



# LOS GRANDES PENSADORES

**Rudolf Eucken**



En Los grandes pensadores, Eucken hace un recorrido exhaustivo por la historia de la religiosidad con una claridad y una brillantez encomiables. Afirma el filósofo que el hombre viene al mundo frente a la Naturaleza física y en convivencia con sus semejantes. Añade que a través del orden moral el hombre se eleva por encima de lo mundano, valorando la dignidad de su propia existencia; y asegura que de esta forma va idealizando el mundo dentro de su propia cultura. Dicho de otro modo: concebimos a Dios de modo analógico, influidos

por nuestro antropomorfismo.

Dividido en tres partes: El Helenismo, el Cristianismo y la Edad Moderna, discurren entre sus páginas desde Platón y Aristóteles hasta Kant, Goethe y Schopenhauer.



Rudolf Eucken

# **Los grandes pensadores**

ePub r1.0

**Titivillus** 07.10.15

Título original: *Die Lebensanschauungen  
der grosser Denker*

Rudolf Eucken, 1890

Traducción: Faustino Ballvé

Diseño de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2



Primera parte

# EL HELENISMO

## CAPÍTULO PRIMERO

# LOS PENSADORES DE LA ÉPOCA CLÁSICA

### 1. OBSERVACIÓN PRELIMINAR SOBRE EL CARÁCTER Y LA EVOLUCIÓN GRIEGOS

No se nos oculta el peligro que en el actual estado de cosas trae consigo la tarea de anteponer al estudio de los pensadores griegos una exposición de la evolución y del carácter griegos en



general. El pensamiento histórico, con su amplitud y movilidad, también se ha apoderado recientemente de esta época y ha desvirtuado la antigua manera de tratarla. La ortodoxia del clasicismo, que sintetizaba a la antigüedad en un solo tipo de cultura, cuyo tipo idealizado y estilizado presentaba a los tiempos posteriores como algo inviolable y emulador, ha caído del mismo modo que la gran contradicción entre lo «antiguo» y lo «nuevo» y la tendencia a creer existente en aquello todo lo que en éste se encuentra en falta. Aquel clasicismo era demasiado estrecho al colocar toda la vida griega a una misma altura, demasiado rígido al

no comprender su evolución y considerarla sólo como una obra maravillosa del ingenio, y estaba a punto de ser injusto con el individuo creador, al contemplar su obra como una mera derivación de un carácter popular predominante y entender como mero producto de este carácter muchas cosas que, en realidad, eran reacciones logradas tras penosa lucha. El estudio de los grandes pensadores gana mucho si, al contrario, el pensamiento histórico tiene en cuenta el devenir con sus condiciones y dificultades, la abundancia de las civilizaciones con sus contradicciones y luchas, las considerables transformaciones de los

siglos, la producción de elementos modernos ya en la antigüedad, y de este modo nos hace más transparente el todo y sustituye la rígida valoración absoluta por otra valoración más relativa.

Pero la transformación alcanza todavía más: el mundo griego como un todo ha suscitado nuevos problemas, en los que antes no se pensaba. Estábamos acostumbrados a considerarlo como un mundo cerrado e independiente, que sólo en su decadencia experimentó el influjo de elementos extraños. Ahora se van descubriendo cada día más relaciones ya en los primeros tiempos, en particular con el Oriente; la perspectiva de la Historia Universal se

ha agrandado; lo que antes se nos ofrecía como el todo se convierte ahora en una época, sea ella la más importante, que llena su tiempo determinado y no toda la extensión de la esencia griega, que debe tolerar a su lado y aun en su contra muchas otras manifestaciones de esta esencia. Pero este modo de enfocar teniendo en cuenta las relaciones históricas, hace aparecer la obra griega antes mayor que menor en cuanto se refiere más a la propia iniciativa lo que antes se miraba como resultado de la Naturaleza y de la suerte. La exposición no debe olvidar nunca que no traza términos medios, sino que ha de exponer movimientos espirituales que pueden

estar estrechamente enlazados con el alma popular, pero a menudo sólo alcanzan toda su altura cuando se elevan por encima de ella y a veces en oposición a ella. Por esto debemos tener en cuenta que, al preguntar por los rasgos generales de la producción griega, tenemos ante nosotros el mundo del trabajo y de la cultura, no a la inmensa eternidad. No obstante, afirmamos que la obra espiritual de todo gran pueblo, por encima de toda diversidad, de toda transformación y de toda lucha, muestra un carácter, y que éste se hace visible precisamente para todo aquel que sabe comprender y aprecia el valor de la acción individual.

En la creación griega, nada salta tanto a la vista como la energía de la vida, la lucha por el desenvolvimiento de toda fuerza, el placer de actuar y formar. La actividad no necesita de estímulo ni recompensa alguna: se estimula y satisface por sí misma. El punto central de toda la sabiduría griega era estar en relación activa con las cosas. Pero, a pesar de toda esta movilidad, la actividad no abandona nunca el terreno del mundo existente, no pretende derivar las cosas de una facultad del ser que obra, sino que les atribuye una naturaleza propia a la vez que busca establecer entre ellas una relación fructífera para formar en ellas y

formarlas por ellas. De este modo, la actividad no se dirige a sí misma, ni se ocupa principalmente del estado de aquel de quien procede, sino que sólo la experiencia y la acción transformadora del trabajo la vuelven hacia sí misma, y entonces ella pugna por encontrar nuevos puntos de vista para participar otra vez de una amplitud y verdad de las cosas. De ahí que no tenga lugar un utilizar estéril, una permanencia en la vacuidad espiritual; el estado mental queda, al contrario, permanentemente ligado a la actividad. Uniéndonos ésta estrechamente con las cosas, nace un cambio fructífero: alma y objeto se forman mutua y constantemente. El alma

griega espiritualiza el medio, lanza a todas partes el esplendor de la vida humana. Como, por otra parte, no relega las particularidades de las cosas, éstas obran sobre aquella vida ilustrándola, formándola y ennobleciéndola. Por esto, la personificación del medio es en Grecia incomparablemente más distinguida y fructífera que en los demás pueblos: lo humano, por esta reflexión en el todo, se purifica y limpia de su primitiva crudeza.

A la vez, la actividad es la mayor arma en los peligros y apuros de la existencia. El griego tiende hacia la actividad para contrarrestar el Destino, busca vencer por el sacrificio de su



propio impulso y, en lo posible, limitar racionalmente el dolor. La lucha por la vida se acepta valientemente; en ella, el hombre desarrolla y emplea su fuerza y adquiere una grandeza superior al mundo. Esto no significa una contemplación ligera de la oscuridad y la maldad, no implica un trivial optimismo. Los griegos se han preocupado sin descuido de las dudas, los cuidados y los males del ser humano; para sobrepujar las contrariedades, el griego ha debido transformar mucho a las cosas y a sí mismo, ha debido retirarse cada vez más a un mundo interior para encontrar la norma de su conducta. Mas el mundo griego ha

encontrado el camino mientras se ha mantenido a sí mismo; ha tenido siempre valor para esta vida activa, y, en medio de la aceptación creciente del mundo visible, ha afirmado una razón del Todo. Aun cuando los griegos no eran optimistas del corte corriente, no podemos declararlos pesimistas y borrar la diferencia entre el mundo griego y el mundo indio. Pues pesimista no es ya el que se siente hondamente conmovido por los sinsabores de esta vida, sino el que cede a ellos y dirige su actividad por sendas extraviadas. Esto no lo hicieron los griegos: en el terreno de la producción espiritual ha tenido en ellos la razón siempre la palabra decisiva.

El buscar el hombre griego su apoyo en la actividad hace que actividad y vida manen de su obra. La comunidad humana, particularmente el Estado patrio, aparecen aquí como seres vivientes, como individuos dotados de alma; a las obras del arte griego nada les es asimismo tan peculiar como el exteriorizar el impulso de un movimiento mental. Esta espiritualización llega hasta los más pequeños elementos; lo que de otro modo sería rígido y muerto, ofrece aquí un latido de vivir interior.

Esa posición amable de la actividad para con las cosas hace ya esperar que ella se adapte al tesoro en la realidad y

se ramifique a su vez extraordinariamente. Vemos la obra cultural extenderse maravillosamente por todas las esferas, apreciar la experiencia de todos, reconocer su derecho a todas las particularidades. Se abarcan con igual fuerza y amor movimientos que generalmente están distanciados: todas las tendencias fundamentales de la evolución cultural posterior hasta la actualidad están allí representadas en principio. Quien lo discute y niega a los griegos competencia en materia de religión o en el derecho, en la ciencia propiamente tal o en los inventos técnicos, mide su obra con arreglo a una norma extraña o tiene

en cuenta una sola época reputada como clásica. La crítica de los modernos convierte a menudo en el todo aquello que puede ser lo más grande, pero de ningún modo lo único: la fuerza sintética, la formación artística. Sin embargo, al carácter griego pertenece también una suma de fina observación, de reflexión descifradora.

En este campo tan vasto, la labor del todo no se limita ni toma su carácter de la naturaleza particular de una esfera determinada, sino que es bastante libre y abierta para aceptar elementos de todas partes: puede hacer experiencias importantes y alcanzar por ellas material nuevo. Esta elasticidad hace posible una

historia rica: hay la posibilidad de que tengan lugar cambios de dirección de gran trascendencia, sin implicar una rotura con el carácter general ni una supresión de la coherencia del todo. Nada distinguió tanto idealmente a los griegos de los bárbaros como la amplitud y libertad de la vida de los primeros en contraste con la rigidez y limitación de éstos.

La claridad es la compañera de la libertad. Lo que emociona y mueve constantemente al hombre, lo que para él desaparece en el exterior y lo que nace en él interiormente, debe estar claro: sólo cuando ha sido superada la oscuridad reinante al principio, y está

ante nuestros ojos límpido como la luz del día, sólo entonces puede decirse de algo que se ha incorporado a nuestra vida y pertenece a nuestra actividad.

Esta tendencia se bifurca en dos movimientos, que se completan y combaten, se buscan y se huyen mutuamente; un movimiento científico y uno artístico; el uno lógico y el otro plástico.

En primer lugar, un deseo ardiente de comprender y definir, de evitar la oscuridad por medio de un vigoroso pensamiento. Se trata de superar toda desviación, de encadenar todos los acontecimientos, de relacionar todas las manifestaciones de la vida con un

fundamento común, de deducir de todo cambio y transformación cantidades constantes. Esta tendencia empieza ya mucho antes del despertar de la ciencia; las producciones literarias más antiguas contienen, aunque velado, el pensamiento de un orden general de las cosas, una negación de la arbitrariedad vaga y ciega. Mas esa tendencia no puede avanzar y convertirse en científica sin que la concepción del mundo se transforme de visible en invisible; el pensamiento ha de adquirir, por fin, vigor suficiente para confiar en sí mismo y sacrificar a todo el mundo sensible a su existencia de un puro ser y convertirlo a este mundo en mera



aparición, en un mero fenómeno. De este modo, los griegos son los creadores de la Metafísica. Por cima de la ciencia de escuela está unida a su trabajo una corriente metafísica: su vida y su obra están inspiradas por ideas universales. Esta necesidad imperiosa de conciencia y claridad rige también en la vida individual; lo que no puede invocar en su favor una razón justificante se considera como despreciable; toda acción debe ir acompañada o impulsada por un pensar enérgico. La creencia de que todo lo bueno dependía de un movimiento verdadero y lo malo de un defecto intelectual, de un error en el juicio, llegó a ser el alma de la vida.

Pero la exclusividad del pensamiento y del racionalismo extremado están seguramente en contradicción con la corriente hacia la contemplación de los sentidos y la representación artística. El griego no sólo quiere comprender, sino también mirar; quiere ver la perspectiva del todo y conservarla en la presencia de los sentidos; para un pensar vigoroso es adecuada la alada fantasía, la cual en la producción griega no carece de ley, sino que está dirigida en el sentido de la medida, el orden y la armonía. Todo tiende en ella hacia una expresión perfecta y hacia un estilo claro; toda construcción se limita por fuera y se

eslabona en sí misma; cada relación se pondera y fija; cada cosa recibe su ley al limitarse. Al esparcirse esta acción por el mundo, convierte el desapacible caos en un hermoso cosmos: no tolera nada informe ni fragmentario. El ojo quiere ser especialmente estimulado y satisfecho; sólo una mirada descubre todo el brillo de la belleza. Este modo de pensar no tolera ningún abismo entre lo interior y lo exterior; no le basta a él una sospecha como un sueño ni una insinuación simbólica; para él, la representación no es un hecho accesorio, sino algo inseparable del mismo ser. Este deseo de representación lleva al trabajo otra vez hacia el mundo sensible

y le ata a él; la pluralidad de las cosas que amenazan al pensamiento con desaparecer antes de lograr la unidad, reclama aquí un derecho inviolable; la belleza va unida a la rigurosa verdad como a su hermana gemela. La unión de ambas, la representación plástica de las fuerzas mentales constituye el punto culminante de la labor griega. En esta altura, la lucha por la verdad está asegurada contra el peligro de divorciarse del mundo y perderse en el infinito, y, a la vez, la producción artística desarrolla un contenido espiritual y no degenera en mero placer. Por medio de esta mutualidad, el todo recibe un movimiento interior, una vida

inagotable, una frescura indescriptible.

Estos pocos rasgos característicos denotan una forma peculiar; la labor de los filósofos y la formación de una visión de la vida participan también en ella. Sin embargo, las nociones de la vida resultantes de una labor filosófica de las cuales hemos de ocuparnos aparecen tarde, y cuando esto sucede ya está hecha una buena parte del trabajo mental y de la liberación interna. La oscuridad que esconde los siglos VIII y VII impide, desgraciadamente, seguir el proceso de evolución y crecimiento de lo moderno; pero en el siglo VI ya está desarrollado claramente, y en el V vence por completo. El espíritu de la

penetración y de la libertad se ha hecho ya dueño de todas las esferas más importantes.

Así, en primer lugar, la religión. Es verdad que los antiguos dioses siguen siendo honrados, pero su figura tradicional es objeto de una dura crítica. Lo que en ella está en contradicción con los conceptos morales levanta oposición y odio; no falta una lucha abierta, pero el camino hacia lo espiritual y lo ético se anda también quedamente, casi imperceptiblemente. Al mismo tiempo se reclama unidad: la pluralidad de las divinidades no desaparece, pero ya no es una mera coexistencia, sino que, a través de la diversidad, asoma un solo

ser divino. A la vez aparecen gérmenes de nuevas evoluciones, evoluciones de diversos y aun opuestos sentidos. A partir de la investigación se forma una corriente panteísta: la convicción de una vida inmensa, de una divinidad impersonal, de la que también procede el alma del hombre y a la que ella ha de volver una vez agotada su vida. Al contrario, partiendo de un sentimiento profundo de la injusticia de las cosas terrenas y de la preocupación por la propia felicidad y salud, un impulso a huir del ser próximo hacia la liberación del alma del cuerpo, la creencia en una supervivencia personal y la esperanza en un más allá mejor. Así, en el círculo

de los órficos y de los pitagóricos.

Al mismo tiempo, la vida ética había madurado en el sentido de una mayor interioridad e independencia; la idea de la medida moral, especialmente, había alcanzado poder y daba la norma a la acción. La poesía obra imperiosamente en el terreno ético y, en general, en la penetración de la vida mental mucho más de lo que está en el ánimo del poeta. El cultivo de la lírica crea una vida sentimental riquísima y eleva la conciencia del sujeto: el amor, el Eros, encuentra su expresión lo mismo en el arte plástico que en la poesía. Pero cuanto más íntima y movable va siendo la vida, los problemas van siendo más



difíciles y las contradicciones del ser humano se van sintiendo más fuertemente. El drama ataca valientemente este problema y saca a su modo la suma del humano Destino. Antes que la Filosofía diera un punto de apoyo a la vida, los poetas eran los maestros de la sabiduría, los mediadores entre la vieja tradición y el mundo del pensamiento de tiempos posteriores.

Las transformaciones en la vida del Estado obran también sobre el estado general del hombre. El crecimiento de la democracia llama a los individuos a que utilicen y sacrifiquen sus fuerzas: los contactos mutuos crecen, el proceso de

la vida se acelera. La tradición ya no se considera como indiscutible, las leyes se coleccionan y a la vez se cambian; con este motivo nacen problemas generales, se empieza a preguntar sobre la razón de lo existente, a compararlo con lo de los otros estados, a abrir nuevos caminos con la teoría. Así, muchas cosas entran en discusión y al examen crítico se abre un campo extenso. La vida se extiende a su vez más exteriormente por el crecimiento del comercio y de la industria; y por medio de la fundación de colonias, la fuerza del contacto con culturas extrañas empuja también de un modo especial hacia delante. No hay duda de que la

Filosofía brotó en las colonias.

Con el modo de vivir se cambia también la visión del mundo. La Filosofía, que en los griegos no tiene su principio en el hombre y su felicidad, sino en el Todo, quiere explicar al mundo de un modo natural por medio de sus relaciones propias: va en busca de una sustancia primaria o de una medida fija; le es preciso romper la primera impresión y destruir el cuadro primitivo, pero su labor de comprensión posee el fundamento de un mundo más profundo y construye otra vez el mundo con mayor seguridad en los rasgos principales por medio de proyectos, cuyo desarrollo genial les hace cada vez más

admirables, con pensamientos cuya grandeza fascina más y más los espíritus. La teoría mitológica es antes superada por la construcción de una convicción científica que destruida por ataques directos.

La Astronomía, en la cual son de ver indudables influencias orientales, contribuye también al establecimiento de una conexión entre las cosas. Al descubrirnos en los movimientos de los astros constancia y regularidad, al establecer orden en el Universo y reunirlo todo en el Cosmos, ha de disputarle la arbitrariedad a lo divino y reconocer una ley superior. Más claramente que pudiera hacerlo

cualquier usurpación admirable, el propio orden y armonía de las cosas acusa la existencia de una razón del mundo. Pero que esta razón no solamente está en lo grande, sino que se extiende también con número y medida a lo pequeño, lo muestra en forma sorprendente el descubrimiento del número de vibraciones de los sonidos. La Medicina también ejerce una gran influencia en la visión de la vida; no sólo en su esfera propia, por medio de la observación de los hombres, obra descubriendo más exactamente las relaciones causales, sino que refuerza en general el pensar causal, establece la íntima unión del nombre con la

Naturaleza, reconoce en él a una imagen del Todo, al Microcosmos, que participa de todas las grandes esencias y fuerzas del gran mundo.

Por fin, la vida y la obra de la Humanidad se somete a la luz clara de la investigación objetiva. Apenas la Historia existe como ciencia independiente, cuando se desarrolla en ella también un espíritu crítico, depura y clasifica las tradiciones y, en el juicio de nuestro destino, relega poco a poco lo sobrenatural. Aun cuando los autores puedan conservar personalmente un temor piadoso a las fuerzas invisibles, la corriente del trabajo va en el sentido de explicar los acontecimientos por el

encadenamiento de causa y efecto y de ligar la suerte a los propios actos.

La evolución simultánea de todos estos movimientos constituye un espectáculo admirable, del que la Historia no ofrece otro semejante. Con vigor y frescura incomparables tiene lugar una ascensión segura desde un aturdimiento de ensueño y dependencia infantil hasta una vida despierta, libre y humana, y lo interior va siendo siempre más independiente y la estrechez del carácter meramente humano va acusando poco a poco una misma vida con el todo. En una transformación así, el sentimiento de la fuerza se estimula y eleva, aparecen individuos fuertemente

moldeados y luchan por su particularidad; una inquietud mental se extiende por el mundo. Se abren paso problemas generales y dominan el pensamiento; por todas partes se nota un afán hacia la claridad, el razonamiento, la apropiación espiritual y un rápido crecimiento del trabajo intelectual y la cultura general.

Pero este progreso de lo nuevo y este hundimiento de lo viejo no da como resultado un rompimiento radical ni una transformación completa. Con el fortalecimiento de la propia facultad, el hombre no se ha deshecho todavía de las cosas, ni se ha antepuesto a ellas netamente: no ha sacudido todavía las



órdenes comunes. No ha llegado todavía el tiempo en que el sujeto confía en su propia fuerza y se pone valientemente enfrente del no yo.

Mas este tiempo debía venir y vino. El fortalecimiento del sujeto que lleva a cabo todo movimiento espiritual de gran estilo produce por fin en los espíritus excitables y movedizos el sentimiento de una superioridad e independendencia absolutas; con esta transformación de liberación mental se convierte en ilustración, y ésta debe aparecer cada vez en forma más radical mientras le falte un contrapeso. El pensamiento se convierte en reflexión que flota libremente y no reconoce cosa alguna

que no cuadre con su razonamiento; con ello se convierte en una fuerza de resolución y condenación, un enemigo mortal, ante todo, de toda la tradición histórica. Pues todo aquello que sea vieja práctica y moral y se coloque ante su foco, por este solo hecho ya está juzgado y condenado. Si esta destrucción no corre parejas con una construcción, entonces la vida debe convertirse en una cosa vacua y ha de surgir una crisis.

Una tendencia ilustrada radical de esta índole es la que representan en Grecia los sofistas. Es difícil apreciarlos acertadamente porque su descripción nos ha sido transmitida

principalmente por sus mayores enemigos, y lo que sigue a éstos parece como dicho por ellos mismos.

Ante todo, los sofistas no eran teóricos, puros filósofos, sino maestros, maestros de toda clase de habilidades para la vida práctica, tanto para el obrar como para el discutir. Querían educar a sus discípulos para hacer y lograr algo en la sociedad, los querían hacer superiores a los otros hombres por el cultivo de las habilidades retóricas y dialécticas. Esto respondía a una necesidad de la época, y sirvió para despertar y cultivar los espíritus. Pero con lo apreciable se mezclaba lo problemático y aun lo inadmisibile. Pues

de ahí se llegaba al convencimiento de que no existía una verdad objetiva ni orden alguno superior que nos ligara, sino que todo dependía de la opinión y de la vocación del hombre. Este se convirtió así en «medida de todas las cosas». Esta palabra puede explicarse de diversos modos y aun entenderse como una expresión de profunda sabiduría. Pero en aquellas circunstancias en que no se había distinguido bien lo esencial de lo casual en el hombre, ni se había separado el concepto de la Humanidad de la mera convivencia de los individuos, significaba un renunciamiento a las normas generales, una abdicación de la

verdad en favor del capricho del momento y las inclinaciones de los particulares. Según la posición, o punto de vista, como hoy se le llama, puede todo volverse hacia acá o hacia allá, juzgarse de uno u otro modo; lo que aparece como derecho se puede presentar como injusticia, y viceversa; todas las cosas pueden vencer si las ayudan las circunstancias y los caprichos. Así la vida se transforma cada vez más en placer, en juego del mero sujeto vacío; el individuo no conoce límite ni temor alguno; el hombre violento se burla de todo orden como mero formalismo, como invención de los débiles, a los cuales opone el poder y la

ventaja de los más fuertes como verdadero derecho natural. Lo bueno cede lugar a lo útil, toda valoración se torna relativa, la convicción pierde su apoyo seguro, y la acción, todo fin reflejo que ennoblezca y dignifique al hombre. Es cierto que ese relativismo tiene su razón de existir y toda teoría debe sufrir en algún modo sus ataques; pero, como único dueño, se convierte en el enemigo mortal de todo lo grande y lo verdadero. La dialéctica ha de conmover todo lo serio de la vida y cerrar el camino hacia lo profundo; todo sentimiento de potencia subjetiva, todo alarde de fuerza disimula cada vez menos la falta de verdadero vigor, la

variedad de todo el aparato. A última hora semejante juego movedizo y humorístico acaba en frivolidad. Y nada soporta la Humanidad tan poco con el tiempo como la forma frívola de tratar los grandes problemas de su felicidad y de su existencia mental.

Pero a los sofistas es más fácil atacarlos que superarlos. La liberación del sujeto no puede olvidarse, puesto que ha destruido definitivamente la doctrina fundada en la mera autoridad y en la tradición. Superar aquel movimiento sólo puede lograrse por medio de una progresiva construcción de la vida, sólo si el sujeto descubre en sí un nuevo orden y sistema, si edifica

en su alma un mundo que libre al hombre de la arbitrariedad y le asegure en sí mismo. El haber realizado esto es el mérito más grande de la filosofía griega y significa su momento más culminante.

Sócrates encauza este movimiento. La forma de su labor está tan emparentada con los sofistas que muchos contemporáneos le juzgan como a tal. También es principalmente maestro y quiere educar a la juventud para la vida, también reflexiona y razona, también quiere edificarlo todo sobre la razón, también es para él el hombre lo principal. De modo que parece un ilustrador como los demás. Pero alcanza un punto fijo partiendo del cual se



transforma para él todo el pensamiento y toda la vida. Descubre y combate con toda su alma la oposición fundamental entre las opiniones enmarañadas y variables de los hombres y el pensamiento científico. En los conceptos de este pensar aparece algo firme, inmutable, general, que se impone necesariamente y desaloja la arbitrariedad. La vida se torna así en un arduo deseo. Pues hay que examinar el estado de nuestro ser en su contenido por medio del descubrimiento y esclarecimiento de los conceptos, y elevar la vida y la acción de mera apariencia a plena verdad. Sócrates no llega a construir un sistema cerrado; su

labor no pasa de un intento abnegado e incansable. Es cierto que establece métodos especiales para el descubrimiento y explicación de los conceptos; pero no logra aplicarlos por sí mismo, sino sólo en el trato con los demás hombres, por medio de la discusión; de manera que su vida y su obra son un constante diálogo. En cambio, no se aleja del hombre porque su pensamiento se ocupa principalmente de la vida práctica y moral. La construcción de esta vida sobre un fundamento racional eleva lo bueno por encima de las meras opiniones y crea un nuevo concepto de la virtud. Lo principal no es para él la obra exterior

ni el éxito en la vida social, sino la conformidad consigo mismo, la salud y la armonía del alma. La vida interior recibe con su independencia un valor propio; está tan sumergida en sí misma y tan preocupada de sí misma, que todos los problemas de la vida exterior palidecen. La construcción queda así muy inacabada y muchos detalles están en contradicción con la tendencia fundamental. Pero la corriente hacia la independencia del alma, la liberación de la vida interior, conserva todo su vigor: las teorías a menudo ambiguas no borran la impresión de una personalidad profundamente formada que posee algo inmediato y secreto, y todo lo que quede

inacabado y provisional desaparece ante la seriedad de esta vida de trabajo, especialmente ante la muerte heroica que dio el último sello a esa vida. Con ella quedó establecido un jalón seguro, quedó abierto un camino nuevo, por el que, en Platón, la filosofía griega alcanzó su momento más sublime.

## 2. PLATÓN

### A) *INTRODUCCIÓN*

Caracterizar la filosofía de Platón es quizá la parte más difícil de nuestro trabajo, especialmente porque la

personalidad incomparable que aparece en sus obras lleva en sí tendencias fundamentalmente diversas y contradicciones insolubles. Platón es, ante todo, el soberano pensador que, elevándose por encima de toda forma y penetrando a través de toda apariencia, llega vencedor hasta un mundo insensible de las cosas, mantiene a unos mundos enfrente de otros mundos, mueve en fácil juego las masas más rígidas y disuelve las resistencias más duras. Este pensador es, además, un artista agraciado por los dioses, que tiende siempre hacia apariencias y formas, cuya sublime fantasía envuelve el mundo y dominio del pensamiento en

representaciones brillantes en las cuales el pensamiento se torna creación. Mas, tanto en el pensar como en el poetizar, aparece el filósofo como una rigurosa personalidad moral que todo lo comprueba y purifica; para él sólo es puro y verdadero lo que favorece al alma, fortificándola, purificándola y ennobleciéndola. «Todo el oro que hay sobre la tierra y debajo de ella no pesa tanto como la virtud». La conciencia de las relaciones insensibles y de las grandes responsabilidades da al trabajo una profunda seriedad y una gran intensidad. También influyen sobre él los movimientos de la época en pro de la interiorización de la religión, y llenan

su obra de una emoción sagrada.

Los múltiples impulsos que influyen sobre la obra del filósofo dan a la misma una grandeza particular. Pero también crean complicaciones difíciles de resolver totalmente. Cada corriente de por sí es demasiado independiente para no chocar con las otras; de ahí que nazcan dificultades y entrecruzamientos que inclinan al todo tan pronto hacia un lado como hacia el otro.

Esta diversidad de movimientos acentúa en gran manera la oscuridad que flota por encima de la serie de los escritos platónicos y sobre la historia interna del hombre. Es cierto que se hacen notar claramente algunas fases

principales; pero en qué sitio se encuentran las diversas partes y transiciones, cuál era en los diversos tiempos la preocupación principal, qué constituía para el pensador el término de la obra de su vida; sobre todo ello es tan difícil alcanzar una convicción clara, a pesar de la labor incansable de la investigación erudita, que no hay más remedio que hacer suposiciones si se quiere ir adelante. Nuestra exposición intentará prescindir de ellas. Por esto se ceñirá principalmente a las obras que muestran a Platón como el creador del idealismo. Pues en ellas alcanza él su personalidad más definida y con ellas ha ejercido la mayor influencia sobre los



hombres.

## B) *EL IDEALISMO*

La labor de Platón nace de un profundo descontento, de un rompimiento con el medio ambiente. Primero provoca su irritación la democracia ateniense, la conducta de los «muchos» que sin fin ni seriedad alguna disponen de las cosas más importantes según su voluble capricho y apartan las almas de los jóvenes de los verdaderos fines por medio de acciones de las masas. Pero, en el filósofo, la necesidad de su tiempo y de su círculo se transforma en un problema de todos los

tiempos y lugares. Cualquier acción humana que aparezca bastándose a sí misma y rechazando toda relación con órdenes pensados es para él pequeña y equivocada; esclava de la mudable apariencia, sólo ofrece una apariencia de virtud y de felicidad, una apariencia pretenciosa y engreída. Por esto el pensador se desliga de lo meramente humano y vuela hacia el Todo; desde la lucha diaria con sus envidias y odios, mira hacia el orden eterno, libre de toda iniquidad, que ofrece a nuestros ojos la bóveda celeste; la armonía con ellos hará nuestra vida más pura y fija, más amplia y verdadera.

Pero esta nueva vida choca con un

impedimento, en apariencia invencible. El mundo sensible era descompuesto y destruido por la labor de la ciencia; para ella era un incesante devenir; la corriente irregular de las cosas estaba reconocida demasiado claramente para que pudiera ofrecer un punto de apoyo seguro a la vida y a la actividad. Si el mundo de los sentidos constituye el único mundo, entonces la tendencia hacia el todo no puede dar a la vida ninguna consistencia. Pero ¿no es posible una realidad al lado y por encima de aquel mundo sensible? La teoría de Sócrates del pensamiento y de los conceptos había inaugurado una indagación en este sentido. En los

conceptos se reconocía algo fijo y constante por encima de las opiniones variables de los individuos, que se hallaba para Sócrates sólo dentro de la esfera de nuestro pensamiento. Mas Platón, siguiendo su particularidad total, orientada más hacia lo lejano y cósmico, avanza aquí un paso considerable. Él cree que el concepto no puede ser verdadero si no se eleva por encima de los hombres y reproduce una realidad de las cosas. Esto responde a la peculiaridad del pensamiento griego que no divorcia al hombre del mundo ni le opone al mismo, sino que mantiene a ambos estrechamente ligados, y entiende, en consecuencia, la vida del

alma como una participación de las cosas. La pequeña vida sigue a la grande, pues cree Platón que el fuego del Todo no deriva y se nutre de nuestro fuego, sino que de aquél tiene el mío, y el tuyo, y el de todos los seres vivientes lo que tiene. Si dependemos así de las cosas y si el alma debe al Todo su contenido, el estado del pequeño mundo se puede deducir seguramente del gran mundo. Ahora bien: para Platón es indudable la existencia de un saber con conceptos fijos en oposición a la opinión mudable; así hay seguramente en el Todo una realidad inmutable de naturaleza suprasensible, un reino de grandes pensamientos más allá del

mundo fugaz de los sentidos.

Por este camino llega Platón al núcleo de su teoría filosófica, a la teoría de las ideas. La palabra idea, al principio significando cuadro, forma, apariencia y empleada ya en la filosofía antes de Platón, encierra desde él un sentido técnico: designa lo opuesto al concepto en el mundo de las cosas: a un ser esencial, inmutable, sólo asequible al pensamiento. La teoría de las ideas refuerza y objetiva nuestros conceptos, y una fantasía lógica audaz la transporta, más allá de la esfera de los hombres, hacia el Todo y la incorpora en cantidades independientes enfrente de nosotros. El mundo del pensamiento que

así nace es para Platón el dominador de toda la realidad, el portador del mundo que nos rodea en forma sensible.

Ésta es una transformación y transmutación de valores tan vigorosa que la historia del pensamiento humano no conoce otra mayor. El ser sensible, hasta entonces patria segura del hombre, queda relegado a lo lejos, y un mundo al que sólo el pensamiento puede llevar se afirma como el primero, el más cierto, el inmediatamente presente. La proximidad y cognoscibilidad de las cosas no se mide según la fuerza de la impresión sensitiva, sino según la transparencia mental; no pudiendo el ser sensible con su extensión resolverse en

puros conceptos, queda, a pesar de su palpabilidad, un crepúsculo esfumado mientras que las ideas se pueden iluminar completamente. En este cambio de orientación el alma se convierte en nuestro ser verdadero; el cuerpo es un mero anexo, un ser extraño e inferior. De ahí que la actividad deba dirigirse siempre a los bienes insensibles.

Este espiritualismo da un colorido peculiar al dominio completo del conocimiento. Sólo el conocimiento, el ojo del espíritu para el mundo insensible, lleva de la apariencia de las cosas al reino del ser. En su desarrollo está toda la independencia e interioridad de nuestra vida: en rigor debiera



constituir su único contenido.

Una transformación tan completa llevaba consigo el peligro de una parcialidad intransigente. Si esa vida se hubiera orientado por completo en aquél sentido, la existencia de un mundo insensible y uniforme hubiera destruido toda la variedad del colorido de la realidad. Mas en Platón, al deseo de un ser seguro y verdadero, se hermana una corriente artística no menos esencial que aquél: a la exigencia de la verdad se le une la de la belleza; sólo con ambas se completa la teoría de las ideas. El ser insensible de las cosas aparece como una pura forma, forma que, con fuerza insuperable, da unidad a la variedad,

por encima de la transición y evolución de los seres aislados les da una eterna juventud y representa continuamente de nuevo al ser sensible. La actividad de semejante forma la encuentra el filósofo así en la amplitud de la Naturaleza, como en la intimidad del alma, como en la construcción de la sociedad humana; de ahí que, ante todo se dé a los fenómenos universales la forma del pensamiento y se constituya a la vez una fundamentación filosófica del arte esencialmente formal y sublime, que es propio de la elevación del mundo griego. De esta tendencia nace, además, una nueva apreciación de las cosas. La forma no es sólo constante, sino también

agradable y bella; el ser verdadero se distingue también como bueno y ejemplar; el mundo del ser aparece como el mundo de los valores. Esto da a la realidad próxima un carácter incomparablemente amable. Pues así es un remedio de la forma primera y completa, un llamamiento continuo hacia ella, una continua aspiración hacia arriba.

Esta asociación de la verdad y la belleza expresa la creencia en el poder universal de la razón. Allí en donde lo esencial coincide con lo verdadero y lo bello, allí donde las cosas parecen mejor a medida que participan más del verdadero ser, allí reina seguramente el

bien en el mundo. No hay lugar para lo radicalmente malo; aun cuando lo bajo envilece y degrada, no puede transformar ni echar a perder el Todo. Esta orientación ennoblece y justifica el ansia de vivir y fundamenta la amabilidad de la vida del espíritu en medio de los peligros de la lucha.

Aun cuando pueda haber mucho de problemático en la teoría de las ideas de Platón, ella inaugura, no obstante, una verdad fundamental que no puede extinguirse jamás. Es el convencimiento de que existe un reino de la verdad más allá de los caprichos de los hombres, que las verdades tienen un valor independiente de nuestro

consentimiento, que su imperio está a una altura celestial por encima de la opinión y los deseos humanos. Sin este convencimiento no hay independencia de la ciencia, ni puede edificarse la cultura; sólo aquella verdad superior puede desenvolver leyes y normas que eleven al ser humano ligándole y dirigiéndole. Éste es el pensamiento fundamental de todo idealismo: éste mira siempre hacia Platón.

### C) *LOS BIENES DE LA VIDA*

La concepción platónica de la vida tal como se desprende de la teoría de las ideas es, en sus principios, bastante

sencilla. Toda vida mental descansa en una convicción científica, y decae y se hunde así que de ella se desprende. Mas, en su representación más acabada, reclama una forma artística, una armonía y dirección plásticas. Así se entrelazan y pugnan las dos tendencias principales de la vida griega: la aspiración hacia el conocimiento claro y la tendencia hacia las formas visibles. En ello constituye Platón el punto culminante de la labor espiritual de su pueblo. Pero a ello añade él una gran mentalidad, el peso de una personalidad fuerte, noble, soberana: en la verdad y la belleza busca su alma lo bueno, lo ennoblecedor y elevador de los seres. Esto lleva la

labor hacia nuevas aspiraciones y obras.

A la ciencia corresponde indiscutiblemente el dirigir la vida; toda acción debe llevar consigo una convicción científica; nada es verdadero si no ha pasado por la labor del pensamiento. Sólo el convencimiento crea la verdadera idoneidad. Pues sólo él libra de la mera apariencia de la virtud corriente, sólo ella justifica la virtud en el propio ser humano y la convierte en actividad libre de éste. Lo que se llama vulgarmente virtud, apenas si se diferencia en verdad de una disposición corporal, es más una creación de la práctica social, una obra de la costumbre, que una decisión y

hecho propio. Sólo la verdadera convicción eleva el ser y la acción a la libertad.

Lo bello debe también flotar en el elemento del pensar y librarse así del placer bajo, inspirado en grosero apetito. Pues sólo él aleja lo que sirve únicamente al mero apetito y placer; sólo la supresión de todo lo corporal, la elevación hacia la pura espiritualidad, completa su ser.

Así es, según la frase de Winckelmann, «como un espíritu arrancado *de la materia por el fuego*». La aspiración griega hacia la belleza trasciende en este modo a la Filosofía y se convierte en una fuerza para la



ciencia.

