no puede decirse lo mismo de su filosofía moral, cuyos principios encuentran frecuentemente radicales contradicciones».

En efecto, la mayor parte de los espíritus iniciados en la ciencia y en la crítica contemporáneas ponen en duda el valor real de la moral kantiana ó rechazan simplemente su sentido, su método, sus principios y sus conclusiones.

No puede, sin embargo, deducirse de aquí que, la obra filosófica del profesor de Königsberg, carezca de todo valor de actualidad.

No cabe duda de que, la ciencia moderna, ha superado en muchos puntos las conclusiones á que la reflexión filosófica había conducido á la Alemania del siglo XVIII, y aún que, la tradición intelectualista de la filosofía inglesa y francesa, interrumpida en gran parte por la filosofía crítica, se ha reanudado más tarde y ha

(1) M. Boutroux, *La morale de Kant et le temps présent*. (*Revue de Métaphysique et de Morale*, Mayo 1904.)

renacido con una vida más vigorosa. Pero tampoco cabe poner en duda que, si procuramos abarcar el pensamiento contemporáneo en su conjunto, sin circunscribirnos á una escuela ó tendencia determinadas, las dudas y problemas suscitados por la *Crítica de la Razón pura* y la *Crítica de la Razón práctica* son dudas que subsisten hoy, y que las principales soluciones que el pensamiento actual ofrece á las cuestiones relativas al conocimiento y á la conducta, á la teoría y á la práctica y á las relaciones que entre ambas deben existir, son soluciones á las cuales, aún en sus extremos opuestos, puede encontrarse antecedentes en el organismo total del criticismo kantiano.

Y no es esto sorprendente, si se tiene en cuenta la vacilación constante del pensamiento de Kant, influido notablemente por las corrientes filosóficas y científicas de su tiempo, pero animado también de un profundo espíritu cristiano, luterano y pietista, que emplea con frecuencia su poderosa originalidad en conservar y justificar, envueltas aún en formas escolásticas, las creencias capitales para los filósofos de la Edad Media: la libertad, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma.

Fué Kant partidario, en un principio, de la filosofía wolffiana; pero desde 1760, y bajo el influjo de la filosofía de Hume, se acerca al empirismo y llega al escepticismo en 1766, en los *Sueños de un visionario*. En 1770 vuelve al racionalismo y, tras una nueva inclinación hacia la izquierda, adopta en 1781 el punto definitivo del criticismo.

Kant, empirista, admite contra Hume la posibilidad de los juicios *sintéticos à priori*. El mismo Kant, que retaba á sus críticos á que le probasen cualquier principio fundamental de la Metafísica, asegurando que, en todo caso, él podría probar el principio contrario, admite, como principios regulativos, las ideas racionales del alma, de Dios y del mundo. Si, en su tendencia demoledora de las afirmaciones dogmáticas, escribe el capítulo de *Las antinomias de la razón*, afirma en la *Crítica de la Razón práctica* los postulados morales y la realidad de lo suprasensible. Y el *nóumeno*, que en la *Crítica de la Razón pura*, era un mero concepto de límite, ad-

quiere en la *Crítica de la Razón práctica* un contenido real y positivo.

Esta vacilación constante del pensamiento de Kant, esta lucha de principios opuestos en la conciencia del filósofo, ha aumentado en intensidad y se ha enriquecido con nuevas aportaciones de datos y nuevas reflexiones durante todo el siglo xix, hasta tal punto que, en la conciencia filosófica actual, las posiciones extremas se hallan aún más característicamente dibujadas que en tiempos anteriores, y que sigue siendo la vacilación entre extremos opuestos la característica del pensamiento del siglo xx, como lo era de la filosofía crítica, sin que haya llegado una de las soluciones á conseguir aún una manifiesta preponderancia.

Si, por un lado, el radicalismo intelectualista mantiene viva y enriquece la tradición de los escritores más atrevidos de los siglos xvii y xviii, por otro, el espíritu de la Edad Media, que con aquellos escritores parecía definitivamente enterrado, ha resucitado durante el siglo último, esgrimiendo, en gran parte, las armas que le proporcionaba el liberalismo filosófico.

Así, hemos visto durante el siglo xix, cómo, la conciencia de los pensadores y de los artistas, se inclinaba marcadamente á la derecha en un movimiento de resurrección del pasado; con Víctor Cousin, que comparaba á Abelardo con Descartes, con Schlegel y madame Stael, que volvían sus ojos hacia la literatura caballeresca y hacia la época de los trovadores; con el romanticismo, que se apoderó por completo del arte después de la reacción de 1815, y que cada vez se caracteriza más como un movimiento regresivo, que en la cultura francesa va con frecuencia mezclado, en la lucha contra el clasicismo, con elementos progresivos, caracterizados en Alemania por la época llamada de *Sturm und Drang*, que marcha paralela, pero no se confunde con el movimiento romántico.

Así, hemos visto nacer, sobre este terreno, la literatura de Lamartin, que cantaba un alma inmortal concebida de un modo nada diferente á como podía concebirla un teólogo del siglo xiii, y las propagandas de José de Maistre y de Lamennais, y la resurrección del escolasticismo, principalmente en Alemania y en Bélgica, pro-

curando establecer lazos de solidaridad con todas las escuelas que admitiesen alguno de sus principios y haciendo concesiones al espíritu de los tiempos, fiel al lema de la vieja escuela renovada: *Nova et vetera*.

Pero, tal vez, el punto en el cual esta vacilación del pensamiento contemporáneo entre extremos opuestos aparece más manifiesta, es el que señala el contraste entre las dos tendencias que se marcan en la cultura actual y que se designan con los nombres de *voluntarismo é intelectualismo*.

La necesidad sentida por Kant de buscar á la vida práctica principios firmes, cuyo valor dogmático había sido aniquilado por la *razón pura*, ha sido experimentada con mayor intensidad aún por los literatos y los filósofos posteriores, y así, el abismo, más aparente que real, que en la filosofía kantiana existe entre la teoría y la práctica, se ha ahondado con el tiempo y ha engendrado la tendencia á aislar la esfera de la ciencia de la esfera de la vida, creando para la investigación un recinto aparte de las luchas del mundo y dotando á la conducta de principios que no están tomados del orden intelectual, sino de la vida del sentimiento, de la naturaleza propia de la voluntad ó aun de las circunstancias pasajeras que acompañan á la acción.

Si de la moral kantiana se ha podido decir que es *un dogma sin revelación*, del pensamiento actual puede decirse que propende á buscar, independientemente de los dogmas, una esfera de la vida moral, cuyo eje es la necesidad de la acción voluntaria y, el ambiente en que se mueve, las condiciones que acompañan á cada momento de la vida. La resonancia que hoy encuentran, aun en el campo de la Filosofía, doctrinas que más bien parecen dotadas de un valor literario que de un valor estrictamente filosófico, tales como el *personalismo* de Renouvier y el *pragmatismo* de W. James, no puede atribuirse á otra cosa que á su concordancia con el espíritu de los tiempos y con el ansia de restauración de la vida moral, cuyos fundamentos parecen minados por la obra de la inteligencia pura.

Con la brillantez propia de este escritor, decía ya Carlyle en

su *Sartor Resartus*: «Ningún género de duda puede cesar sino por medio de la acción. Así pues, permitidme que tanteé penosamente en las sombras ó en medio de una luz indecisa y espere ansiosamente que la aurora engendre un nuevo día que dejará caer sobre el corazón este nuevo precepto: *cumple el deber que encuentres más cerca de ti.*» Y en las obras de W. James pueden encontrarse párrafos muy semejantes á este clásico pasaje de Gœthe: «El más profundo, el único tema de la historia del mundo, es el conflicto de la fe y de la incredulidad. Las épocas en las cuales la fe, en cualquier forma que sea, prevalece, son las épocas señaladas por la historia humana, llenas de recuerdos conmovedores para el corazón y de provechosas enseñanzas para todos los tiempos.»

Y sería negar la realidad afirmar que semejantes tendencias han florecido solamente en escritores de temperamento predominantemente literario. Lejos de eso, han brotado también, no sólo en el campo de la especulación filosófica, sino en el espíritu de pensadores cuyas energías han sido dedicadas á la labor más característica de la ciencia: al trabajo de la experimentación.

Ahí está el caso de Tyndall en su célebre informe leído ante la *British Association*.

«Vosotros—decía Tyndall—, los que habéis abandonado las religiones guiados por la *alta y seca luz del intelecto*, podréis menospreciarlas; pero, al hacerlo así, no menospreciáis otra cosa que accidentes formales y dejáis intactas las bases incommovibles del sentimiento religioso en la naturaleza humana. Conceder á este sentimiento una satisfacción razonable es el problema de los problemas contemporáneos... El inexorable avance de la inteligencia humana en la senda del conocimiento y las exigencias inextinguibles de la naturaleza moral y emocional que la inteligencia no puede nunca satisfacer, son igualmente respetables. El mundo no solamente ha producido un Newton, sino también un Shakespeare; no solamente ha engendrado un Kant, sino también un Beethoven; no solamente ha creado un Darwin, sino también un Carlyle. No en cada uno de éstos, sino en todos ellos, está la naturaleza humana. No son opuestos, sino complementarios; no se excluyen mu-

tuamente, sino que se reconcilian. Y si el alma humana, no satisfecha por todos ellos, con la simpatía que experimenta un peregrino por su hogar distante, quiere volver al misterio del cual ha emergido, buscando el modo de dar unidad al pensamiento y á la fe, y si hace esto, no ya sin intolerancia ó fanatismo alguno, sino con el luminoso reconocimiento de que la completa exactitud de la concepción es, en esta materia, inasequible y de que cada edad que se sucede debe mantenerse libre de conformar el misterio á sus propias necesidades, entonces, dejando á un lado todas las restricciones del materialismo, yo afirmo que este es el campo adecuado para el más noble ejercicio de aquellas facultades que, por contraste con las cognoscitivas, pueden llamarse facultades *creadoras* del hombre.»

Aunque concedamos á Paulsen que, para Kant, el valor del hombre no depende de su conocimiento, sino de su voluntad, y que ésta es la doctrina cardinal sobre la cual gira realmente toda la filosofía kantiana, no se puede desconocer que el voluntarismo contemporáneo ha rebasado los límites que el idealismo crítico asignaba á la esfera de la voluntad, y no contento con restaurar los principios racionales como postulados necesarios de la vida moral, ha buscado, en la voluntad y en la acción, el fundamento de la Filosofía toda, no sólo de la Metafísica, sino también de la teoría del conocimiento.