Con ello la labor del pensamiento recibe nuevos impulsos fructíferos. La lucha por la verdad añade a su grave seriedad, frescura y alegría, y una seguridad y objetividad libra al contenido del mundo del pensamiento de toda desviación en el sentido de la sensibilidad cruda. El conocimiento aparece aquí como la visión de un esquema consistente y nace el concepto de una visión espiritual que recoge y perfecciona un sentido de la noción propia de los griegos. La contemplación no significa aquí la recepción pasiva de un objeto extraño, sino una asociación de la actividad y el objeto en un

contacto viviente de tal manera que uno recibe incesantemente vida del otro. Esto sería imposible sin una inseparabilidad del ser; nuestros ojos deben ser parecidos al sol para ver en la luz de las cosas; nuestra razón, semejante a la eternidad para abrazar lo eterno a la luz de las ideas.

En esta unidad se explica la visión del amor, del Eros. La labor para la producción mental implica la busca de los seres afines; sólo en unión con uno de ellos, sólo en convivencia con él, puede el ser que aspira a la verdad alcanzar su fin y encontrar lo imperecedero. De ahí que la investigación se torne creación

espiritual; el espíritu y la verdad no se nos dan ya acabados, sino que nacen sólo del contacto de nuestra aspiración con la razón del Todo. Mas con el concepto de la creación espiritual tal como rige para la ciencia, el arte se injerta a la investigación misma y se establece una unión particular de la verdad y la belleza.

Lo mismo que lo bello, lo bueno se une íntimamente y es absorbido en la investigación. Para Platón, la Filosofía no es una mera teoría en el sentido moderno de la palabra, sino un sacrificio de todo el ser, una elevación del hombre todo de la apariencia a la verdad, un despertar del profundo

amodorramiento de la vida diaria, una purificación de toda sensualidad. La lucha por la verdad es obra inmediata del sentimiento, pues es el impulso de la veracidad que quiere romper con la apariencia y buscar el verdadero ser. La verdad y la bondad coinciden también porque el sublime bien debe ser algo inmutable, pero sólo abierto para la investigación.

Aún es más íntima la unión de lo bueno y de lo bello. La apreciación de lo bello muestra a Platón como un hijo de su pueblo y de su tiempo: da la fórmula de lo bello clásico que estaba entonces en su cúspide. Lo bello es aquí principalmente de naturaleza plástica;

reclama una separación neta de lo diverso, un desarrollo completo de cada parte, una combinación hábil en el todo de una obra. Cuando se persigue un todo, las partes deben resaltar claramente del caos primitivo, a cada una debe encomendarse una función especial y debe defenderse su frontera contra las demás; después debe orientarse la pluralidad, distribuirse y dar lugar a una obra de arte cuyas proporciones y armonía creen una satisfacción verdadera. Ese orden no se constituye desde fuera, sino que se prepara desde dentro; la formación para la belleza se lleva en la propia vida y actividad: la obra de arte es un

organismo animado. Así es la concepción de la belleza clásica, una belleza de proporciones fijas y medidas claras, de una forma transparente y limitada, pero llena a la vez de vida interior.

La mirada del observador reconoce una belleza semejante a través de la confusa apariencia, lo mismo en el amplio mundo como en la esfera humana; por todas partes le iluminan la medida y el orden, la proporción y la armonía. Así en la bóveda celeste, con la inmutable fijeza de las estrellas en su movimiento veloz; así en las relaciones interiores de la Naturaleza, que Platón ordena matemáticamente.

Mas lo que está fuera accionando seguramente se convierte en el hombre en aspiración y hecho: la más importante de las armonías es la de la vida, a la que el carácter helénico se aplica preferentemente. Nuestro ser, con su pluralidad de instintos, está limitado y ordenado naturalmente. Mas para el dominio completo de la diversidad y establecimiento de la proporción necesita de la propia acción, que sólo puede proceder de una convicción justa. Con ayuda de esta convicción hay que superar el caos primitivo, desarrollar completamente la fuerza depositada en nosotros, delimitar claramente sus diversas manifestaciones y, finalmente,

abarcar en una obra bien construida todas sus producciones. Todo lo ilimitado e indeterminado se desecha, todo movimiento se dirige hacia un fin determinado, las fuerzas no pueden tampoco elevarse infinitamente. Si cada cual hace lo que en su lugar corresponde, el todo marcha mejor y la vida es hermosa y amable en sí misma. A esta convicción corresponde un ideal de cultura peculiar. El hombre no debe formarse para todo ni hacerlo todo, sino que debe elegir un fin y aplicar a él toda su potencia. Es mucho mejor hacer una cosa bien que muchas inútiles. He ahí un ideal aristocrático, en oposición clara y consciente con la educación democrática



de todos para todo, educación múltiple y uniforme.

La armonía de la vida, al convertirse así en nuestro hecho propio por absorber nuestro sentimiento y nuestra voluntad, alcanza un valor ético y se convierte en la virtud de la Justicia. Ésta estriba en hacer lo justo, lo suyo, y dar lo suyo a cada uno, en vez de invadir las esferas ajenas; aplicarse totalmente a la labor que la Naturaleza y la capacidad nos ha asignado. Según esto, la justicia no es más que la armonía admitida por nuestra voluntad, y como a tal se convierte para el pensador, de acuerdo con su pueblo, en el concepto básico de toda vida moral, en virtud universal.

Pero, más allá de nuestra esfera, debe convertirse en orden moral universal; a nuestra actividad ha de responder al fin nuestra suerte; tarde o temprano, en esta o en otra vida, el bien debe recibir su premio y el mal su castigo.

Si la virtud consiste en vivificar y armonizar nuestro propio ser, la lucha hacia ella ha de ser una ocupación constante de los hombres con todo su ardor espiritual, una liberación de la presión del medio social. Si es verdad que éste posee en los pueblos meridionales una gran fuerza, también ha encontrado en personalidades de gran vida interior una reacción vigorosa. Con aquella interiorización del trabajo, el fin

principal no consiste en satisfacer a los demás hombres, sino en satisfacerse a sí mismo: no en parecer bueno, sino en serlo. Esta orientación hacia el propio ser, a la vez que hace a la vida independiente y verdadera, le ofrece también una felicidad incomparablemente superior y una alegría mucho más pura. La naturaleza vigorosa y valiente de Platón no renuncia en absoluto a la felicidad, pero no la encuentra con el vulgo en acontecimientos ni éxitos de naturaleza exterior. Hay que buscarla en la actividad misma; esto permite inaugurar en la pura interioridad una amplia tarea de la vida. Pues se trata de apropiarse

en primer lugar todo el mundo que nos rodea y armonizar luego las cosas más diversas. En el logro o no logro de este fin está el éxito o el fracaso de nuestra vida, a la vez que nuestra felicidad o desdicha. Pues para Platón todo lo que hay de armonía y desarmonía se percibe claramente y se siente de modo vigoroso por el actor: se percibe exactamente tal como existe. Así se llega a expresar puramente el estado del espíritu por medio del placer y del dolor; la justicia a la vez crea, con su armonía y bienaventuranza, una felicidad inmensamente superior a todas las otras alegrías; mas la injusticia produce, con su desarmonía al desgarrar y remorder

nuestra naturaleza, un sufrimiento insoportable.

Esta correlación indisoluble entre la actividad y la felicidad constituye la cumbre de la sabiduría de un pueblo vigoroso para la vida; éste es también el ideal que ha perseguido la filosofía griega hasta el último latido. Según esta convicción, la felicidad constituye la consecuencia natural, pero no el móvil de la acción; los pequeños esfuerzos y las pequeñas recompensas no caben allí en donde el bien tiene su valor en sí mismo, con su belleza interior, cuya contemplación alegra y hace feliz a los hombres. Fundar la felicidad así en móviles internos significa quebrantar el

poder del destino sobre los hombres. Toda la pobreza y contradicción de las cosas exteriores no pueden cambiar el estado de lo interior: el contraste no hará más que reforzar, hacer más consciente la superioridad e independencia de ésta. A pesar de favorecerle las circunstancias históricas, el malo permanece miserable y aún lo es más por las crecientes pretensiones que en estas circunstancias muestra el mal; mientras que en el bueno, en medio de todas las dificultades y dolores, se deja ver siempre la magnificencia de su vida interior. Con este sentimiento construye Platón la imagen expresiva del justo que sufre, perseguido hasta la muerte y

marcado con el sello de la injusticia, pero cuya elevación interior brilla clarísimamente en medio de estos ataques, imagen que, en su semejanza exterior con las imágenes cristianas, deja descubrir claramente la distancia interior de ambos mundos.

#### D) *CONDENACIÓN Y GLORIFICACIÓN DEL MUNDO*

En esencia, la teoría platónica es la separación de dos mundos: entre el reino de la verdad y el ser próximo hay una sima infranqueable que la labor histórica no logra salvar. Cuando más se atiene el pensador a la independencia e

incomparabilidad de los bienes espirituales, más seguro es para él que ellos forman un mundo propio opuesto a un mundo de menor verdad y perfección. ¿Qué se deriva de esta disparidad para nuestra conducta? ¿Puede abarcar a los dos mundos o debe dirigirse exclusivamente al superior? Sólo esto parece acertado. Pues ¿por qué dividir nuestra fuerza cuando el mundo del ser reclama toda nuestra aplicación?, ¿por qué preocuparnos del pasado cuando está abierto el camino de lo intransitable?, ¿por qué quedarnos en el crepúsculo de las representaciones cuando las formas fundamentales pueden contemplarse claras y puras? En esta



dirección se mueve la aspiración platónica hacia un ser esencial; enfrente de su eternidad y sencillez, el imperio abigarrado de los sentidos se funde hacia una apariencia engañosa; así, pues, la tarea primordial ha de consistir en deshacerse de esta apariencia y orientar todo amor y todo cuidado hacia el ser inmutable. Esto es indudablemente un tipo de vida condenado al mundo.

En apariencia, visto desde esa altura, nos rodea la insignificancia y engañosidad de la vida. No sólo tiene ésta defectos concretos, sino que es absurda totalmente desde sus raíces. Aquí en donde la sensualidad lo degrada todo no se encuentra en parte alguna una

verdadera felicidad, todo lo noble se desplaza y mixtifica, la actividad humana no sirve al ser, sino a la apariencia; la corriente transitoria de los fenómenos no conoce ningún bien durable. Al infierno de la sensualidad al que estamos proscritos, el mundo luminoso de la verdad sólo echa fugaces siluetas. Pues bien: si el pensar muestra un camino que conduce a la liberación de este estado, ¿no hemos de entrar en él alegremente, no hemos de arrojar valientemente lejos de nosotros todo lo que nos retiene en el reino de la apariencia? Y lo que en él nos retiene es todo lo que allí se reputa como un bien: hermosura, riqueza, fuerza corporal,

parentesco ilustre, etc.; el amigo de la verdad debe, pues, librarse de todo eso. El alma está en el cuerpo como en un ataúd; mejor dicho, como en una tumba. De ella sólo puede salvarle el alejamiento de todo placer y todo apetito, de todo dolor y temor. Pues todos estos afectos se forjan en el cuerpo y le dan al alma el mundo de las apariencias de los sentidos por el mundo de la verdad. Pero las pasiones no pierden su influjo sobre el alma, en tanto los acontecimientos ordinarios la excitan y mueven, por lo cual debe ella alcanzar una diferencia completa por estos acontecimientos y buscar la verdad sólo en la actividad espiritual, esto es,

en el conocimiento de lo esencial. Los golpes del Destino se desvían ante un espíritu valiente y preclaro que conoce los bienes eternos. «Lo mejor contra las desdichas es no descomponerse y obrar tranquilamente, pues ni en estas cosas está claro el bien o el mal, ni se gana nada tomándolas en serio, ni hay cosa alguna que merezca gran atención». En lo que respecta a la suerte de los demás, tampoco hay que desconsolarse femeninamente, sino virilmente ayudar al enfermo y levantar al caído. Sólo alcanza una plena victoria quien deja tras de sí toda una vida sentimental y se eleva con gran valentía por encima del mundo de las alegrías y las tristezas

humanas. Con esta superación de la vida del ser de los sentidos pierde la muerte su horror y se convierte en una «liberación de todo error, y sinrazón, y temor, y pasiones salvajes, y de todos los demás males humanos». La completa verdad sólo se abre a las almas libres del cuerpo, pues lo puro sólo puede comunicarse con lo puro. Así la separación de lo sensual, la preparación para la muerte, se conviene en la labor principal de la Filosofía; significa esta última un despertar de una agradable pesadilla a la resplandeciente claridad, un regreso del país extraño a la patria.

Esto es una condenación del mundo en el más amplio sentido de la palabra.

Entre esta condenación platónica y la de la Edad Media es indudable que hay una diferencia enorme. Lo que se renuncia es el ser de los sentidos, no el mundo en general, y el ser eterno al cual se aspira no se halla alejado en el más allá como un objeto de la esperanza de la fe, sino que abarca también al alma en esta vida inmediatamente. Tampoco es la concesión de la gracia de un poder superior, sino una conquista de la propia actividad.

Mas, así y todo, queda un rompimiento brusco con las cosas que nos rodean y con la comunidad de los hombres. El pensador se halla aislado flotando en las alturas y su mundo es

particular. Al alejarse de los dolores y alegrías, de la obra y los cuidados de la Humanidad, el ser corre el riesgo de perder todo contenido vital y hundir todo el reino de las cosas en el fondo de una eternidad inanimada.

En esta condenación tenemos al Platón consecuente y verdadero, pero no a todo Platón. Esta tendencia a condenar el mundo ha experimentado en él una atenuación considerable, reacción, si se quiere, como sucedió en todos aquellos representantes de la misma que no olvidaron el todo de la Humanidad. Pues, aun cuando el pensamiento aislado pueda dejar tras sí al mundo sensible, la

Humanidad no le seguirá; ya la consideración a los hermanos reconquistó a Platón de este mundo. Mas lo que en los indios, y a menudo también entre los cristianos, no fue más que una adaptación contra la voluntad, en Platón responde también a una inclinación interior: a él, al griego, amigo y aun descubridor científico de la belleza, le unían a esta realidad lazos fuertes y le llevaban a buscar en ella algo bueno.

En el enaltecimiento del mundo de los sentidos obra una tendencia propia de Platón a buscar un término medio que salve la contradicción entre lo espiritual y lo sensible, lo esencial y lo insignificante, lo eterno y lo transitorio,



e impida un desquiciamiento de la vida. Así aparece como una mediación entre el mundo del espíritu y la naturaleza sensible del alma en cuanto ésta toma de aquél las verdades eternas y de ésta la vida; así en el alma misma, entre la inteligencia y la sensibilidad, es donde se da el impulso más vigoroso y el recto parecer entre el saber y el no saber. De un modo análogo en el Estado y en la Naturaleza se unen por término medio las leyes y se ordenan las diversidades en una serie. Finalmente, lo bello constituye también un lazo de unión entre la pura espiritualidad y el mundo sensible al unir a ambos reinos en un orden, medida y armonía, y dan también

a lo interior una participación de la divinidad. El mundo sensible es también bello y, por tanto, no despreciable. El ser superior, que no conoce la envidia, lo ha formado con la mayor perfección posible según el modelo eterno: en este juicio puede calificarlo Platón de «hijo innato de Dios».

En esta combinación tiene su origen la idea de la mediación y seriación, que ha adquirido luego gran predicamento y se emplea hasta en la actualidad. Sus supuestos y móviles son claramente visibles en Platón. En una contradicción cruda, insuperable en sus últimos fundamentos y a la vez un deseo firme de nivelación, de establecimiento de una

unidad cualquiera, ¿a qué otra cosa puede recurrirse sino a potencias mediadoras? Siguiendo este razonamiento nació esa ordenación jerárquica en el todo, así como en la humanidad, que constituye uno de los caracteres principales del neoplatonismo y de la Iglesia medieval. En su íntima esencia es menos cristiana que platónica.

En el mismo Platón la unión entre lo superior y lo inferior no nace solamente de una participación desde arriba, sino también de un propio impulso de lo sensible y humano hacia lo divino. Por nuestro mundo corre también un deseo de participar en lo bueno y eterno y

eternizarse a la vez de este modo; el amor, el Eros, no es otra cosa que un esfuerzo hacia la eternidad. Este esfuerzo sólo encuentra su remanente en la investigación que establece la conformidad completa con lo verdadero y eterno. Pero en corriente ascendente este esfuerzo absorbe completamente el todo, y la consideración del pensador sigue placenteramente esta escalera del amor. Una tendencia inconsciente hacia la inmortalidad se nota ya en la naturaleza infrahumana en el instinto reproductor de las especies, en el deseo de reproducirse, después de muertos, en la posteridad; inmortalidad quiere el esfuerzo del héroe y fama; inmortalidad

de la creación, el poeta y el hombre de Estado; producción de lo eterno por medio de mutua comunicación, el amor de los hombres por los hombres hasta que se alcance aquel momento supremo de la contemplación y apropiación del ser esencial. Por eso se llama al amor un poder demoníaco que une lo humano con lo divino y somete a nuestra alma a movimientos contradictorios. Así parece como un hijo de la riqueza y pobreza, pues la profundidad del propio ser sólo se abre en la comunicación con los demás. Al describir admirablemente esta situación, Platón se convierte en el primer representante del pensamiento romántico; le atraen hacia su

profundidad las contradicciones humanas sobre las cuales el pensamiento puro tanto le elevó.

Estos cambios aumentan el valor del mundo que nos rodea y la riqueza de nuestra vida. El conocimiento ya no constituye su único contenido, sino solamente la cima dominadora que esparce por todas partes luz y razón. Mas lo inferior adquiere el valor de un peldaño imprescindible por el que el hombre llega a la altura, pues nuestros ojos sólo pueden acostumbrarse paulatinamente a la luz de las ideas. La idea de la justicia y de la armonía eleva también lo inferior, al convertirlo en miembro de un todo, y le asigna una

obra particular cuya ejecución es necesaria para completar la labor total; esto sucede lo mismo en nuestra alma que en el Estado. El mal sólo nace cuando se invierte el orden y se desplaza lo superior, de donde lo sensible no es despreciable en sí, sino únicamente su exageración.

A esto responde otra posición personal del filósofo enfrente de las cosas humanas; él ya no puede ahora contemplarlas fría y despreciativamente desde su altura. Por el contrario, debe participar con una profunda emoción del desconcierto general; así como todo lo bueno provoca su alegría, lo malo debe provocar también su dolor. Este

desconcierto debe impulsarle vigorosamente hacia la lucha por el bien y contra el mal; el pensador que se ha identificado con el mundo se torna forzosamente reformador apasionado, que forja planes atrevidos para el mejoramiento de la situación de los hombres y no se asusta ante grandes cataclismos. Así como al principio se imponía un dominio sobre los afectos, ahora, sin noble odio, no se puede edificar nada eficazmente. El pensador aparece aquí como un polemizador incansable, que aumenta la tensión de la lucha tanto más alegremente en cuanto cree que la Divinidad lucha a su lado.

De ahí que el pensamiento platónico



abarque una condenación y una proclamación del mundo. Pero esta proclamación deriva también del mundo de las ideas; de éste nace también la razón en el mundo sensible. La vida, a pesar de la bifurcación, queda así dirigida hacia un solo fin primordial; lo mismo aquí que allá, todo lo bueno es de naturaleza espiritual, en todas partes la razón proviene de la recta consideración. Es cierto que aquí no quedan niveladas todas las corrientes que forman el contenido del amplio movimiento; pero quizá no es sólo Platón quien tiene la culpa de esta contradicción; quizás en el ser y en la vida humanos existen en general

impulsos o tendencias contradictorias. ¿Puede lograrse una independencia y originalidad de la vida sin elevarse por encima de la experiencia? Y lo así adquirido, ¿es capaz de ser construido sin una vuelta a ella? Sea lo que fuere, no han sido quienes han influido más profundamente los pensadores que han querido llegar rápidamente a la unidad para parapetarse en ella con toda complicación, sino aquellos que han reconocido plenamente las contradicciones y la lucha vigorosa de los mismos, pues de ellos ha nacido un impulso interior de la vida, que ha llevado continuamente hacia delante. Éste es el caso de Platón.

## E) *EL CUADRO TOTAL DE LA VIDA HUMANA*

En la noción total de nuestro ser se unen las direcciones fundamentales de la obra platónica. El hombre participa también de la oposición de ambos mundos por constar o, mejor dicho, por parecer que consta de cuerpo y alma. Pues, en verdad, sólo el alma forma nuestro yo, al cual el cuerpo se une exteriormente. El alma participa del mundo del eterno ser y de la belleza pura, mientras el cuerpo nos hace descender hacia el reino de los sentidos y nos somete a su variabilidad. En estas relaciones, la inmortalidad del alma se

crea totalmente segura. Allí en donde el núcleo de la vida está más allá de todo devenir en el tiempo y de toda relación con el medio ambiente —y la inmutabilidad constituye la propiedad primordial de la vida del espíritu—, allí el alma, aquella alma sola, debe ser el fundamento de la realidad. Ella no ha variado nunca ni puede variar: la relación con el cuerpo aparece como un mero trozo de la vida, como consecuencia de una culpa, de un «pecado intelectual» (Rohde); de las consecuencias de esta culpa debe librarla una labor intensa y devolverla finalmente, si bien tras larga peregrinación, a través de otras formas

corpóreas, al mundo suprasensible.

Con un desarrollo vigoroso de esta doctrina, Platón ha ejercido gran influencia sobre la Humanidad. La creencia de la inmortalidad del alma no le ponía ya en contradicción con el medio. Pues la vieja imagen de una supervivencia del alma en forma de sombra en el Hades —que no tiene nada que ver con la verdadera inmortalidad— dominaba sobre los ánimos y era todavía un problema en cuestión para el mismo Sócrates. Es cierto que la creencia en la inmortalidad había echado raíces en un pequeño círculo de filósofos; pero Platón fue el primero que la encadenó con el mundo total del

pensamiento.

De este modo queda decidida la cuestión relativa a la dirección fundamental de la actividad. Toda preocupación se dirige ahora al estado interno, a la liberación y elevación del alma. Este esfuerzo hacia la verdad exige el sacrificio de toda nuestra fuerza, porque el mundo corporal, con su apariencia de verdad, nos rodea, y bajo la influencia de la sensualidad, nuestra alma queda como escondida y enterrada y nuestra inteligencia debilitada y compungida. De ahí que tenga lugar una revolución completa: rompiendo con todo lo existente, el hombre vuelve los ojos de su espíritu y todo su ser,

perdidos antes en la noche oscura, hacia la luz de la verdad. La marcha de la vida, como toda cultura y educación, no parte sólo de la mera experiencia, ni nace el progreso del contacto de lo interior con lo externo; la labor es una reflexión sobre el verdadero ser del espíritu, una reapropiación de la verdadera naturaleza, existente siempre y sólo oscurecida. De ahí la teoría del recuerdo y de los conceptos innatos (mejor dicho, inmanentes), atacable si se le considera inmediatamente, pero inatacable como pensamiento fundamental de que la verdadera vida significa un desarrollo del propio ser y que las cosas exteriores no hacen más

que estimular la actividad del espíritu, pero no la pueden crear. El querer crear en el hombre por medio de la costumbre y la práctica verdaderas convicciones y verdadera virtud es para Platón lo mismo que querer devolver desde fuera la claridad a los ciegos. El conocimiento no se saca, en último término, de la experiencia, sino de la esencia eterna del espíritu. «Los objetos son ejemplos que nos recuerdan los conceptos generales, pero no son lo real a lo cual estos conceptos se refieren». (Zeller).

Con este aspecto de la actividad vital en Platón se relacionan estrechamente convicciones tocantes a la



conducta real del hombre. Aquel esfuerzo hacia el verdadero ser se da, según su criterio, en individuos aislados; también hay —y ésta es una creencia general en los pensadores griegos— verdadera virtud en la esfera humana. Pero aquellos individuos son raras excepciones: el vulgo está embrutecido en el mundo inferior y no tiene sentido alguno para lo bello. La oposición entre los inteligentes y los no inteligentes se deja sentir aquí más que una comunidad de problemas y límites, y parece imprescindible la separación clara de lo noble y lo vulgar para mantener lo bueno por nuestra parte. Cuando se dice que el vulgo, con su

propensión a los placeres de los sentidos, se acerca al tipo de vida animal, y el filósofo, en cambio, en su contemplación del mundo eterno, lleva una vida casi divina, la totalidad está a pique de romperse y la Humanidad de dividirse en dos esferas. Y esto pasa siempre, pues falta la creencia en el progreso mental y moral. Como en el todo, así también en la Humanidad la relación entre lo bueno y lo malo aparece invariable; lo sensible, raíz de todo estancamiento, no puede desaparecer; la cruda contradicción entre sensibilidad y espíritu, el fugaz devenir y el ser inmutable, no da lugar a la creencia en algún progreso de la

razón. Esto significa la negación de todo movimiento y renovación en nuestra vida. Pero Platón, de acuerdo con otros antecesores suyos, lo explica por medio de períodos circulares, grandes épocas del mundo que toma probablemente de la Astronomía y se refiere a Babilonia. Una vez terminado su curso vuelven las cosas al punto de partida para volver a empezar de nuevo el curso mismo. La evolución histórica es una serie indefinida de círculos con el mismo contenido. El orden en el cambio aparece como una copia de la eternidad. Así hay que renunciar totalmente a un proceso de la historia universal con sus esperanzas y probabilidades, y no hay

lugar a un progreso de las deficiencias de la actualidad hacia un porvenir mejor.

Por consiguiente, le faltan a la Filosofía platónica algunos estímulos que animan naturalmente al hombre moderno. Pero también desaparecen en ella muchas dudas y cuidados; a cambio de las deficiencias de la situación corriente, ofrece la compensación de la naturaleza espiritual del hombre y su parentesco esencial con la divinidad. El inteligente puede librarse del turbio crepúsculo de las relaciones humanas y sumergir su mirada en la luz pura de la verdad eterna. Con el desarrollo de todo el vigor, el fin supremo es totalmente

alcanzable. Pues Platón no conoce profundidad alguna entre el espíritu activo y la verdad, ni ninguna posibilidad de error en el que busca seriamente; si el procedimiento es acertado, no puede faltar el éxito. Y del mismo modo que un pensar valiente y vigoroso descubre toda la profundidad de las cosas, así también domina toda la afectividad y eleva a la vida toda por encima de las deficiencias de la baja esfera. Todo el éxito está al alcance de la actividad; pero ésta, si es seria y vigorosa, está libre de toda excitación violenta y de toda precipitación, pues todo esfuerzo humano proviene de un parentesco de nuestro ser con el ser

eterno y la perfecta belleza y recibe de ellos guía segura.

Sigamos esta doctrina en su aplicación a los aspectos principales de la vida.

## F) *LAS DIVERSAS ESFERAS DE LA VIDA*

### 1) La religión

Platón es una naturaleza religiosa; en tanto la incorporación del hombre al todo que domina su obra y le da un aspecto peculiar está reconocida por su doctrina y convertida en un distintivo personal, él está completamente poseído

de la convicción de que un «espíritu augusto» rige el todo. Cuán rodeado de la acción de un poder divino se sabe y siente él, lo demuestra su lenguaje infiltrado de formas tomadas de la religión y especialmente del culto; los movimientos de aquellos siglos, encaminados a la interiorización de la religión, ejercieron, por lo menos, gran influencia en el traje de su filosofía. Pero la religión de Platón es, a pesar de todo, la religión de un pensador griego, y entre éste y el cristiano hay un espacio enorme, pues en aquél la religión no es una salvación de la profunda miseria, no es el restablecimiento de la destruida unidad con el ser supremo, no es el

consuelo de las almas débiles e inválidas. Al contrario, en él la unión de lo humano con lo divino no parece tan desgarrada, a pesar de los errores, que no sea posible en todo tiempo rehacerla por el propio esfuerzo. Así, la religión acompaña e inspira todo trabajo, hace a los nombres la vida más grande y establece una armonía invisible en la obra de éstos. La conciencia de estar protegido y ayudado en la lucha de la vida por la divinidad llena el alma del pensador de profunda devoción. Mas esta religión no crea un mundo especial, ni forma, por consiguiente, una esfera peculiar opuesta a la otra vida. Tampoco nace una comunidad espiritual entre la



divinidad y el hombre: nada que pudiera significar una relación personal ni llevara consigo una nueva vida.

De ahí que no sea necesaria una demostración histórica en contra de la manifestación mediata de lo divino en el Todo y en el ser humano ni una teoría religiosa: una Teología. Con aquella religiosidad armoniza mejor que nada una conciencia clara de la separación lejana entre Dios y el hombre. Lo inmutable y puro no desciende a la esfera impura del devenir sensible; sólo puede obrar sobre lo inferior por medio de intermediarios: Dios no se mezcla con los hombres. De ahí la convicción del filósofo: «Encontrar a Dios, padre y

modelador del Todo, es difícil, y participar de él cuando se le ha encontrado, imposible».

Esta religión del hombre activo, vigoroso y sano, sigue, en los detalles, la bifurcación del pensamiento platónico. Para el metafísico, la investigación es sola y exclusivamente la religión verdadera; Dios significa el ser inmutable y simple por esencia, del cual deriva toda invariabilidad y simplicidad y la verdad también: es la medida de todas las cosas. Sólo la vuelta desde el reflejo hacia la fuente de toda luz lleva a la vida desde la apariencia a la verdad.

Según la otra dirección del

pensamiento platónico, es Dios el ideal de la perfección moral, el espíritu completamente bueno y justo. Ser semejante a Dios es ser devoto y justo por convicción; pero la religiosidad no es otra cosa que justicia para con la divinidad, cumplimiento de todos los deberes para con ella. El fondo de la doctrina lo forma aquí la idea del orden moral universal, de la justa compensación de lo bueno y lo malo. Al aceptar el pensador este pensamiento griego, lo amplía y profundiza más que la opinión corriente, pues la opinión popular esperaba la compensación ya en esta vida, si no en los individuos, por lo menos en su generación; Platón también

admite una justicia en esta vida, pero su victoria definitiva la espera en el más allá. Traza un cuadro del tribunal de los muertos, que falla sin injusticia sobre el alma cuando la envoltura exterior de la misma ha desaparecido; su descripción llena de relieve, ha dejado una impresión inolvidable en la memoria de la Humanidad. Pero no dirige por ello, de ningún modo, el pensamiento de la Humanidad preferentemente hacia ultratumba. De os muertos hemos de pensar que se han marchado una vez terminada su obra; nosotros, en cambio, debemos cuidar del presente.

La justicia en la doctrina platónica no es dura e inflexible; antes al

contrario, es compatible con la templanza y la misericordia. Pero la justicia prevalece sobre el amor, y el imperio de la moral aparece, ante todo, como un Estado universal y divino. Esto ha influido profundamente sobre los tiempos posteriores, en especial sobre el Cristianismo medieval.

Puesto que el pensador antes bien profundiza la convicción popular que la abandona, resulta una armonía de no renunciar aquél a la pluralidad de las fuerzas divinas a pesar de su lucha por una unidad directora del mundo, injertando, al contrario, con su sentido íntimo de la naturaleza, la representación mitológica en el campo

de la Filosofía. No obstante, cuando la opinión popular contradice los conceptos puros de la Filosofía, entonces no vacila en luchar abiertamente contra ella y en rechazarla con vigor. Rechaza todo cuanto hay de impuro y despreciable en la figura vulgarmente conocida de los dioses y rechaza todavía con más empeño una religión que, en vez de acercarse a los dioses por medio de los propios hechos y del propio saber, quisiera alcanzar su benevolencia por medio de hechos exteriores, como sacrificios, etcétera, y degenerar de este modo en un comercio. Sólo hombres débiles e insignificantes intentarán seguir este camino; en verdad,

sólo el hombre activo puede estar seguro de la ayuda divina; la creencia en la divinidad, que asusta al malo, le llena de halagüeñas esperanzas.

## 2) El Estado

A la orientación extramundana de Platón debiera responder en realidad un renunciamiento al Estado. Allí en donde el mundo próximo no es más que cambio y apariencia, y en donde la personalidad ensimismada en el pensamiento está en contradicción palmaria con el medio ambiente, allí también el Estado no debiera atraer al pensador e invitarle a

la cooperación. El que Platón se ocupe, no obstante, mucho de él, demuestra en qué manera se ve forzado a descender del mundo del pensamiento al de la realidad para realizar su obra; mas las dos direcciones fundamentales de su pensamiento crean dos ideales distintos.

El último tratado que ofrecen las *Leyes* no puede ser examinado por nosotros, porque, a pesar de la sabiduría de los pensamientos que contiene, le falta unidad. En cambio, hemos de ocuparnos de los dos proyectos políticos que ofrece el *Estado*. Es cierto que ambos están encerrados en una sola obra, a la que la propia mano del filósofo ha dado penosamente unidad.



Pero, internamente, son ambos demasiado diferentes, demasiado contradictorios, para poder ser ideados y redactados de un tirón. Quien dé tan poca importancia a las cosas humanas y se crea tan superior a ellas como Platón en la segunda mitad de la obra, no puede forjar con tanto anhelo planes de reforma políticosocial y seguirlos en sus detalles con tanto amor como lo hace el Platón de la primera mitad. En cuestiones así, ningún razonamiento puede dar verosimilitud a lo que es imposible por razones espirituales.

En el primer plano encontramos a Platón como un reformador infatigable del Estado griego en la dirección de un

socratismo más perfecto. El Estado es aquí —en paralelo constante con el alma del individuo— una representación del ideal de la justicia en grande. Con este fin deben formarse todas las relaciones según un riguroso orden moral, especialmente la educación; las funciones principales de la sociedad deben dividirse claramente con arreglo a los grados de la vida anímica e incorporarse en clases definitivas. Cada cual debe realizar conscientemente su obra peculiar; pero todos deben unirse en la producción de un todo bajo el dominio de la inteligencia. Para no ser distraídos del servicio de ese todo por fines egoístas, los miembros de las

clases superiores deben renunciar a la propiedad privada y a la familia: la doctrina platónica está coronada con un comunismo admirable fundado en la Ética.

De ahí que el *Estado* sea una obra de arte ética, un reinado de la virtud fundada en la convicción. Tomado en sus rasgos más salientes, este cuadro parece a primera vista totalmente desligado de la realidad; mas un estudio más detenido descubre una unión múltiple entre las teorías valientes del pensador y el estado social de Grecia. Aquí cree Platón todavía en la posibilidad de reformas fundamentales dentro de la situación humana y aun griega.

El proyecto posterior renuncia a esta esperanza. El anhelo por el reino de la verdad invariable ha alejado completamente al pensador del ser humano. Si retrocede hacia él, no es por la propia satisfacción, sino por amor de los hermanos, y menos con la esperanza de un éxito en esta morada que para anunciar aquí también las verdades eternas. El Estado, tal como aquí lo plantea, es preferentemente una institución para formar a los hombres para el mundo invisible; se trata de librar al alma de lo sensible y acercarla a lo insensible poco a poco, en una graduación ordenada. Toda la vida es una educación rigurosa, una purificación

espiritual; esta educación eleva al hombre más y más hacia un nuevo mundo, que desaparece ante toda vida política. Por medio del Estado mismo es como consigue el hombre librarse de la esfera a la que el Estado pertenece.

Ésta es la diferencia entre los dos tipos inconciliables. Pero, no obstante la gran divergencia, quedan rasgos comunes importantes, que dan a la política platónica un carácter unitario. Aquí, como allá, el Estado en grande es lo que el hombre en pequeño: persigue la finalidad consciente de reinar; los bienes mentales y morales constituyen el contenido principal de la vida; el individuo se incorpora por completo al

todo. Sin un alejamiento de la arbitrariedad y el establecimiento del orden incommovible, el Estado no puede ser un reino de la razón. Mas esta seguridad y esta subordinación las reclama el pensador en el mismo momento en que separa enérgicamente a la personalidad humana del Estado, somete a una crítica radical la situación presente y forja los planes más valientes para la reconstrucción del edificio total. El filósofo hace luego lo que prohíbe a los demás: el Estado debe tener un contenido superior a las opiniones de los particulares, pero lo recibe del trabajo mental de la personalidad soberana. Esta contradicción debía ya

dificultar la eficacia inmediata de la doctrina platónica del Estado; sólo en otro estado de cosas podía alcanzar su valor lo que en ella hay de eficaz estímulo y semilla fructífera.

### 3) El arte

Con el arte le sucedió a Platón lo contrario que con el Estado: así como en éste invirtió una labor enorme en una esfera que no era su fuerte, en el arte, que constituía la aptitud mayor de su espíritu, no halló una expresión científica adecuada. Aún más: el filósofo, que más que otro alguno era a

la vez poeta y pensador, abrumó al arte de inculpaciones. Contra el arte se pronuncian las corrientes metafísica y ética de su espíritu, mientras falta una sinceridad estética apropiada. Como mera imitación del mundo sensible, como una copia del reinado, el arte es el que más se aleja del ser especial. Las formas abigarradas y variables que el arte, especialmente el drama, dice revivirnos, provocan nuestra repugnancia, pues bastante que hacer nos da el papel que representamos en el drama de la vida; repugnancia nos inspira la poesía, llena de representaciones mitológicas; repugnancia, por fin, la excitación febril



de los sentimientos, por la que Platón veía pugnar el arte que le rodeaba. Así resulta un duro choque; a pesar de toda la simpatía personal, lo que pone en peligro el bienestar moral debe desaparecer. Niega en absoluto géneros artísticos enteros, como el drama; lo que queda debe obedecer estrictamente a los preceptos de la moral. Mas para Platón, la sumisión del arte no significa la negación de la Belleza. Hay un camino que le lleva de las miserias de las acciones humanas a la belleza del Todo, puesto que en el Cosmos la bondad y la belleza, la belleza estricta y casta, se confunden; el esfuerzo hacia la verdad, la labor científica, recibe una forma

artística. La ciencia misma es aquí la obra de arte más sublime y más verdadera.

#### 4) La ciencia

La ciencia platónica es fundamentalmente diversa de la moderna. No se dirige al hallazgo de pequeños elementos para construir al unirlos la realidad, sino que comprende de antemano en una ojeada toda la variedad; la explicación va de lo grande a lo pequeño, del todo a la parte; la síntesis precede al análisis. Ver las cosas en conjunto, reconocer sus

relaciones, esto es para Platón la labor principal del pensador; la intuición creadora constituye su característica peculiar.