«Nuestras últimas soluciones filosóficas—dice King—deben ser predominantemente prácticas.» Y Dewey dice: «El carácter poco satisfactorio de todo el movimiento neokantiano está en la hipótesis de que la inteligencia se da nacimiento á sí misma y es capaz de aportar su propia justificación.» Conocemos para vivir, no vivimos para conocer. He ahí la fórmula en que, el mismo King, condensa el carácter del voluntarismo.

Los escritores contemporáneos que han tratado de sistematizar las doctrinas voluntaristas se han preocupado, sin duda, de señalarlas, en el pensamiento humano, una noble línea de descendencia y dibujar su árbol genealógico.

A los dos libros de la Biblia á los cuales únicamente puede asignarse un carácter filosófico (al libro de Job y al Eclesiastés), atribuye

King los orígenes remotos de la filosofía voluntarista, y continúa el proceso del desarrollo histórico de esta tendencia filosófica poniendo á su cuenta la gran importancia que á la *razón práctica* concedía Kant, y Fichte á la vocación, para llegar, á través de las doctrinas de Lotze, hasta señalar las concomitancias que, en provecho del voluntarismo, pueden encontrarse entre las doctrinas de Paulsen y de Wundt.

Pero, como ocurre con frecuencia con todas las restauraciones filosóficas de que han sido testigos nuestros tiempos, el voluntarismo trata de encontrar su justificación en el campo de las ciencias que han venido más recientemente á la vida y, por consiguiente, aparecen dotadas de un espíritu más nuevo, así como en los resultados de las investigaciones experimentales y de los métodos propios del laboratorio.

La Psicología y la Pedagogía han sido las dos ciencias preferentemente utilizadas en auxilio de la tesis voluntarista.

Se ha afirmado que, no solamente el testimonio expreso de los psicólogos, sino los hechos que por todas partes pueden encontrarse en la literatura psicológica, manifiestan la preponderancia que se concede en esta ciencia á la corriente voluntarista.

Así, se ha notado que, W. James, se queja con frecuencia del olvido, por parte de la escuela empírica inglesa, de «la perpetua presencia de la *atención selectiva*», y que insiste constantemente en citarla como ley fundamental de los procesos psicológicos, probando de este modo la importancia que concede á los elementos activos de la conciencia (1).

Igualmente se ha alegado que, Baldwin, se lamenta de continuo del olvido, por parte de los psicólogos, de la ley de imitación, y que, como el profesor Royce, concede á la *imitación activa* un papel preponderante en todo el desarrollo, tanto del individuo como de la sociedad. De este modo, prescindiendo sin duda de la determinación del significado preciso de la ley formulada por Baldwin, en el hecho de que, los dos volúmenes de *El desarrollo mental en el niño y en*

(1) W. James, *Psychology*, vol. I, p. 402

la raza, se hallan consagrados, casi por completo, al estudio de la imitación consciente, se ha visto solamente una prueba de la gran importancia que el autor concede, en su sistema de Psicología, á la acción voluntaria.

Por lo que á la Pedagogía se refiere, se han citado como ejemplos, el uso que el doctor Harris, en su libro *Fundamentos psicológicos de la educación*, hace del principio de la propia actividad, como el modo fundamental de tratamiento del alma, y la insistencia con que, en su obra *The School of the Society*, trata de la necesidad de aplicar á la educación la acción dirigida de un modo inteligente.

Pero, para no sobrecargar este trabajo de nombres de autores y de obras, cuya lista podría ampliarse casi indefinidamente, preferible es elegir pasajes característicos de autores que, como el profesor Münsterberg, en su libro *Psicología y vida*, en estrecha conexión con Fichte, definen toda la vida del hombre en términos del querer.

«Lejos de permitir—dice Münsterberg—que la Psicología dude de si la vida real tiene deberes, hemos de comprender que no hay Psicología, ni ciencia, ni pensamiento, ni duda que, por el hecho de su aparición, no se haya reconocido como hija del deber. La Psicología puede disolver nuestro querer, nuestra personalidad y nuestra libertad, y está, sin duda, obligada á hacerlo así; pero no debe olvidar que se refiere solamente al querer y á la personalidad que son sustituidos por metamorfosis á la personalidad y al querer de la vida real, y que es esta personalidad real y su voluntad libre lo que crea la Psicología en servicio de sus fines, aspiraciones é ideales».

«En la vida real—prosigue—somos sujetos de voluntad, cuya realidad es dada en nuestras actitudes voluntarias, en nuestras semejanzas y desemejanzas, en nuestros amores y odios, en nuestras afirmaciones y negaciones, en nuestras atracciones y repulsiones; y, como estas actitudes se yuxtaponen y atan una á otra, esta personalidad voluntaria tiene unidad. Nos conocemos á nosotros mismos, porque nos sentimos como tales sujetos de voluntad; no percibimos

más que la voluntad en nosotros mismos: queremos. La historia habla solamente de aquellos actos voluntarios que son conocidos como meramente individuales. Pero conocemos otros actos de querer en nosotros mismos que queremos con un significado supraindividual: aquellas actitudes que tomamos cuando nos sentimos más allá del dominio de nuestros deseos puramente personales. Si el sistema de nuestros actos de querer individual es interpretado y conexionado en las ciencias históricas, el sistema de nuestros actos de querer supraindividual es interpretado y conexionado en las ciencias normativas: Lógica, Estética, Ética y Filosofía de la Religión. La Lógica trata de los actos de querer supraindividual que afirman el mundo; la Estética de los de apreciación del mundo; la Religión de los de trascendencia del mundo; la Ética de los de acción para el mundo. Sobre la base de estas ciencias normativas, la filosofía idealista tiene que construir su sistema metafísico, que puede conexionar las actitudes voluntarias inconexas de nuestros deberes éticos, estéticos, religiosos y lógicos en un domo ideal del pensamiento... El mundo que queremos es la realidad; el mundo que percibimos es el mundo deducido, y, por tanto, el sistema irreal» (1).

El más superficial examen de estos testimonios basta para comprender que no son tan decisivos como los escritores voluntaristas suponen.

Sin duda alguna las citas de W. James y de Münsterberg son propias para satisfacer todas las ambiciones de los partidarios del voluntarismo; pero no consisten en la aportación de hechos ó en la práctica de métodos de investigación científica, sino que son la expresión de especulaciones metafísicas y morales puestas al servicio de la escuela. No son el camino que conduce al voluntarismo, ni ofrecen la base experimental para la construcción de la doctrina, sino que son el voluntarismo mismo en acción.

En cuanto á otras citas, como la de Baldwin, fácil sería mostrar que, más bien que de base al voluntarismo, pueden servir de fun-

(1) Münsterberg, *Psychology and Life*, ps. 23 á 28

damento á una construcción intelectualista y, todo lo más, á un sistema de educación coronado por una vaga tendencia religiosa y que, lejos de llegar á la concepción de un sistema metafísico, el autor se mantiene encerrado en los límites del empirismo, sin traspasar la circunferencia de las concepciones voluntaristas, que, sin duda, posee, en nuestros tiempos, un radio muy amplio.

Y es que, el campo de la experimentación, no es el más propio para cosechar pruebas en favor de esta doctrina.

Más bien puede afirmarse todo lo contrario, es decir, que las ciencias experimentales predisponen á una solución intelectualista, no en el sentido de que tiendan á construir una Metafísica que afirme la inteligencia como una realidad sustancial, sino en el de que propenden á someter la acción al intelecto, la voluntad al pensamiento, y á proclamar las leyes de la ciencia como las únicas leyes propias para regir la conducta, pero sin dotar á estas leyes del carácter necesario y universal propio de las leyes de la moral.

CAPÍTULO SEGUNDO.—El intelectualismo

Al pasar al estudio de las tendencias y doctrinas intelectualistas hay que hacer notar, ante todo, que la solución intelectualista pura no admite la distinción entre la teoría y la práctica, ni que, en nombre de esta última, puedan hacerse concesiones que repugnan á la naturaleza propia del entendimiento.

Las leyes de la conducta, las bases del carácter, las reglas de la educación, están, de hecho, determinadas por principios y factores varios que, no solamente no se derivan de las condiciones que á la vida presta el conocimiento propiamente tal (el conocimiento científico), sino que, muchas veces, son opuestas á ellas y se constituyen como otros tantos obstáculos á su libre desenvolvimiento.

De aquí que, para estudiar las soluciones del intelectualismo, no haya que salir de la inteligencia misma y que la investigación haya de ir solamente encaminada á determinar cuál es la concepción del entendimiento y de la ciencia que aspira, no solamente á bastarse á sí misma, sino á constituirse como el único factor regulativo de la existencia y de la actividad humana considerada en su totalidad.

Después de todo, el hecho de que, en el concepto que se forme un filósofo de la naturaleza de la inteligencia, se halle implícito su concepto del resto de la vida y de las relaciones humanas, no constituye una nota característica del intelectualismo.

Ya se ha dicho que, el tránsito que separa, en la filosofía de Kant, la *Crítica de la Razón pura* de la *Crítica de la Razón práctica* no es tan grande como con frecuencia se supone.

En la admisión de los juicios sintéticos *a priori*, de las formas

de la sensibilidad y de las categorías; en la distinción entre el elemento material y el formal del conocimiento, está ya dada la base que permite, más tarde, al filósofo de Königsberg la admisión del *nóumeno moral*, de la libertad y, con ella, de la responsabilidad, la inmortalidad del alma y la necesidad de la vida religiosa.

Fuera otro el concepto que Kant se hubiese formado de la naturaleza y las facultades intelectuales, y el concepto que se hubiese formado de la voluntad y de la acción en la vida sería completamente distinto.

Procedamos, pues, á determinar cuál es el concepto de la inteligencia y de la ciencia que caracteriza al intelectualismo contemporáneo.

No es, sin embargo, esta obra nada fácil.

El sabio contemporáneo se distingue del sabio de otras edades en que, al primero, le es cada vez más difícil abarcar con una ojeada el campo total del conocimiento científico y, desde el recinto de la especialización en que, necesariamente, tiene que encerrarse, le es cada vez más difícil distinguir los horizontes lejanos en que se ejercita la actividad de otros especialistas.

Para discurrir en concreto acerca de la naturaleza del conocimiento científico, no basta mirar á simple vista al campo de la ciencia, sino que es preciso apelar á la observación ajena, reunir datos dispersos y, de este modo, trazar aquel mapa del mundo científico que d'Alambert se representaba como la carta geográfica de la esfera del saber y James Pearson considera más bien como un mapa parcial de un archipiélago, en el cual las islas representarían las ciencias particulares y el mar, con sus entrantes y salientes, los lagos, los ríos, aquellas regiones en las cuales el pensamiento humano no ha podido aún hacer asiento y edificar sobre una base sólida.