La ciencia platónica no es tampoco, como la moderna, el encadenamiento del mundo en el reino de una formación continua, una explicación de la realidad por la evolución, sino que desprende un ser eterno de la corriente de la variación y convierte el caos del mundo de la experiencia en un Cosmos perfectamente ordenado. La vuelta hacia el ser no resulta en él de una labor larga y penosa, sino de un hecho sagaz; de un golpe puede penetrar la potencia mental en el reino de la verdad. La ciencia no conoce

para él aquella duda atormentadora que ataca a su labor en las raíces. Por eso puede llevar segura su vida y sentir con certidumbre halagadora.

Esta noción del conocimiento pone todo el peso en las cuestiones de principios, y aprecia a las ciencias especiales como antesalas de la Filosofía. Sólo la matemática como ciencia, que conduce de lo sensible a lo suprasensible, es reconocida por él; las demás especialidades, en cambio, que se ocupan del contenido abigarrado del mundo sensible, tienen para él poco valor, y toda opinión en este terreno no pasa de una opinión más o menos creíble. Toda explicación de la

Naturaleza proviene del alma; de ésta nace todo movimiento y todo orden en el Universo. Con el desarrollo vigoroso de esta doctrina, Platón dañó gravemente a la investigación científiconatural. Al envolver la realidad con una red de conceptos humanos y dificultar la apreciación comprensiva de las cosas con sus relaciones, se pierden por miles de años los fundamentos para una explicación exacta de la Naturaleza que se contenían en la filosofía presocrática. La fuerza de la obra platónica está en la filosofía de los conceptos puros: la Dialéctica, que no toma nada de fuera y da la razón clara de sus propios fundamentos. Este procedimiento

alcanza su elevación suprema al tratar las contradicciones generales: quietud y movimiento, unidad y pluralidad. La forma desarrolla los diversos miembros y los refiere unos a otros, constituye, con el dominio de amplias series de movimientos encaminados en dirección contraria a la moderación, con la peregrinación segura por el reino de las cantidades insensibles y con el alegre juego de los pensamientos, a pesar del aumento y dificultad de los problemas, la obra más perfecta de la inquietud del espíritu griego. Ella lleva a cabo la liberación del pensamiento de toda materialidad y fundamenta la seguridad de la facultad mental en sí misma por

medio del hecho victorioso. Al calificar Platón el procedimiento dialéctico de «don de Dios y verdadero fuego de Prometeo», le atribuye la verdad personal más completa.

### G) *RESUMEN*

Aun cuando en la obra de Platón se acusan algunos rasgos principales, una apreciación general sobre su carácter es sumamente difícil; casi inevitablemente trasciende en el juicio la individualidad del que critica, y cada cual se construye su Platón. De todos modos, es erróneo entender a Platón como una naturaleza predominantemente contemplativa,

pacífica, llena de beatífica tranquilidad, como lo hace Goethe en la conocida exposición de la teoría de los colores («Platón contempla el mundo como un espíritu beatífico que se complace en concederle algún tiempo»), haciendo del filósofo un Fra Angélico de los pensadores. Primeramente la admirable perfección de la forma, la claridad de la expresión, contribuyeron de seguro a hacer desconocer el efecto pasional que inspira toda esa vida; al ennoblecer aun las luchas más duras, ese mago de la belleza hacía olvidar su gravedad. Pero aun cuando explicaba el error, no deja de serlo: significa un desconocimiento de que Platón no encontró la revolución



de la idea de la vida, ni la transmutación de los valores de los bienes de la vida, que hubo de llevarla a cabo; esto no podía darse sin una excitación y movimiento fuertes; no podía resultar sin romper duros obstáculos y sin demostrar una fuerza gigantesca. Como todo filósofo, Platón no pertenece a las personalidades del mero pensar, sino de la acción dominando el ser. ¡Cómo debía éste pesar en su alma cuando produjo movimientos que conmovieron siglos enteros y provocan continuamente nuevos amores y nuevos odios entre los hombres! Pero hay en Platón un rasgo fundamental que neutraliza este afecto, y es la distinción de su espíritu; y esta

distinción del espíritu tiene a su vez su fundamento objetivo en las necesidades interiores y verdades eternas que informan su vida, en el mundo de las ideas, superior a toda arbitrariedad humana.

Al distanciarse un mundo de la verdad en sí misma de las pasiones de los hombres, todas las luchas, excitaciones y conmociones que éstas llevan consigo quedan superadas seguramente por el contenido del nuevo mundo, fundado en el orden eterno. Así, no solamente adquiere la obra una armonía admirable del sentimiento de la fuerza con el sentimiento de la dignidad, de la alegría y la seriedad, de la libertad

y la trabazón, sino que esta misma armonía se manifiesta en la personalidad del hombre. En medio del fuego de la acción no tiene el apasionamiento salvaje de Agustín ni, a pesar de la sumisión a las verdades eternas, la resignación abúlica de Spinoza. Así, la personalidad y la obra de Platón obran confundidas en una sola cosa sobre nosotros con una armonía del ser que no se repite jamás en el campo de la Filosofía ni puede probablemente repetirse dada la creciente complejidad de las relaciones y aumento de los conflictos.

En esa obra, lo más grande y eficaz es probablemente la fundamentación de

toda la actividad humana y de la totalidad de la cultura en la ciencia: ella ha fortalecido y profundizado todo nuestro ser. Pero ya vimos que esta apreciación de la ciencia no significaba en modo alguno un descuido del resto de la vida del espíritu; que, al contrario, todas las orientaciones principales de la actividad humana se desenvolvían sin estorbo y podían ayudarse y superarse unas a otras. Del mismo modo que toda la variedad es abarcada por la personalidad amplia y vigorosa del hombre, así también, al desplegarse, debían manifestarse tendencias de aproximación mutua y de unión en una sola labor vital. El desarrollo posterior

separó las diversas corrientes de la actividad; no permitió una unificación inmediata. Pero este desenvolvimiento aumenta el valor de la acción y el carácter de Platón, pues su vida pone ante nuestros ojos esa unidad de toda acción humana; unidad a la que nos es también imposible renunciar por lejana que nos parezca estar de nosotros. Así, la antigüedad en general tenía por alcanzables rápidamente muchos fines, que en el curso de la Historia aparecen cada vez más lejanos.

Platón constituye la cúspide de la obra espiritual de Grecia porque en él están íntimamente asociadas y se prestan mutuo y fructífero apoyo sus dos

direcciones fundamentales: la aspiración hacia el conocimiento y el deseo de la representación artística; la vocación científica y la estética. Pero su teoría de la vida ha puesto de relieve con toda claridad el tipo peculiar del idealismo griego. En este tipo se agrupan en una unión indisoluble las convicciones de que el trabajo valiente del pensamiento descubre un nuevo mundo del ser verdadero y de la pura felicidad, de que este mundo choca ineludiblemente con la realidad próxima y no puede vencer nunca del todo su resistencia; que él, empero, con su vida fundada en sí mismo es superior a todo ataque y, por medio de su verdad y belleza puras,

eleva seguramente a los hombres por encima del círculo de la lucha y del sufrimiento. Tan indiscutible es un parentesco de este concepto de la vida con el creado más tarde por el Cristianismo, como una divergencia notable dentro de los límites comunes. Tanto en éste como en aquél, se trata de alcanzar un nuevo mundo; pero, en Platón, nos lleva a él la recta convicción: en el Cristianismo, el corazón; en ambos, lo divino obra sobre nuestro ser, pero en Platón obra con la misma intensidad en todo lugar y tiempo, así en la Naturaleza como en los hombres, mientras que el Cristianismo relega su participación a un punto de la

vida humana e histórica e inaugura a la vez una historia de carácter interior que Platón no conoce, y si la conociera la debería rechazar.

La influencia inagotable de Platón se explica lo mismo por la fuente de vida que anima toda su obra, como por la riqueza de iniciativas que se desarrollan libremente en él y toman su forma en la totalidad. De ahí que la filosofía platónica haya obrado siempre despertando a los espíritus en el curso de la Historia; ha dificultado siempre vigorosamente la degeneración en la pedantería y el doctrinarismo y ha orientado el sentido de lo pequeño hacia lo grande, de lo estrecho a lo amplio y



libre. Su tesoro ha ofrecido también frutos abundantes a los diversos tiempos. En la postrera antigüedad, Platón fue la guía de aquellos que intentaban satisfacer en el campo de la filosofía la creciente vocación religiosa; para ellos fue una especie de sacerdote de la sabiduría que libraba a los hombres de la engañosa apariencia de los sentidos y dirigía su pensamiento hacia la patria eterna. Mas el mismo filósofo, con su abundancia de vida, con su encanto artístico, su alegría juvenil de lo bello, fue el pensador favorito del Renacimiento; los maestros de esta época se preciaban de ser discípulos suyos. Y ¿no atestiguan hombres como

Winckelmann, Schleiermacher, Boeckh, que Platón influye aún en nuestro siglo? Su obra tendió, pues, un lazo de unión de todos los tiempos, y las palabras de otro pensador griego posterior a él: «La gracia platónica es eternamente joven», están aún hoy en día justificadas.

### 3. ARISTÓTELES

#### A) *CARÁCTER GENERAL*

La teoría de la vida de Aristóteles se desenvuelve bajo otras condiciones individuales y de medio. Al hijo del médico de la Corte macedónica no le

inclinaban su procedencia y educación hacia las luchas interiores de la vida griega, y el odio contra los males del medio ambiente no provocaba en él la rebeldía, sino que le movía a apropiarse la riqueza de una cultura madura y a elaborarla científicamente. Él encontró una situación esencialmente diversa que el joven Platón. La efervescencia mental, la excitación calenturienta, la producción brillante del siglo ya había pasado hacía mucho tiempo; ahora había llegado el tiempo para una investigación concienzuda y tranquila, y el punto culminante de esta investigación lo representaba Aristóteles. Griego en la forma y en el espíritu, está bastante

alejado de la lucha diaria para contemplar con mirada tranquila la obra total del pueblo griego y para superar con esa satisfacción todos los defectos del momento. A primera vista la prosa insulsa del estilo aristotélico, la estricta objetividad de su investigación y la rigurosa reserva del sentimiento individual pueden hacer creer que el pensador es posterior a la época clásica y pertenece a la época del helenismo ilustrado. Aristóteles era realmente un gran erudito, quizás el mejor que ha existido; pero, ante todo, era un profundo pensador, un hombre de ideas universales y de una penetrable facultad de representación. El haber abarcado

una cantidad enorme de pensamientos simples y haber trazado con ellos el camino a la labor de varios siglos, le nace principalmente grande. Pero Aristóteles, como pensador, tiene sus raíces en el mundo clásico; sus ideas fundamentales y valoraciones influyen sobre él sin cesar; quien recorre sus teorías y conceptos descubre pronto debajo de la aparente falta de color el carácter peculiar griego. Su sistema da una admirable expresión científica al contenido de la cultura griega clásica y lo acerca así a toda la Humanidad.

Ya la posición conciliadora para con las tradiciones y el esfuerzo para colocarse en relación amistosa con ellas

acusa un carácter totalmente diverso del de Platón. Falta su personalidad vigorosa, que impone, ante todo, la necesidad del propio ser e imprime su sello a las cosas; falta el anhelo apasionado, la coloración dura y contrastante del mundo. En su lugar se desenvuelve una labor infatigable y ordenada para abarcar clara y distintamente el mundo objetivo, para penetrar en las cosas y dejarles desenvolverse libremente su particularidad. En esta orientación hacia las cosas y en este encadenamiento con las cosas, la actividad se convierte en un trabajo que se apodera del mundo y transmite a los hombres toda su riqueza;

su gran seriedad y su serena alegría animan la obra total de la vida; así la filosofía de la personalidad soberana se convierte en una filosofía penetradora del mundo, tipo permanente, también ella, y fuente de una teoría peculiar de la vida.

## *B) LOS CARACTERES FUNDAMENTALES DE LA TEORÍA DEL MUNDO Y DE LA VIDA*

La particularidad de la visión aristotélica del mundo se explica mejor relacionándola con la platónica. Aristóteles se halla mucho más cerca de Platón de lo que su conciencia, obsesionada por la oposición, le dice.

Con aquél le une, ante todo, la convicción de que nuestra vida sólo puede entenderse partiendo del mundo. Aquí también el ser humano crea partiendo del todo; nuestra actividad es verdadera en cuanto concuerda con la realidad exterior; toda actividad debe responder a su objeto; todo método, a la cosa. Pero con el todo nos une la inteligencia, de manera que ésta constituye también el núcleo de nuestro ser. La verdad se halla solamente en el concepto; de ahí que la filosofía sea, ante todo, ciencia de los conceptos; la investigación ha de convertir al mundo en un reino de los conceptos. Finalmente, Aristóteles comparte con su



maestro el respeto a la forma; también él encuentra en la misma una unión inseparable entre lo esencial y lo valioso.

Estas circunstancias en los caracteres fundamentales acercan lo bastante la filosofía de Aristóteles a la platónica para que pueda considerarse a aquélla comprendida dentro de un concepto amplio del platonismo. Pero dentro de éste constituye la misma una bien marcada disidencia. Así como para Platón no hay una verdad eterna ni una belleza pura sin la separación radical de dos mundos, Aristóteles pugna principalmente por la unidad de la realidad. Según su teoría, no

necesitamos más que comprender el mundo para reconocer en él el reino de la razón, para encontrar en seguida en él todo lo que nosotros, los hombres, necesitamos. La teoría de las ideas de Platón lleva a cabo una separación insostenible entre el ser y la realidad, pero a la vez deja lugar para una religión; Aristóteles enseña también una divinidad superior al mundo, fuente de la razón y origen del movimiento, que dispone del mundo de eternidad a eternidad; no solamente encuentra en ella el fundamento del orden del todo, sino que la entiende como una actividad eterna, superior al mundo, que descansa en sí misma, como un pensar del pensar

que se encuentra puramente en sí mismo. Mas esta doctrina que le acerca tanto a la Edad Media no influyó en nada sobre la elaboración de su noción de la vida. Pues la divinidad no ejerce una acción determinada sobre el mundo, ya que toda relación con las cosas exteriores, notablemente con nuestros cuidados y miserias, destruiría la perfección de la vida. Así Dios, la Inteligencia pura, mueve el mundo que carece de movimiento propio; pero toda manifestación próxima de su movimiento deriva de la naturaleza de las cosas. Así, no hay ningún orden moral universal ni providencia alguna. Tampoco hay la esperanza de la

inmortalidad del alma. Es cierto que el entendimiento no nació en nosotros de un mero proceso natural, ni desaparecerá con la muerte del cuerpo, sino que regresará a la Suma razón. Pero esta eternidad de lo divino en nosotros no implica una supervivencia del individuo.

Con esa desaparición de la religión, desaparece también la intimidad y sublime grandeza de Platón. La vida deviene interiormente más limitada y el tono de su sentimiento más monótono. Pero esa negación no significa para Aristóteles un renunciamiento a la razón de la realidad ni a una idealidad de la vida. Con su ser propio no bifurcado

está el mundo en condiciones de lograr todos los fines y de abarcar todas las divergencias, y esta vida tiene bastante contenido para ocupar a los hombres por completo y satisfacerles totalmente. Ahora bien: esa razón no está inmediatamente ante nuestros ojos: hay que descubrirla; esto tiene lugar cuando la ciencia penetra de la superficie a la profundidad y de la dispersión a la armonía del todo. Su labor da por resultado una noción absolutamente peculiar del mundo y de la vida, un sistema del idealismo inmanente, una producción incomparable por su energía tranquila y clara.

Aristóteles emprende, ante todo, la

tarea de salvar la contradicción entre los conceptos de materia y forma. Así como Platón había separado completamente la forma del ser sensible para asegurar la pureza e independencia de la primera, Aristóteles sólo conoce la forma unida a la materia; aquélla sólo existe y obra dentro del proceso de la vida que abarca siempre también a la materia. La materia aparece en él no como algo oscuro y bruto que contradice a la forma y la rechaza hacia sí misma, sino que se une a ella y le sirve de buen grado; está hecha para ella y necesita naturalmente de ella; según expresión del pensador, constituye ella la posibilidad de lo que se realiza totalmente por medio de la

forma. El proceso de la vida es aquí una tendencia de la materia hacia la forma y una apropiación de la materia por la forma. Pues el movimiento principal está siempre en la forma como fuerza vivificadora y representadora. De ahí que el ser completo preceda al ser en formación y se evite toda deducción de la realidad partiendo de comienzos irracionales. En los seres terrenales es verdad que la materia sólo está ligada durante un tiempo determinado, pasado el cual se deforma por la muerte. Pero la forma se apropia continuamente más materia; el proceso universal es una victoria continua de la forma sobre lo amorfo y, a la vez, de lo mejor sobre lo

peor. Pues un concepto semejante de la materia no deja lugar para el mal. Aristóteles se precia de que su sistema no reconoce poder alguno independiente al mal ni permite una dualidad de principios. Los defectos que se hallan entre nosotros responden a la propiedad de la materia de no obedecer por completo a los movimientos de la forma, deteniéndose, al contrario, en un grado inferior. De ahí nacen muchas faltas, y en el cuadro inmediato de la realidad ocupa esto tanto espacio que la antigua imagen de una lucha entre la materia y la forma ofrece un aspecto amenazador. Sin embargo, tranquiliza al filósofo el pensamiento de que lo malo nunca



logrará tener una naturaleza propia, pues constituye un desprendimiento de lo bueno, una sustracción de propiedades apreciable, y la creencia de que la región celeste hace su carrera de eternidad a eternidad sin variación ni estorbo y presenta a la forma dominando por completo.

Esta supresión de contradicciones transforma también interiormente el cuadro de los acontecimientos. Allí en donde la forma es menos un modelo superior a las cosas que una fuerza latente en ellas, la noción artística de la realidad se sustituye por una noción dinámica; la evolución propia de la vida alcanza el lugar principal. El mundo

parece dominado por fines, esto es, por unidades de vida que abarcan una multitud de acontecimientos y los unen en una obra general. Estas unidades vitales son los organismos ordenados en una serie progresiva. Cuanto más fuertemente separados están los órganos y funciones, tanto mayor es la obra total; de ahí que el hombre constituya el punto culminante de la Naturaleza. Pero al fin pasa más allá del imperio concreto de lo orgánico y llega a todo, o, mejor dicho, el concepto de lo orgánico domina toda la Naturaleza. En ninguna parte del todo parecen entrecruzarse los movimientos al azar, sino que cada uno tiene una dirección determinada y alcanza una

meta fija, en la cual llega a formar parte de un estado permanente de una obra uniforme. Por ello se distingue la «energía» aristotélica como una actividad bienhechora que descansa en sí misma y se satisface por sí misma de un movimiento meramente impulsivo y lanzado más allá de sí mismo. Una tendencia hacia esa actividad que se baste a sí misma impera en el Todo: allí donde él logra su fin desaparece la intranquilidad y la actividad tiene su alegría y bienestar en sí misma. Así, en la contemplación de una obra de arte no se desea otra cosa que la contemplación misma. Esta actividad con su desenvolvimiento de todas las aptitudes,

con la traducción de todas las facultades en realidad, con la asociación de toda diversidad en un proceso vital, no es nunca un juego ligero en la superficie, sino que mueve a todo el ser y descubre lo más profundo de las cosas, no dejando ningún residuo oscuro e impenetrable: no conociendo ningún espacio entre el ser y el fenómeno. Lo mismo que para los individuos, rige esto para el todo. Lleno de actividad, descansa finalmente en sí mismo y forma con la multiplicidad una sola vida total que no es «episódica» como una mala tragedia.

Esto da por resultado una concepción particular del fin de la vida.

Esa actividad plena encuentra en su fin una medida fija; huye de lo ilimitado y tiende siempre a encontrar una conclusión última. Una actividad que sólo empuja y avanza constantemente sin descanso, no proporciona satisfacción alguna. Los sabios están por encima de los investigadores; no el buscar, sino la posesión, a saber: la posesión alcanzada continuamente por medio de la actividad es lo que trae la dicha. Así desaparece todo movimiento hacia fines no previstos y toda esperanza de lo inabarcable. Nuestro fin está claro ante nuestros ojos y, como derivado de nuestra propia naturaleza, no puede ser inalcanzable. De ahí nace una

tranquilidad segura en medio de una actividad vigorosa y perseverante, una expresión filosófica de la bienaventuranza en el obrar y crear, del flotar tranquilo en la dicha espiritual, que puede contemplarse en las admirables obras de arte antiguas.

El modo como Aristóteles trata el alma y el cuerpo, lo interno y lo externo, significa un gran esfuerzo hacia la unidad; ésta constituye con el cuerpo un solo proceso vital; es, como la vista para los ojos, la función para el órgano. De ahí que lo sensible no deba despreciarse nunca, pues se honra en gran manera hasta en la labor de conocer. Esta idea fundamental sufre, sin

embargo, fuerte quebranto, gracias a la elevación decidida del entendimiento por encima del proceso natural de la vida. El pensamiento no podría alcanzar una verdad durable ni conciliar las diversidades de las cosas si estuviera esparcido en las mutaciones y contradicciones del mundo sensible. Por consiguiente, le corresponde una superioridad, una participación en la divinidad y la eternidad. Mas, en el resto del mundo, lo corpóreo y lo anímico están compenetrados íntimamente y, por decirlo así, identificados.

Con arreglo a su inspiración hacia la unidad, Aristóteles no puede tampoco

separar en la actividad lo interno de lo externo ni desenvolver un reino de la interioridad pura; al contrario, establece una correspondencia continua entre lo interno y lo externo, y en todas partes une la fuerza mental y la realidad que sale a su encuentro en un solo proceso de la vida. Según él, toda la actividad tiende a hacerse visible en el mundo exterior y, como esta incorporación necesita de medios exteriores, el ambiente alcanza un valor mucho mayor que el que le dio Platón. Pues el alma no trae consigo los conceptos a la vida como propiedades acabadas, sino que las conquista de manos de la experiencia; el medio social adquiere



una influencia determinada sobre la educación moral. Pues lo que hay en nosotros de inclinación por ella, sólo los hechos lo vivifican y perfeccionan; éstos sólo puede dárnoslos el ambiente por medio de leyes y costumbres hasta que, por fin, el precepto exterior se convierte en voluntad propia.

También tiene lugar una aproximación de los universales y los individuales. Aristóteles no ha separado por completo las cantidades generales de los seres particulares, ni ha establecido una oposición entre las mismas, sino que únicamente ha reconocido en cada una de ellas una realidad. Tampoco le gusta quedarse en

la cúspide de la sublime generosidad; su pensamiento tiende incesantemente a regresar al mundo de la experiencia y se complace en su riqueza. Lo que hay en una cosa de diferencial y exclusivo, esto constituye la perfección de su ser. Así, lo superior en nuestra naturaleza es aquello que nos es peculiar a los hombres y no lo que nos asemeja a los demás seres.

De ahí nace una aspiración incansable y fructífera a fijar en todas partes lo peculiar y determinar por ello la acción. La investigación encuentra la clave de la evolución de los organismos en un progreso de la Naturaleza de lo general a lo particular. El hombre en

formación, por ejemplo, en primer lugar vive solamente, después es un ser particular, y en esta dirección pasa por varios grados, hasta que, por fin, aparece una novedad del carácter humano. La labor propia del filósofo tiende con ello a penetrar en las diversidades de las cosas y separar lo diferente, sin desatender a lo pequeño. Al emprender esta tarea con gran celo y llevarla a cabo con admirable habilidad, el mundo se descompone para él en una inmensa suma de representaciones cuyo descubrimiento, observación y descripción le proporciona continuamente nueva alegría. La realidad se presenta así como un tejido

incomparablemente delicado.

El reino del pensamiento que se deriva de este trabajo no ofrece los fuertes contrastes ni las emociones tempestuosas del mundo platónico. Pero no carece de una gradación y finalidad considerables, ni de una elegancia del espíritu ni de fuego interior, en lo cual recuerda a menudo la visión más artística del mundo de Platón; también prepara el retraimiento posterior del hombre en la pura intimidad de la vida anímica.

La contradicción principal entre la cual Aristóteles coloca la actividad es la que existe entre el mero ser y la plena actividad; entre la vida vacía, de ahí

descontenta y pugnando siempre hacia un más allá, y la vida llena, satisfecha dentro de sí misma; entre el ser dado naturalmente ( $\xi\eta\nu$ ) y el bienestar logrado por el propio esfuerzo ( $\epsilon\nu \xi\eta\nu$ ). La existencia natural queda siendo la base necesaria de toda evolución; a partir de ella todo grado superior puede parecer un lujo innecesario. Pero sólo lo que está por encima de la mera necesidad da a la vida un contenido y un valor; con él alcanzamos algo que agrada por sí mismo, y nos encontramos en el imperio de lo bello y, por consiguiente, de una pura alegría de la vida.

Pues es convicción firme de

Aristóteles que la plena actividad, al convertir a todo el ser en realidad viviente, trae a la vez el sentimiento completo de la dicha. Pues toda actividad contiene en su propia percepción al ser contemplado; toda verdadera dicha, su raíz en la actividad. De ahí que esa felicidad sea, ante todo, obra de nosotros mismos, y no pueda sernos regalada desde fuera como una joya, sino que se mida según la actividad y crezca con ella. Si toda vida tiene un encanto natural, éste lo disfruta principalmente el hombre laborioso que le sabe dar un contenido doble. El que contempla el placer sólo tiene en cuenta sus formas inferiores; sin embargo, éste

puede acompañar a la actividad hasta su elevación más sublime. El placer puede también contribuir al refinamiento y perfección de la actividad, como, por ejemplo, la alegría de la música favorece la creación musical. Con este arraigo del placer en lo más hondo de la vida nace la característica clásica del «eudemonismo», cuyo placer, inseparable de la actividad, sobrepuja a todo goce individual.

La actividad sólo puede hacer al ser feliz por medio de una inteligencia completamente objetiva, por medio de una intensa vivificación de todo nuestro ser. Toda apariencia de la actividad da sólo por resultado una apariencia de

felicidad. De ahí que el filósofo predique continuamente la veracidad y rechace todo aparato vacío; «hábil», «idóneo» (οπονδαισς) llama él al hombre que responde al concepto de la virtud. La habilidad llega a ser distinción por la formación de una clara diferencia entre lo bello y lo útil: entre lo que satisface en sí mismo y gusta por sí mismo y lo que sólo se aprecia como un medio para otras cosas. El que hace de lo útil lo principal incurre en un falseamiento interior de la vida. Pues aquello dirige la actividad más allá de sí misma, hacia cosas extrañas, y la deja vacía interiormente, a pesar de la garantía aparente; el trabajo se convierte



en una carrera loca que no llega a término ni alcanza una verdadera satisfacción. De ahí nace una fuerte contradicción entre una conducta de vida noble y otra vulgar, entre una vida libre y otra esclava. La misión del hombre de alma grande consiste en buscar por todas partes lo bueno, y no lo útil; en esta relación la falta de toda consecuencia útil es un testimonio del valor interno de la obra. Esto constituye precisamente el orgullo de la filosofía pura: que no proporciona ninguna ventaja para la vida externa, sino que sólo puede considerársela como fin en sí. Así la poderosa corriente hacia la realidad y la no admisión del mundo de

las ideas no han menguado en el filósofo la fuerza de idealidad de su espíritu.

### C) *LA EXPERIENCIA DE LA ESFERA HUMANA*

Vimos que la vida humana únicamente ha de buscar su tarea y su satisfacción en la existencia terrenal, pero que esta limitación no produce en Aristóteles ningún conflicto grave. Pues dentro de esta vida puede lograrse la ocupación de todo el ser y con ella la felicidad suprema. De ahí que no queden deseos ni esperanzas de ninguna clase sin cumplir y falte toda necesidad de una inmortalidad individual, toda aspiración que sobrepase los límites naturales de la

existencia.

Por ello es más indispensable utilizar esta vida, desarrollar con ella el colmo de la actividad. Con este fin debemos reflexionar sobre nuestras propiedades y, con arreglo a ellas, debemos ordenar todos nuestros actos. Lo particular del nombre es, empero, la razón, esto es, según Aristóteles, el entendimiento con su caudal de conceptos generales y verdades. Que la inteligencia se desarrolle ella misma y que obre sobre nuestra vida anímica inferior común a la de los animales; esto constituye la misión de nuestra vida. La actividad con arreglo a razón extendiéndose sin obstáculo sobre toda

nuestra vida, no sobre una corta época, pues «una golondrina no hace primavera», esto solo no constituye la felicidad humana.

En esta creencia reclama Aristóteles una transformación de toda la existencia en actividad viva. La idoneidad tampoco basta si no se traduce en actos. Pues en el sueño no hay dicha alguna, y en los juegos olímpicos no es el espectador quien gana una corona, sino aquel que toma parte en el curso. El desarrollo de la actividad en Aristóteles no ha de sobrepujar obstáculos muy graves. El alma no está alejada de sí misma ni necesita de una completa transformación como en Platón, sino que nuestra razón

no está desarrollada y debe llegar desde la mera capacidad hasta el perfeccionamiento; pero el impulso natural se dirige siempre hacia el gusto fino. Sólo se necesita un trabajo hábil y constante para desarrollar lo que la Naturaleza ha puesto en nosotros.

Aristóteles no puede seguir más de cerca la evolución de la vida humana sin investigar de un modo más exacto la relación de los impulsos interiores de la actividad con las condiciones exteriores y de medio; en esto experimenta la influencia de corrientes contradictorias. La relación estrecha de lo interno y lo externo que enseñan sus conceptos del mundo, también el temor de romper la

relación del individuo con sus parientes, amigos, conciudadanos, impiden abstraer la actividad y el talento del medio ambiente; no podemos ni debemos sustraernos a lo que de allí proviene y obra sobre nosotros. La aspiración del pensador de fundar la actividad en lo posible sobre sí misma y librarla de la casualidad de las relaciones exteriores va en dirección contraria; la unión a aquello nos pondría en una vacilación constante, que es incompatible con la verdadera felicidad. El resultado de la lucha es un compromiso: lo principal es la labor interna, la fuerza e idoneidad del actor; pero para el éxito completo es necesario

también lo externo. Lo mismo que la obra de arte dramática necesita la puesta en escena, así también nuestra actividad para perfeccionarse necesita transformarse en una obra visible, transportarse a la escena de la vida. Pero lo principal es, sin disputa, la obra interior. Los bienes externos sólo sirven como medios de expresión de la actividad; sólo tienen valor en cuanto ésta se los apropia y los aplica; por lo demás, son ingredientes inútiles, por decirlo así, un lastre de la vida. De ahí que rechace enérgicamente la lucha por la aumentación de los bienes exteriores. Pues en una vida módica también puede lograrse la felicidad suprema y se puede

hacer lo bello, esto es, se puede obrar noblemente sin dominar sobre las tierras y los mares. Claro que las dificultades del destino no pueden ser excesivas. No sólo son indispensables condiciones elementales, como una constitución física normal, salud, etcétera, para la felicidad de la vida, sino que también pueden destruirla golpes rudos de la fortuna. De ahí que amanecen serias confusiones. Pero Aristóteles, que tiene en cuenta el promedio de la experiencia y se preocupa menos de la suerte de la Humanidad que de la conducta de la vida del individuo, no abriga por ello cuidado. Según su creencia, el hábil puede atreverse confiado a la lucha por



la vida. Nuestras fuerzas bastan para resistir las dificultades corrientes. Mas los golpes de fortuna excesivos, como los que sufrió Príamo, son raras excepciones. Y aun ellos mismos no pueden hacer desmayar al hábil. Pues si él soporta el rudo destino no con abandono, sino con grandeza de alma, la belleza brilla en medio del dolor. Así pues, las dificultades y escabrosidades no son bastantes para dificultar la creencia en una razón ni para impedir la entrada en el amplio caudal de la vida. Son dos tareas las que hay que distinguir: el desarrollo de la inteligencia en sí misma y la sumisión del lado sensible del hombre; la vida

teórica y la práctica, como se designan para distinguirlas claramente.

Al divorciarse fuertemente éstas y formar dos esferas y formas independientes de la vida, cada una de ellas adquiere claro relieve y muestra su particularidad. Pero, a su vez, desaparece la unidad platónica de la vida mental y la grandeza del espíritu que todo lo anima. En Platón la tendencia hacia la verdad era también un acto moral, pues que se trata de volver los ojos del espíritu, por propia determinación, de la oscuridad a la luz. En Aristóteles, en cambio, el movimiento hacia el conocer sólo tiene que adoptar el impulso natural del ser

racional y llevarlo adelante; sólo aquí se desenvuelve una norma de vida peculiar del investigador y del erudito, un ideal de vida de la labor científica. Pero a la vez adquiere la esfera de la práctica una mayor independencia y un examen más cuidadoso.

De entre las dos formas de vida, Aristóteles da, sin duda alguna, la preferencia a la teoría. Ésta nos hace más libres de las circunstancias exteriores y nos deja arraigar más fuertemente en nosotros mismos. Además, la ciencia se ocupa del Todo y de sus estados inmutables; aquí el conocimiento es capaz de una firmeza y una exactitud que a la práctica le niega

su mudar constante. Todas las consideraciones particulares culminan en el pensamiento de que el conocimiento constituye la forma más pura de una actividad rica que se satisface en sí misma y que llena de la mejor manera las condiciones que exige la idea de la felicidad. De ahí que se diga que la verdadera dicha no llega más allá de la investigación; no solamente participamos de ella como meros hombres, sino en cuanto en nosotros habita lo divino; con ello nace en la vida una inmortalidad. Aristóteles, con su sentido abierto a la pluralidad, admite aquí nada menos que cinco formas de la actividad del pensar: teoría

de los principios, ciencia, sabiduría, arte y conocimiento práctico.

De momento parece quedar completamente relegada a último término la esfera práctica, ya que se trata solamente de someter los impulsos naturales a la inteligencia. Pero pronto la labor se dirige en el sentido de conquistar también los impulsos humanos para la razón, a admitir también a ésta en la propia voluntad; con ello se desenvuelve el concepto de una virtud ética, de un comportamiento, una idealidad del hombre total, a la vez que una relación interior de hombre a hombre. La descripción detallada y cariñosa de esta esfera produce, desde

luego, la impresión de que ella no constituye un grado inferior, sino un imperio independiente; mejor dicho, el centro de la vida.

La firmeza de la convicción la reconocemos en el modo como Aristóteles trata el concepto que, para él, domina toda la vida práctica: el concepto del medio. Hacia él lleva al pensador un sencillo razonamiento. Si lo sensible debe estar sometido a la razón o, visto de otro lado, la razón debe ser representada en lo sensible, entonces amenazan peligros en dirección contraria. Lo sensible puede resistirse a la razón con poder invencible y sustraerse a su mandato; pero también

puede ser demasiado débil y necesitado para ofrecer a la razón los medios necesarios para desenvolverse totalmente. De ahí que el justo medio se convierta en la suma de la sabiduría práctica; la virtud ética ha de guardarse lo mismo de un demasiado que de un poco. Así, por ejemplo, el valeroso se halla entre el imprudente y el temerario; el buen administrador, entre el pródigo y el avaro; el hombre sociable, entre el botarate y el misántropo. Aristóteles, en esta teoría del justo medio, manifiesta una conformidad estricta con su pueblo; sus descripciones detalladas parecen copiar a menudo la vida real y aun las expresiones se amoldan al lenguaje

corriente. Pero, a través de esta adaptación, se vislumbran creencias fundamentales orientadas en sentido platónico. Aristóteles, en la teoría del medio, apela expresamente al modelo del arte en cuyas obras no es posible añadir ni quitar algo. También influye aquí el pensamiento ético de la justicia. A toda tarea debe corresponderle, dentro de la totalidad de los fines humanos y según las condiciones individuales del caso, exactamente lo que le toca; una separación de esta norma en sentido del más o del menos se toma en injusticia. Aun cuando Aristóteles pueda, pues, renunciar aquí a la idea platónica del orden moral, de la



justicia imperando sobre todo como ley universal, también la impone como fin a la actividad humana.

La necesidad del justo medio da también a la vida una forma particular. Lo que el justo medio sea no se puede fijar de una vez para siempre, dados los cambios incesantes de las condiciones de la vida, ni se puede derivar de normas generales, sino que debe determinarse cada vez con arreglo a las circunstancias del momento. De ahí que se necesite una apreciación justa, un fino tacto. Con ello la actividad se convierte en el arte de la vida, el ser se coloca en una tensión constante, ya que el hábil timonel debe buscar incesantemente su

camino por entre los escollos.

En consecuencia, se necesita para encontrar el justo medio echar luz sobre las circunstancias exteriores y sobre las cualidades propias. Para no emprender demasiado o demasiado poco hemos de conocer exactamente nuestras facultades; no sólo hemos de ser hábiles, sino que debemos también saber que lo somos y en qué medida lo somos. Por ello son tan equivocados el orgullo y el excesivo aprecio de sí propio como la cobarde sumisión. Así pues, es indispensable para completar la vida la recta conciencia de sí mismo; el conocimiento de sí propio en sentido de los antiguos griegos, esto es, una apreciación justa de

nuestras cualidades, adquiere en Aristóteles la expresión filosófica más notable.

Al penetrar el principio del medio en todas las ramificaciones de la vida y mezclarse en todas las variedades de ella, se adquiere poco a poco una relación con la razón y se somete en todas partes la acción al pensamiento. Nace una relación particular entre la Naturaleza y el espíritu que salva la superioridad de éste sin negar a aquélla su derecho. Pues lo que la Naturaleza ha injertado en los hombres, como, por ejemplo, el amor propio, cuyo derecho está probado de este modo, esto no puede ni debe desterrarse. Pero para

alcanzar el justo medio, y con él su medida, necesita del espíritu y del pensamiento. Así la idea de la medida significa un triunfo del espíritu sobre la naturaleza bruta y, a la vez, una nivelación armónica de la naturaleza pura y la razón. Este medio aristotélico se acerca no rara vez al mero término medio; pero, según su idea, no quiere relegar a la vida a un estado mediocre, sino que pretende poner en la actividad humana a la razón y a la Naturaleza en justa proporción. Cuán poco coincide la idea del medio con la mera mediocridad lo demuestra de un modo clarísimo el hecho de que Aristóteles encuentra el modelo ideal de la vida humana en el

hombre de alma grande (μεγαλσψνχσς), cuya descripción hace con cariño particular.