Para realizar esta difícil obra de clasificación de las ciencias, podemos, sin embargo, partir de la base que nos ofrecen las diversas clasificaciones que, en tiempos anteriores, han intentado los filósofos.

Vemos así que Bacon ensaya una clasificación de las ciencias

fundada en el principio, sin duda artificioso, de la división de las facultades intelectuales.

A pesar de las reminiscencias medioevales que en esta clasificación se notan, no sólo por admitir como principio de la clasificación las facultades de la inteligencia, sino también por admitir la necesidad de una *Philosophia prima*, hay en ella algo aprovechable, tal como la idea de concebir la ciencia, en su totalidad, como un árbol cuyas raíces son los hechos.

Augusto Comte clasificaba las ciencias en un orden jerárquico, fundándose en la jerarquía que él mismo encuentra entre los fenómenos, desde los más extensos y más simples hasta los menos extensos y más complejos.

A esta clasificación se le han señalado como principales defectos el de concebir la totalidad de la ciencia de un modo demasiado simplista, como una esfera que flota en el mar de la ignorancia, y el de identificar las Matemáticas con la Filosofía; pero también se le ha atribuido la ventaja de excluir la Teología y la Metafísica del organismo de la ciencia.

Spencer clasifica las ciencias en abstractas, que estudian las formas de los fenómenos, y concretas, que estudian los fenómenos mismos, y subdivide estas últimas en abstracto-concretas y concretas propiamente tales. Aunque á esta división puede hacerse muchas críticas de detalle, hay que reconocer que reúne en sí las dos ventajas que habíamos señalado en las divisiones anteriores, á saber: la concepción, común á Bacon, de la ciencia como un árbol que tiene sus raíces en los hechos, y la exclusión, común á Comte, de la Teología y de la Metafísica del campo de la ciencia.

Si adoptamos los principios más importantes de los varios utilizados en las clasificaciones que acabamos de citar, podremos lograr al menos, ya que no una clasificación completa, una enumeración de los puntos más salientes del mapa del conocimiento científico ó, lo que es lo mismo, de las principales cuestiones que la ciencia contemporánea trata. Estas cuestiones las reduce James Pearson en su admirable libro *La Gramática de las Ciencias* á las siguientes: *espacio conceptivo, tiempo absoluto, movimiento, mo-*

lécúla, átomo, éter, variación, herencia, selección natural y evolución social.

Si, una vez que tenemos esta base para determinar con mayor precisión el campo de la ciencia, queremos averiguar aún qué es lo que se entiende por Filosofía y si en el cuadro general de las ciencias hay un lugar para ella, nos encontramos, ante todo, con la necesidad de distinguir el concepto que tradicionalmente se tenía de la Filosofía del propio de la ciencia moderna.

Para caracterizar el concepto que tradicionalmente se ha tenido de la Filosofía, conviene recordar la visión de la ciencia propia de Ampère, que consideraba todo el conocimiento científico como separado en dos grupos: el de las ciencias del mundo ó *cosmológicas* y el de las ciencias del alma ó *noológicas*. En conformidad con esta concepción, se consideraba que, cada una de las ciencias particulares, tenía por objeto *explicar*, por sus *causas* y sus *leyes*, un grupo de fenómenos distinto del mundo material ó del mundo espiritual. Pero cada una de las ciencias particulares no puede ofrecer otra cosa que explicaciones relativas de sus fenómenos correspondientes. Las explicaciones absolutas de los fenómenos no son del dominio de las ciencias particulares, sino del dominio de la Metafísica, que estudia la materia en general, el alma en general y el principio común al mundo material y al espiritual, ó sea Dios. Así, la Metafísica, con sus ciencias subordinadas, la Psicología, la Lógica y la Ética, vienen á constituir el dominio total de la Filosofía.

Pero el concepto que hoy predomina acerca de la Filosofía difiere notablemente del que acabamos de exponer.

La transformación de este concepto se ha operado, en gran parte, bajo el influjo del hecho de que las ciencias se hayan emancipado de la consideración de las causas primeras.

Cuando Newton escribía sus famosos *Principios* hacía esta afirmación general: «La diversidad de los seres de la Naturaleza no puede nacer de otra cosa que de las ideas y de la voluntad de un Ser necesario, existente siempre y dondequiera, de un Dios Supremo, infinito, omnipotente, omnisciente y absolutamente perfecto.»

Poco más de cien años después comenzaba Laplace á publicar

su *Mecánica celeste*, que puede considerarse como una extensión de los *Principios* de Newton trasladados al lenguaje del cálculo diferencial. Cuando Laplace fué á hacer la presentación oficial de su trabajo á Napoleón, éste le dijo: «Se me ha informado de que habéis escrito esta gran obra sobre el sistema del universo, sin mencionar jamás al Creador.» A lo cual replicó Laplace: «Señor, no he creído necesario recurrir á esa hipótesis.»

Desde entonces ha pasado aproximadamente otro siglo, y hoy, con el desenvolvimiento de un gran número de ciencias que entonces no estaban aún suficientemente desarrolladas (la Química, la Geología, la Biología, la Psicología), se han multiplicado extraordinariamente los libros escritos sin tener en cuenta las causas primeras. A este resultado han contribuido hombres religiosos y devotos, tales como Cuvier, y Faraday, y descreídos y ateos, tales como Holbach ó Laplace. Este no es el resultado de una escuela ó de una secta unilateral. Si la ciencia moderna tuviese una sola voz y se la preguntase acerca de la omisión de toda referencia á un principio primero, replicaría como Laplace: «No creo necesario recurrir á esa hipótesis.»