Grande de alma es aquel que posee una grandeza espiritual, esto es, una superioridad sobre las valoraciones corrientes y los intereses humanos y tiene plena conciencia de esta posesión. Constituye el justo medio entre aquel que presume y exagera sus cualidades y aquel que tiene grandeza y no la conoce, y por ello tampoco la desarrolla convenientemente. Totalmente

convencido de su importancia, el gran hombre la hará valer valientemente por todas partes y la defenderá en cada momento. Gracias a esta grandeza de

alma, dirá sólo la pura verdad, amará y odiará francamente, no conocerá temor alguno de los hombres, aceptará con disgusto favores y devolverá con creces los recibos; pero, en cambio, los hará él con preferencia; será orgulloso para los poderosos y amable para los inferiores. En todas partes antepondrá la belleza a la utilidad, la verdad a la apariencia, y de todas las tareas escogerá para sí la más difícil y menos remuneradora. Las maneras exteriores responderán en él también a su grandeza de alma. El grande de alma entrará en todas partes dignamente, hablará despacio, no se precipitará, etc.

Aun cuando en este cuadro algunas

cosas puedan extrañar, la actividad práctica se eleva visiblemente al desenvolvimiento de la personalidad total. Quien, como Aristóteles, busca principalmente la felicidad en la actividad autónoma, no puede tampoco dirigir la vida práctica preferentemente hacia fuera, sino que ha de volver a sí mismo y hacer del estado del actor lo principal; ha de pensar menos en los diversos actos que en el hombre que actúa en ellos. Aristóteles investiga realmente con especial cuidado en condiciones interiores de la acción; ante todo, distingue conceptos, como intención, responsabilidad, etc. Con ello el punto de gravedad pasa de la acción

exterior a la conducta interna; el concepto de una actividad perfecta en sí misma se sumerge en el de una vida que descansa en sí misma; la idea de una personalidad moral se eleva y domina el todo.

Es claro que queda mucho por terminar y por conciliar. Esa elevación de la personalidad aparece preferentemente como una grandeza del individuo. Al medirse el hombre menos por un ideal de su espíritu que por comparación con los demás hombres, la grandeza espiritual se convierte en un valor individual enfrente de los demás y, por consiguiente, influye más para dividir que para unir a los hombres. Los



fines que se dan lo mismo en la vida que en la investigación son para Aristóteles, por razón de su creencia en el poder de la razón, realizables en la vida real. Es claro que el filósofo tiene un sentido demasiado abierto a las impresiones de la experiencia para ver en todas partes solamente el bien, y que juzga demasiado, según el carácter de su pueblo, para no dividir la Humanidad en una gran mayoría de naturalezas, si no malas, por lo menos vulgares, y una pequeña minoría noble. A los hombres les dominan los impulsos y los afectos, y el sentido de la masa no está orientado hacia lo bello, sino hacia lo útil. Lo que les empuja hacia el mal es el

descontento, el querer siempre más: «son ilimitados los deseos para cuya satisfacción vive la masa...».

Mas, sin embargo, no atribuye Aristóteles a los hombres la sinrazón, sino que encuentra medios bastantes para superar esa impresión primera. El mal en los hombres, dice él, ante todo, se exagera fácilmente porque se cuenta como culpa lo que sólo es consecuencia natural de las circunstancias. Así, por ejemplo, se acusa a los hombres de ingratitud porque los que reciben aman menos que los que dan, los hijos menos que los padres; mientras que este hecho se explica sencillamente porque el dar produce más contento que el recibir, y

este contento hace también agradable el emprender la acción. Además, el pensador no agrupa a todos los menos hábiles en un montón, sino que distingue diversos grados en ellos, y en los superiores encuentra que se aproxima al ideal. Al otro lado hay que separar los verdaderamente malos, cuyo número no es grande; el término medio lo constituye antes la debilidad perdonable que la maldad manifiesta. También hay una notable diferencia entre aquellos que persiguen como fin principal la ganancia y el placer y aquellos que persiguen el poder y el honor. Pero aun aquello que resulta imperfecto lo eleva el pensador por la creencia de que aun

en lo bajo obra con impulso natural hacia lo superior, y empuja más allá de la situación presente y del estado de la conciencia individual, pues «todo lleva naturalmente algo divino». A esta tendencia a ver en lo inferior menos lo caído y relegado que lo que pugna por elevarse, se une la creencia en una asociación de la razón a la vida social. Aun cuando los hombres vulgares puedan producir muy poco, agrupados en un orden general se convienen en una especie de personalidad; entonces lo bueno de todos se puede asociar y, como un todo, superar moral e intelectualmente a los más grandes individuos. Pues al hacer cada uno lo

suyo y mezclarse las diversas fuerzas, la totalidad se libra de odios y de otros afectos, está más protegida contra los errores y, especialmente, juzga mucho más seguramente que un solo individuo. Las obras maestras de la música y de la poesía no deben tampoco su reconocimiento a los técnicos, sino al gran público. En esta apología no piensa, sin embargo, Aristóteles en aquella masa constituida abigarrada y casualmente, sino en la colectividad más sólida de una ciudad o a una esfera uniforme de la vida; está muy lejos de él el abarcar el gran número como tal. Esta doctrina la refuerza Aristóteles por medio de su noción de la historia; en sus

fundamentos tiene ésta parentesco con Platón y los pensadores antiguos. No hay en ella un progreso indefinido, sino una corriente circular en la que se rigen siempre los mismos períodos; en la eternidad del mundo que Aristóteles enseña por primera vez con entera claridad está detrás de nosotros el infinito; lo que sucedió se repetirá continuamente para ser destruido de nuevo y empezar otra vez su tarea constructiva; sólo la religión del pueblo, «explicada racionalmente», y la lengua unen las diversas épocas, en cuanto transmiten, por lo menos, los restos de la sabiduría de los períodos anteriores. Pero a esta creencia general se une la

obra especial de que en la Grecia clásica se había alcanzado recientemente la cumbre de uno de estos períodos circulatorios. Pero hay que volver la mirada más hacia atrás, hacia ese momento culminante, que hacia el porvenir, el cual no parece poder aportar nada nuevo. Sin embargo, a la investigación corresponde la tarea de explicar en sus fundamentos lo que la casualidad y la costumbre trajeron, y de transformarlo en conceptos generales.

En consecuencia, el curso de la investigación justifica la posición peculiar de la filosofía con respecto a la cultura griega. Si en ésta se ha llegado al punto culminante, entonces está

completamente justificada la aspiración a descubrir la razón que en ella habita y ajustar en lo posible a ella la propia labor; de ahí que el pensador no solamente adopte una posición conciliadora con respecto a los cimientos del mundo griego, sino que considere a la opinión pública como una guía para llegar a la verdad. Con todo esto confirma el resultado, la creencia fundamental con que su obra comenzó: la convicción de la racionalidad de la realidad.

#### D) *LAS DIVERSAS ESFERAS*

Las diversas ramificaciones de la



vida adquieren en Aristóteles mucha más independencia, poseen fines más propios y asumen una tarea mayor que en Platón. La vida abarca una esfera más amplia y, como su bifurcación se distingue por una llanura mayor, alcanzan, en consecuencia, una mayor calma. Pero el aumento de la variedad no destruye en Aristóteles la unidad del todo ni impide el dominio de ideas fundamentales simples; también en la adaptación de las ideas directrices a las particularidades de las diversas esferas, el lazo de la analogía mantiene juntas con seguridad las diversas manifestaciones de ellas. Por todas partes una apología de la actividad, un

cumplimiento de la razón interior, una supresión de las contradicciones; por todas partes también, una estricta objetividad, una mayor aproximación a la vida anímica inmediata, una mayor transparencia de las concepciones. Todo esto da a la ramificación de la vida tal valor, que la observación no puede pasar por ella rápidamente.

#### 1) Las comunidades humanas

Más independiente y más rica es en primer lugar la esfera de la coexistencia humana. De qué modo Aristóteles incorpora el todo en lo humano, lo

demuestra, entre otras cosas, su juicio sobre el valor de los sentidos. Platón y los demás pensadores griegos habían declarado ser los ojos, por razón de su contemplación del mundo, el sentido principal, y Aristóteles no contradice esta apreciación. Pero, después de una reflexión mayor, declara que el oído, por su relación con el lenguaje, es más importante para la sociedad humana y para la evolución espiritual. La diferencia entre el lenguaje humano y los sonidos animales le da también el testimonio de una mayor intimidad de nuestra coexistencia. A la ramificación de la vida y la actividad humanas le ha dedicado también atención preferente.

Es un observador fino y un delineador hábil de los diversos tipos humanos, y su escuela ha descrito los principales caracteres. Los discípulos no hacen más que seguir la obra del maestro cuando se ocupan de las virtudes de la vida social. Por último, responde a la alta apreciación del hombre y de la comunidad humana en Aristóteles el cuidadoso estudio de la historia. Su propia investigación pretende enlazarse con la obra de sus antecesores; de su escuela ha salido la historia de la filosofía.

Pero con todo y el desarrollo de la vida humana, la formación de la comunidad permanece todavía muy

sencilla. Toda ella se reduce a dos formas: la relación de amistad y la vida social; aquélla se refiere a las relaciones entre los individuos, y ésta, a la comunidad y a la organización del trabajo racional.

La amistad tiene para Aristóteles un valor incomparable, porque ella sola, desaparecida la religión, deja el campo libre a un desenvolvimiento más rico de la vida sentimental y de la ocupación plena de la individualidad. «Una vida sin amigos no satisfaría a nadie, aun cuando poseyera todos los demás bienes».

Pero la amistad es para Aristóteles la relación, la unión con otro hombre —

el filósofo piensa sólo en un amigo—, en una comunidad permanente de la vida y de la actividad con una adopción tan grande del uno por el otro en el propio círculo de pensamiento, que de este modo nazca en cada uno otro yo. La amistad no es aquí una mera armonía de sentimientos, sino una comunidad de la actividad y de las obras; en ella está también todo; en la actividad el sentimiento está estrechamente ligado a ella y por ella dominado. De ahí que exista un impulso que va del mero estado de ánimo a la actividad, y también que con la riqueza espiritual del hombre nazca el contenido de la amistad.

En ella se trata de una producción que responda al intercambio espiritual y de un avance resultante de un concurso noble. Para un amor inmerecido y sin medida, para un olvido de sí mismo y una donación inocente, no hay lugar en esta relación.

La unión con el amigo aumenta, sin embargo, la felicidad, porque la actividad crece también por ella, como asimismo las acciones nobles del amigo son más fácilmente visibles que las propias.

A la vez que este concepto de la amistad exige una comunidad de vida, permite también una apreciación plena de la vida de familia. En cambio, a idea

de la Humanidad queda demasiado en la sombra para que alcance influencia sobre la vida. Ya se dice que todo hombre debe amar a sus semejantes; que nosotros, naturalmente, tendemos a ayudarnos unos a otros, y que tenemos necesidad de compañía hasta sin pensar en lo útil que pueda sernos; pero todo eso queda en segundo plano, y no implica una organización sólida ni una comunidad de trabajo. Los círculos pequeños sencillos son los que encierran aquí al hombre; pero rara vez la mirada llega más allá de la noción propia. El pueblo griego, reuniendo el valor de los pueblos europeos y la inteligencia de los asiáticos, se presenta



aquí como la cúspide de la Humanidad. Unido en un Estado podría dominarlo todo.

Pero esta idea de un dominio de Grecia sobre el mundo no la lleva Aristóteles adelante —cosa notable en el maestro de Alejandro—, sino que para nuestro filósofo la forma principal de la comunidad humana es el estado griego individual, el estado ciudad con su limitación, con su organización y vida rigurosa y sus reducidas relaciones personales entre los ciudadanos.

En ninguna parte mejor que en ésta, la cual ya decaía, se estudia y explica por la teoría este Estado. Su aislamiento se defiende con el argumento de que

sólo es posible una verdadera comunidad allí en donde unos ciudadanos pueden someterse al juicio de los demás; su fundamento más profundo está en que sólo una pequeña comunidad con su limitación puede tener una personalidad al estilo del individuo. Y la personalidad del Estado es el núcleo de la teoría aristotélica; de esta doctrina se sigue inmediatamente la igualdad de los fines para el Estado y el individuo, la relación más íntima de la ética con la política. Si la actividad completa fundada en sí misma y satisfecha por sí misma era el mayor bien del hombre, el Estado también ha de buscar en ella su felicidad. Esto

produce la negación decidida de toda política orientada hacia fuera, de toda aspiración hacia la extensión a lo lejos de toda guerra de conquista. El Estado ha de buscar, al contrario, su labor en la acción pacífica, en la unión de todas las fuerzas, en un todo viviente, en el desarrollo de todas las relaciones entre las diversas partes. Así se asemejará a la divinidad, que, concentrada en sí misma, lleva una vida completa.

Así como la actividad de la razón necesita, ante todo, de la actividad interna, ésta es también lo principal en el Estado. Los bienes externos en la vida social tampoco tienen otro valor que el de medios para la actividad, y no deben

rebasar los límites que su significación traza. Pero el afán apasionado de los hombres por la riqueza y la posesión ilimitada se opone a ello. La ilusión de encontrar en ellos la felicidad se alimentó insanamente con la introducción del dinero. Como éste se puede amontonar indefinidamente, el afán por los bienes exteriores se apoderó más y más de las almas. De ahí que tenga lugar una lucha vigorosa, incluso por parte de la sociedad política. Del mismo modo que el Estado no debe buscar para sí más bienes externos que los que se requieren para el desarrollo de su actividad, así también debe mantener la fiebre de los

ciudadanos por las ganancias dentro de los límites naturales y oponerse particularmente al dominio del dinero. Por medio de este razonamiento se declara injusta toda ganancia producida por el dinero, todo cobro de intereses se declara usura y marca con el sello de infamia moral toda conversión de medio en fin. Así se fundamenta un tipo moral de economía política que domina en la teoría de la Edad Media y ha influido también de diversos modos en la práctica. Aristóteles enseña claramente los dos fundamentos principales de esta doctrina: la limitación rigurosa de los bienes exteriores por medio de un fin de la vida definido y claramente

cognoscible, a la vez que la identificación del bien del individuo con el de la comunidad.

Mas si el Estado es en grande lo que el individuo en pequeño, al primero le corresponde la preferencia en las relaciones entre ambos. Realmente, Aristóteles defiende la sumisión completa del individuo; la ha expresado en formas tales que dan una expresión clara de la teoría de la omnipotencia del Estado a través de la Historia. Al Estado le llama la comunidad, que se basta a sí misma; sólo en él puede el hombre desarrollar sus cualidades racionales; de ahí que se diga de él que precede (según su esencia y su

concepto) al hombre.

Es extraña coincidencia que esta sumisión del hombre al Estado tenga lugar en el momento en que la vida interior se libra de la relación con la política y se orienta en el sentido de la personalidad del individuo. El mismo Aristóteles prescindía de participar en el Estado. Esa teoría demuestra que su pensamiento mira hacia atrás; al sumergirse en la visión del antiguo Estado griego, el investigador erudito olvida casi las necesidades de su tiempo y su propia situación.

A su Estado aplica el pensador la idea de organismo; en él se ha incorporado dicha idea en la teoría

política. Así como en los organismos naturales cada miembro sólo vive y cumple su función en unión con el todo, y si se separa de él se convierte en materia muerta, de este mismo modo se relaciona el individuo con el Estado: nunca adquiere un derecho contra el todo. Esta comparación sirve muy bien para explicar la particularidad y la misión dentro del mismo.

El organismo es superior en cuanto ofrece mayor gradación y diferenciación de las funciones de los órganos. De ahí que en el Estado las funciones deban diferenciarse en lo posible: no hay que tender hacia una uniforme monotonía, sino hacia una armonía dentro de la



variedad. Esta doctrina, reforzada por la observación penetrante y los conocimientos del filósofo, da por resultado el rechazamiento de las teorías comunistas. El trabajo sólo se verifica bien por medio de una división cuidadosa; los estímulos más poderosos hacia el cuidado y el amor los producen en el hombre su propiedad y el círculo de su querer; llamar a algo suyo produce en él una satisfacción especial. También es una ilusión esperar de la mera comunidad de bienes un mejoramiento de los espíritus y la desaparición del delito. Pues las raíces de las fuerzas del mal no están en la necesidad, sino en el deseo del placer y la codicia insaciable:

«No nos convertimos en tiranos sólo por no tener frío».

La idea del organismo en su concepción antigua no solamente eleva la importancia del individuo, sino que contribuye también a animar el todo; no entiende el Estado como una obra de arte producida por la reflexión, sino como un servicio sustentado por sus propias fuerzas. De ahí que deba conquistarse el ánimo de los ciudadanos en favor de la forma del Estado, y para ello se necesita de la cooperación de todos en la labor política. Esto, unido a la doctrina de la acumulación de la razón, hace a Aristóteles partidario de la democracia, si bien de una democracia

algo limitada prácticamente. A la vez establece, al revés de Platón, la preeminencia del orden general sobre la mera personalidad: «El que deja regir a la ley, deja regir a Dios y a la razón de todos; pero el que hace imperar al hombre añade a aquéllos el animal».

Aristóteles, al tratar las diversas cuestiones políticas, llega más allá de la teoría especial del Estado. El hombre sin patria se ha incorporado tanto en la particularidad de esta esfera, con la claridad de su observación y la tranquilidad de su juicio, y su pensamiento desarrolla tan puramente las necesidades de las cosas, que su obra constituye un manantial inagotable

de sabiduría política. Una materia inconmensurable se ordena por medio de conceptos sencillos y divisiones; se mantienen los ideales, pero no impiden la apreciación de las relaciones reales, especialmente las económicas; los intereses en lucha se concilian sin débiles compromisos; una relación estrecha con la Historia hace a la observación política más espiritual y fructífera; la importancia de la realidad viviente, el derecho de la situación general de cada momento, es reconocido plenamente. Un sentido vigoroso de justicia y veracidad da un sello especial al contenido de estas teorías; lo que deslumbra se rechaza sencillamente, en

especial lo que busca el provecho propio a costa de los demás. Con esta combinación de grandiosidad técnica y espíritu ético, la política de Aristóteles, aun cuando pueda ser a menudo atacada en sus detalles, constituye una admirable obra de arte.

## 2) El arte

Las doctrinas de Aristóteles son en las cuestiones principales un remedo de la doctrina artística de Platón, pues Aristóteles carece de posición original frente al arte. Sin embargo, su objetividad le ha incorporado tanto en la

naturaleza del objeto, que el arte para él no es sólo una explicación particular múltiple, sino también el primer conocimiento de conjunto. Aristóteles entiende el arte como una imitación de la realidad. Pero no encuentra el objeto de la imitación en los diversos acontecimientos casuales y variables, sino en lo general de lo ético de las cosas; el artista no tiene que ver con aquello que sucede precisamente ahora, sino con lo que sucede siempre o generalmente. De ahí que la poesía sea más filosófica y tenga más contenido que la Historia: Homero es superior a Herodoto. Aun cuando esto no abra un nuevo mundo ni conceda la plenitud de

sus derechos a la fantasía, el arte alcanza, sin embargo, un valor superior y una finalidad más importante. Pero el pensador vuelve rápidamente sus ojos de lo general a las diversas artes para descubrir sus motores espirituales y seguir sus efectos. La cumbre de su doctrina estética la constituye su teoría de la tragedia, la cual ha ejercido en los tiempos modernos una influencia considerable y ha provocado un movimiento de los espíritus. Para nosotros tiene un valor especial, porque la concepción de la tragedia ofrece un cuadro general y un conocimiento de la vida humana. Pero sólo se entiende claramente la teoría aristotélica de la

tragedia si no se interpreta como una creación de una reflexión libre, sino como una traducción de la obra real del drama griego en conceptos y leyes. Aquí también el pensador mira hacia atrás; no ofrece estímulos nuevos, sino que busca la razón en el gran pasado. El problema de la tragedia está aquí menos en el alma del hombre que en su relación con el mundo; no está, pues, en el proceso del propio ser, sino en su contacto con el Destino; es la discordancia de la culpa interior y los hechos externos lo que despierta la compasión trágica. En esta concepción fundamental, la acción aparece más unitaria, clara y breve, que en los dramas modernos con sus luchas



espirituales y movimientos interiores. Pues allí en donde no se trata de un desarrollo interior, sino de un choque agudo del hombre, formado ya en el fondo, con el Destino, la disposición de la pieza parecerá tanto más acertada cuanto más de prisa se precipite el todo hacia el desenlace. De ahí que la teoría de la unidad de la tragedia en su acción, lugar y tiempo, pueda referirse a Aristóteles, aun cuando no haya derecho a interpretar arbitrariamente y fijar con excesivo rigor la doctrina del maestro.

En el efecto de la tragedia debemos también evitar la intromisión de ideas y sentimientos modernos. Aristóteles no habla de una conmoción y purificación

en toda el alma, sino de la provocación de los afectos compasión y temor. Lo que él espera de esta estimulación es asunto todavía hoy muy discutido. Pero es indudable que en Aristóteles no aparece a través del caso aislado una concepción general del Destino, sino que él busca sus efectos de caso en caso: él quiere pintar hombres y destinos que llenen inmediatamente al espectador de temor y compasión. Esto produce reglas y límites peculiares. Aquel fin parece alcanzarse más fácilmente por medio de la presentación de cambios del Destino, esto es, de felicidad y desdicha que obran sobre el bien, que no se aleja de nosotros por

medio de acciones excepcionalmente buenas ni malas y que sufre menos por maldad que por faltas excusables. Así aparece también ahora la idea del medio, de la medida, no sin tendencia a establecer para el conjunto de los hombres un término medio. Éste excluye lo mismo la sublimidad que la degradación de las acciones humanas. La sobriedad de la teoría aristotélica se percibirá más claramente si cada cual no la completara impensadamente con las obras maestras, a las que se refiere sin apurar por completo su profundidad.

Pero, en esta esfera, Aristóteles, por la habilidad de su trabajo, ha influido más allá de lo que implican sus

conceptos y sus leyes. Con su claridad, amplitud de visión y objetividad, su obra conserva un atractivo permanente.

### 3) La ciencia

La ciencia constituye el punto capital de la doctrina aristotélica; su alto concepto de la teoría se une a una obra incomparable. A primera vista, sus procedimientos parecen totalmente diversos de los de su gran maestro. La intuición retrocede ante el examen y la fundamentación; el análisis pugna por abrirse paso; lo pequeño y particular se reconoce cariñosamente; las disciplinas

científicas particulares adquieren independencia. A la vez desaparecen de la investigación científica las impresiones emotivas; la ciencia no se dirige ya al hombre todo para que dé su definición. En su lugar se convierte la misma en un tratamiento completo del objeto para determinar su esencia peculiar; se convierte en un trabajo de descubrimiento cuidadoso, que penetra por todas partes. Al mismo tiempo, la ciencia alcanza la forma técnica y un idioma propio que todavía rige entre nosotros. Su ciencia es, por consiguiente, una ciencia en sentido más moderno, y crea también un tipo especial de vida del investigador que la

antigüedad posterior ha desarrollado.

Pero, a pesar de estas transformaciones y perfeccionamientos, queda una relación estrecha con Platón y la Grecia clásica. La investigación aristotélica lleva también verdades intuitivas; el crecimiento del análisis no destruye la superioridad de la síntesis, ya que los elementos son, ante todo, miembros de una totalidad. Así, la relación del hombre con las cosas no ha cambiado tanto como puede parecer a primera vista. Pero aun cuando Aristóteles pueda sacrificar su temperamento propio a la necesidad del objeto, la visión de éste se presenta, sin embargo, sujeta a la influencia del

hombre que observa. Con su transformación de la realidad en fuerzas, impulsos, tendencias y fines, tiene lugar en él una personificación, aun cuando tenue, peligrosa, sin embargo, en cuanto escapa a la observación y vela sus propios supuestos. Los conceptos aristotélicos del mundo sufren en gran manera de una mezcla de lo lógico con lo sensible, de una imaginación escondida. Esto debía ejercer una influencia tanto más dañina cuanto más hundía su energía poderosa las ideas que le guiaban en el estado de la realidad. Por eso, el proceso de la nueva ciencia reclama la destrucción del mundo ideal aristotélico.

En verdad, la grandeza de Aristóteles está menos en la investigación de los principios que allí en donde las ideas fundamentales se mezclan con el reino de la experiencia; su incomparable fuerza consiste en desarrollar allí esas ideas, penetrando, sin embargo, en la inmensidad de la materia, ordenándola y vivificándola. Aquí principalmente aparece como «el maestro de los que saben». (Dante).

El desenvolvimiento de esta facultad le permitía recorrer toda la esfera del saber y obrar en todas partes magistralmente. Aquí admiramos la uniformidad completa del interés, que le hace alabar a la pura especulación como



cúspide de la vida y la perfección de la dicha; le hace, a la vez, un investigador inductivo de primera fuerza y un amigo entusiasta de las ciencias naturales, y pone en su boca para éstas, refiriéndose a la investigación anatómica atacada entonces aun diversamente, las palabras de Heráclito: «Entrar; aquí también están los dioses».

Con esta posesión, Aristóteles ha sido el primero que ha descubierto los elementos y funciones del pensamiento humano y ha creado un sistema lógico, que ha reinado siglos enteros; él es el primero que explica conceptos fundamentales, como lugar y tiempo, movimiento y fin; él conduce, dentro del

gran edificio del universo, por toda la escala de la naturaleza, hasta la altura de la vida orgánica, que constituye el mundo culminante de su investigación; él traza el primer sistema de psicología; él sigue la vida y la actividad humana lo mismo en la esfera ética y política que en la oratoria y el arte, poseído siempre de la idea de unir a su labor la obra y la experiencia de su pueblo. Pero sobre todas las disciplinas particulares flota la metafísica, la primera doctrina sistemática de los principios, que, según su concepción, quisiera conocer el ser, la cosa en sí; ella ha construido con los conceptos fundamentales simples un esquema seguro de la realidad que no ha

contribuido menos a hacer independiente la labor de los conceptos y a someter la vida a ideas generales.

El resultado de esta labor inmensa puede criticarse fácilmente. No sólo fue Aristóteles un hijo de su tiempo; la imperfección del estado de la ciencia de entonces debía hacer muy difícil su labor perseverante por una construcción sistemática. Pues al ordenar y unificar con una eminente fuerza lógica el material, insuficiente la mayor parte de las veces, resultó a menudo el error en vez de la verdad. Pero ¿cómo podía presumir Aristóteles lo que vendría después de él? ¿Cómo podía dejar el mundo de sus ideas abierto al más

lejano porvenir? Si la crítica quiere reconocer su inmenso valor, ha de decir que la filosofía le debe el haber abierto al hombre, con trabajo infatigable, amplias esferas de la realidad y haber enriquecido como un señor el reino del espíritu.

#### E) RESUMEN

Sólo puede apreciarse el valor de Aristóteles si se comprende acertadamente su relación con el mundo griego; el desconocimiento de esta relación hizo que hasta nuestro tiempo se entendiese torcidamente al pensador y se exagerase o mermase su mérito.

Porque no participa del movimiento de la época clásica, sino que observa tranquilamente su obra; porque transforma todo lo recibido en conceptos y lo refiere a fundamentos, su relación íntima con la cultura griega ha sido a menudo desconocida y se le ha considerado como un filósofo en conceptos abstractos. Que en verdad Aristóteles, aun cuando perfeccione tanto la técnica de la investigación, queda ligado íntimamente al mundo griego clásico; que sus doctrinas y conceptos dentro del perfeccionamiento lógico arraigan fuertemente en el suelo griego, esto lo demuestra también su concepto de la vida. Pues por más que

éste contenga un poderoso caudal de pensamiento propio, está en relación constante con el mundo griego, como una continuación de la concepción fundamental de este mundo. Aristóteles cuando se desliga de éste pierde toda coloración vigorosa.

Pero dentro de esta relación queda un tipo aristotélico peculiar de la vida por medio de vigor varonil, inteligencia objetiva y estricta veracidad: el ser y obrar se convierten en trabajo, en trabajo que llena la vida y ata al hombre fuertemente a la realidad; al penetrar la investigación del fenómeno en el ser, el mundo que nos rodea recibe un contenido incomparablemente rico; para

una mirada penetrante las cosas descubren, aun dentro de un reposo aparente, una vida propia ordenada según fines, segura y satisfecha de sí misma. A la vez el mundo se diversifica en una serie de formas; abarcarlas y unir las en un cosmos es la tarea principal de la investigación. Su fuerza consiste en separar y volver a unir, hacer divisiones, suprimir contradicciones, descubrir mediaciones y gradaciones, unir todos los hilos en un tejido perfecto e inseparable. En vez de la belleza platónica, entra aquí el orden lógico. Así nace la primera construcción sistemática de la esfera del pensamiento y aparecen los primeros síntomas de una

organización de la obra de la cultura. Con todo ello, el mundo se asegura y la visión de la vida se calma; toda la luz se espera de un trabajo constante y una evolución continua. Así pertenece Aristóteles a la serie de pensadores que se representan al mundo como una organización permanente; así como ha suavizado la dureza de las contradicciones de Platón, no necesita tampoco, como éste, aspirar a una revolución completa.

La grandiosidad y fecundidad de la obra aristotélica debe reconocerla también quien no pueda prescindir de preguntar si el maestro alcanzó la deseada solución de las contradicciones



y la compenetración de la realidad con la verdad. Quien examina más de cerca su mundo ideal y su espíritu, encuentra sólo raramente, pero en sitios importantes, una visión más profunda del mundo, una posición de espíritu excepcional; a veces aquélla, de carácter platónico, se abre paso con una fuerza sorprendente. Siguiendo esta observación se llega al problema de si Aristóteles tiene, en general, una sola realidad; si no empuja, alternativamente, uno hacia otro dos mundos y dos formas de la observación, una de las cuales eleva la vida por encima de la experiencia y la edifica sobre sí misma, y la otra, que une todo acto con la

experiencia, y hace de la influencia mutua de lo interior y lo exterior la cuestión principal.

Sin embargo, apuntamos estas cuestiones solamente para apoyar nuestro aserto de que la grandeza de Aristóteles está menos en la unidad interior de su visión del mundo y de la vida que en penetrar amplias esferas por medio de ideas sencillas y fecundas. Así se caracteriza su papel histórico, en oposición completa al de Platón. El aristotelismo no ha producido nunca un movimiento ascensional del pensamiento, ni siquiera ha dado impulsos importantes. Pero ha sido preciso e indispensable siempre allí en

donde se ha tratado de construir masas de pensamiento existentes, de ordenar lógicamente, de redondear sistemáticamente. Así, en los últimos tiempos clásicos, influía ya para agrupar y asegurar; así el Cristianismo, que al principio lo trataba fríamente, echó mano de él así que pasó el primer impulso y llegó el tiempo de elaborar las nuevas ideas; así llegó a ser Aristóteles el filósofo más importante de la Iglesia medieval con su organización sólida del mundo del pensamiento. Pero, también en los tiempos modernos, filósofos sistemáticos y organizadores de primera fila, como Leibniz y Hegel, le han rendido honor y han tomado de él

una herencia preciosa. En todas partes donde el método aristotélico ha ejercido influjo ha obrado produciendo escuela lógica, grandes organizaciones, una base sólida para el trabajo, una depuración fuerte de todo subjetivismo y arbitrariedad. La ciencia y la cultura modernas descansan también sobre su obra consolidadora y educadora.

Indudablemente se pagaron a veces caras estas ventajas. En tiempo de poca tensión mental, el peso y la cerrazón del sistema aristotélico podían ahogar el propio pensamiento; frente a su autoridad, fuertemente arraigada, nada nuevo parecía poder invocar derechos; la espesa red de sus conceptos no

soltaba fácilmente a aquellos que se habían dejado prender en ella. Pero esto es menos culpa del maestro que de los discípulos, que no le oponían su independencia.

En cambio, la influencia y la importancia de Aristóteles para las diversas esferas de la vida y del saber es indiscutible. Aquí ha dejado huellas más profundas que todos los demás pensadores en el curso de la Historia, de tal manera que sin apreciar su elaboración de la vida no es posible comprender históricamente nuestro mundo de las ideas.

Tuvo gran importancia para la época

clásica el que al genio que abrió el camino siguiese otro que lo cultivase; que la obra inmensa, clara y potente del uno fuese recogida y continuada por el otro. De esta manera se desarrolló, por una parte, puramente lo que aquel mundo de cultura tenía que ofrecer para resolver las últimas cuestiones de la vida, y el descubrimiento de una profundidad originaria atrajo consigo al alma hacia delante; así aquel impulso se transformó en la labor fructífera y la conquista del todo alcanzó a todas las esferas particulares. Las dos direcciones fundamentales de la concepción del mundo y de la vida: la tendencia a llegar más allá del mundo y la tendencia a

volver a él, han encontrado en Platón y Aristóteles una encarnación duradera.

La misma producción griega, por medio de la Filosofía, se libra de la carnalidad de la forma histórica, se esclarece en su esencia y se transmite a la Humanidad entera. La situación del medio ambiente podrá no satisfacer a los filósofos y podía Platón luchar duramente con él, mientras que Aristóteles pretendía cambiarlo pacientemente; pero, a pesar de todo, quedaba una relación íntima de la labor del pensamiento con la vida griega; sus fines y bienes se iluminaron y ennoblecieron, fueron adoptados por aquella labor y convenidos así en una

obra durable. De esta adopción y perfeccionamiento resulta un ideal de vida, de fuerza espiritual y creación mental: lo verdadero y lo bello, la ciencia y el arte, compenetrados de modo admirable y no ajenos al Bien. Pues toda labor se realiza por un noble sentimiento personal y una creencia rigurosa en el poder universal de lo bueno.

Además, este ideal de vida puede encerrar contradicciones, que luego se notan a menudo. En él flota una alegre confianza en nuestra facultad espiritual y en la victoria de los hechos valientes; pero este valor en la vida no se traduce en una elevación pretenciosa de sí



mismo: el hombre sabe que está ligado por un orden superior, y de él recibe gustoso su medida: su grandeza le hace sentir sus límites y sus límites su grandeza. Se nos invita a que vivifiquemos todo nuestro ser y desarrollemos una incansable actividad; pero la actividad, en su altura, adquiere una segura inquietud en sí misma que libra de la precipitación de la vida diaria y derrama por todo el ser una alegría pura. Todo ser y obrar ha de conservar una unidad firme y no fraccionarse ni dispersarse; pero aquella unidad no ahoga ni anula las particularidades, sino que le da, dentro del todo, un lugar seguro y un valor

mayor.

Esta unión de las corrientes y contradicciones principales en un todo suprasensible, y esta relación con la sensación inmediata, hacen a la concepción de la vida de los pensadores clásicos incomparable e insustituible. Pues el progreso de la cultura ha dispersado cada vez más la vida, ha acentuado más y más las resistencias exteriores y las desviaciones internas; cada vez más han nacido en nuestro ser ramificaciones y divagaciones. Pero, puesto que no podemos renunciar a la unidad sin renunciar a nosotros mismos, debemos volver los ojos a una forma de la vida que ofrezca a nuestros ojos el fin

del hombre todo de un modo vigoroso y felizmente penetrante. La particularidad de esta visión se ha vuelto, gracias a transformaciones profundas, insostenible; a los fundamentos que mantenían en apariencia con seguridad el antiguo orden de la vida han suscitado problemas difíciles; muchas cosas que se creía, de un modo inocente, tener en la mano o poder alcanzar fácilmente, hoy las debemos conquistar con pena y a cambio de muchas variaciones en nosotros mismos y en las cosas. No obstante, queda el derecho de los fines y la grandeza del espíritu: éstos pueden siempre atraer, estimular y animar de nuevo.

Esto principalmente también, gracias a la situación histórica del mundo antiguo, al principio de nuestra cultura europea. Puesto que dentro de ésta la ciencia se apodera por primera vez del problema de la vida, la obra posee una originalidad completa hasta en la expresión. La frescura y la alegría que habitan en aquella primera visión, en aquel primer descubrimiento; la pureza del espíritu, la fidelidad y finura de la expresión, se encuentran en un principio tan puro, inmaculadas; faltan las ampliaciones de la discusión, los productos de la reflexión, de los que la doctrina posterior apenas puede prescindir. Mucho de lo dicho aquí

queda dicho para siempre; no se puede volver a decir de un modo tan claro y penetrante.

Por ello esos pensadores clásicos, a pesar de lo que hay de mortal en ellos, pueden ser siempre maestros y educadores de la Humanidad. En el trabajo y la renovación de la vida, en días buenos y aciagos, se han vuelto los ojos hacia ellos como hacia héroes del espíritu que nos muestran ideales eternos y nos introducen en la época floreciente de la antigüedad clásica con su despertar de todas las facultades, su armonía de toda la actividad, su alegría en el creer, su claridad en la expresión, su ennoblecimiento de la Naturaleza y su

vigor juvenil inagotable.

## CAPÍTULO II

# LA ANTIGÜEDAD POSCLÁSICA

Las investigaciones modernas nos han enseñado, después de un trabajo infatigable e inmenso, que la antigüedad posclásica no es un mero apéndice ni puede ser tratada así, sino que posee un carácter propio de gran importancia por el progreso de la Humanidad. También contiene mucha más vida y renovación interior de lo que antes se le había

atribuido. En primer lugar enriquece la cultura del helenismo, que somete la vida a nuevas direcciones y a una comunidad de la cultura que comprende a todos los pueblos; pero el contenido racional predominante que ofrece a la vida no basta con el tiempo, y, por ello, tiene lugar, después de conmociones poderosas, una tendencia hacia la religión, que se eleva cada día más desde el pueblo a los intelectuales, para informar por fin toda la vida. Las concepciones de la vida poseen también un carácter peculiar y propio de los últimos tiempos clásicos, y pueden dividirse en dos épocas: una de las cuales de labor de cultura racional y la



otra de aspiración y esperanza religiosa. La siguiente exposición hará ver cuán diversos son estos dos conceptos de la vida.

## 1. SISTEMAS DE LA SABIDURÍA

### *A) CARÁCTER ESPIRITUAL DEL PERÍODO HELENÍSTICO*

Al período helenístico le faltaban los motores fundamentales de la vida clásica: la gran creación espiritual y la comunidad de la ciudad-estado nacional. Es verdad que este Estado se mantuvo todavía algún tiempo en la forma

tradicional, pero a la forma le faltaba la vida; sobre los destinos de los pueblos y estados se decidía en otros lugares, a saber: en las Cortes de los príncipes, mientras que las pequeñas ciudades caían en un estúpido aburguesamiento. La política se conviene en cosa de algunos individuos ilustres; al formar la vida política más y más técnicamente, se divorcia de la labor y del sentimiento de una comunidad estrecha. Pero, a la vez, el individuo adquiere más libertad enfrente del medio; éste no le impone ya su doctrina, ni le ligan más la creencia y las costumbres de su pueblo, ni se le ponen obstáculos en su propio camino. A la vez, la vida rompe las fronteras de

las naciones y surge una cultura universal, un sentimiento cosmopolita nace e influye, si no con la fuerza del moderno cosmopolitismo, salvando, sin embargo, las contradicciones y valorando al hombre como hombre. A esto responde una extensión de la cultura a todas las clases; la vida alcanza horizontes más amplios; las personalidades creadoras son escasas, pero el Estado del todo se eleva. La cultura concentrada de la época clásica es seguida por otra más expansiva.

A esta ampliación responde una transformación interior de la vida que cambia la posición del individuo. La época clásica tiene su grandeza

principalmente en una creación espiritual que suprime la contradicción del sujeto y el objeto y une al hombre estrechamente con el Universo. De la unión contra los golpes del Destino nació una época particular del heroísmo espiritual, de cuyas obras admirables todavía nos nutrimos y seguramente nos nutriremos aún largo tiempo. Pero, como toda fiesta, esta época tiene un término; aquella unidad no se mantiene siempre; sujeto y objeto se separan; entre el hombre y el mundo se abre un precipicio. Con esta bifurcación todo se pierde. Es imposible mantener al arte en su grandeza sublime; imposible que la religión anime la labor del espíritu. Aun

cuando se mantenga en el pueblo, el hombre culto, por medio de una explicación racional, se aleja de ella si no la rechaza por completo. Es verdad que el fondo moral de la creencia griega queda: la creencia en una justicia en las acciones humanas; pero, a la vez, se apodera de esta época, que presencia numerosas catástrofes y cambios de la suerte, la creencia en el poder de la diosa Tyche, de la casualidad completamente ciega o envidiosa y maligna. Pero, aun cuando la impresión de la irracionalidad de nuestra suerte crece, las desdichas no se sienten tan penosamente que anulen a los hombres y les amarguen la vida, sino que una

sabiduría y una reflexión tranquilas se sienten todavía bastante fuertes para atacar los problemas: la filosofía se convierte en conductor del mundo ilustrado, en sucedáneo de la religión. Por término medio, la vida se alza aquí más sobre una reflexión amplia que sobre una creación espiritual.

Pero el divorcio del hombre y el mundo tiene todavía ventajas considerables, puesto que, a la vez, aclara el objeto y refuerza al sujeto. Para la ciencia es de importancia incomparable el que el mundo adquiriera más independencia enfrente de los hombres; la investigación científica florece abundantemente en el suelo del

helenismo y abre camino para miles de años: «La verdadera grandeza del helenismo está en su ciencia». (Wilamowitz). Las ciencias particulares alcanzan aquí por primera vez su completa independencia y, al mismo tiempo, crece el poder técnico del hombre sobre las cosas. Por otra parte, el arte ofrece a la sensación objetiva un campo de acción amplio: en la tendencia a la virtuosidad eleva a menudo la expresión de la fuerza hasta la exageración; le gustan lo brillante y lo gigantesco, el lujo, la pompa, lo decorativo, y se acerca ya a lo que después se llamará barroco. Pero, a cambio de esto, nace también una

aspiración por la naturaleza pura y la conducta estricta, una alegría sentimental en el medio natural y una tendencia hacia una compenetración con él; en contra del exceso de madurez de la cultura, que parece más y más un grave mal, se eleva la aspiración a volver hacia la primitiva pureza: la alabanza de una vida pacífica y limitada.

A la vez que el individuo va adquiriendo libertad de movimiento y el alma se preocupa más y más de sí misma, y goza de ella misma, las relaciones de individuo a individuo van ocupando cada vez más el primer plano. «Los poetas helenísticos han sido los primeros que han elevado el amor a la



categoría de la suprema pasión poética» (Rohde); las relaciones de la vida ciudadana dan al drama un material inagotable; la vida privada se puede desenvolver en todas direcciones; el particular, libre de toda traba, es más respetado y apreciado.

Pero todo lo que esta época tenía de original encuentra su mejor complemento en la época clásica, presente todavía entonces, con su riqueza de creaciones. Retener sus tesoros, aplicarlos y disfrutarlos plenamente, es una tarea particularmente importante y atractiva. Pero, como sin aprender y saber no se puede participar de los bienes de aquella cultura

incomparablemente rica y bella, de ahí que la educación erudita constituya el fundamento de toda civilización. El aprender y saber dan también un carácter peculiar a la convivencia humana: una sociedad instruida se distingue y eleva a sus individuos por encima de las divisiones de los pueblos y clases. De ahí una época de la cultura con todas las ventajas de ésta, con la amplitud y movilidad, la sensibilidad refinada y el gozo noble, pero también con sus fronteras, ante todo falta de un fin que abarque a toda la vida y la eleve, con un vacío en el fondo del alma.

Esta época en su totalidad se aproxima en muchas cosas a las

corrientes modernas; en ella nació mucho de lo que hoy se reputa como moderno. Pero, a pesar del parentesco, no se borra la divergencia en el modo como el sujeto acciona aquí y allá. El sujeto del helenismo se apropia un mundo de cultura dado y con él construye con arreglo a direcciones ciertamente importantes, y también transforma su contenido en propios sentimiento y reflexión. Pero no rompe nunca violentamente; no aspira a encontrar caminos completamente nuevos. Esto lo hace, en cambio, la época moderna: al encontrar en ella el sujeto todo el estado de cosas recibido inadmisible e insoportable, empieza una

lucha incesante para construir un mundo nuevo por medio del caudal propio. Que en el helenismo la curva de la vida no se eleva, sino que desciende, esto no puede disimularlo toda la riqueza de su obra.

A esta situación responde el estado de la Filosofía. Ya no lucha por una visión del primer fundamento de las cosas ni por una renovación o ennoblecimiento de la cultura general, sino que promete a los individuos un sostén firme y una orientación suficiente; quisiera convertirlos en seres bienaventurados, libertarlos interiormente; de ahí que ella se convierta para el mundo culto en la principal educadora en la moralidad.

Esta corriente hacia lo práctico es cierto que sólo llega a dominar en el transcurso de los siglos con la cooperación de los romanos; pero es indudable que, desde el sistema clásico, el individuo, con su peso de felicidad, constituye el centro de toda actividad: el ideal lo constituye el sabio que vive totalmente independiente y bastándose a sí mismo.

También acusa otro carácter el que ahora, ya al principio del edificio, se establezca un pequeño número de formas del pensar y se formulen en forma dogmática para mantenerse fiel a ellas durante una porción de siglos, mientras que antes cada obra producía

movimientos y reacciones más extensos. Lo mismo que la vida mental de la época helenística en general, la Filosofía ofrece, en vez de grandes héroes despertadores de la Humanidad, una mayor unión de fuerzas individuales, una formación de círculos sectarios. Si, según el plan de nuestro trabajo, debemos tratar brevemente este período, parece justificado que nos ciñamos a los epicúreos y los estoicos. La antítesis responde a la doble posición que puede adoptar el individuo ante el mundo: o puede defenderse contra él, orgulloso y valiente, o ponerse de acuerdo con él para alcanzar del mismo modo todo lo posible. La felicidad estará allí en

hacerse superior al medio ambiente y alcanzar un dominio interior de las cosas, gracias a la asociación con el mundo de la razón. Aquí, en cambio, habrá que rehuir todo conflicto y hacer la existencia agradable aprovechando hábilmente el estado de cosas dado. Estas dos direcciones ofrecen un parentesco de origen y concuerdan también a menudo en las conclusiones. Pero su carácter las separa irreconciliablemente, y su lucha dura siglos enteros a través de la antigüedad. Trataremos primero de la escuela epicúrea porque se ha mantenido fiel a un solo tipo sencillo y no se ha adulterado con movimientos posteriores.

## B) *LOS EPICÚREOS*

La escuela epicúrea ofrece el carácter de una secta cerrada, apenas susceptible a los cambios del tiempo. La labor de la vida del maestro (342-270) ha ejercido una enorme influencia. No sólo quedó la figura de su personalidad noble como un recuerdo viviente y alcanzó casi los honores del culto; las fórmulas sencillas en las que había concentrado su doctrina se comunicaron con fuerza autoritaria de generación en generación. Además de él, es digno de mención el romano Lucrecio (probablemente, 94-54), el calor de



cuyas convicciones y el encanto de cuyas descripciones le hicieron, todavía en el siglo XVIII, el filósofo favorito de un círculo de gente culta. La figura de los epicúreos se ha adulterado a menudo: se los presenta como defensores de todos y cada uno de los placeres, mientras que sus maestros intentaban ofrecer al hombre, librándole de todas las distracciones de los problemas del mundo, una vida distinguida, tranquila y risueña dentro de su círculo.

En comparación con los sistemas clásicos, el círculo de la vida se reduce aquí considerablemente. Epicuro no estudia los problemas por la pura

necesidad de conocer, sino para librarse, por medio de explicaciones aclaratorias, de imaginaciones fantásticas que pesan sobre la vida e impiden toda alegría. Ante todo, se combate la doctrina del influjo de poderes sobrenaturales sobre nuestro ser; ¿cómo se podría gozar tranquilamente de la vida mientras amenazase la imagen horrible de la eternidad? No hay que negar la existencia de los dioses; al contrario, ¡hay que honrarlos como modelos de vida feliz! Pero no se preocupan de nosotros ni de nuestro mundo. No podrían gozar de la felicidad plena si se cuidasen continuamente de cosas ajenas

ni podrían explicarse por esta intervención los males que inundan la realidad. Y que no necesitamos admitir un gobierno divino del mundo, lo demuestra la ciencia al enseñar que en el mundo todo marcha naturalmente y que por la propia esencia de las cosas se explica lo que en ellas hay de orden y armonía. De ahí que la Ciencia natural, al librar al hombre del fantasma y pesar de la superstición, se convierta en la enemiga del temor de los dioses que ha traído a la Humanidad tanto odio y tanta miseria.

No menos que la doctrina de la unión religiosa con el mundo se rechaza la filosofía contenida en la teoría del

Destino como una necesidad que nos domina con una fuerza inevitable. Este Destino nos oprimía aún más duramente. Para nuestro bienestar es imprescindible una vida propia y un arbitrio propio; el libre albedrío, combatido luego por los que han negado el orden sobrenatural, aparece aquí como una condición inexcusable de la felicidad. Aquí se ve, de un modo particularmente claro, cuánto domina el cuidado por la felicidad en la investigación de Epicuro.

Un sistema tan poco amigo de divagaciones ni transformaciones no da lugar alguno a la inmortalidad. ¿Por qué necesitamos de ella si de los bienes existentes puede disfrutarse plenamente

dentro de esta vida? ¿Por qué no hemos de ceder nuestro sitio a otros en la mesa de la vida, una vez nosotros estemos ahítos? La vida nos ha sido prestada, por una vez, sólo en usufructo; después de transcurrido el plazo, cedamos a otros nuestra antorcha. La muerte, con su aniquilación, no debe asustarnos. Pues la más sencilla reflexión enseña que, en realidad, ella no nos toca en manera alguna. Pues cuando existimos, ella no existe, y cuando ella existe nosotros ya no existimos; ¿por qué temerla entonces? Así pues, nada nos impide vivir sólo la vida presente y buscar nuestra felicidad en esta existencia.

Pero la felicidad no puede

conseguirse sin la ayuda constante de los conocimientos, pues sólo éstos nos enseñan a apreciar rectamente los bienes. Ellos enseñan que las cosas sólo tienen un valor para nosotros, que se mide por la cantidad de placer o dolor que nos causan; de ahí que no deba preocuparnos otro fin que el de tener una vida tan agradable como sea posible. «El principio y el fin de la vida feliz» es el placer. Pero no puede atacársele tal como se ofrece; sobre el valor de los acontecimientos no decide la impresión inmediata, sino todo su proceso y todas sus consecuencias; éstas deben reflexionarse y pesarse cuidadosamente: es un arte el de apreciar y medir

acertadamente el placer. Y esto es lo que constituye el centro de la Filosofía.

La Filosofía se convierte así en arte de la vida, en técnica del placer; su tarea no parece ser muy elevada. Pero en la práctica crece, gracias a la riqueza de la cultura y el gusto de la personalidad cultivada. El placer experimenta —no por medio de un juicio moralizador, sino en interés de la misma felicidad— un refinamiento y ennoblecimiento. A los placeres sensuales se prefieren los anímicos; a los bienes exteriores, los internos, más duraderos y puros; más feliz que la dependencia esclava de los placeres hace su dominio espiritual: un poder

gozar sin deber gozar. En realidad, aquí el hombre disfruta menos de las cosas que de sí mismo, de su personalidad cultivada, y el fin supremo es menos un placer positivo que una libertad de todo cuidado y dolor; una paz risueña, una calma espiritual imperturbable. Mas para ello se necesita moderar los apetitos y fortificar las ideas claras y los sentimientos nobles. Pues «no se puede vivir agradablemente si no se vive con arreglo a la verdad, la belleza y la justicia, y viceversa, pues las virtudes crecen con la vida agradable, y ésta es inseparable de aquéllas». (Epicuro). La fuente principal de la felicidad es, pues, siempre el conocimiento recto de las



cosas; la liberación del temor a los dioses y a la muerte, el conocimiento de que lo bueno, bien entendido, es totalmente alcanzable, y el dolor, en cambio, si es fuerte, es también corto y si se prolonga es débil. Un hombre que piense así «no se perturbará ni en la vigilia ni en el sueño, sino que vivirá como un dios entre los hombres». Esta doctrina se desenvuelve en una teoría de la virtud muy elaborada y en una reflexión ética sutil. Muchas frases de Epicuro han sido objeto de grandes honores por parte de sus enemigos y se han incorporado al caudal común de la sabiduría de la vida. Que este sistema quiere divorciar el placer de los

hombres de los acontecimientos exteriores lo demuestra la afirmación de Epicuro de que es mejor la desdicha que acompaña a una acción inteligente que la felicidad que acompaña a una acción ignorante.

La aspiración a la completa independencia del individuo da también un carácter particular a la ramificación de la vida. Se predispone a los hombres en contra de todo lazo. La vida del Estado deja al filósofo epicúreo indiferente; satisfecho, con una completa seguridad, es amigo de la forma de gobierno absoluto. Tampoco le atrae el matrimonio. En cambio, desarrolla más y más las relaciones libres de hombre a

hombre, como la amistad, el compañerismo, la caridad humana. Y esto no se circunscribe sólo a un pequeño círculo de hombres, sino que ejerce un poder organizador muy amplio. «Epicuro y sus discípulos han trabajado y organizado la sociedad sólidamente. Por toda Grecia se extendió un Estado en el Estado, con una constitución fija, mantenido no sólo por medio de cartas y discursos de propaganda, sino también por medio de la ayuda material. Epicuro supo despertar un sentido colectivo que se ha comparado, con razón, al que vive en las antiguas comunidades cristianas». (Ivo Bruns). Así pues, la Filosofía encuentra

en este terreno una tarea fundamental consistente en unir y organizar nuevamente a los individuos dispersos atomísticamente después de la desintegración de los antiguos órdenes y proporcionarles con ello un sostén interior y exterior.

Pero la lucha por la apreciación justa de las cosas no debe hacer olvidar los límites del epicureísmo. El hombre, según él, admite al mundo como un orden dado y edifica su inteligencia sobre él, pero no llega a aportar con él una conducta activa ni a ponerse con él en relación íntima. Huye de toda lucha y confusión y se refugia en sí mismo para proporcionarse una verdadera felicidad.

Pero, como no sale de la situación del mero sujeto, no se abre para él un mundo de la intimidad, no resultan impulsos ni fuerzas para despertar una profundidad espiritual. Un sistema así no tiene otra arma contra los males de dentro y de fuera que la afirmación de que, en el fondo, lo malo es sólo débil y lo bueno fuerte; sin el optimismo no puede Epicuro seguir adelante. Ahora bien, si la sinrazón y el dolor no se pudieran explicar tan sencillamente, la felicidad proclamada podría degenerar en un vacío interior y acabar en una desesperación inconsolable. Esta doctrina descansa también sobre fundamentos que no puede establecer,

que, al contrario, la contradicen. Reclama un estado elevado de cultura, un gusto refinado y un sentimiento noble, una gran alegría por lo bueno y lo bello; sin todo eso la vida para ella degeneraría en el vacío y la crudeza. Pero no suscita un deseo de producir esta cultura por el propio esfuerzo; el ser natural sensitivo, del que parte, se convierte, no se sabe cómo, en la personalidad culta y llena de intereses espirituales. De ahí que esta concepción de la vida se nutra, como un parásito, en mesa ajena. Lo que ella convierte, por un hábil juego, en reflexión y placer, debiera crearse con más esfuerzo. El epicureísmo, aun cuando pueda atraer al

individuo en momentos determinados, no puede crear ni impulsar nada de la continuidad de la vida; no es más que un resultado accesorio, un fenómeno secundario de una cultura madura, sobreformada y, como tal, reaparecerá continuamente en nuevas formas y encontrará siempre nuevos partidarios. Pero su habilidad, su sugestividad y su gracia no le libran de la falta grave de un mundo de ideas: de la pobreza de creación espiritual, del vacío interno total.

### C) *LOS ESTOICOS*

Los estoicos han hecho,

incomparablemente, más para el problema de la vida, pues su escuela contiene mucho más movimiento interior. A pesar de la firmeza de su carácter fundamental, la teoría pura se fue relegando cada vez más; en los siglos posteriores a Cristo, la tendencia al cuidado del alma adquirió la preeminencia, y el estoicismo dirigió la reforma moral que la antigüedad posterior emprendió, haciendo revivir viejos ideales. Nosotros vamos a exponer el carácter general que domina en todo su movimiento histórico y abraza las particularidades de sus diversas manifestaciones.

La obra con la que Stoa ha



contribuido al tratamiento del problema de la vida es la fundamentación científica de la moral, la elevación de la tarea moral hacia la reflexión y la libertad. Los estoicos, en este lugar, no sólo han perfeccionado lo recibido y ligado más estrechamente elementos existentes, sino que hasta ellos no había una moral tal como en ellos se presenta ni aun en la escuela socrática. Pues al poner los cínicos la dicha en la habilidad exclusivamente, despreciaban toda investigación científica y carecían de una concepción del mundo correspondiente; la moral, partiendo de este punto de vista, no podía llegar a ser una fuerza universal. En cambio, lo

podía ser desde los estoicos, para los cuales no podía darse acción moral alguna sin una convicción científica y una armonía con un mundo de ideas. La concepción estoica del mundo tiene más parentesco con la antigua filosofía de lo que a primera vista parece; solamente tiene un carácter más abstracto y compenetrable. El hombre es un miembro del gran mundo, pero no unido a él de un modo tan estrecho y visible; el mundo es un imperio de la razón, pero menos de una obra de arte armónica que un sistema de orden lógico, encadenamiento mutuo y organización adecuada; el hombre está impulsado y capacitado por su naturaleza para

comprender la suma razón, pero más en ideas generales que penetrando la realidad. En esta doctrina también es la facultad de pensar, la racionalidad, quien le da el fin de su vida. El Todo está edificado demasiado sólidamente y está demasiado concluido para que la acción humana pueda cambiar el estado de las cosas y orientar su curso hacia otro camino. Pero el ser pensante puede adoptar una doble posición con respecto al mundo. Hay una enorme diferencia entre la conducta de aquel que, ajeno al curso de los acontecimientos, los contempla impasible y hace ciegamente lo que ellos le obligan y la del que, poseído de la idea del mundo, se

compenetra interiormente con el todo, examina sus necesidades, y de este modo las transforma en libertad. Éste es un momento de la decisión propia que separa a los espíritus. Lo que ha de suceder sucederá; pero el que suceda sin nosotros y contra nosotros o con nuestro consentimiento, cambia por completo el carácter de la vida: en ello está para nosotros el ser esclavos o señores de las cosas. En la libre obediencia está la grandeza propia del hombre: «Obedecer a Dios es libertad». (Séneca).

Mas sólo se encuentra satisfacción en la idea del mundo si está fuera de duda la racionalidad del Todo; sólo entonces está justificado el adoptar el

orden universal en la propia voluntad. De ahí que la parte principal, el supuesto de aquella idea sea justificación de la realidad, la superación de la irracionalidad aparente de las primeras impresiones. Así, en tiempos posteriores, parecía como si el filósofo fuera un abogado encargado de defender a la divinidad contra los ataques que se le dirigiesen y presentarlo a los hombres como buena y aceptable. De este modo nació el concepto de la Teodicea, a la que, indudablemente, dio Leibniz este nombre.

En la aplicación del pensamiento principal se entrecruzan y enlazan

diversas series de ideas. En primer lugar, la idea del imperio de la casualidad y de leyes absolutas se defiende con tanto ahínco que desde entonces ha quedado como un trozo de la doctrina científica. Pero este orden casual es, a la vez, para los estoicos, la manifestación del poder divino; la divinidad debe penetrar y llevar el mundo; un Todo que tiene partes animadas debe también estar animado como Todo. La divinidad ha reglamentado el mundo de un modo adecuado a los seres racionales y ha puesto a uno y otro bajo su cuidado. Lo que hay de maldad es un resultado secundario del curso del mundo, y este

resultado secundario lo utiliza, asimismo, la divinidad para el bien. Las desigualdades y contradicciones de estos razonamientos no preocupan a los estoicos. Pues su doctrina nace mucho menos de una deducción científica que de una creencia que su vida espiritual exija.

Sin embargo, la idea de la racionalidad del mundo sólo puede proporcionarnos la plena libertad y la dicha completa si todo nuestro ser se transforma en pensamiento y se aleja de él todo aquello que pueda sujetarnos a un poder extraño. Y esto lo hace el sentimiento y sus afectos al tender hacia las inquietudes y dolores de la

existencia. El fundamento principal de este error es una apreciación falsa de las cosas, pues los dolores y toda la existencia sólo tienen poder sobre aquel que les atribuye realidad: «No nos intranquilizan las cosas, sino nuestro concepto de las cosas». (Epicteto). Superar este error y guiarse solamente por la justa apreciación es un hecho que exige de por sí el empleo de todas nuestras fuerzas. Así, el pensar se convierte en sí mismo en una acción; no es una mera teoría, sino un obrar incesante, un despertar de nuestro ser, un alejamiento de todo desmayo; es, en una palabra, una acción del pensar, que une de un modo inseparable la sabiduría con



la virtud y los confunde con uno solo. Sólo esta acción-pensamiento puede darnos una dicha verdadera: quien la busca fuera y se hace así dependiente de las cosas; quien busca el placer y siente, por tanto, apetito y temor, éste ha caído en una miseria segura. No sólo un exceso de afectos, sino todos y cada uno de ellos: placer y dolor, apetito y temor, deben estar lejos de toda alma viril. El infortunio tiene más valor que un ejercicio de la virtud, que desmaya fácilmente; es una dicha el tener desgracias. La diosa Fortuna acostumbra proteger a las naturalezas vulgares; el gran hombre está destinado a superar grandes peligros y desdichas. Lo mismo

que ante nuestros propios dolores, ante los ajenos debemos también reaccionar obrando y no sintiendo; ayudemos pronto con hechos; no nos entreguemos a compasivas tristezas y quejas, que de nada sirven. Debe dominar una «apatía» completa, esto es, no una insensibilidad embotada, sino una gran energía: una falta absoluta de abandono e irritación femenina.

Esta liberación de la fuerza del Destino implica también el derecho de decidir sobre la propia vida cuando ésta no ofrezca ya las condiciones de una actividad racional. El suicidio aquí no es un acto de desesperación, sino un acto de la reflexión tranquila, un

ejercicio de la libertad moral. Y puesto que los pensadores griegos vivían con arreglo a sus principios, fueron muchos los corifeos de la Stoa que en realidad abandonaron libremente la vida. Para la mayoría de los estoicos, la muerte no significa un ocaso completo. Las almas perduran hasta que la corriente periódicamente regresiva del mundo las retorna a la divinidad, fundamento de todas las cosas. Pero ni siquiera asusta la idea del aniquilamiento total, pues la longitud del tiempo no es causa de diferencias en la felicidad: el inteligente ya posee para mientras viva el gozo completo de Dios.

Así se combina todo fácilmente en

teoría: la vida parece libre de todo peligro. Pero la dificultad de la tarea no escapa a los estoicos. El espíritu creador alegre que impera en la labor de los pensadores clásicos cede en ellos a una profunda sociedad: la vida se torna un trabajo y un esfuerzo incesantes. Ellos traen a la Humanidad la máxima de que vivir es luchar (*vivre est militer*).

El pensador ha de luchar, en primer lugar, contra su medio, que produce la falsa valoración de las cosas; así, ha de mirar indiferente el juicio de la masa y no ha de temer las más duras paradojas. La cultura, con su ablandamiento y su refinamiento, es también fuente de

grandes peligros; en oposición a ello se recomienda una vida sumamente sencilla, un estado estricta y crudamente natural. Pero, más que contra los peligros exteriores, el pensador ha de precaverse contra los peligros que lleva dentro de sí, pues el enemigo mortal de la verdadera dicha, la pasividad para con las cosas, mora siempre en nuestro pecho y persigue la destrucción del fin supremo; para combatirlo es necesaria una vigilancia incesante y un valor indestructible. Este valor interior es la propiedad más importante del inteligente: la virtud perfecta es el heroísmo, la grandeza del alma. El héroe está muy por encima del término medio;

la destrucción del mundo no le puede asustar; su acción ofrece un espectáculo a la divinidad. Pero en su altura por encima del mundo está aislada de los hombres y de las cosas; domina tanto menos sobre el mundo cuanto más indiferente es para con él; se queda en la esfera de la actividad, siempre dispuesto para ella, en vez de transformar su fuerza en obra viva, agotándola de este modo completamente. Tampoco puede evitarse la cuestión relativa a cuántos pueden llegar en realidad a la altura del heroísmo, cuántos encuentran fuerza bastante para libertarse. Y los estoicos han edificado toda la vida exclusivamente sobre esta

potencia moral. ¿Qué esperanza les queda a los hombres si se reconoce aquí una lejana separación de los fines y una impotencia interior?

De ahí que el modelo de vida de los estoicos encierre muchos problemas sin resolver. Pero, detrás de todo lo problemático, queda un núcleo indestructible de un gran valor: el descubrimiento y desarrollo de una moral independiente. En la decisión por las ideas del mundo, en el hecho de la obediencia libre, aparece una obra del hombre total e interior; el hombre descubre una facultad de concentrarse en una unidad a pesar de las fuerzas aisladas y de basar su existencia sobre

sus hechos propios. Sólo así la vida interior alcanza plena independencia: se establece una profundidad del alma y se la hace el fin principal de la vida. Esto da por resultado en todas direcciones cambios de grandes consecuencias. El conocimiento de sí mismo alcanza el sentido de una prueba y juicio del estado espiritual del hombre; conceptos como conocimiento y conciencia adquieren completa claridad y un significado definitivo, y el valor de la actividad está en el del espíritu que la anima.

A la vez, se reconoce la superioridad absoluta de la moral. Dentro de las paradojas de la expresión aparecen aquí verdades sencillas e



indiscutibles. Sólo puede llamarse bien a lo moralmente bueno; enfrente de la virtud, todos los demás valores de la vida son indiferentes; sólo ella es fuente de verdadera felicidad. Asimismo, la diferencia entre lo bueno y lo malo se convierte en absoluta contradicción; todos los términos medios desaparecen; toda la vida mantiene al hombre enfrente de un sí o no, esto o aquello. Y la división no depende de nuestro capricho, pues por encima de nosotros está una ley universal que reclama nuestra obediencia. La idea del deber se eleva más fuerte que nunca, y se forma un concepto y una denominación fija.

A esta interiorización de la conducta

responde una corriente ajena a la antigüedad hacia lo amplio y general; allí en donde la pura intimidad adquiere tanta importancia, las diferencias entre los hombres desaparecen ante lo que es esencial y común. Ahora bien: nosotros podemos y debemos respetarnos como hombres y cuidar de nuestros semejantes; más que el Estado particular o la nación, nos une la inmensa razón que crea el pensamiento de la unidad interna del género humano y de un Estado universal ideal. Esto produce una ética universal humana, cosmopolita. Lo que en los estoicos no pasó de un precepto vacío, lo realizaron los pensadores del Imperio romano. La idea

de la unión fraternal de los hombres como una fuerza, la figura del organismo, se extiende desde el Estado particular a la Humanidad entera, y todos los seres racionales aparecen como miembros de un solo cuerpo; el ser humano se respeta escrupulosamente, y hasta en el enemigo se quiere al hombre. Así se desenvuelve el concepto de amor a la humanidad (φιλανθρωπια), ajeno todavía a Platón y Aristóteles, así como la idea de una esencia común a los hombres más allá de la casualidad del nacimiento y del estado social; todos los hombres son ciudadanos del único reino universal de la razón: «El mundo es la patria común de todos los hombres».

(Musonio). «Mi patria es, como Antonino, Roma, como hombre, el todo». (Marco Aurelio). El progreso de la religión aumenta el calor de este sentimiento: como hijos de un padre hemos de tratarnos fraternalmente, hemos de amarnos y ayudarnos. De ahí fluye una corriente de espíritu humano que se extiende por todas partes y contribuye a mitigar la esclavitud y a despertar el cuidado de los pobres y los enfermos. También se reconoce y forma por encima de las leyes especiales de los estados un derecho natural, común, invariable, de cuya influencia da testimonio claro el Derecho romano.

El pensamiento estoico tiene su

limitación en que toda la actividad en él se desarrolla de un modo dado; no se intenta fundamentar una nueva comunidad de vida y unir las fuerzas aisladas en la lucha contra lo irracional. Edificada sobre el antiguo terreno, ese movimiento hacia la Humanidad y el cosmopolitismo sigue siendo principalmente una cuestión de opinión individual y sentimiento subjetivo, en vez de producir una nueva construcción total. Pero, a pesar de ello, tiene su valor: el de haber preparado el proceso que le sigue:

La historia de la Stoa no forma parte de nuestro plan. Sólo hacemos notar que, en el curso de los siglos, los problemas

y desdichas del todo se han hecho cada día más visibles; la distancia entre lo ideal anhelado y la conducta real del hombre, la falta de un contenido positivo de la vida, el aislamiento del individuo, la dura represión de los sentimientos. Ya desde los primeros tiempos no faltaron acomodamientos y suavización de las reglas estrictas; pero de aquí nacieron desviaciones nuevas. Al descender los estoicos del supremo ideal del sabio a reglas para el común de los hombres, fueron los fundadores de la ambigua teoría de lo noble moral; al aceptar cualquier excusa pasable (*probabilis ratio*) como causa suficiente en vez de rechazarla con rigor, han traído el no

menos sospechoso probabilismo.

Pero, a pesar de todos los obstáculos y desviaciones, la Stoa ha mantenido una lucha fiel y valiente y ha figurado especialmente en los primeros siglos del Cristianismo como la simiente de una reforma moral. Es claro que su obra no podía sustraerse del todo a los cambios del tiempo, en los que el problema de la felicidad avanzaba cada vez con más fuerza hacia el primer plano. Para los estoicos de la Roma imperial, la filosofía es ante todo un sostén y un consuelo contra todas las inquietudes de la existencia; el recogimiento en la propia intimidad, la vivificación de lo divino que habita en

todos los hombres, contribuye a librar al hombre de las penas y a que alcance la dicha pura. El pensamiento se abstrae de todo el mundo temporal y sensible para elevarse a la eternidad de un orden invisible. Pero la elevación del espíritu, la autosugestión del sabio, no ahoga un sentimiento del vacío e insignificancia de nuestro ser, que se va imponiendo sin cesar. Así vemos, por ejemplo, en el emperador Marco Aurelio vacilar ya hacia un lado, ya hacia el otro, el ánimo lleno de contradicciones. En los soliloquios que han inaugurado el monólogo en la literatura universal y pertenecen a los tesoros eternos de la Humanidad canta a menudo las



excelencias del mundo y la grandeza del hombre. «El alma recorre todo el mundo y el vacío que la rodea a ella y a todo su edificio, y se pierde en la eternidad y abarca el volver de las cosas». La eternidad puede concentrarse para nosotros en completa actualidad, pues la actividad actual puede abarcar toda la vida, puede abrazar a la vez el pasado y el futuro. Así, el hombre ha de elevarse sobre todo lo pequeño y «vivir como sobre una montaña». Pero la idea de la posesión de la eternidad puede también orientarse en el sentido de resultar la indiferencia de lo temporal y perder la actividad todo impulso vigoroso. Todo esfuerzo y toda transformación aparente

es incapaz de alcanzar nada nuevo. «Quien ve lo de ahora, lo ha visto ya todo, lo que ha sido en la eternidad y lo que en ella será, pues todo es igual y uniforme». «El que tiene cuarenta años, con algún talento que posea, ha visto en cierto modo todo lo pasado y lo futuro y su uniformidad». Pero si desaparece toda actividad, nuestra existencia es nula: «El mundo es una transformación constante y la vida mera opinión». Esta insignificancia se convierte en la defensa segura contra toda fatiga y todo peligro; nace la tendencia a considerar la vida, con todas sus alegrías y pesares, como desprovista por completo de trascendencia. «Toda la tierra es un

punto; lo humano es humo; la vida humana es un sueño y una peregrinación por tierras extrañas; pronto lo cubrirá todo la eternidad».

Éste es el espíritu de una época fatigada y desalentada; cuando el hombre se considera tan pequeño a sí mismo y a su actividad, ha de desaparecer el valor de vivir y no puede combatirse victoriosamente la degeneración de la vida y el hundimiento de la cultura. La época de los sistemas de la sabiduría había pasado. Éstos tenían su misión con una época de cultura más rica y fructífera. En ella abrieron al individuo su propia alma, descubrieron en ella nuevas

profundidades y señalaron al nombre un descanso en sí mismo, una superación del mundo. Se entregaron con todo celo a la educación moral de la Humanidad; no sólo produjeron escritos que se extendieron en todas las clases sociales y contribuyeron al ennoblecimiento de las ideas, sino que ofrecieron también modelos célebres de vida. «En un tiempo como lo era el helenístico — lleno de intereses en contradicción y de luchas salvajes—, aquellos hombres que perseguían sus supremos ideales de vida, ajenos e imperturbables a las influencias exteriores, realizaron una obra de edificación moral y reforzaron y conservaron la creencia en los altos

fines y la fuerza moral de la naturaleza humana». (Kaerst). Pero esta labor, basada principalmente en la reflexión subjetiva y el impulso individual, no podía bastar; así que el estado de cultura en general vaciló y hubo la Humanidad de emprender un lucha por su existencia espiritual; esta tranquila sabiduría de la vida cedió ante la necesidad de una resolución decisiva.

Sin embargo, su influjo se extiende más allá de su lugar y de su tiempo. Sólo la ética estoica elaboró el antiguo Cristianismo, lo mismo que la época de las luces, y, a pesar de sus grandes variantes, pensadores como Hugo Grocio, Descartes, Spinoza y Kant y

Fichte, también tienen un gran parentesco con los estoicos. No sólo son algunas de sus obras gloria de la literatura universal, sino que toda la concepción de la vida que ellas desenvuelven constituye un tipo original de carácter vigoroso y elevado, que acompaña durante mucho tiempo la obra de la Humanidad.

## 2. LA ESPECULACIÓN RELIGIOSA

### A) *LA VUELTA A LA RELIGIÓN*

La última grande obra de la antigüedad fue la vuelta a la religión y a

la especulación religiosa. El juicio sobre la importancia de esta vuelta y el interés por ella dependerá de la posición fundamental que para con la religión se mantenga; quien no vea en ella otra cosa que un tejido de la imaginación humana y un producto del decaimiento y la debilidad, sólo puede explicar la vuelta hacia ella como un hundimiento de la tensión espiritual y una decadencia de la naturaleza propia de la antigüedad, y no tiene para él atractivo alguno el aclarar la confusión de aquella época y referir cada cosa a su causa. Si, en cambio, la religión le parece abrir nuevos arcanos de la vida sin que la existencia humana pierda su

apoyo y su sentido —en esta alternativa no hay término medio—, entonces el ocaso de la antigüedad tiene para él un especial interés, pues ninguna época enseña tan claramente como ésa lo que impulsa al hombre la religión y lo que él mismo espera encontrar en ella. Esta crítica positiva puede descubrir dentro de la confusión algunas líneas fundamentales, y, por fin, puede verse por encima de la complejidad un movimiento general, que ha decidido por durante miles de años de la historia de la Humanidad. Algunos pueblos descubren a través de la creencia su mejor fuerza, su más profundo anhelo y su última esperanza; pero sus diversos



productos se tocan y contradicen, y a través de la lucha nace cierta comunidad. En la lucha se ha llevado la victoria el Cristianismo; pero éste se ha desprendido de aquel movimiento anterior, y no puede explicarse sin él.

La cultura griega, en su sentido más alto, a pesar de su alegría del universo hermoso y su gozo en la creación artística, no carecía de religión; la creencia tradicional ennoblecía el arte y la producción mental, y espíritus investigadores creían en los misterios y abrigaban la esperanza en una vida feliz de ultratumba. Pero, así como en las ideas de aquel tiempo el universo incluyó dentro de sí a los dioses, del

mismo modo la religión influía propiamente más dentro de una vida posterior, en vez de crear por sí misma una nueva vida y solicitar al hombre todo para ella. Y esto es precisamente lo primero que las verdaderas religión y religiosidad producen.