Pero esta emancipación de las ciencias no se ha verificado por igual en todas sus regiones.

Ya, en la conferencia dada por Helmholtz en la Universidad de Heidelberg, en 1862, acerca de las relaciones de las ciencias naturales con la ciencia en general, hacía notar que, la distinción que en su tiempo se había acentuado entre las ciencias de la Naturaleza y las ciencias del espíritu, no hubiera podido establecerse á fines del siglo XVIII, bajo el influjo de la filosofía kantiana, y atribuía Helmholtz la separación mayor existente en su tiempo entre estos dos órdenes de investigaciones al influjo de la filosofía de la identidad de Hegel, que si bien, en último término, dió lugar á las escuelas materialistas y á los radicalismos sociales de Marx y de Lassalle, representaba, en su derecha, un triunfo brillante de las concepciones espiritualistas.

La justicia del reproche que Helmholtz dirige á las ciencias noológicas de constituir un obstáculo para el avance del espíritu

positivo y científico, puede encontrar cierta justificación en cuanto anteriormente hemos dicho acerca del auxilio que en las doctrinas de muchos psicólogos modernos han creído encontrar los filósofos voluntaristas; pero aún puede ponerla más de manifiesto la consideración de los múltiples movimientos regresivos, tanto teóricos como prácticos, á cuya defensa han prestado materiales y argumentos los estudios históricos y filológicos.

Las concepciones intelectualistas encuentran, pues, su base, principalmente, en las ciencias de la naturaleza; pero, del mismo modo que las doctrinas voluntaristas que anteriormente hemos estudiado, encuentran su filiación filosófica en una referencia, sin duda un tanto vaga, al criticismo de Kant.

El enlace del intelectualismo contemporáneo con la filosofía kantiana no abarca, sin embargo, la totalidad de esta última doctrina, sino únicamente su parte negativa.

Como el criticismo, el intelectualismo afirma que los fenómenos son la única materia del conocimiento y que la Metafísica no es una ciencia.

Kant había dicho: «Por su esterilidad y por el consumo que hace inútilmente de energías necesarias, la Filosofía, en otro tiempo reina de todas las ciencias, se ve reducida á lamentarse á solas, como Hecuba abandonada y despreciada.» Y esta afirmación, que concuerda con aquella otra de Augusto Comte, según el cual «la Metafísica es estéril como las vírgenes consagradas á Dios», es suscrita enteramente por el intelectualismo contemporáneo.

Pero el intelectualismo supera al criticismo, al cual considera como trascendental y supersticioso. Tal es la afirmación de la escuela agnóstica, que, acogiéndose á esta palabra, inventada por el profesor Huxley, es mantenida, en una ú otra forma, por Avenarius y los principales colaboradores de su revista de Zurich: Mach, Stallo, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson, Ostwald y, en cierto modo, Wundt.

El agnosticismo reprocha al criticismo el empleo de la palabra *fenómeno*, la cual supone la existencia del *nómeno*, que, si en la teoría del conocimiento es concebido como un límite meramente

negativo, en la teoría de la conducta adquiere una realidad positiva; y le reprocha también la admisión de los *juicios sintéticos à priori*, sin cuyo factor apriorístico Kant no puede concebir el conocimiento, como no puede concebir la vida sin un principio vital.

Y esta intervención del elemento apriorístico es igualmente combatida por el *agnosticismo* en relación á las formas de la percepción sensible, al tiempo y al espacio, afirmando que los progresos de la Metageometría y los de la Psicología experimental y comparada, juntamente con la generalidad que ha alcanzado la doctrina de la evolución, hacen completamente imposible admitir la existencia de formas *a priori*, de la sensibilidad.

Para el *agnosticismo* no hay, pues, ciencia ni conocimiento posible que no verse sobre los fenómenos y sus relaciones. Lo noumenal no existe, y no basta reconocer la ignorancia de hecho acerca de lo trascendental, ni admitir el *ignorabimus* de Du Bois Raymond, sino que es preciso proclamar la imposibilidad é ilegitimidad de tales investigaciones y fijar como un deber la renuncia á su estudio.

¿Qué es, pues, la ciencia para el *agnosticismo*?

Al rechazar el *agnosticismo* toda consideración de las causas eficientes y de las causas finales, niega también que la ciencia pueda aspirar á una explicación de los fenómenos. Para él, la distinción entre las ciencias descriptivas y las explicativas y la consideración de la descripción como un mero tránsito para la explicación, es una distinción falsa.

Lejos de ser las ciencias descriptivas ciencias explicativas imperfectamente desarrolladas, no hay ciencia, por muy avanzada que esté, que no tenga un carácter descriptivo. La explicación es imposible, y la creencia en su posibilidad no es otra cosa que una reminiscencia del *prejuicio de la cosa en sí*. Mas, si todas las ciencias son igualmente descriptivas, no cabe admitir entre ellas más que diferencias de grado. En su primer grado de desarrollo, una ciencia no consiste en otra cosa que en una colección de hechos, en un *catálogo razonado* y ordenado del caudal que va aportando la experiencia. Pero, cuando los hechos se multiplican extra-

ordinariamente, ya no basta ordenarlos con cuidado, sino que es preciso concebirlos en resumen, representárselos y expresarlos mediante una especie de *taquigrafía mental*, como dice Pearson, que permita abrazar en una concepción breve la multiplicidad de las observaciones. Esta es la obra de economía de esfuerzo intelectual que para Ostwald constituye la ley del progreso de toda ciencia, y esta obra es la que da por resultado la transformación de los meros *catálogos razonados*, de las ciencias que Pearson llama *sinópticas*, en las ciencias precisas, que marcan el grado superior de su desarrollo.