La vuelta hacia una religión así era imposible sin un desacuerdo con las ideas entonces reinantes, sin un conflicto flagrante con ellas; ese conflicto también tuvo lugar más tarde en el suelo de Grecia. Su fundamento no debemos buscarlo sólo en el empeoramiento del estado de cosas, ni en las graves y confusas experiencias de la época, sino quizá más en el individuo, que libre

ahora de todo lazo y entregado a sí mismo, empezó a inquietarse, a temer y a preguntar más, y, en consecuencia convirtió en problemas perentorios de actualidad lo que hasta entonces habían sido sólo misterios eternos de la existencia humana. Esto puede debilitar el valor más firme de vivir. Pero si la religión presupone una conmoción semejante, también es esencial en ella no sucumbir a ella, contrarrestándola, al contrario, vigorosamente y abriendo una nueva fuente de vida. La vuelta hacia la religión debe sustituir a la insuficiencia, el desconsuelo del ser humano por una creencia firme del hombre en la indestructibilidad de un ser interior, y, a

la vez, debe hacer desear una nueva realidad.

Así lo encontramos al final de la edad antigua. Es cierto que la época acusa gran fatiga; pero el movimiento religioso no se entrega a esta fatiga: establece un nuevo impulso vital al elevar otra vez con una pureza elemental el deseo de la felicidad plena y vigorosa que el racionalismo de la época anterior había derrotado, y vence toda oposición. Pero, a la vez, asalta a menudo los ánimos y un velado temor, una molesta inquietud por los compromisos y responsabilidades invisibles, un miedo a los poderes oscuros y a las penas eternas, y el sentimiento profundo del

dolor universal crece hasta tomar las proporciones del sentimiento de la culpa.

¿Qué podían significar en este estado emocional los sistemas de la sabiduría con su conformidad resignada con el mundo considerado como una cosa completa, su reducción de la vida a una contemplación tranquila de sí mismo y su debilitación de todos los afectos? Ni aun el último destello de la cultura antigua en el siglo II de Cristo, con su vuelta a los antiguos modelos del gusto y su afición por la educación formal, ofrecía nada a las cuestiones que movían ahora los corazones; todo el brillo de aquella producción no disimulaba su

vacío interior. Mas en el siglo III de Cristo desaparecen incluso la apariencia y el arte mismo; al auxiliar más fiel del espíritu griego le faltan también las fuerzas; la última figura notable es la de Caracalla (217).

De ahí que en el siglo III quedase el campo libre al movimiento religioso; en constante crecimiento desde el siglo I de Cristo, éste se apoderó ahora de todo. Y en el siglo III produjo también al único gran filósofo de este movimiento: el espíritu enseñoreado del mundo, que se llamó Plotino. No podemos, sin embargo, apreciar el valor de éste sin reflexionar brevemente sobre sus precedentes y el medio ambiente en que

vivió.

Al participar la filosofía, cada vez más, del movimiento hacia la religión, puede hacer revivir parte del contenido de la tradición griega, desarrollando y fortaleciendo su carácter religioso. Así, teorías órficas y pitagóricas, que, según las recientes investigaciones, no habían desaparecido entretanto por completo como se había creído, ejercieron una gran influencia estimulante en este sentido; encendieron un deseo de libertar el alma hundida en la sensualidad, y para ello predicaban una vida rigurosamente ascética y la creencia en los milagros y las revelaciones. La gente de superior

cultura profesaba con preferencia la filosofía de Platón, cuya tendencia religiosa sólo entonces se impuso plenamente: «Todas las naturalezas cuyas ideas fueron determinadas por creencia o sospecha y especulación, necesidad ética y una conciencia superior del destino humano, han buscado y encontrado también su satisfacción en tiempos posteriores en el Platonismo». (Friedländer). Y, por fin, distinguidos representantes del estoicismo influyeron en este sentido; nadie más que Posidonio (135-51 antes de J. C.), el cual, sirio de nacimiento, profundizó vigorosamente el espíritu religioso, y representó a la vez con



insistencia especial la creencia en las adivinaciones, e introdujo entre los romanos la adivinación por medio de los astros. A esto se unían influencias del Oriente, combinadas de varios modos y a veces fuertemente contradictorias, que también han de ocuparnos, aun cuando han influido más sobre los romanos que sobre los griegos.

De qué modo en Grecia algunos pensadores asocian diversos elementos e inmiscuyen un espíritu religioso en el aseguramiento del tesoro cultural, lo atestigua la figura espiritual, seria y suave, de Plutarco (hacia los años 48-125 antes de J. C.). En ninguna parte se

encuentra un cuadro tan diáfano del espíritu religioso en la vida griega de aquella época como en sus escritos sobre Isis y Osiris.

En esta tendencia a la religión aparece, ante todo, una posición nueva del hombre enfrente del problema del mal. Así como para los pensadores griegos, hasta entonces el mal era un fenómeno accesorio en el mundo, y los estoicos habían pretendido con gran empeño caracterizarlo, como una mera apariencia, ahora se le reconoce una esencia independiente y una extensión mayor. Puesto que si Dios fuera la causa de todas las cosas no podría suceder nada malo en el mundo, la

irracionalidad en éste debe tener su origen particular: éste está — desarrollando una idea antigua— en la materia sensible con su profunda oscuridad. Ésta ya no es una fuerza al servicio del bien, sino un poder enemigo que divide al mundo. La realidad se convierte en el escenario de una lucha dura y sin tregua. El hombre participa de la gran antinomia del todo, ya que su ser encierra una dualidad entre la razón y la sensualidad. Así como la antigüedad clásica mezcló fuertemente lo sensible y lo espiritual y refirió mutuamente lo uno a lo otro, el celo por separar es ahora mucho más violento. Parece haberse apoderado de las gentes una repugnancia

por la sensualidad, cada día más refinada, y nunca se cree haberla rechazado con bastante vigor. Con ello se transforma también la naturaleza y la situación de la divinidad. Lo perfectamente puro no puede ocuparse de este mundo dividido, sino que ha de elevarse por encima de él los conceptos de los hombres hacia un más allá. La unión con la divinidad, deseada ardientemente, no parece ser posible de otro modo que por mediación de poderes intermedios de naturaleza sobrehumana, pero no divina; la teoría de los demonios, que estaba en el fondo de antiguas creencias populares y fue utilizada en ocasiones por Platón,

adquiere ahora una fuerza inmensa y preocupa más y más los ánimos. El hombre se cree rodeado de la influencia de esos espíritus, y le parecen de momento más malignos que bienintencionados, por lo cual hay que ganar su voluntad por medio de ejercicios espirituales. En la mente del pueblo degeneran éstos en extraños encantamientos, y la densa humareda de la superstición oscurece la luz del conocimiento. La subjetividad del sentimiento no conoce límites; las pasiones del corazón, preocupado de su felicidad, impiden la apreciación de las necesidades objetivas y producen una notable regresión en la explicación

racional de la vida. En su lugar progresa una vida sentimental religiosa. Esa idea de una divinidad superior al mundo da a la tendencia de los sentidos humanos hacia lo lejos el carácter de una nostalgia poderosa y, a menudo, de una esperanza ardiente; el mundo que nos rodea queda relegado a una mera antesala, a símbolo de una realidad superior velada para los ojos vulgares. A la vez, se acrecienta el desprecio por la sensualidad, y su completa supresión se convierte en condición indispensable del bien supremo: la comunidad con Dios.

En medio de todas las derivaciones, los pensadores, sin embargo, responden

al carácter griego cuando consideran a la comunidad con Dios como un conocimiento del mismo; los griegos no han renunciado nunca a apreciar el conocimiento como el núcleo de la vida espiritual. Pero para abarcar el ser supremo, el ser puro, el conocimiento debe transformarse. De momento parecen existir pocas probabilidades de éxito: «Para las almas de los hombres que se esconden en el cuerpo y las pasiones, no hay participación alguna en Dios; la filosofía, con su pensamiento, sólo puede descubrir una huella débil». (Plutarco). Parece más aceptable la esperanza de que se nos pueda descubrir lo que está cerrado a nuestros conceptos

por medio de una contemplación inmediata en estado de «entusiasmo», de «éxtasis». Aquí, en donde el hombre suspende toda actividad propia y se convierte en una presa de la revelación divina, puede iluminarle la luz de la divinidad claramente, sin tinieblas. Esta luz también puede esclarecer la religión histórica, el «mito», y descubrir en él profundas verdades. Pues así como el arco iris es un reflejo caprichoso de la luz del sol en la bóveda oscura, el mito es un reflejo de la razón divina en nuestra representación (Plutarco). Así, el intelectual puede honrar también la religión del pueblo; si la ilumina con aquella idea suprema encuentra el justo



medio entre la incredulidad ( $\alpha\theta\epsilon\sigma\tau\eta\varsigma$ ) y la superstición ( $\delta\epsilon\sigma\iota\delta\alpha\tau\mu\omicron\nu\iota\alpha$ ).

Por consiguiente, queda en el movimiento religioso una aspiración filosófica, y algunos individuos armonizan la religiosidad y el amor por el saber. Pero esa aspiración filosófica no solamente queda así fuertemente limitada, sino que ofrece una gran contradicción entre el nuevo contenido y las antiguas formas, de las que todavía no puede desprenderse. A un mundo de ideas propio y completamente independiente sólo llegó la nueva teoría por medio del neoplatonismo o, mejor dicho, de Plotino.

Antes de ocuparnos de él pensemos

brevemente sobre el intento de desenvolver una filosofía con ayuda de la religión histórica; a saber: del judaísmo. En la tradición nacional del judaísmo, la religión poseía un poder mucho mayor, una unidad mucho más firme: oponía a la filosofía un caudal propio mucho mayor. Pero en esta época, en que la cultura griega era señora del mundo, invitaba a buscar una armonía entre ambas, lo mismo la necesidad del hombre culto de justificar su creencia ante la razón, que el deseo, todavía no aniquilado por la derrota sangrienta, de imponer la religión patria a todos los hombres. Aquí, el director es Filón de Alejandría (hacia los años 30

a. de C. a 50 d. de C.) Él es el que intenta por primera vez mezclar la sabiduría de los griegos con la fe de los judíos, formando un todo: en él se asocian el ideal estoico del ser superior al mundo y el ideal de la justicia divina del Antiguo Testamento; de este modo emprendió un camino en el que siglos y siglos debían seguirle.

A esta asociación de ambos mundos, el judaísmo trae un caudal sólido de doctrinas, usos y costumbres, un concepto histórico de las cosas, una comunidad de carácter ético-religioso, una religiosidad proveniente del interior; por su parte, Grecia aporta conceptos amplios, una corriente fuerte

de lo pequeño y humano hacia todo, una aspiración mayor hacia el conocimiento y más amor por lo bello. En esta nueva comunidad lo judío se amplía y espiritualiza, lo griego se asegura y se asienta más en el alma; en la atmósfera común de una intimidad pura se han tendido muchos hilos de una a otra parte y han brotado muchas ideas finas y delicadas.

De entre los cambios que experimentó la concepción del mundo, es notable la diversa significación de las ideas platónicas. Para el maestro, ellas eran formas independientes, superiores al mundo; en Filón se convierten en pensamientos del espíritu divino; ahora

la diversidad se torna obra de la unidad que domina al mundo. También inaugura grandes movimientos la reunión de las fuerzas mediadoras entre la divinidad y la Humanidad, en la unidad del «logos», del hijo primogénito de Dios.

Lo mismo que la concepción del mundo, la forma de la vida está también exclusivamente dominada por problemas religiosos; el deseo de librarse del dolor y la oscuridad del mundo se antepone a todo lo demás. La realización detallada de este esfuerzo experimenta una gran influencia del judaísmo. Así como la idea de Dios adquiere un carácter más personal, las relaciones con la divinidad se tornan también

mucho más íntimas y el concepto de la fe toma la forma de una confianza personal. Pero en el poder domina el mundo de las ideas griegas. Pues la antinomia principal de la realidad no es para Filón la de lo bueno y lo malo, sino la del espíritu y la materia, lo insensible y lo sensible del eterno ser y el fugaz devenir; todas las cosas sensibles son para él impuras y pecaminoso todo lo que participa de la transformación. Esto lleva al deseo de unificarse con Dios por el camino de la mística y del éxtasis: «Filón es el primer místico y extático en el terreno de la religiosidad específica monoteísta». (Bousset). Esta elevación del alma a una altura superior

al mundo implica el romper con el mundo que nos rodea y el contemplar indiferentes todo lo que a él se refiere, por lo que la vida histórica no puede tener aquí ninguna significación de sí misma. Pero, a la vez, el pensamiento judío se manifiesta por medio de rasgos particulares. Filón considera su propia doctrina sólo como una doctrina esotérica y no se dirige con ella a la masa, pero no desgaja ni de mucho al individuo del resto de la Humanidad con la crudeza con que lo hacían los pensadores griegos; dentro de la separación late en él la idea de un lazo de unidad. Ya que el hombre no vive en un desierto, no tiene derecho a

despreciar a los demás: el pensador exige aún que no sólo nos preocupemos del ser, sino también del parecer. Además, encontramos en él la idea de una solidaridad moral de aquéllos a quienes la misma relación con Dios une en una comunidad; la actividad y el dolor de uno puede estimular también a los otros; el sabio no sólo aparece como un apoyo, sino también como un rescate, una indemnización por los malos ( $\lambda\nu\tau\rho\nu\nu$ ).

Filón encuentra en medio de la tradición judía muchas indicaciones y puntos de apoyo para la unión con Dios, considerada por él como el bien supremo. Así, en el precepto de la ley



de que el Sumo Sacerdote al entrar en el templo deba despojarse de todas sus galas y vestirse de sencillo lienzo, encuentra indicado que en la unión con Dios todas las propiedades individuales deben desaparecer ante la unidad del puro ser. Y la necesidad de suspender toda vida anímica consciente cuando Dios habla a los hombres la encuentra expresada en las palabras del *Génesis*: «Cuando el sol se había puesto se apareció Dios a Abraham».

Sin embargo, no sería posible intentar de este modo una unión de ambos mundos sin un medio auxiliar que suavizara las contradicciones y debilitara los choques. Ésta es la

explicación alegórica de la tradición religiosa con la convicción de que las palabras encierran un sentido espiritual sólo susceptible de ser descubierto por un espíritu profundo. Este procedimiento no era en modo alguno nuevo en la Filosofía: Platón y Aristóteles ya lo habían aplicado a veces para acercar sus teorías a la creencia del pueblo, y los estoicos habían tratado el mito de esta manera. Pero las consecuencias eran más importantes y numerosas allí en donde la religión tenía una tradición sólida y un contenido cerrado, y de ahí que su choque con la Filosofía produjera un conflicto serio. La explicación alegórica se torna ahora en el medio

principal de reconciliación; y, al armonizar la libertad individual con el orden general y la investigación filosófica con la tradición histórica, influye hondamente sobre todo el sentido de la vida. A la letra de la tradición no se la varía: queda siempre como la norma inquebrantable. Pero la realidad de la interpretación permite al filósofo hacer de ella lo que quiere y considera necesario; desaparece toda dureza y dificultad y el rigor metódico cede al libre vuelo de la fantasía. Al combinarse incesantemente el presente con el pasado, el tiempo y la eternidad, el espíritu y los hechos, resulta un crepúsculo misterioso y una vida de

ensueño. Este carácter suave y soñador perdura durante toda la Edad Media para ceder su lugar en la Edad Moderna a una vida más despierta y vigorosa.

Filón ha sido a menudo poco estimado; no quiere esto decir que debe exagerarse su valor. Ciertamente no era un gran pensador: no creó ningún mundo de ideas propias. Pero su obra es bastante importante. Sin una gran profundidad espiritual y una labor abnegada no hubiera podido poner en una relación fructífera los dos mundos entre los cuales todavía se moverá tal vez durante largo tiempo. ¿No nos encontramos hoy en una lucha parecida, una lucha entre una concepción del

mundo y un sentido de la vida, entre una vida de carácter personal y otra de carácter impersonal? Ambos parecen imprescindibles y, sin embargo, no pueden unirse inmediatamente.

El cuadro de la antigüedad quedaría incompleto si no tuviésemos también en cuenta la gran influencia que en aquella época ejercieron sobre el Occidente las religiones heroicas del Oriente.

La Grecia propiamente dicha sintió poco esta influencia, por diversas razones; con el Asia Menor existía desde mucho antes cierta relación e intercambio; además, en Grecia se había desarrollado una doctrina particular de los misterios; al mismo tiempo, al

sentido artístico y prudente de este pueblo repugnaban la barbarie y crudeza naturalista, de las cuales el culto asiático nunca se pudo librar del todo, y, por último, el Cristianismo se extendió muy pronto por el suelo griego. En cambio, sobre los romanos obraron esos cultos con toda la frescura y el vigor imaginables; arrebataron los ánimos, al principio, desconfiados con tanta fuerza, por cuanto la religión tradicional del Estado, con su seca monotonía, no respondía a las necesidades espirituales de la época. Aquí experimentaron las religiones, al desprenderse del suelo nacional, una multitud de transformaciones; el punto de partida

naturalista desapareció; de los ritos y cultos se desprendió cada vez más un contenido espiritual y una acción moral; en ello convergen más y más los diversos movimientos; nació una atmósfera común y se desarrolló una religión universal compuesta de los rasgos comunes de las otras. Por todas partes se ve un deseo ardiente de una vida nueva, de una relación más estrecha con la divinidad, de una salvación del alma en la bienaventuranza eterna, de una salvación y de una purificación moral. Esta influencia de las religiones orientales sobre el oeste de Europa empieza ya en el siglo II antes de Cristo y crece incesantemente; se ahonda en el

siglo II después de Cristo y alcanza todo su vigor en el siglo III. Las diversas corrientes de este movimiento particular aparecen claramente ante nuestros ojos en las notables investigaciones de Cumond, lo mismo en sus diferencias que en su desenvolvimiento en el tiempo, por el cual nuestra exposición debe seguirlas.

En primer lugar influyó sobre el Oeste romano el culto frigio de la «Gran madre», una personificación de la fuerza creadora de la Naturaleza; en los misterios de la Cibeles y del Atis, el cual muere y resucita, el creyente se siente llamado a participar del dolor y de la alegría ajenos, y, a la vez, está



incomparablemente más unido a la divinidad que en la religión romana anterior. «Los dioses del Oriente sufren y mueren para resucitar otra vez». (Cumond). En la religión de los romanos entró con ello más sensibilidad y más alegría del colorido, pero también más exaltación y más fanatismo.

Una excitación semejante y un revolvimiento de los extremos sensitivos exteriores, pero en forma más noble, ejercen después desde Egipto los misterios de Isis y de Serapis, también pérdida dolorosa y feliz recobro. Aquí no sólo recibió del ritual un brillo particular, sino que la religión en general se apoderó vigorosamente del

alma entera del hombre, toda la vida apareció como la preparación del más allá y la idea de la inmortalidad, la idea de una vida posterior, alcanzó una plasticidad y una fuerza de penetración como nunca la había tenido antes en el mundo antiguo.

Después vino la influencia del culto sirio, cuya base era la visión babilónica del mundo. Lo divino y lo humano se separan grandemente al modo semítico y la divinidad recibe una soberanía incondicional. Pero, a la vez, se refuerzan las ideas de la pureza y la santidad; la idea de la inmortalidad, en cambio, se asocia aquí a la representación astronómica del edificio

universal y la bienaventuranza aparece por primera vez como una ascensión del alma, como una elevación a las alturas luminosas. La astronomía también contribuye a concebir al mundo como un todo orgánico cuyos miembros están entre sí en relación incesante. Esto produjo de una parte una tendencia al arte de adivinar y al encantamiento; pero, a la vez, aquella concepción del mundo suscitó la idea de la unidad del ser divino, creyéndose que el sol era su encarnación.

Por fin, vino de Persia el culto de Mitra, que se impuso al final de la antigüedad a todos los otros cultos. El punto de partida lo constituye aquí un

dualismo ético que llama al hombre a la lucha incesante por el triunfo del bien, y con ello le hace tomar parte en un gran drama universal y transforma su energía ética en acción exterior. Como, al mismo tiempo, no cabía duda alguna sobre el triunfo final del bien y aún se anunciaba una completa renovación de todas las cosas, podía asociarse a la actividad incansable una confianza firme y alegre. Se comprende fácilmente que una religión semejante, de carácter viril, penetrase fácilmente en el pueblo romano, especialmente en su ejército, y ejerciese una fuerte influencia sobre el mismo. De este modo las diversas religiones ponen en vigoroso

movimiento todo el contenido de la vida del alma: toda la escala de los sentimientos se excita, se reconoce a la sensualidad su completo derecho; la fantasía se extiende inmensamente; pero también la voluntad y la acción responden a grandes fines; por todo ello tiene lugar la unión de la vida humana a relaciones invisibles; por todas partes nuestra existencia se ilumina y extiende en un reino de la fe: más cercano y más seguro que la sensualidad era para esta época el mundo suprasensible; pero la aproximación mutua y la combinación de las religiones no da todavía por resultado un mundo de ideas completo y perfecto que eleve también al hombre

interiormente en la vuelta a la religión y le abra una vida esencialmente nueva. Al genio griego le queda el realizar esta obra; por última vez muestra en Plotino su tesoro superior.

## B) *PLOTINO*

### 1) Introducción

No hay ningún pensador sobre el cual se hayan emitido juicios tan diversos como Plotino, cabeza del neoplatonismo (204-270). Muestra lo grande tan mezclado con lo erróneo que apenas en alguna parte puede estarse

conforme con el pensador; su filosofía también queda demasiado reducida a proyectos y esquemas para poder encontrar en ella el camino estrictamente científico hacia una concepción del mundo; por último, late en todo el sistema una contradicción insoluble, la contradicción entre una abstracción que desaparece en una cultura desconcertante y un sentimiento sumergido en sí mismo. Si por todo ello Plotino, considerado en la totalidad de su obra, está muy por debajo de los grandes pensadores, en cambio, hay que contarle entre los mejores si se tienen en cuenta las fuerzas que mueven su trabajo y la influencia de éste en la formación

de la vida espiritual. Pues a menudo aparecen después de frases más que dudosas, nuevas y fructíferas verdades fundamentales, y aun el error, a veces, se transforma en él en palanca de ideas importantes. Lo intuitivo constituye el verdadero valor de Plotino; pero en parte alguna se manifiesta tanto como en la concepción de la vida. La vivificación penetrante que parte de este pensador es tanto más digna de aprecio cuanto más claro esté ante nuestros ojos el poco auxilio del medio ambiente; éste debió en realidad ser freno en vez de favorecer la acción del mismo de lo bueno y valioso de su obra que de lo erróneo y extraño. No hay otro testigo



más brillante de la fuerza del espíritu griego que el hecho de haberse podido elevar en una época tan descompuesta y desorientada a una altura tan enorme en la contemplación del mundo. El mundo de ideas que aquí se abrió también ha influido profundamente sobre la Humanidad; muchas ideas brotan por primera vez en este sitio y muestran el pleno vigor y la claridad completa del principio, lo que mueve a la Humanidad durante miles de años y ha influido también sobre espíritus fuertes. En su influencia sobre el espíritu de la vida nadie alcanza a Plotino; aquí constituye él el límite de separación de dos mundos.

Estudiada históricamente, su obra aparece como una continuación y complemento del movimiento universal que, apoyado por influencias orientales, se apoderó cada vez más exclusivamente del final de la antigüedad. Pero sólo aquí alcanza fuerza bastante para transformar el núcleo de la realidad y producir una concepción del mundo independiente. Y esto solamente porque el concepto de la religión se perfecciona y se ennoblece mucho más. Hasta entonces ocupaba en ella el primer lugar el cuidado por la felicidad de los individuos; para llevar a éstos de la miseria insoportable a la felicidad eterna se recurría a la ayuda de un orden

del más allá. En Plotino, en cambio, nace, en contra de la sujeción a lo pequeño y estrecho del individuo, un deseo ardiente del caudal propio de la eternidad, de un sentido más amplio y más puro. En vez del hombre, el punto culminante de la vida es el todo o, mejor dicho, la divinidad. A la vez todo el esfuerzo está dirigido a llenar el vacío entre el hombre y el mundo, entre sujeto y objeto, que se había enseñoreado del pensamiento al final de la Edad Antigua; este vacío se salva transportando la realidad a una vida interior del espíritu, uniendo a todas las contradicciones en un proceso universal que lo produce y lo recobra todo.

La obra de Plotino está dirigida a afirmar la cultura griega y protegerla contra toda tormenta, dándole una fuerte unidad y una gran intimidad. Por eso aquél acude al auxilio de todo el que parece ser útil para este objeto y asocia en una obra común a todos los sistemas cuyo espíritu ofrece cierto parentesco. Lo peculiar griego renace otra vez y aun muchas ideas griegas características adquieren en él por primera vez su expresión completa. Pero veremos que, en un estado de cosas y en un sentimiento de la vida totalmente cambiado, la acción exterior se traduce en estorbo; la manera griega se resuelve por los mismos griegos en un

movimiento tempestuoso y sus últimos filósofos imaginan una nueva época. El Cristianismo experimenta lo contrario. La conciencia de Plotino le era enemiga y sus ataques eran tanto más amenazadores en cuanto tenían lugar en el mismo terreno, en nombre de la religión. En realidad, el Cristianismo le debe una cooperación valiosísima, por cuanto no sólo tomó mucha parte del contenido del mundo de ideas de la especulación, sino que sólo en aquél encontró una base profunda para su nuevo mundo. Si se exceptúa a Agustín, ningún pensador ha influido tanto sobre el Cristianismo como Plotino; la historia del Cristianismo, a partir de éste, no

puede comprenderse sin el neoplatonismo. Así, a Plotino le ha sucedido lo que sucede no raramente al hombre: la contradicción entre el querer y el producir: lo que quería lo ha destruido y lo que quiere destruir lo ha ayudado.

## 2) Fundamento de la teoría de la vida

Plotino aplica todo su ardor y toda su fuerza para salir de la existencia próxima y buscar más allá de sus mudanzas y de sus impurezas a Dios y al bien supremo. El concepto del más allá se eleva hasta el extremo; la escuela

pasa en silencio, especialmente el concepto de lo supramundano, que debía causar a un antiguo griego tanta admiración como, por ejemplo, a un cristiano el de lo supradivino. La relación con el espíritu de la época es innegable; pero lo que allí no era más que una cosa del sentimiento subjetivo, del anhelo religioso-moral, en Plotino adquiere una base firme por medio del razonamiento, de la doctrina científica del núcleo de la realidad. Con referencia a Platón, pero perfeccionando lo del mismo recibido, desarrolla el ser pensado sin propiedades: el ser que no es otra cosa que ser y, por consiguiente, está ante todo y lo comprende todo.

Toda otra determinación es para él algo que se añade y se quita; todo paso que se da hacia la experiencia perceptible parece alejarse del fondo de las cosas. Puesto que nuestro pensar al elevarse a valores generales concluye en un ser completamente falto de propiedades, aparece —como si los productos del pensamiento abstracto fueran seres con existencia propia— el puro ser como la raíz de todas las cosas, la materia primera de toda realidad. Pero este ser abstracto no lo ofrece el mundo complejo de la experiencia, por lo que hay que buscarlo más allá de ella y fundamentarlo en sí mismo en su elevada sublimidad.



Mas si esta sublimidad ha de constituir a la vez el núcleo verdadero, la única sustancia de las cosas, nace entonces una situación extraña y llena de contradicciones. Lo que existe inmediatamente no es el verdadero ser de las cosas, sino que entre la existencia y la esencia hay un vacío insaciable que no puede llenarse sin una penetración completa de la primera visión del mundo, sin una reconstrucción total de la realidad.

Ahora bien —y esto es para Plotino un punto decisivo—: el ser puro se equipara a la divinidad; llegar a ser puro es lo mismo que alcanzar lo profundo de la divinidad. Así la

especulación se convierte en religión y con el triunfo de la abstracción lógica se acalla a la vez la voz del anhelo de felicidad. Con ello queda traducida la antinomia entre el puro ser y el fenómeno complejo con toda su crudeza a la relación entre Dios y el mundo. Por una parte, Dios se encuentra en una lejanía en la que no le alcanzan ni los conceptos ni las palabras, y por otra parte, constituye, como único ser puro, el ser omnipotente e inmediato; en realidad, está más próximo de nosotros que nuestro propio yo, que sólo pertenece a la experiencia. De ahí que la divinidad se aleje y se acerque, tanto como es posible, de nosotros. Esto

demuestra ya el carácter no clásico de esta concepción del mundo, su flotar entre contradicciones que no puede superar nunca ni tampoco quiere salvar.

Con ello el todo se transforma en una mera coexistencia, en una continuidad, y nace una cadena de la vida, una serie ascendente. Cada peldaño de esta serie es menor que el precedente, pues Plotino cree, como la mayor parte de los pensadores griegos, que lo perfecto no puede provenir de lo incompleto, la copia nunca puede igualar al original, lo superior ha de preceder siempre a lo inferior. Pero toda formación posterior guarda una relación con el origen divino; todo lo que es real

de algún modo es de naturaleza buena, divina. Mas lo inferior, gracias a este parentesco íntimo con lo superior, tiende a volver al origen; de ahí que de él parta una corriente a través del todo y que un movimiento circular de los sucesos abarque toda la realidad. Este movimiento no es temporal, no es una continuidad de las diversas materias, sino una continuidad sin tiempo del ser y el valer, un eterno porvenir del mundo de Dios. Plotino sólo enseña una diversidad en el tiempo en el sentido de que —según creen la mayoría de los pensadores griegos— existe en la esfera de los fenómenos una serie indefinida de períodos universales idénticos. Pero,

más allá del cambio, está inmóvil, aun cuando fuente de todo movimiento, a una altura sublime, el ser eterno. Multitud de ejemplos tomados del mundo sensible pueden explicar de qué modo todo depende por completo de lo Uno, y, sin embargo, la pluralidad tiene cierta independencia; de qué modo la causa produce toda la complejidad de la vida y, sin embargo, no sale de sí misma. Preferentemente sirve a esta idea la imagen favorita de los pensadores griegos: la luz que permanece en sí misma y, no obstante, ilumina al mundo entero, pero pierde poco a poco su fuerza por la irradiación; y también se recurre a la imagen del brotar de una

fuente o del nacer de una semilla. Aun cuando estas imágenes apenas encubren la contradicción, sin embargo, todas ellas representan una creencia de que la vida del todo se desenvuelve por una necesidad interior y no constituye una obra de la actividad libre o del cálculo consciente, y de que el proceso universal no quiere ni significa nada fuera del propio movimiento del propio ser.

En estas imágenes y doctrinas aparece un gran deseo de someter a toda la diversidad a una unidad: de elevar la existencia humana hacia una vida cósmica y aun divina, cuya realización vigorosa significa una orientación de

carácter histórico universal. La filosofía griega había enseñado siempre una coherencia firme de la realidad y había ordenado al hombre sumarse al todo. Pero la participación en el mundo no era ni con mucho la posesión del mismo; en último término, el individuo llevaba una vida aislada. Ahora, en cambio, la fuente de la vida entera es una unidad inmensa, penetrante; todo punto está unido íntimamente con ella; todo individuo se realiza en ella: separarse de ella es caer en un vacío total. Así se rebasan las fronteras estrechas: una sola vida total inunda el inmenso mundo. Y esta vida total es de naturaleza divina; aun cuando busquemos la vida en este

mundo, siempre llegamos a Dios; los diversos caminos de la vida conducen todos hacia Dios.

De ahí nace, ante todo, una conducta de vida religiosa en base filosófica, un mundo de ideas religioso, un sistema de cultura religioso. Pero el mundo se divide en dos partes principales, con arreglo al doble modo, como el ser divino, es asequible y obra: inmediatamente en su altura sublime; inmediatamente en el todo entero, según los grados de su ordenación. De ello se desprenden realidades y formas de vida diversas, aunque emparentadas. La investigación de lo divino en el mundo está guiada por la idea de un orden y una



gradación reinantes. Cada individuo tiene su lugar fijo, y sólo en éste recibe su participación en el ser esencial y en la vida perfecta; esta parte la recibe por medio de una participación del grado superior inmediato para participarlo a su vez a los grados que le siguen: no existe ni es posible nada fuera de esta ordenación. Éste es el fundamento filosófico de la jerarquía, pero también el origen de una maravillosa imagen artística del mundo en la cual «las razones ascienden y descienden y se pasan los cubos de oro».

Enfrente de esta idea se halla la de la revelación inmediata de Dios más allá del mundo de la pluralidad, en una

esfera en donde desaparece todo remedo y la forma primera lo es todo. Sólo en esta dominación del mundo se manifiesta toda la profundidad del ser y el tesoro de la bienaventuranza. Con la pluralidad desaparece también la mediación: Dios es aquí inmediatamente el todo en todo. Éste es el mundo de la mística, contrario y complemento a la vez del orden jerárquico.

### 3) Contenido detallado del mundo y de la vida humana

Al examinar más detalladamente el mundo de Plotino se encuentran diversas series de ideas que apenas se pueden

desenredar. De momento sigue el camino del platonismo, al ver en la materia y la forma la antinomia principal del mundo y en las formas y representaciones el núcleo del proceso de la vida. Con ello se deja ver aquí el carácter artístico del pensamiento griego y el poder dominador de la belleza. Hay una idea netamente griega en las palabras de Plotino: «Lo feo es extraño y enemigo de Dios y de la Naturaleza». Pero, a la vez, siente una profunda repugnancia por la materia sensible que nos ata y oprime. Ésta es completamente irracional y enemiga de toda forma, como algo animal y salvaje; parece —recordando la antigua doctrina del Caos— un

producto de una naturaleza primitiva no divina. Para una materia así no hay lugar en el mundo de la razón pura; así se desgarran la coherencia de la realidad y nacen dos mundos: uno de la vida anímica de la intimidad puramente espiritual que se encuentra puramente en sí misma, y el otro de la que está hundida en la materia y encadenada por la sensibilidad. Al mismo tiempo nace el deber de separar con todo empeño estos dos mundos. Lo sensible es despreciable no en formas o productos determinados, sino en todo su ser y en cualquier forma; la sensibilidad como tal se convierte en cargo o impedimento que oprime. La condenación del mundo,

esto es, de la existencia sensible, no puede basarse más profundamente. Pero Plotino es demasiado griego y artista para renunciar con la sensibilidad a toda materia y a toda representación de la forma en la materia. De ahí que distinga un concepto de la materia de todo lo sensible y lo transporte al mundo insensible. También hay aquí una oposición entre el dar forma y recibir forma: la materia «inteligible» significa lo todavía indeterminado, la mera posibilidad que espera sólo la forma concreta. Así pues, la producción artística, como los otros ideales del mundo griego, se salva en un reino suprasensible.

Mas, cuando más fuertemente separado está el mundo superior de la materia bruta y oscura, tanto más vigorosamente se desarrolla en el mismo el carácter de la pura espiritualidad. El montón de representaciones sensibles que inunda los sistemas clásicos, si no desaparece aquí del todo, por lo menos disminuye notablemente; se producen conceptos que a menudo se tienen exclusivamente por modernos, como, por ejemplo, el concepto del puro ensimismamiento del alma y su unidad estricta superior a toda relación mercantil. Al concepto más marcado de la vida espiritual responde una situación independiente: la elevación a un mundo

propio. La intimidad no significa ya más que un círculo especial al lado de las demás cosas, sino que atrae a todas éstas hacia sí con poder irresistible y se convierte en una realidad completa, bastante a sí misma. A la vez tiene lugar un transporte de todos los valores a lo insensible, vivo, interior. Aquí se lleva a cabo con toda seriedad la transformación de las ideas en cantidades puramente espirituales; el tiempo se considera como un producto del alma que en sí es atemporal y el espacio mismo parece también imaginado por el espíritu. El proceso de la vida ya no es común, como era antes, una relación con la realidad exterior, si

bien emparentada con el ser, sino un movimiento que se realiza completamente dentro del espíritu. Dentro de él están sus fines y su obra; aquí empieza y acaba su acción.

Con esta transformación la vida interior abarca más que la vida central próxima: al reino de lo consciente se asocian dos reinos de lo superconsciente y lo subconsciente. Así nacen las tres esferas del espíritu del alma, de la naturaleza, que son una gradación de la vida interior que forma el mundo. Lo inferior es abarcado y sostenido por lo superior; la naturaleza, por el alma; el alma, por el espíritu; el espíritu, por el ser divino. De ahí que no se halle el



alma en el cuerpo, sino el cuerpo en el alma.

Pero Plotino va más allá de un concepto generalísimo de la vida interior hasta llegar a una actividad principal que lo domina todo. Esta actividad la encuentra, con el pensamiento de la Grecia antigua, en el pensar y conocer. Desenvuelve el intelectualismo hasta sus últimas consecuencias al referir todo ser espiritual, al pensar y convertir los grados del todo en grados del pensamiento. Es cierto que Plotino distingue tres actividades primordiales: conocer ( $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ ), obrar ( $\pi\rho\alpha\tau\tau\epsilon\iota\nu$ ) y creación artística ( $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ ). Pero una vida

verdadera sólo la da el pensar; el crear es inseparable de él, pues su ausencia consiste en realizar un ser con ideas; la acción, en cambio, pierde mucho de su importancia. Sólo tiene valor propio como realización de la teoría; por lo demás es una mera sombra con la que puede ocuparse quien no sirva para la teoría. Pero este deseo de una independencia completa coloca el pensar en un círculo interno muy peligroso. Para vivir de sí mismo y crear verdad de su propio caudal debe atraer por completo el objeto: no debe tolerar separación alguna entre ambos. Para ello no basta la idea clásica de un parentesco esencial entre el pensar y el

ser justo, que no fundamenta lo bastante la unidad ni salva por completo la diferencia. En último término, el pensamiento no puede distinguir en absoluto al ser de sí mismo y ponerse ante él como algo diverso: debe coincidir total e inmediatamente con él. Pero ¿queda entonces todavía un conocimiento objetivo en el sentido antiguo? En realidad, con la supresión de toda diferencia entre lo cognoscente y lo conocido pierde todo límite, toda forma clara, todo contenido comprensible; como identificación inmediata de las cosas, se reduce a una excitación oscura del alma, a una vida sentimental uniforme, a un estado de

ánimo incomprensible. Si antes vimos al ideal artístico refugiarse en un reino suprasensible, así también el conocimiento sólo puede mantenerse si cesa de ser conocimiento propiamente dicho y se convierte en mero sentimiento. Según esto, el cambio del estado de cosas lleva a la concepción griega de la vida a renunciar a sus propios supuestos y a destruir las relaciones que lo habían producido. Aun cuando en medio de la destrucción pueda llevar a nuevos caminos y demostrar su grandeza en la decadencia, su claridad y su plástica se acabó: sobre el propio terreno de la filosofía griega crece el moderno ideal del espíritu que

flota libremente.