El dualismo entre el *fenómeno* y el *nóumeno*, que la filosofía kantiana dejaba en pie, lo resuelve el *agnosticismo* reduciendo ambos términos al fenómeno. Y esta reducción implica también la del dualismo entre la ciencia y la especulación filosófica.

Sabido es que Spencer, en consideración al conjunto de las ciencias, no á cada una en especial, admite que existe una realidad no relativa ó absoluta, incognoscible, que nuestra conciencia concibe, no de un modo negativo, sino positivo, y afirma que la creencia que esta conciencia produce tiene una autoridad más alta que cualquiera otra, de tal modo que, sin ella, lo *fenoménico* (lo único cognoscible en un sentido estricto) no se puede concebir y que se identifica con la *verdad última*, sobre la cual insiste siempre la religión.

Pues bien; la existencia de esta realidad *incognoscible* no la admite tampoco la filosofía agnóstica, que, al acabar con el dualismo existente entre el *fenómeno* y el *nóumeno*, reduciendo ambos términos al mero *fenómeno*, pretende acabar también con el dualismo establecido entre la ciencia y la ignorancia y entre la ciencia y la especulación filosófica.

Ahora bien, si el dominio total de la ciencia no abarca otra cosa que los fenómenos, parece que, la ciencia, en su totalidad, no habrá de estar constituida por otra cosa que por un agregado de ciencias particulares y que no hay en ella objeto alguno que pueda ser asignado á la Filosofía.

Recordemos, sin embargo, las consideraciones que hicimos cuando tratábamos de abarcar las ciencias en su conjunto y cuando

enumerábamos y ponderábamos las ventajas y los inconvenientes de las diversas clasificaciones de las ciencias. Hablábamos entonces de las críticas que había suscitado la concepción de la ciencia en su totalidad como una esfera, concepción que es una realidad para Comte y sólo tiene para Spencer un valor metafórico. Pero notábamos entonces que, para Pearson, esta concepción dominante es una falsa concepción. La ciencia no es para él una esfera que flota en el mar de la ignorancia, de modo que, cuanto más se agranda la esfera, la ignorancia parece mayor. La ciencia debe concebirse mejor como un archipiélago por medio de cuyas islas penetra el océano y forma estrechos y mares interiores, y da lugar á la formación de neveras y ríos y lagunas muertas. Sin duda, la extensión del mar de la ignorancia es mayor que la extensión de la tierra firme de la sabiduría; pero esos estrechos, esos mares interiores y esas lagunas, la inteligencia humana los va cubriendo con postulados, generalizaciones é hipótesis que completan la concepción total del universo. Los fragmentos del mundo fenoménico, de los cuales poseemos un conocimiento científico, bastan para sugerirnos un bosquejo del todo y reconstituírle idealmente ayudados por generalizaciones últimas, y esta ciencia idealmente constituída, esta ciencia anticipada, complementaria y auxiliar de la ciencia real, es la Filosofía natural, la única filosofía posible.

Dos son las regiones principales en las cuales la Filosofía natural necesita construir esas grandes hipótesis con las cuales trata de cubrir las lagunas que, en el estado actual, quedan aún en el campo del conocimiento científico.

La primera de estas lagunas es la que existe en el tránsito de lo no vivo á lo vivo; la segunda, la que existe en el tránsito de la vida á la conciencia.

En ninguna de estas dos regiones ha podido aún la ciencia construir sobre terreno firme; pero la constante discusión entre los partidarios de las diversas teorías biogenéticas y abiogenéticas marca una tendencia cada vez mayor al abandono de las teorías vitalistas, como menos útiles para el esclarecimiento de los fenómenos vitales conocidos.

Respecto á la segunda región, en la cual aparece, sobre el misterio de la vida, el nuevo misterio de la conciencia, la Filosofía natural, desinteresada ya, como hemos visto, de la consideración de la causa primera, se desinteresa igualmente de la consideración de la naturaleza de la materia y de la naturaleza del espíritu. «Esas son hipótesis, dirían el químico, el fisiólogo ó el psicólogo, siguiendo á Laplace, de las cuales no tengo necesidad alguna.» Si el naturalismo y el agnosticismo, dominados por un escepticismo práctico, rechazan los dogmas religiosos, rechazan igualmente las soluciones del espiritualismo y del materialismo, considerándolas como dogmas filosóficos.

La ciencia moderna no admite ni que la materia sea causa del espíritu, ni que el espíritu sea causa de la materia, ni que existan dos sustancias diferentes, espiritual y corporal. Admite solamente el dualismo de fenómenos corporales y espirituales, ligados estrechamente en varias formas de correlación que no son nunca la correlación causal.

El alma no nos aparece sino en individualidades aisladas que permanecerían en una absoluta incomunicación si no fuese por los fenómenos físicos y fisiológicos, de los cuales están siempre acompañados los fenómenos psíquicos. Además, estos fenómenos psíquicos se dan siempre en una relación de concomitancia con los fenómenos físicos y fisiológicos, mientras que, estos últimos, pueden existir siempre independientemente de los primeros. Así es como, los fenómenos del alma, han venido á considerarse como lampos de luz que se enciende acá ó allá ó como cenāales de niebla que el mismo sol hace fundirse en la masa del cielo, es decir, como elementos episódicos y fenómenos adicionales en relación á los demás fenómenos del universo, esto es, como lo que se llama un *epifenómeno*.

Mas si el materialismo es concebido por la ciencia contemporánea como un *dogma filosófico*, no es menos cierto que, generalmente, hace consistir todo su progreso, como decía el profesor Huxley, «en la extensión, cada vez mayor, de lo que llamamos materia y causalidad y la limitación cada vez más grande de lo

que llamamos espontaneidad y espíritu». «Avance que inquieta, añadía, como una pesadilla á muchas almas del presente y produce en ellas una especie de ira medrosa semejante á la que produce, en el salvaje, que contempla un eclipse, la sombra que avanza sobre el disco del sol, y las hace retroceder asustadas ante la gran marea de la necesidad y de la materia que amenaza ahogar su espiritualidad y su libertad.»

Y, para vencer estos temores, el agnosticismo se acoge, con frecuencia, al consejo del mismo Huxley cuando decía: «Si llega á vuestras manos algún libro que trate de la divinidad ó de Metafísica escolástica, preguntaos: ¿contiene este libro algún razonamiento abstracto concerniente á cuestiones de hecho y existencia? ¿No? Pues entregadle á las llamas, porque no puede contener nada sino sofisma é ilusión.»

De este modo, la Filosofía natural y el Agnosticismo no se contentan con aconsejar á cada especialista que se ocupe en el estudio de los fenómenos, de las leyes y de los métodos propios de su especialidad, sino que le estimula á preocuparse por la conexión de estos fenómenos, leyes y métodos con todos los demás. El abandono de estas cuestiones es, precisamente, la causa de que, muchas veces, nos sorprendamos encontrando al sabio especialista asociado á la ignorancia, como nos encontramos á los niños sumidos en una confusión soñolienta con cuentos de regiones encantadas.

Esta actitud de indiferencia por los problemas generales de parte de los especialistas científicos ejerce uno de los influjos más perjudiciales posibles en contra del triunfo y consolidación del espíritu científico.

El caso citado de Tyndall es un caso típico. Los párrafos en los cuales desenvuelve su *Teología emocional* son, sin duda, brillantes; pero su argumentación es endeble. Si la ciencia debe rechazar las concepciones teológicas y metafísicas, no hay razón alguna que abone los sentimientos concomitantes.

La teoría de Tyndall implica la afirmación de que la morada de la ciencia está completamente cerrada á la emoción. Esto quie-

re expresar, sin duda, cuando habla de la *alta y seca luz del intelecto*. Y, si la emoción existe y es un bien de la humanidad, pero no puede penetrar en la morada de la ciencia, es natural pensar que, fuera de esta morada silenciosa y fría, el mundo de las emociones, cálido y agitado, sea el mundo de la acción, en el cual actúan los principios directores de la conducta.

Pero el intelectualismo combate el prejuicio de la indiferencia y frialdad del intelecto. «Ninguna verdad nueva, ninguna ley general—ha dicho un escritor moderno—, ha brotado en la mente de sabio alguno sin ir acompañada de un estremecimiento vibratorio de todo su ser.»

La imaginación y la inducción analógica tienen una importancia indudable para el estudio de la Historia Natural. Un artista fué, Gœthe, el que dió el primer impulso á las investigaciones de la Anatomía comparada acerca de las analogías de los órganos correspondientes en los varios animales y á la teoría paralela de las metamorfosis de las hojas en el reino vegetal.

Precisamente, el gran desarrollo emocional y activo de la sociedad contemporánea, á la ciencia le debe su nacimiento y su existencia.

Cuando Galvani observaba las contracciones de los músculos de la rana al contacto de diferentes medios, nadie habría soñado que ochenta años más tarde, en vitrud del propio proceso cuyas primeras manifestaciones atrajeron su atención, toda Europa estaría atravesada por alambres capaces de poner en comunicación las inteligencias de Madrid con las de San Petersburgo. Las débiles corrientes eléctricas que manejaban Galvani y Volta se han convertido hoy en el más poderoso medio de acción con que la humanidad cuenta.

Cuando el joven Galileo, estudiante de Pisa, observaba, durante el oficio divino, contando sus pulsaciones, que la velocidad de la oscilación de una lámpara es independiente del arco que esta lámpara, al oscilar, describe, nadie hubiese pensado que de tal descubrimiento hubiese podido resultar la posibilidad de medir con exactitud el tiempo y de que todo navegante, sea cualquiera

la región de los mares en que se encuentre, pueda determinar con exactitud la posición en que se encuentra.

Aspira, pues, el intelectualismo á completar el dominio del conocimiento científico con hipótesis basadas en la observación y en las leyes de la ciencia, á desterrar del alma, no solamente toda idea, sino todo sentimiento opuesto á la ciencia misma y á lograr, de este modo, que la ciencia sea la única reguladora de la vida individual y colectiva. Al *ignorabimus*, de Du Bois Raymond, que abre un campo de influencia sobre la vida á factores de naturaleza no intelectual, el intelectualismo opone la fórmula siguiente: *Ignoramus; laborandum est*.



1001783279