Mas ¿qué significa el hombre en esta totalidad y qué fines tiene su vida? No le corresponde ninguna esfera especial ni se le asigna ningún trabajo propio. La vida con sus semejantes, la sociedad, queda completamente relegada. Nuestra existencia recibe su contenido del todo y su destino depende por completo del todo; pero el hombre tiene dentro de éste un valor particular y es el poder participar íntimamente de lo infinito del todo con todas sus gradaciones y movimientos. Se llama un «microcosmos», en sentido más amplio que el que daban a este término los antiguos investigadores. Pues antes, en

Aristóteles, por ejemplo, esta expresión no significaba otra cosa que una participación del hombre en todos los elementos y fuerzas del mundo; ahora, en cambio, adquiere el sentido de que nosotros nos apoderamos interiormente del todo y lo poseemos como nuestro propio yo. Esto produce una apreciación incomparablemente alta de nuestra alma: ella es esencialmente igual a Dios ( $\delta\mu\omicron\omicron\nu\omicron\iota\varsigma$ ) (el mismo término con que el dogma cristiano designa a Cristo), y, por consiguiente, de naturaleza eterna e ilimitada. «El alma es mucho y todo, lo mismo lo que está arriba como lo que está abajo, hasta allí adonde se extiende la vida». Y cada uno de nosotros es un

reino de ideas independiente, un «mundo inteligible» (χοδμοσνομοτοσ). Esto está tanto más aproximado a la moderna idea de la evolución individual de diversos modos, y con ello de un valor incomparable del individuo, en cuanto Plotino enseña la diversidad de los individuos dentro de un gran universo. Pero éste está demasiado poseído y enamorado de la idea de que cada uno de nosotros participa del infinito todo para llevar demasiado lejos esta divinidad individual, lo cual le hubiera llevado también a contradecir su idea de la única realidad de lo general.

Con el todo participa el hombre de la contradicción entre un ser puramente

espiritual y otro sumergido en la sensibilidad. Nuestra alma está desprendida de la pura espiritualidad y es presa de un cuerpo; esto la somete a todas las oscuridades y penas de la sensibilidad; a través de una serie de nacimientos, ha de errar y errar, hasta que, completamente purificada, vuelva al mundo de las ideas. De ahí que la primera labor y la preparación de toda actividad subsiguiente sea el librarse de la sensibilidad; se impone un trabajo serio y penoso: una supresión de todo lo que nos encadena a la existencia sensible, un retraimiento completo en el yo espiritual. En la realización de esto no faltan preceptos en el sentido del



ascetismo vulgar: debemos debilitar y someter al cuerpo para demostrar que nuestro yo es algo más que las cosas exteriores. Pero Plotino trata el asunto en el gran sentido de un hombre que no existe para lo exterior y particular porque para él todo está en el todo y en la intimidad. Lo que reclama es una purificación (καθαροίς) del ser, un renunciamiento a todo don del exterior, una vuelta completa a la voluntad hacia dentro. No cedamos a las imposiciones del medio ambiente y aceptemos indiferentes lo que el Destino nos depara; paremos con orgullosa altivez ante la mera naturaleza y la actitud quejumbrosa de la masa, como hábiles

atletas, los golpes del Destino. Esta purificación de la materia y de los acontecimientos exteriores es, a la vez, la entrada en el reino de la libertad. Pues nuestra dependencia no llega más allá de la sujeción al ser sensible con su oscura necesidad, está en nosotros el abandonar toda esa esfera y encontrar la libertad en el mundo suprasensible.

Una idea semejante no puede ligar de ningún modo la actividad al medio ambiente: lo exterior no debe estimular, ni preparar, ni confirmar, ni continuar: se renuncia a la idea aristotélica de que lo interior sólo se complementa por su representación con el exterior. Aquí no se encuentra ninguna experiencia de la

vida con una penetración en el objeto y un crecimiento por él, ninguna apreciación del trabajo con su estrecha asociación de la cosa y la actividad. Todo está, al contrario, en el movimiento de la pura intimidad, en una vida de actividad espiritual universal. Así el alma más íntima de la vida amenaza con desprenderse de toda labor de cultura, tratando a ésta como un accesorio indiferente y aun con perder en la oposición toda forma clara. Este divorcio ha acarreado muchos daños, pero era seguramente imprescindible en el curso de la evolución humana. Pues sin ella lo interior difícilmente hubiera alcanzado su completa independencia, y

el hombre se hubiera elevado de la sujeción al medio a la completa libertad de la vida.

Pero la intimidad independiente alcanza una tarea y un fin en el progreso continuado hacia una comprensión de las cosas cada vez más unitaria; resulta una complejidad en cuanto las esferas principales de la vida se convierten en peldaños de la vida que facilitan el ascenso del hombre. Por estos peldaños la corriente va hacia lo lejos, hacia el todo, hacia lo infinito; todo tiende a la evolución de un espíritu libre y a romper con la actividad ligada al objeto, con las limitaciones fijas y las proporciones plásticas del ideal clásico de la vida.

Recorramos rápidamente los grados de esta evolución.

#### 4) Los grados y ramas de la vida espiritual

El grado inferior de la vida íntima es la Naturaleza: pues, según Plotino, en el mundo exterior toda vida y toda forma viene también del alma; esta obra como fuerza formadora sobre la materia y el proceso de la Naturaleza es, en último término, una vida espiritual de naturaleza inferior, un amodorramiento del espíritu, una visión sensible de ensueño del alma universal. Pero si la Naturaleza no significa ningún reino

especial con fuerzas y órdenes propios, surge la idea de manejarla desde la vida interior y dirigirla según los fines del ser racional. Además, parece que la idea de una cohesión universal interior, de una simpatía mutua de las cosas, tal como la representaba ya la Stoa, permite deducir del movimiento de una materia el de la otra o, mejor dicho, adivinarla. Pues «todo está lleno de signos y sabio es quien de lo uno aprenda lo otro».

La relación con la antigua concepción de la Naturaleza es aquí tan clara como también es indudable una desviación importante y sospechosa. Allí también la Naturaleza era objeto de una animación, pero lo material

implicaba a la vez una fuerza propia y lo extrahumano permanecía independiente enfrente de nuestra vida espiritual; ahora, en cambio, todo está en el alma y la cohesión de las cosas borra los límites de las esferas particulares. Allí la concepción de la Naturaleza era artística; aquí es mística y será pronto mágica. La creencia en la magia inundaba la época de Plotino; él mismo le da un sentido profundo y la distingue del mero encantamiento; para él significa «la verdadera magia, el amor en el todo y en la lucha». Mas la profundidad de las ideas fundamentales fue a su vez una afirmación: contra las supersticiones más absurdas no había ya

defensa posible.

Libre, por encima de la materia, está en Plotino la vida del alma para sí; el modo como el pensador expone, con habilidad penetrante, su particularidad, esto es, unidad e independencia de todos sus procesos, tiene también consecuencias para el obrar: la vida del alma lleva ella misma su fuerza y también su responsabilidad; no está impulsada desde fuera: decide por sí misma.

Cuando Plotino separa del alma el espíritu como otro grado superior, sigue una corriente muy general en su tiempo. Pero comprende más exactamente y fundamenta de un modo más profundo lo



que antes estaba vagamente apuntado. A la vida del alma en sentido estricto es particular la conciencia por su investigación atinada y su reflexión pacienzuda. Pero ésta no puede ser de ningún modo el núcleo de la vida interior y la fuente de la verdad; detrás de ella debe actuar un mundo originario. Pues la actividad presupone siempre un fundamento más hondo; cuando pensamos sobre nosotros, siempre encontramos ya una naturaleza pensante que se halla, por decirlo así, sólo en la quietud; no podríamos buscar razón sin poseerla ya. La reflexión separa lo que está unido y que puede incurrir fácilmente en el error. Partiendo de ella

no llegamos nunca a cohesiones firmes ni a verdades seguras, sino sólo partiendo de un pensamiento creador. Por esto hay que poner por encima de la conciencia de los individuos un ensimismamiento del espíritu, una vida espiritual esencial. Esta vida lleva a cabo la creación: de ella proviene todo esfuerzo y toda verdad, toda aspiración de los hombres hacia la divinidad. Veamos cómo estas direcciones fundamentales de la actividad del espíritu se forman sobre el nuevo terreno.

El conocimiento, según Plotino, no puede ser una apropiación de las cosas exteriores ni nacer de la participación

de estas cosas. Entenderlo así es renunciar al verdadero saber. Pues con ello sólo lograríamos imitaciones sin saber en qué medida las mismas responden a las cosas. Aun cuando en el reino de lo sensible, con sus tinieblas indisipables, los objetos preceden al conocimiento, en el reino del espíritu la imagen debe nacer de la actividad del pensamiento; pensar y ser están unidos inseparablemente. Pero esto sólo es posible si el pensamiento no se conoce más que a sí mismo, si se convierte en autoconocimiento del espíritu pensante. El proceso de conocimiento se convierte entonces en supresión de todo lo extraño, en replegarse el pensamiento,

desde la complejidad del mundo de los fenómenos hacia su propio e íntimo ser. De ahí que la ciencia se presente más y más como una exteriorización de las formas fundamentales del pensar y se convierta en una lógica independiente, abstracta por completo en su aislamiento. Aquí no hay comunicación alguna con el ambiente ni un perfeccionamiento a partir de la experiencia, lo mismo que formación de ciencias particulares.

De un golpe análogo eleva también Plotino lo bueno, lo mismo por encima de toda unión con el exterior que sobre todo estado subjetivo, para colocarlo en una actividad espiritual encerrada por

completo en sí misma, llena de la vida absoluta. Ante todo, se niega al placer de toda independencia. El placer está siempre en algo y, por consiguiente, debe estar basado en un objeto. El estado subjetivo sigue el contenido de la vida: no es el esfuerzo lo que crea el bien, sino que el bien crea el esfuerzo. Para la habilidad y para la dicha no se necesita ni una conciencia que reflexione ni una impresión expresa. Lo mismo que se es hermoso o se tiene salud aun cuando no se piense en ello, del mismo modo la sabiduría y la virtud tampoco necesitan actuar constantemente. Cuanto más se encierra en nosotros nuestra actividad y cuanto

más estrechamente se unen los acontecimientos a nuestro propio ser, tanto más palidecen y aun desaparece la impresión de placer y de dolor. Pues sólo sentimos como algo especial a lo extraño y no a nosotros mismos y nuestras propiedades. Por ello la independencia completa ha de extenderse a las impresiones de placer y dolor.

Plotino sigue siendo fiel a la tradición griega de la unión de la felicidad a la actividad; pero ya vimos que la actividad no era acción sobre el ambiente, ni una obra visible. De ahí que, según él, para completar la virtud no se necesitan manifestaciones

exteriores, pues en tal caso deberíamos desear que la injusticia, la necesidad y la guerra existieran para poder demostrar que somos justos, magnánimos y valientes. En realidad, la conducta interior, el estado de ánimo viviente, constituye una actividad completa e incesantemente eficaz. Pero cuanto más duros fueron los contratiempos de la vida, tanto más debió la actividad encerrarse en sí misma hasta que ahora renuncia a toda relación con el medio ambiente y se convierte en un movimiento interior del ser, un estado de ánimo encerrado en sí mismo. Ahora no tiene otro fin que el comprender el ser absoluto e

identificarse esencialmente con Dios; es indiferente al mundo visible y está aislada de la sociedad humana. También falta todo empeño en mejorar el estado de cosas y elevar la situación de nuestra existencia. Así, pues, la idea del bien flota asimismo a una altura inmensa por encima de la labor práctica.

Mas en parte alguna es tan visible la transformación como en la idea de lo bello. Platón ya le había reconocido una naturaleza predominantemente espiritual, pero en su exposición detallada se mezclaba una buena parte de naturaleza sensible: sólo Plotino impone esa espiritualidad y da lugar con ello a una concepción completamente nueva de lo



bello. La belleza no puede estar en la proporción (ὀυμμετρία) donde se la había buscado desde antiguo. Pues entonces sólo podría ser bello algo compuesto y no gustar lo sencillo, incluso en lo sensible, como, por ejemplo, la luz del sol, el oro y las estrellas. Además, en la esfera espiritual las medidas pierden toda importancia. En realidad, lo bello consiste en la victoria de lo superior sobre lo inferior, de la idea sobre la materia, del alma sobre el cuerpo, de la razón y el bien sobre el alma; lo feo nace, en cambio, allí en donde lo inferior se impone y la materia oprime a la idea. En esta doctrina, lo bello descansa sobre el bien

como el valor por excelencia y no puede separarse de él. En cambio, la apariencia exterior adquiere un carácter secundario: lo bello no nace de la asociación de lo interno con lo externo, sino sólo de lo íntimo y para lo íntimo. La creación artística no se empapa en la piedra, sino que queda en sí misma y va de alma a alma: la obra externa, la producción visible, es sólo una copia, un remedo de la creación interior del espíritu del artista y, en consecuencia, muy superior a ella. Predominando de este modo la actividad interior, el arte no puede seguir significando una imitación de la Naturaleza. Al contrario: es la Naturaleza la que imita algo

superior y el arte no expresa su forma sensible, sino la razón que obra por ella y, gracias a la belleza interiormente presente, añade mucho de su caudal propio y corrige innumerables defectos. Aquí aparece por primera vez la idea de que el arte construye una nueva realidad enfrente del mundo sensible que nos rodea. Pero esta afirmación de una Naturaleza superior no la ha seguido aplicando luego Plotino a la creación artística. En la belleza su esfuerzo está también dirigido demasiado exclusivamente a la relación del hombre con el todo para que le pueda extraer y sujetar la construcción de una nueva esfera. La belleza amenaza con situarse

más allá del arte, lo mismo que le situaron la verdad más allá de la ciencia y el bien más allá de la acción.

En consecuencia, aparece en todas las esferas un desligamiento del alma de todo lazo con los objetos, una interiorización enérgica de toda acción y de toda creación. De un trozo del mundo, la vida del alma se convierte en portadora de la realidad. Pero al libertarse de este modo queda retirada en la lejanía; es una forma totalmente pura, pero sin determinación más próxima, sin contenido alguno alcanzable. Es cierto que a través de la actividad se nota un esfuerzo poderoso que mueve al ser hacia la altura, pero

ésta está por completo divorciada del mundo de la experiencia: las imágenes e ideas, libres aparentemente de todo peso, flotan como sombras nebulosas por encima de la vida. En este flotar los colores palidecen y las líneas se esfuman. Mas en esa altura culminante hay una tendencia hacia un último paso: hacia el paso desde el reino de la manifestación mediata, a la posesión inmediata del ser absoluto: a la compenetración completa con Dios.

## 5) La unificación con Dios

El fin de encontrar a Dios en sí

mismo constituye en este mundo de ideas el momento culminante de la vida. Pues toda manifestación en el universo lo evoca como la copia del cuadro original. Hay que alcanzar inmediatamente lo que de otro modo sólo puede lograrse mediata y fraccionariamente: hay que ver al dueño de la casa, no sólo los utensilios. Así se explica fácilmente que en este punto el espíritu de Plotino, que en lo demás obra precavidamente, se desborde aquí y su descripción sea animada y llena de fuego. Esa vuelta significa a la vez un regreso hacia nosotros mismos y un rompimiento con toda nuestra acción pasada. Lo que buscamos no está lejos y

no hay mucho entre ello y nosotros, porque es nuestro propio ser, alejado hasta ahora de nosotros; lo que llevamos a cabo es un regreso hacia la patria verdadera y feliz. Pero, puesto que nos habíamos perdido en lo extraño, de ahí que nos sea necesaria una transformación completa, una resolución interior: lo nuevo no puede nacer lentamente de lo viejo, sino que ha de brotar de un modo inmediato. «Cuando el alma se ilumina de repente, entonces puede creerse que se ha visto aquello». En vez de una actividad sin descanso, se impone ahora esperar tranquilamente. «Hay que permanecer quieto hasta que aparece y quedarse contemplando como

cuando nuestros ojos esperan la salida del sol». Y debe cerrar los ojos que miran hacia fuera quien quiera alcanzar la visión de la profundidad del mundo interior.

Mas sobre lo que da la visión inmediata del ser divino, no pueden formarse conceptos; éstos sólo transmiten lo que ese ser no es; toda expresión no es más que un símbolo. Del estado de elevación, del estar fuera de sí, del «éxtasis», sólo imágenes pueden dar una idea aproximada. Representan dos cosas: la elevación sobre la vida corriente y la unificación completa con el todo; aquello se hace cuando se habla de un silencio amplio, de un olvido de



todas las cosas, de una absoluta soledad, etc.; esto cuando se dice que los ojos se han inundado de luz o cuando el pensador, como si el sentido de la vista no pudiera expresar bastante perfectamente lo deseado, acude al sentido del tacto y habla de tocar, de sentir, etc.

Pero podemos acercarnos algo más al ser divino superior a todos los conceptos, por medio de las ideas de lo uno y de lo bueno. El concepto estricto de la unidad que se eleva muy por encima de la mera unidad de tiempo impide toda distinción dentro del ser supremo. De ahí se sigue que ese ser tampoco puede distinguirse de sí mismo;

no puede ser una personalidad. La explicación impersonal de la vida del espíritu que predominó desde un principio en la filosofía griega, aun cuando se la suavizaba con algún contrapeso, adquiere por fin su expresión más fuerte. Claro que sólo en el concepto. Pues aquel ser sin propiedades se presenta en realidad, cada vez más, con una vida interior; el ser impersonal se transforma imperceptiblemente, cada vez más, en una divinidad vivificadora: la ascensión al infinito, en un abandono completo del espíritu a la suprema perfección, el pensamiento especulativo en una religión profundamente íntima. El

pensador tampoco deja de asociar al ser absoluto la idea del bien: una acepción en lo posible impersonal del bien encubre en cierto modo lo problemático de esta tendencia.

Pero todos los problemas y contradicciones no han impedido a Plotino dedicarse completamente a ese ser supremo. Así como el estado de unidad supera incomparablemente a toda otra vida, lo mismo sucede con la felicidad que con él puede alcanzarse. La posesión de todo el mundo no iguala a esta felicidad; todo lo humano, en comparación con ella, es microscópicamente pequeño. El filósofo está poseído por la idea del retraimiento

exclusivo a la unidad superior al mundo, que constituye a la vez la raíz de toda realidad; aquí muestra por primera vez esa idea el poder enorme sobre el espíritu humano que ha conservado luego a menudo y conservará siempre. La tarea principal de la Filosofía será ahora el educar a los hombres para el fin superior. Pero en una labor que reclama de tal manera a todo el ser, sólo puede enseñarnos el camino y cada cual debe ir a él por elección y decisión propias. «La teoría va hasta el camino y la marcha. El mirar es, en cambio, cosa de quien quiere ver».

De ahí la vida a la altura de la unión mística con el fundamento del todo.

Según Plotino, esta altura se alcanza sólo en contados momentos. Si la idea de Dios no trajera nada más no podría cambiar esencialmente el estado general de la vida. En realidad influye, por medio de la labor del pensamiento, hasta mucho más allá de esa visión inmediata, hasta transformar toda la realidad. Toda la vida, partiendo de la divinidad, adquiere un aspecto totalmente diferente; el ser mudable y disperso se torna inmutable y unitario. La eternidad, como actualidad perenne, se eleva por encima de la mera duración temporal y se convierte en el verdadero punto de vista desde el cual el ser racional contempla la realidad. Todos los valores se

transforman de relativos en absolutos y con ello cambia por completo toda su significación. Así, por ejemplo, el concepto de lo infinito. Los pensadores de la Grecia antigua sentían en lo infinito predominantemente la falta de una limitación y, por consiguiente, lo rechazaban como contrario a la razón; ahora adquiere la significación positiva de la superioridad sobre todo intento de limitación, y por ello se transforma, como fuerza vital ilimitada, en un carácter esencial de la divinidad. Esto conduce a su vez al umbral de la edad moderna.

De esta idea, fecunda en consecuencias, se desprende que en el

ser absoluto están salvadas todas las contradicciones de la realidad y coinciden en una unidad. Pues aun cuando Plotino no formule expresamente esta idea, proclamada con gran insistencia por el Renacimiento, influye, no obstante, mucho sobre el pensador. En parte se habrá notado ya; añadamos todavía algo más.

Ese ser supremo no conoce ningún movimiento en el sentido de un cambio, sino que, al contrario, en él mora una paz completa, una calma imperturbable. Pero, a pesar de su inmutabilidad, la calma del ser divino no es perezosa ni muerta, sino que encierra un obrar constante: es la vida suprema y perfecta.

El concepto antiguo de la musa, de la actividad encerrada en sí misma y satisfecha por completo en sí misma, del equilibrio total, del reposo y el movimiento, se salva ahora de las relaciones humanas en el fondo más mínimo de la realidad adonde sólo puede seguirle la especulación. Según ello, este fundamento une al ser con la actividad. Aquí la acción no lleva detrás de sí una naturaleza oscura y el ser no yace en un descanso perezoso más allá del obrar, sino que está entero y se hace visible en el verdadero obrar; sin esta presencia del ser, el obrar es falso y carece de contenido. A la vez desaparece toda separación entre la



existencia y su fundamento, pues el ser supremo se crea a sí mismo; en su propia causa (*causa sui*). La libertad y la necesidad también se unen en una sola cosa. El ser divino no conoce ninguna casualidad ni arbitrariedad, pero tampoco dependencia alguna de lo exterior y extraño: vive sólo de sí mismo. Elevándose hacia ese ser supremo, puede el hombre también alcanzar una libertad divina semejante que significa incomparablemente más que la mera liberación de la sensualidad.

Por fin, el problema de la razón de la realidad encuentra también, en esta altura superior y dominadora del mundo,

una solución particular. La teodicea que se ofrece aquí está en gran parte tomada de los estoicos, pero ordena de un modo nuevo lo recibido y con ello es la obra más importante de la antigüedad en esta dirección. Plotino no combate de ningún modo la gran extensión del mal, pero cree poderla superar profundizando los conceptos. En primer lugar el hombre debe tratar el problema no partiendo de sí mismo ni, en general, de una parte, sino del todo: «no hay que mirar el deseo de los particulares, sino hacia el todo»; «si el fuego se apaga en ti, no se ha apagado ya por eso todo el fuego». Luego, para justificar el mundo existente, se recurre a todos los

razonamientos del sistema platónico, entre ellos series de consideraciones metafísicas y estéticas. El mal, en sentido estricto, no tiene esencia alguna; por su naturaleza no es algo positivo, sino sólo un bien menor, una falta de propiedades determinadas, un defecto (ξλλειψις) del bien. En los grados inferiores de la realidad, lo bueno tiene también el predominio; por ello es mejor que existan a que no existan. También son necesarios, porque la perfección del todo necesita de una pluralidad, por lo cual, al lado de lo superior debe hallarse también lo inferior. En una estatua no puede ser todo ojos, ni en una pintura todo luz ni

en un drama todo héroes. Pensemos, además, en la cohesión interior, en el orden de que está penetrado el todo. No sólo están estrechamente unidos las causas y los efectos, sino que es indiscutible que en él moren normas morales; la creencia de la Grecia antigua en la justicia reinante, se mantiene todavía. Además, aun cuando las diversas partes del mundo estén en conflicto, el todo constituye una armonía que salva todas las diferencias; hasta lo que nosotros, como hombres, reputamos antinatural, comprende a la naturaleza del todo. Quien hace reproches a la realidad, generalmente no piensa más que en el mundo sensible. Pero, sobre

este mundo, el pensamiento descubre un mundo de pura espiritualidad y esencialidad que no conoce mal alguno y supera también su copia sensible.

Así se mantiene en pleno vigor la idea de la razón y la belleza del todo. Hasta el último pensador independiente de Grecia defiende la afirmación de que no es preciso crear un nuevo mundo, sino que hay que reconciliarse con el existente por medio de un conocimiento verdadero. Para él la realidad es también un reino acabado de la razón; no ha lugar a grandes innovaciones, a una historia verdadera con voluntad libre y acciones elevadas; basta penetrar a través de la turbia apariencia hasta el

fondo para acabar con la sinrazón. Así pues, el pensamiento aparece hasta el final como una fuerza que tranquiliza a los hombres en lo referente a su destino y los une a la divinidad.

Pero cuanto más se separa el hombre, en Plotino, de la forma determinada y vive de la eternidad, tanto más se transforma nuestra actividad de un esfuerzo en una posesión, de un progreso indefinido en una calma feliz. La calma en el fondo de las cosas, más allá de toda lucha y contradicción, es, en medio de la confusión de todos los tiempos y en cada momento de la cultura, el fin supremo y único. El mundo que primero rodea al hombre

tiene ahora su misión principal en guiar hacia el otro mundo superior; sólo tiene valor, no por lo que es, sino por lo que indica, como señal y recuerdo del supremo. Por medio de este carácter simbólico de la realidad inmediata, la interpretación alegórica se fundamenta del modo más profundo. El elevarse de lo sensible a lo espiritual, de la imagen a la verdad, se convierte en la labor principal de la vida.

Así como en Plotino el pensamiento, en su elevación máxima, se convierte por completo en religión y como tal domina toda la vida, así también es la religión la que le une principalmente con el ambiente y determina su posición con

respecto al movimiento histórico de su tiempo. Plotino ha encontrado una relación amistosa con las religiones populares, pues su doctrina de la gradación del ser supremo por aquella serie de reinos atrae también a sí el politeísmo. Habiendo estado siempre el monoteísmo extremado en contradicción con el pensamiento griego, éste impidió también en Plotino la unidad rigurosa del último fundamento, pero no la admisión de fuerzas mediadoras, de dioses visibles e invisibles. Con esta fundamentación la religión patria pareció mentalmente profundizada y amplificada; desde aquí podían esperar los espíritus conciliadores un



renacimiento de la antigua fe y aun las religiones orientales podían entrar fácilmente en ésta. El neoplatonismo fue el apoyo del último intento de restauración (Juliano); sus conceptos constituyen la última arma de la Grecia agonizante. La Filosofía ha acompañado, pues, fielmente a la cultura griega hasta sus últimos momentos.

Lo que unía a Plotino con Grecia le había de separar del Cristianismo. Los puntos que él tenía presentes con preferencia se echan de ver en sus manifestaciones contra los gnósticos cristianos. En sus doctrinas impugna principalmente lo que sigue: 1.º La excesiva estimación del hombre. Es

verdad que la razón une al hombre con los fundamentos más profundos, pero sigue siendo sólo una parte del mundo y Dios no sólo reside en él, sino en el mundo entero. 2.º El poco aprecio y la desespiritualización del mundo. Quien ataca al mundo no sabe lo que hace ni qué trascendencia tiene su atrevimiento. También es fundamentalmente equivocado conceder al insignificante hombre un alma inmortal y negársela al mundo entero y a los astros eternos. 3.º Una conducta inactiva. No hay que rogar, sino luchar: si contemplamos la lucha vencen los malos. Hay que luchar también interiormente y no sólo buscar una salvación. La virtud completa,

fundada en sí misma, nos manifiesta a Dios. Pero sin una virtud verdadera, Dios es una palabra hueca.

No es éste el lugar adecuado para examinar en qué medida estos ataques están justificados y si alcanzan más allá de los gnósticos a todo el Cristianismo; pero ellos bastan para demostrar claramente que los caracteres principales de la cultura griega antigua, a pesar de tantas variaciones, se han conservado intactos: la unión del hombre al todo, la animación y aun dosificación de las fuerzas naturales, la esperanza de una felicidad por medio de una conducta activa, la apreciación del pensar y el conocer como el fuego

divino en los hombres.

Plotino está en realidad mucho más distanciado del Cristianismo de lo que expresan sus ataques, pero a la vez existe entre ellos más parentesco del que parecen permitir sus diferencias. En ambos se pide una interiorización de la existencia y la orientación de toda la idea hacia Dios, pero menos en consonancia con el mundo que en su desprecio. Mas la intimidad la encuentra Plotino en una actividad espiritual impersonal; el Cristianismo en un desenvolvimiento de la vida personal; en aquél toda salud viene de la fuerza del pensamiento, en éste del uso de la intención pura. Esta diferencia

fundamental produce contradicciones importantes en cuestiones capitales. En Plotino un abandono de este mundo, un olvido del tiempo en la eternidad, una calma de la contemplación del todo; en el Cristianismo entra lo eterno en el tiempo y tiene lugar un movimiento en la Historia Universal, una lucha contra la irracionalidad de la existencia. Allí desaparece el hombre ante la inmensidad del todo; aquí el hombre y la Humanidad se convierten en el centro del todo; allí se aísla el pensamiento a la altura de su contemplación del mundo; aquí tiene lugar una asociación estrecha de los individuos en una comunidad total en el obrar y el sufrir. Aun cuando

estimemos en mucho el contenido de las ideas de Plotino y el ardor de su sentimiento religioso, hemos de comprender, no obstante, que la aspiración, cada vez más imperiosa, hacia la religión no satisface en su camino, sino por el Cristianismo.

Plotino deja sentir con una acentuación especial la contradicción profunda que flota en la labor del final de la antigüedad, consistente en que el desarrollo de una vida interior superior al mundo estaba atada a un mundo impersonal inanimado en el fondo: el movimiento encontró a cada paso el obstáculo que significaba este contrapeso. Sólo el Cristianismo salvó

esta antinomia al abrir un mundo en armonía con aquel esfuerzo, y de este modo llevó el problema de la vida por nuevos caminos. Más adelante veremos cuánto le debe, sin embargo, a Plotino el Cristianismo.

## 6) Resumen

Según dijimos al principio, es injusto contra Plotino quien, al examinarlo, se queda con la primera impresión y no penetra de su obra a su alma. Si no se hace esto, sus doctrinas son sólo origen de confusión. Las contradicciones que encierran sólo

pueden personarse teniendo en cuenta el medio ambiente que le rodeaba, de agotamiento y cansancio de la vida. El retraimiento de la labor de cultura, el aislamiento fuera de la sociedad humana, la carencia de forma de la vida espiritual, la concepción mágica de la Naturaleza, todo ello se acumula en Plotino. No obstante, es indiscutible que de su pensamiento se desprenden movimientos fecundos: tanto la vida emotiva de la mística de la Edad Media como los intentos de construcción de una filosofía sobre el puro pensar que conquistan cada día más adeptos, parten de él. Pero su labor histórica está fuera de las doctrinas particulares y aun a



veces en oposición con ellas; es la destrucción del ideal antiguo de la vida de una plástica clara y la producción de un nuevo ideal de elevación espiritual y sentimiento soñador, el desprecio de todo lazo con el ambiente y la liberación de una pura intimidad, la sumisión de la pluralidad de las acciones al movimiento de un ser primario e inmenso. Aun cuando todo eso haya sido más bien planteado que ejecutado, sin embargo, así se preparó el terreno sobre el cual debía edificarse la nueva concepción de la vida y la nueva conducta humana; el sujeto se había penetrado demasiado de la superioridad sobre el mundo para contentarse con ser

un miembro de un orden dado; en lo que había empezado estaba, cubierto a menudo por los escombros de un mundo destruido, una porción de gérmenes vivos que debían desenvolverse en condiciones favorables hasta convertirse en fuerzas que moverían el mundo.

Plotino no sólo ha cerrado la antigüedad y la ha disuelto interiormente, no sólo ha traído al Cristianismo antiguo ideas fundamentales libertadoras y conservado en la Edad Media, aun cuando por medios muy complicados, una corriente paralela y subterránea de vida puramente espiritual, sino que sus ideas también prestaron poderosa ayuda al

Renacimiento para desenvolver sus ideas universales; y aun la especulación y el arte modernos le deben mucho. Así, pues, Plotino ha ejercido influencia en todas las épocas; hoy en día no está todavía agotado como pensador realmente original, y puede aún inspirar una obra fructífera.

Su influencia próxima en el terreno de la Grecia agonizante no tiene importancia para nosotros; pertenece más propiamente a la historia de la religión y de la vida general que a la de las concepciones filosóficas. Por eso con Plotino nos despedimos de la edad antigua.

## CAPÍTULO III

# EL VALOR Y LOS LÍMITES DE LA ANTIGÜEDAD

El resumen de las concepciones de la vida de la antigüedad ha de elevarse por encima de las diversas teorías y abarcar en una ojeada al todo. En esta totalidad vimos tres períodos distintos: a la creación espiritual sigue una sabia reflexión, y a ésta una exaltación y especulación religiosas. La época

posterior a la clásica refuerza más y más al individuo y persigue una idea de pura intimidad; ella ha reconocido por primera vez, en la moral lo mismo que en la religión, su particularidad y su completa independencia. Modernamente, se han apreciado y tratado de muy diversos modos estos períodos diversos. Cuando una exaltación humanista combatía la distinción entre la antigüedad y los tiempos modernos y pretendía adquirir nuevos impulsos de la creación espiritual, todas las miradas se volvían con amor exclusivamente hacia la época clásica; allí en donde, en cambio, se esperaba de la antigüedad una acción directa educadora y

enriquecedora del alma del individuo, los últimos tiempos ocupaban el lugar preferente. Durante la época de las luces, las obras de Lucrecio y Séneca, de Plutarco y Marco Aurelio, estaban en las manos de los intelectuales. Con el neohumanismo sucedió lo contrario. Ahora, en cambio, la vuelta al sujeto y el deseo creciente de una intimidad de la vida nos acerca otra vez al final de la antigüedad. Esto se comunica también al movimiento religioso, cuyo conocimiento exacto y recta apreciación debemos a las investigaciones modernas.

A pesar de las diversidades, la antigüedad ofrece una cohesión interior

y un fundamento sólido: todos sus movimientos tienen lugar dentro de un cuadro general de vida.

Todas las teorías admiten la apreciación griega de la actividad como el alma de la vida. Aun cuando la actividad pueda presentarse diversamente y dejar con el tiempo su punto de gravedad cada vez más atrás del mundo sensible, ella sigue siendo lo principal y decide siempre sobre el éxito de la vida. Incluso en la religión mientras ésta lleva el carácter griego, el origen y el centro de la acción está siempre en el hombre; su fuerza personal ha de despertar lo divino de su naturaleza y llevarlo a la victoria sobre

lo interior. Pues también en la tendencia hacia la ascética y la mística en Grecia, el esfuerzo propio se considera imprescindible y no da lugar a una teoría de la maldad total del hombre. A la vez que estas doctrinas encierran una creencia en el poder y la proximidad del bien, ofrecen también claramente un gran vigor en el esfuerzo vital, una alegría de la existencia y una satisfacción de la fuerza. Las contrariedades no destruyen la voluntad de vivir; se niegan determinadas formas de la vida misma y no se busca, como en la India, un desconsuelo o una aniquilación. El deseo creciente de inmortalidad atestigua también la fuerza de la



afirmación de la vida y demuestra un apego indestructible a la existencia. Mas en estas esperanzas de inmortalidad, antes se mantiene y amplifica el presente, que se crea una existencia totalmente nueva. Las teorías filosóficas responden a la dirección de la creencia en la inmortalidad, en el acá que cabe observar en los sarcófagos antiguos pertenecientes incluso ya a una época de decaimiento del espíritu vital. Pues rodean a la muerte de un rico caudal de vida, mantienen la existencia al ennoblecerla y al mostrar su complemento.

De este deseo de vivir y obrar fluye una frescura inagotable que es la fuente

de la elasticidad admirable del espíritu, que, a pesar de las mayores dificultades, encuentra siempre de nuevo el camino de una creación alegre. Así se despiertan las fuerzas dormidas y se las aprovecha para una obra superior. Es claro que esta afirmación de la vida tiene su reverso en la conducta rígida para con el dolor y la oscuridad de nuestro destino. Pues cuando se tengan en cuenta los obstáculos y crezca cada vez más la sensibilidad para con ellos, en todas partes se considera como saber vivir el defenderse de cualquier modo contra lo enemigo, alejarse de ello en lo posible y oponerse valiente y vigorosamente a su poder. Pero no se

admite en el alma de la vida ni se utiliza para su perfeccionamiento; del dolor no nace un cambio de orientación espiritual ni una elevación interior. Esta perspectiva falta principalmente porque las concepciones griegas, aun cuando conocen grandes tareas de la vida del espíritu dirigidas hacia el ambiente, no conocen, en cambio, una grave transformación interior; el problema principal lo ponen en la relación de la vida del espíritu con el mundo y no en la relación consigo mismo y con los propios fines. Se considera como bueno y preparado para la verdad al espiritual como está en nosotros; sólo falta perfeccionarlo vigorosamente y elevarlo

a la plena conciencia para que sea bastante fuerte para contra todo poder enemigo. El foco de todo esfuerzo está en que la vida anímica al desenvolver su fuerza someta a la Naturaleza y le dé su forma; por esto la idea de la belleza puede convenirse en el concepto central del crear. Semejante doctrina no exige ninguna revolución interior en el hombre, ninguna penetración hasta el sí a través del no.

La unión estrecha de la verdad y la belleza, del conocimiento penetrante y la creación formadora en donde culmina la obra griega, también es de ver en las concepciones de la vida. Ante todo, persiguen ellas algo esencial e

inmutable que dé a la vida un apoyo seguro y un descanso en sí mismo, cuyo desenvolvimiento transforme, a la vez, el caos de la aparición primera en un magnífico cosmos. El punto culminante de la vida se pone en la visión del orden del todo, en su armonía completa: la alegría de la «eterna hermosura».

Esta forma de la vida podía satisfacer al hombre allí en donde le atraía un gran presente o bien cuando su pensamiento rodeaba al cambio y corriente de las cosas de un presente superior al tiempo. Para la vida griega, la actualidad visible se hundía ante la razón, y el pensamiento se apoyaba con tanta más energía sobre lo invisible.

Pero para ello debía hacer esfuerzos cada vez mayores y más violentos; el mundo del ser y de la belleza se alejaba cada vez más; la existencia humana se hallaba cada vez más vacía. Por eso fue un defecto cada vez más grave en la concepción griega de la vida el no conocer la posibilidad de una transformación radical, lo mismo que un porvenir y una esperanza; la cerrazón del mundo debía convertirse en una opresión insoportable, así que se empezaban a sentir los defectos y males y el vacío, sobre todo, de la existencia.

Los pensadores lucharon heroicamente contra estos peligros y defendieron los viejos ideales

valientemente contra toda variación; pero no pudieron traspasar los límites de su carácter general: los fundamentos de la concepción griega de la vida eran demasiado fijos y demasiado firmes para que pudieran responder a las nuevas necesidades ni adaptarse al nuevo estado de cosas: de ahí que llegase un día en que la Humanidad hubiera de romper con ellos y aplicar su actividad a nuevos fines. Las posibilidades que ofrecía el círculo de la vida griega se habían agotado; el derrumbamiento no podía evitarse.

Pero derrumbarse no significa en esta esfera tanto el aniquilamiento como una relegación transitoria. El carácter

griego se mantiene en una esfera más amplia y sigue influyendo incesantemente. Siempre será ejemplar el esfuerzo heroico con que el pensamiento griego penetró y analizó los horizontes y profundidades de la existencia humana, recorrió hasta el fin todos los caminos que adoptó y esbozó con un poder formador extraordinario tipos puros de la vida que toda labor humana posterior tiene presente. También es ejemplar el espíritu de la belleza que flota en aquellas concepciones de la vida. No sólo pensamos en la viveza y claridad de la exposición que es de ver en la mayoría de ellas, sino también en que en las



mismas el poder universal de la forma se desenvuelve de un modo ejemplar como una imagen viviente y produce, partiendo de lo bello, una visión particular de la realidad toda. La comprensión de lo bello es decisiva para la concepción de toda la vida espiritual; así como en aquello se asocia una calma segura con un movimiento que fluye continuamente, se pone por fin supremo de la vida la calma en el movimiento, que está tan lejos de la quietud perezosa como del tempestuoso torbellino. Así como lo bello no agrada por sus consecuencias, sino únicamente por sí mismo, la vida espiritual se emprende también por sí misma y no por

su utilidad; el bien se hace por su belleza interior y no pensando en la recompensa, y el mal se rechaza también en sí mismo. Las concepciones antiguas nos ofrecen, pues, una vida noble en la que la fuerza y la belleza, la seriedad y la alegría se asocian armónicamente.

También hace a la teoría griega de la vida, tal como aparece en los pensadores, particular e insustituible el que ella aporta e impone un concepto sencillo, saludable, natural de las cosas en el que la primera impresión del estado de la Humanidad, de las experiencias, de las situaciones, etc., se refleja con toda claridad. Aun cuando la experiencia de los acontecimientos

graves y el descubrimiento de nuevas profundidades hayan llegado más allá de aquella impresión, no obstante, debemos estar siempre en relación con ella y debemos conservarla como un trozo de nuestra vida si queremos que nuestra construcción sea acertada y verdadera. Al mismo tiempo, la antigüedad nos sirve en cuanto al desenvolver aquella primera visión de las cosas nos conduce más allá de ella misma. Pues su propio movimiento produce más y más desviaciones hasta llegar a una catástrofe final; la intimidad que la debilitaba cada vez más, debió librarse por fin de la vieja armazón y conmover el fundamento del todo. Así, le sucede a

la antigüedad lo que a un héroe de la tragedia. Emprende una lucha por imponer su propio carácter y demuestra cada vez más fuerza contra los obstáculos que se van presentando. Pero con el desenvolvimiento de esta fuerza se transforma la voluntad del principio y las fuerzas que debieran ayudar y proteger destruyen de diversos modos. De ahí que por fin llegue el cataclismo. Pero el desmoronamiento exterior es a la vez la victoria de una idea y una vida nuevas que se han formado por la lucha, si bien contra la intención del héroe por encima de las desviaciones de la situación histórica se eleva un mundo de la pura intimidad: en él la verdad del

mundo antiguo puede seguir subsistiendo con eterna juventud.

Así, pues, la antigüedad, aun después de su caída exterior, ha seguido viviendo y obrando; ha contribuido, libertando y fortaleciendo especialmente a que se elevara un nuevo espíritu de vida. «La herencia deliciosa del helenismo fue la brasa que reposó bajo la ceniza hasta que la Humanidad empezó a suspirar otra vez por la luz, la libertad y la belleza. Entonces las llamas ardieron otra vez y el Eros helénico invistió otra vez su función de mediador entre el cielo y la tierra». (Wilamowitz).

Segunda parte

# EL CRISTIANISMO

# CAPÍTULO PRIMERO

# FUNDAMENTOS

## 1. CARÁCTER GENERAL

### *A) CONSIDERACIONES PRELIMINARES*

Como introducción a las teorías de la vida nacidas en el suelo cristiano, es necesario hacer unas breves consideraciones sobre el carácter general del Cristianismo. El intento de comprender a éste en su totalidad debió parecer a la antigua teoría racional y

especulativa, natural y nada dificultoso; viendo, como veía, en la religión una teoría de la vida, le parecía muy posible encerrar un gran complejo histórico en un concepto simple e incorporarlo a la vez a la totalidad de un mundo ideal. El método histórico que alcanzó la preferencia durante el siglo XIX y la conserva todavía, ve en esta empresa graves dificultades; teme que de ella salga una noción demasiado sumaria, en la que la variedad se sacrifique en honor de una sola idea dominante, y a la vez que se borre la individualidad incomparable por medio de conceptos y fórmulas abstractos, y por ello se propone principalmente, por su parte,



hacer resaltar esta individualidad con su complejidad inagotable; no ve en la religión un conjunto de ideas al aire, sino un gran hecho histórico, cuya aparición y desarrollo están íntimamente unidos a las condiciones del tiempo y los caracteres de los pueblos, en los cuales apareció y sobre los que influyó. El que una religión contenga elementos diversos y aun contradictorios y que hable a alturas muy diferentes del alma humana, esto puede ser aún una ventaja suya. Los frutos de esta teoría histórica están demasiado a la vista para que necesitemos alabarlos: ha arrojado demasiada claridad sobre los hechos históricos, ha enriquecido y precisado

demasiado con su labor infatigable la imagen de éstos, nos deja ver tanto más en el destino humano que es absolutamente imposible retroceder de ella al antiguo método individualista.

Pero por mucha razón que tenga el método histórico, no hay que encerrarse en él, sobre todo cuando nos hallamos en el terreno de la religión. Una religión es algo más que un edificio político nacional, cuyas condiciones y cuyos defectos puedan exponerse sin temor alguno de errar; una religión que se ha desligado de los límites nacionales no puede contentarse de ningún modo siendo un hecho histórico, sino que quiere ser verdad, verdad para todos, y

como verdad debe tener una unidad interior, un carácter espiritual y luchar por imponerlo; para comprenderla hay que retroceder de los meros hechos dados a una creación anterior y ver en ella una necesidad interna; sólo desde este punto de vista pueden desarrollarse valoraciones y distinguirse grados superiores e inferiores, mientras que el método exclusivamente histórico, llevado a sus últimas consecuencias, renuncia a toda valoración y con ello se convierte en un intolerable relativismo.

Mas es indudable que la unión espiritual de una religión no puede estar en una forma lógica. Pero ¿no hay otro modo de unidad que una forma

semejante? ¿No puede buscarse más allá de ella un carácter mental unitario, un tipo peculiar de vida, y debe negarse para siempre a la Filosofía su contribución a estas cuestiones, porque cierta clase especial de Filosofía anterior a nosotros atacó el problema parcialmente? La misma investigación histórica, sin una base filosófica, corre el peligro de purgar su defecto. No puede negarse que la aspiración de la Filosofía hacia la unidad en contra de la variedad, hacia la verdad sólida en oposición a la mutabilidad de las cosas humanas, tiene un supuesto, un supuesto del que depende por completo; el esfuerzo humano por la verdad ha de

llevar tras sí un mundo de ideas independientes y ese mundo debe abrirse ante nuestra lucha y nuestro esfuerzo, en ninguna parte más que a la altura de la labor universal que abarca las experiencias de la Humanidad entera; siendo ese mundo espiritual superior a las condiciones del tiempo, así también puede fluir de él eterna verdad en el reino de los hombres. En la religión se distinguirá, pues, entre lo que pertenece al patrimonio espiritual y lo que, partiendo de ella, obra en un tiempo determinado, lo que bajo las condiciones particulares de este tiempo le da un poder de atracción y una influencia sobre el alma. Sólo cuando en

el fondo de los acontecimientos históricos late una verdad eterna, una manifestación primordial de la vida del espíritu que obra con fuerza irresistible a través de todas las opiniones y puntos de vista humanos, puede pretender que existe una conexión interior en la Historia: sólo así puede volverse siempre de nuevo a una verdad suprahistórica sin sacrificar el presente al pasado. Sólo si el contenido espiritual de la religión se distingue netamente de las acciones humanas, puede constituir un fundamento general que comprenda todo lo disperso y ramificado.

El Cristianismo muestra hasta la

saciedad esta condición fundamental, sobre todo si se le compara con las demás religiones. El Cristianismo no es religión de leyes, sino de liberación; como tal no se limita a vivificar y fortalecer las fuerzas existentes, sino que reclama a un nuevo hombre y un mundo nuevo. Además, no es una religión salvadora de carácter metafísico, sino ético; esto es, su finalidad principal no está en conducirnos de un mundo de la apariencia a un ser esencial, como las religiones indias, sino que coloca la realidad bajo la contradicción entre lo bueno y lo malo y reclama un nuevo mundo fundado en la vida personal y en

el amor eterno. Esto da también un carácter peculiar a la unión esencial de lo humano y lo divino sobre lo que debe apoyarse esa religión redentora; la transformación es difícil, pero la solución es también más radical; la Historia universal adquiere aquí un valor particularísimo, en cuanto que sólo en su terreno y a través de sus experiencias se realiza por completo la unificación de lo divino con lo humano. En medio de los cambios del tiempo y de los defectos humanos, tiene lugar aquí la edificación de un reino de Dios; dentro del tiempo tiene lugar una elevación sobre el mero tiempo. Romper con el mundo no implica aquí



condenarlo por cansancio, sino que puede coincidir el reconocimiento pleno de graves obstáculos y ataques a la razón con una fe alegre en la actividad vigorosa. Es también esencial en el Cristianismo el que todo el complejo de la vida se fortaleció y recibió nuevos alientos por la asociación estrecha entre la personalidad de Jesús y su muerte; que una personalidad fue el punto central de toda la vida y quedó presente a todo movimiento posterior como una fuerte viviente.

Estas consideraciones permiten ya reconocer un carácter fundamental que distingue al Cristianismo de todas las demás religiones. Veamos ahora cómo

se desarrollan a partir de esta base movimientos orientados en direcciones distintas.

## B) *LOS HECHOS FUNDADOS*

El fin principal de la vida cristiana no está en la relación del hombre con el mundo, sino con Dios, el espíritu perfecto: la comunión con Dios es el centro de toda la eternidad y la fuente de toda dicha. Que Dios existe y que el hombre está en relación con él, es tan claro para el Cristianismo como lo era para los griegos la existencia de un mundo que nos rodea; la vida misma demuestra tan inmediatamente la acción

del ser supremo, que pruebas especiales de la existencia de Dios parecen tan imposibles como innecesarias y sólo les da algún valor el deseo de una justificación exterior.

En su relación con Dios, el hombre está por completo sometido y no puede hacer valer esencia alguna propia e independiente. Mas esta incorporación en la comunidad, esta supresión de toda separación, no disuelve del todo el ser individual en la esencia absoluta, como lo hace la mística con matiz panteísta. La concepción cristiana de la vida no reduce el individuo a la categoría de una mera apariencia, sino que le conserva dentro de su carácter secundario un

valor propio y aún eleva este valor limitadamente. Pues el alejamiento entre el ser perfecto y el hombre desterrado de la verdad no impide una relación íntima entre ambos y una participación en el caudal de la vida divina. De esta participación del ser en el ser se desprende una nueva forma de la vida, un reino del amor y de la fe, una transformación de la existencia en pura intimidad, un nuevo mundo de bienes espirituales. Enfrente del estado de cosas presente, la nueva vida constituye una tarea difícilísima; para cumplir su fin es inconmensurable lo que hay que hacer, mover y transformar, y también requiere un esfuerzo enorme mantenerse

a la altura alcanzada. Pero al mismo tiempo ofrece esta comunidad esencial con el ser perfecto una alegría y una felicidad que supera de un modo incomparable a todos los placeres alabados. Esta vida, con su superioridad interior sobre toda experiencia, lleva consigo la certidumbre de que el poder de donde procede rige todo el mundo y constituye el origen de toda realidad. Es espíritu de amor y bondad infinitos; el modelo de la personalidad libre, es a la vez el espíritu todopoderoso, la fuerza creadora. Como obra de una bondad infinita, el mundo debe ser perfecto, no sólo en el sentido de que alcance lo supremo bajo condiciones dadas, de que

constituya lo mejor de una materia dada, sino perfecto en el sentido estricto de la realización de todos los ideales. Por ello el hombre puede estar convencido de que el alcance de aquella vida interior encierra en sí todo lo demás o lo atrae hacia sí; que el amor todopoderoso forma al mundo entero como un reino de Dios.

Pero cuando más se transforma y eleva la realidad desde dentro, tanto más dura e insufrible ha de ser la contradicción de la experiencia; con el hecho fundamental de la nueva vida se mezcla infinitamente la intuición de que nuestro mundo la dificulta y amenaza gravemente. La miseria y la

irracionalidad no sólo nos rodean por fuera, sino que penetran en el interior; y el mal no sólo aparece como una mera limitación y disminución del bien, sino como una reacción dura y una inversión completa. Por el mundo se extiende una división profunda: el triunfo del bien se ve peligrosamente atacado. El problema fundamental aquí no está, como para los griegos, en la conducta del espíritu para con el medio ambiente, sino en sí mismo, en su posición con su propio modelo, tal como lo produce la comunidad con Dios. El fundamento último del mal es la destrucción del hombre; el mal no tiene sus raíces más hondas en una materia oscura y en una

sensualidad degradante, sino en la decisión y en la culpa propias, con lo cual se aumenta poderosamente. La cuestión relativa a cómo es posible este alejamiento y si, en último término, no se puede incorporar también el mal al plan divino, ha dado lugar a múltiples discusiones e investigaciones dentro del Cristianismo. Pero, al mismo tiempo, ha existido siempre la mayor desconfianza contra el planteamiento de estas cuestiones y se ha temido que la explicación del mal pudiera disminuir su poderosa seriedad y con ello la tensión de la lucha. De ahí que el mal se refiriese a un hecho de la libertad y no se hiciese comprensible en modo alguno



de la culpa perturbadora del mundo y la presencia del Dios Todopoderoso. El secreto del origen del mal no lo ha resuelto tampoco el Cristianismo.

Sin embargo, la vida cristiana podía dejar de lado este problema porque aplicaba todo su esfuerzo a superar el mal y porque desde su altura se sentía ajena a la esfera del conflicto. Mas para llevar a cabo esta elevación, el mundo está demasiado poseído del mal y su poder está demasiado mermado por él, por lo cual no hay esperanza alguna de alcanzar el fin necesario por medio de una ascensión lenta y un replegamiento progresivo de fuerzas. Al contrario, la reafirmación de la relación justa con

Dios, de la que depende todo, sólo puede partir de la divinidad; para realizar esto radicalmente, ésta debe entrar en el mundo del conflicto y destruir en él el poder del mal, manifestándose todavía más profundamente que en parte alguna. Esto tiene lugar, según la doctrina cristiana, de tal modo, que lo divino actúa en el mundo no por medio de fuerzas y manifestaciones aisladas, sino con todo el complejo de la vida personal, y, gracias a su unión íntima con la naturaleza humana, libra a la humanidad del poder del mal y la libertad de todo dolor y de toda oscuridad, transportando el núcleo más íntimo del ser humano a la

vida divina. Mas, según la teoría de la Iglesia, esta supresión del dolor no puede llevarla a cabo lo divino sin adaptarlo en toda su gravedad; de ahí que para la Iglesia la idea de un dolor divino se convierta en el misterio más profundo del Cristianismo. En la crisis culminante, la divinidad misma parece sucumbir bajo el poder del mal. Pero las tinieblas sólo duran un momento; a la opresión aparente sigue inmediatamente una elevación: lo divino demuestra, con una victoria completa, su superioridad y asegura la dominación del bien. A la vez, se desprende que sólo por medio de estas experiencias dolorosas y horribles conmociones se descubre toda la

profundidad del amor divino. Claro que esta transformación de la realidad de momento es sólo de carácter interior; el mundo visible queda intacto, a pesar de ello. El mal no desaparece en manera alguna, sino que permanece y se opone al nuevo orden de cosas. Pero sus raíces están mutiladas de tal modo que ahora ya no puede impedir la construcción de un reino de Dios en nuestro mundo. Para la construcción de este reino sirve de un modo visible la nueva comunidad eclesiástica, determinada exclusivamente por la relación con Dios; en medio de un mundo indiferente o enemigo, defiende la unión con un reino invisible de Dios, y une a los

hombres estrechamente entre sí por medio del amor, la fe y la esperanza. Pero, aun después de esta fijación del bien en nuestro círculo, la vida sigue siendo una lucha incesante; sólo la mirada en el porvenir, sólo la esperanza risueña de un nuevo mundo, nos transporta hacia un reino de la paz y de la bienaventuranza.

Así vemos al mundo cristiano recorrer una serie ascendente de grandes hechos y adquirir a la vez un contenido cada vez más rico. En una lucha dura se superan paso a paso la acción y la reacción. El hecho divino de la creación del mundo, la caída del bien, el ingreso de lo divino en el orden histórico, la

oposición y triunfo aparente del mal, la elevación victoriosa del bien y la fundación de un reino de Dios en la Tierra, la reserva del porvenir mejor hasta el último por medio del juicio final; mejor dicho, la armonía de todos estos hechos, constituye la particularidad del mundo cristiano. Los acontecimientos aquí no se desarrollan necesariamente a partir de un mundo dado, sino que todos los movimientos decisivos resultan de la acción libre; antes del proceso natural está aquí el hecho; con ello, la libertad se convierte en el carácter principal del espíritu. Ahora bien: la realidad ya no significa una obra de arte plástico, cuya armonía

admira el espíritu contemplador, sino que se transforma en un drama con innumerables movimientos y conmociones; este drama pone también al hombre en una excitación violenta, pues no ha de contemplar desde fuera como un espectáculo estas luchas y estos acontecimientos, sino que ha de sentirlos en el fondo de su alma y vivirlos como si formaran parte de la propia suerte. Es esencial a la vida cristiana que lo que en el todo ya está decidido seguramente, en el individuo sea un problema constantemente nuevo, que todos los momentos de la lucha universal penetren con no menos fuerza en su esfera y se tomen en el alma de su vida. Y aun sólo

esta apropiación y confirmación individuales vivifican totalmente aquellos fenómenos universales y les dan un completo vigor convincente. Así se refiere lo universal a lo espiritual, lo macrocósmico a lo microcósmico, y viceversa; ambos términos se fundamentan y estimulan mutuamente y se mantienen en constante movimiento. Esta rápida ojeada muestra ya que el Cristianismo no aporta conclusión alguna final, que con toda su realidad no sólo produce un movimiento infinito, sino que constituye en sí mismo un problema cristiano, una labor que se renueva perpetuamente.



## C) *LA VIDA CRISTIANA*

### 1) La interiorización y renovación

La transformación interior de la vida por medio de las nuevas relaciones se aclara en gran manera a la luz de la concepción griega de la misma. En tanto la teoría consistía predominantemente en unir al hombre con un mundo acabado y llenar su vida de este mundo, correspondía al conocimiento la dirección de toda la vida. Mas allí en donde el problema está en la construcción de una nueva realidad y en la elevación del propio ser, lo principal

es una orientación del todo, un hecho que comprende a todo el ser. Este hecho no puede dirigirse a alguna acción en el mundo existente, ya que debe nacer un nuevo reino enfrente de éste; tampoco basta con atribuir, dentro del estado del alma dado, el centro de gravedad a otra fuerza, como, por ejemplo, el sentir o el obrar, sino que es necesario alcanzar la última profundidad del propio ser, y por medio de la unión y sacrificio de todas las fuerzas, dar un alma a la vida en sí misma. La lucha por esta alma conviene la ocupación actual en una cosa meramente exterior, y lleva a cabo una gradación dentro del propio ser: abre a la vida espiritual graves tareas en sí

mismas y les presta un sentido más vigoroso que en el suelo griego, en donde era preferentemente una negación de lo sensible, o bien un mero conocimiento.

Pero no es lo general en los conceptos lo que domina la vida cristiana. Está, al contrario, bajo la impresión de la situación especial en que el hombre ha caído en desgracia de Dios y, por consiguiente, alejado de su esencia; su puro ser, su existencia moral, está en peligro inminente; hay que salvar el alma inmortal de la muerte y del diablo. La fuerza de los obstáculos da a la existencia el carácter de una lucha vivísima, de una decisión entre ser y no

ser, entre felicidad eterna y eterna perdición. El problema de la reconciliación con Dios adquiere una violencia tormentosa y una rigurosa exclusividad; todas las demás tareas quedan relegadas y pueden ser objeto de odio si oscurecen una tarea de la que depende toda la salvación de la vida.

Enfrente de este fuego apasionado y de esta violencia dominadora de la necesidad principal, todos los esfuerzos hechos hasta ahora por la felicidad aparecen descoloridos y sombríos. En la vida humana, esta fuerte afirmación de la vida coincide a menudo con una finalidad baja, con un estrecho egoísmo. Pero no responde al sentido profundo

del carácter cristiano. A él responde, al contrario, la convicción de que el camino hacia la afirmación justa de sí mismo pasa a través de una dura negación de sí propio, que no se eleva sólo un ser natural, sino que, por medio de la comunidad con Dios, se funda un ser nuevo y sobrenatural. Para esta teoría, la religión no es como para el mundo antiguo una nueva coloración amable de la existencia, sino la fuente de una nueva vida y la condición fundamental de una propia conservación espiritual. El particular no tiene aquí un valor por sí mismo ni se salva por su naturaleza, sino sólo gracias a la divinidad; sólo grandes sacrificios y un

rompimiento completo con lo antiguo hacen que nazca un nuevo hombre.

Esa unión con Dios eleva, además, la actividad humana por encima de la arbitrariedad del mero sujeto. El alma inmortal cuya salvación está en juego no es una cosa privada de los hombres; su salvación no es un bien al que se puede renunciar, sino que significa un tesoro incomparablemente superior a todos los demás casos, un bien confiado al hombre, el cual no puede abandonarlo bajo ninguna condición. Las relaciones insensibles de un orden eterno hacen llegar inmediatamente su influencia hasta la vida de los individuos, y le dan una profunda seriedad. Pero no la

oprimen porque la obra divina crea un mundo del amor y de la libertad y lleva también consigo al individuo. El poder y la bondad infinitos hacen asimismo posible lo imposible. Así, la rigidez de la existencia aislada desaparece en la corriente de vida del nuevo mundo; librándose de la estrechez de un yo rígido, adquiere el hombre un yo más amplio, y más puro. Y, además de la participación en la riqueza inagotable en el nuevo mundo fluye una inmensa alegría y felicidad, que está más allá de todo gozo egoísta y de toda dicha vulgar.

Con esta purificación, el deseo de felicidad en el hombre, a menudo relegado y ahogado, se ennoblece y

justifica: ya no necesita escoger entre un individualismo egoísta y un débil renunciamiento. Los afectos, por lo demás a menudo combatidos (dolor y placer, temor y esperanza), se libran ahora de la pequeñez de la apreciación humana y se injertan en la vida del espíritu, y con ello se elevan interiormente y se ponen a cubierto de todo posible ataque. Esto no es una debilitación, sino un fortalecimiento del proceso de la vida.

En su influencia histórica, el Cristianismo ha traído a una Humanidad extenuada un valor fresco, y ha opuesto a una cultura senil un mundo lleno de nuevos fines. Esto se ve de un modo



clarísimo si se comparan los filósofos del final de la antigüedad con los primeros padres de la Iglesia. Los filósofos tienen una superioridad inmensa en lo referente a la distinción en la forma, la perfección de los conceptos y toda la demostración científica en general. Pero en toda su obra flota, como una pesadilla, la conciencia del vacío e insignificancia de la existencia humana, y no estimula un desarrollo de la fuerza, una empresa alegre de fines altos. Se comprende perfectamente que la victoria correspondiese a los otros, que traían una nueva vida y fines más amplios, y con ello pudieron reunir a la Humanidad y llamarla a una acción

segura de la victoria y a una sana felicidad.

## 2) La asociación estrecha de los hombres

La nueva vida transforma radicalmente la relación mutua de los hombres. Donde toda elevación del ser se traduce en libertad y unidad del hombre, le acerca a sí mismo; allí puede también crecer la mutua inteligencia, el hombre puede ser más transparente para el hombre y el uno puede vivir más en y con el otro. Además, el valor indiscutible que la vida con Dios da, hace que el hombre dé un valor a sus

semejantes; de todos los defectos de la realidad se puede retroceder a un ser fundado en Dios, y puede afirmarse un ideal del hombre sin idealizar falsamente al hombre tal como es y vive. Sólo manteniendo este valor del hombre puede el cristianismo hacer del amor el sentimiento fundamental y crear de él una nueva vida. En esto se diferencia fundamentalmente de todos los sistemas de la mera conmiseración, cuyo renunciamiento débil y cansado anula a los hombres y les quita la fuerza de su ser.

La conciencia de la igualdad del destino y de la capacidad interior lleva y refuerza la vida común. Aun cuando

los estados y las profesiones de los individuos puedan ser muy diversos en la vida, sigue siendo común la tarea de la formación de un nuevo ser, y ella domina todo lo demás; las mismas diferencias morales entre los individuos se esfuman y desaparecen en cuanto el hombre no se juzgue ya, al modo griego, según los demás hombres, sino según la perfección divina.

Lo que desde el reino de la divinidad contribuye a la estrechez e intimidad de la asociación humana, se refuerza gracias a la experiencia histórica. Las decisiones divinas de las cuales la vida depende no se extienden sólo a los individuos, sino también al

todo; exigen una formación del todo, necesitan de la fuerza del todo para conservarse en la esfera humana. De ahí que la Humanidad esté ligada a una comunidad íntima de la vida y a la construcción de un nuevo reino; en esta comunidad puede el individuo ser recibido por el todo y ayudarlo a su vez, y el dolor y la actividad del uno pueden ser hechos suyos por todos. Así, pues, todo acontecimiento concreto vive a través de la suerte del todo, y con ello se aclara y profundiza.

Es claro que estas transformaciones dan también lugar a problemas y errores graves. Por mucho que gane la comunidad no debe mermar en lo más

leve la independencia del individuo, ya que precisamente el Cristianismo ha elevado inmensamente a éste — especialmente en el siglo I— y le ha orientado, a la vez que hacia el mejoramiento, hacia la libertad. Pero toda la historia del Cristianismo, con sus luchas incesantes, enseña con qué facilidad reviven y se recrudecen las contradicciones de la voluntad interior que el Cristianismo quería conciliar.

### 3) La adquisición de una historia

Las antiguas teorías no daban a la Historia valor alguno superior. Las

teorías filosóficas históricas de la evolución en infinitos círculos iguales y del regreso continuo al punto de partida sólo eran la expresión de la creencia de que en el fondo ningún movimiento trae algo nuevo ni hace adelantar esencialmente a la vida. En los buenos tiempos no se derivó de ello dolor alguno, porque el presente llenaba por completo la vida; pero en tiempos peores había de sentirse un vacío que había de llegar a ser insoportable. Es cierto que para los pensadores griegos más profundos, la vida temporal es considerada como una reproducción del orden eterno; pero no conocen una introducción de lo eterno en el tiempo,

un contacto del tiempo con la eternidad. Esto lo ha cambiado por completo el Cristianismo. Según su doctrina, lo eterno manifiesta toda su profundidad en el tiempo, y con ello establece fines inmensos y produce movimientos poderosísimos. Pues ahora se enciende en nuestra vida una lucha por la salvación o la perdición; ha de tener lugar una gran transformación; debe llevarse a cabo la construcción de un reino de Dios. Sólo esta presencia de lo eterno en el tiempo crea una historia universal y da también a la vida individual participación en la verdadera Historia. La elevación por encima de la existencia presente que así se origina



libra al individuo, a los pueblos y a la Humanidad entera de la sujeción a una medida dada; a través de conmociones y transformaciones pueden sentar nuevos principios y crear fuerzas originales; pueden combatirse y superarse a sí mismos. Así se injerta en la vida humana para siempre un anhelo profundo y una fuerte esperanza.

Pero, a su vez, las numerosas transformaciones traen consigo inconvenientes graves. Queda todavía inexplicado y secreto cómo puede entrar lo eterno en el curso del tiempo sin perder su eternidad; cómo puede lo divino, sin adulterarse, participar en lo humano con sus evoluciones y cambios.

A través de toda la historia del Cristianismo se mantiene una fuerte contradicción y una lucha incesante. Los unos dan la preferencia a la eternidad; los otros, a la Historia. Éstos tienden a apoyarse en hechos sólidos y palpables y a esperar de la conformidad con ellos la salvación y la seguridad; pero corren el peligro de ligar toda la vida a un solo punto del pasado y a empequeñecer el mundo de ideas cristiano; aquéllos tienden al Cristianismo en su esencia y en su obra como un hecho universal y eterno, a transportar todo hecho histórico a la actividad inmediata e iluminarlo por el conocimiento, corriendo el peligro de condenar lo

histórico y convertir demasiado el todo en una mera opinión del mundo. Esto produce los conflictos más graves; pero en medio de su pasión queda la adquisición de una historia y la elevación de la acción humana.

4) La nueva determinación fundamental de la vida

Del mismo modo que, en la expresión de la vida cristiana, punto por punto se producen graves contradicciones, así también se sigue una apreciación de impulsos contradictorios, cuya coincidencia crea un tipo incomparable de vida.

Contradice, desde luego, el carácter cristiano el debilitar de antemano el dolor y presentar al hombre como inmejorable; nada le es tan ajeno y contrario como la pretensión de presentar al mundo tal como es, como un reino de la razón, ya que esto haría inútil e innecesario todo el cambio de orientación hacia un nuevo mundo, pensamiento fundamental del Cristianismo. En realidad, el Cristianismo, con su ahondamiento de la vida, su base de absoluta perfección y su elevación del valor del hombre, debe aumentar también el deseo de amor y felicidad y la sensibilidad para la oscuridad y el valor en cada individuo.

Así, el reconocimiento pleno del dolor no ha despreciado de ningún modo al hombre, sino que el cristiano, al hacerle resistible al mismo, le ha endurecido el corazón. Precisamente el hecho de permitir y aun favorecer al Cristianismo, al manifestar abiertamente todos los dolores y defectos de la existencia y resonar en el espíritu el dolor, le han conquistado desde el principio y cada vez más el alma del hombre; el sentimiento, oprimido antes, se desenvolvió libremente; la vida ganó, indiscutiblemente, en intimidad y veracidad.

Pero el Cristianismo está tan lejos de un vulgar optimismo como de un

cobarde pesimismo. El mundo que nos rodea, cuya miseria amenaza con dominar al hombre, no constituye para él el último fin; una firme convicción le lleva más allá de él a un reino de la vida fundada en Dios y superior a todos los errores. Se defiende con más ardor que nunca la afirmación de que toda realidad deriva del reino del espíritu de la perfección. También se eleva interiormente el dolor. Dios lo ha abrazado, y con él lo ha sacrificado: de la mayor sinrazón se convierte ahora en un medio imprescindible para despertar, purificar y transformar la vida; la depresión sirve a una ascensión; la aniquilación, a una elevación; el camino

oscuro de la muerte se convierte en la entrada de una nueva vida. Lo mismo que al amor divino no le han horrorizado los precipicios más hondos, así también el dolor puede encender en la esfera humana un sacrificio alegre y un amor activo. En el dolor se produce la relación más íntima con Dios, y la comunidad del dolor es el lazo que une más estrechamente a las almas. Así también se sitúa de otro modo la acción enfrente del dolor. No se desprecia y aleja lo irracional de la existencia humana, sino que hay que perseguirlo y trocarlo con una labor incansable; hay que descubrir amor en el dolor y despertar amor en él. La lucha contra el

dolor, esto es, la superación del dolor, se convierte en la labor fundamental de la vida. De este modo puede el Cristianismo hacer de la cruz despreciada su símbolo y ocupar incesantemente el sentir y el pensar en el dolor sin dejarlos ceder a él. Así como el arte antiguo mantuvo en la muerte a la vida misma por medio de su exposición repetida, y de este modo llamaba al pensamiento de la muerte a la vida, el arte cristiano, con sus imágenes de santos y mártires, establece su labor en medio de la vida y su alegría en medio de la muerte, no para oprimirla, sino para extenderla, para incorporarle relaciones invisibles.



Este tratamiento del amor se ha expresado no rara vez en una sentimentalidad juguetona, en un placer entretenido. Pero esta adulteración contradice por completo la seriedad más profunda del todo; el dolor y la irracionalidad, al elevarse interiormente, no desaparecen de ningún modo por completo: el mal permanece y sigue siendo un enigma oscuro. El movimiento propio de la vida cristiana está demasiado lleno de cuidados, de luchas y de dudas para que en ella quepan de algún modo placeres ligeros. No sólo resuena en la felicidad la experiencia de estos cuidados y de estas luchas, sino que la aparición de los

nuevos bienes aumenta el sentimiento del dolor: ahora puede prescindir menos que nunca de lo que falta en el bien. Por consiguiente, aun cuando se transforme el aspecto interior de la lucha, ésta no cesa; la vida cristiana no tiene su fuerza en la aniquilación completa del mal, sino en el poder de oponerle un mundo superior. De ahí que, dentro de una sola vida, influyan en sentido opuesto un espíritu de dolor y un espíritu de alegría; el dolor no destruye la alegría, mientras que ésta tampoco anula por completo el dolor. Mas el que cada uno de ambos se desenvuelva plenamente y se consuma, da a la existencia una extensión interior y un continuo movimiento. Esta

experiencia de la vida pugna por expresarse en el arte; nada es tan peculiar del arte cristiano como la liberación total del ánimo y el flotar entre las contradicciones más opuestas, desde la profunda oscuridad a la luz clarísima, desde la miseria a la bienaventuranza.

D) *LAS DESVIACIONES Y LA GRANDEZA DEL  
CRISTIANISMO*

Así nacen en el Cristianismo contradicciones y más contradicciones; su vida lleva un carácter marcadamente antitético, así como sus personalidades más salientes utilizan también con

preferencia el antítesis que presenta lo difícil como fácil, lo lejano como próximo, lo milagroso como natural y corriente. El choque de estos contrarios produce un movimiento incesante, y el todo resulta un buscar y luchar; mucho queda por terminar y por compensar; la vida cristiana descubre continuamente nuevos problemas; ella propia lo es, y ha de defender ella misma su altura. Punto por punto le amenazan peligros; la Historia no se presenta aquí como un progreso tranquilo, sino que resulta de la alternativa de ascensiones y caídas, de pérdidas y recuperaciones.

Es causa notable de muchas desviaciones el hecho de que el

Cristianismo desee construir un mundo superior; con ello contradice la misma situación de cuyos medios se ha de valer. Esto impide, ante todo, la expresión de su contenido en conceptos y doctrinas; la exposición no pasa de un intento y se mueve principalmente entre símbolos. Ahora bien: si la aspiración del hombre hacia la exactitud y hacia un resultado final desconoce esos límites y los sobrepasa, entonces amenaza un gran recrudescimiento, una recaída al bajo estadio que pretendía superar.

En los resortes de la acción, el grado inferior no atrae menos constantemente hacia sí al superior, sometiéndolo a sus fines. La afirmación

de una nueva vida degenera a menudo en un apetito de vida natural, en un deseo egoísta de felicidad; mantiene en el mero hombre aquello que debiera superar con un mero no. Y cuando las partes vienen y cuando los poderes del mundo se adueñan del Cristianismo y lo utilizan para sus fines; cuando lo que trae de interioridad, renunciamiento y temor de Dios se transforma en propagación de un sentido débil de esclavitud de los hombres y de las instituciones humanas y de una tolerancia de toda sinrazón, entonces el cuadro se oscurece cada vez más. ¿Podemos negar que la historia del Cristianismo, vista desde fuera, abunda

en datos desagradables, y que sólo profundizando hasta su impulso fundamental es posible apreciarla rectamente? «Todo, hasta lo más sublime, se empequeñece en manos de los hombres si utilizan su idea en su provecho». El Cristianismo ha experimentado de un modo notable la verdad de esta frase kantiana.

La causa de estas desviaciones interiores viene de fuera: es el poder de la duda, que aumenta incesantemente con los progresos de la cultura. Al Cristianismo le contradice la impresión inmediata del mundo, y esta contradicción aumenta cada vez más. Para defenderse debe, por tanto, llevar a

cabo, cada vez más decididamente, una revolución de toda la visión del mundo; ha de oponer, cada vez con más empeño, al mundo sensible otro mundo insensible, y defender a éste como el alma de toda realidad. Para ello necesita un sacrificio de todo el ser y una potencia espiritual heroica. A pesar de toda su intimidad y suavidad, no falta un carácter heroico en esta vida. Pero su heroísmo es fundamentalmente diverso del antiguo; es un heroísmo de la pura moralidad y de la pura Humanidad, un heroísmo que puede morar también en lo pequeño y sencillo.

Todo esto hace esperar notables transformaciones en las relaciones



humanas e históricas: la Historia, más que nada, se convierte en una busca incansable de la propia esencia, en una lucha por la altura que nos corresponde. Pero no queda en una mera lucha, sino que alcanza una victoria y un progreso; no basta con volver los ojos de las fases parciales al todo y penetrar de la visión exterior a las fuerzas motrices para reconocer una fuerza vital poderosa, incorporada en nuestra realidad, y para encontrar con ello esencialmente transformado el conjunto de nuestro ser.

El Cristianismo ha inaugurado un nuevo mundo, y por su presencia ha dado al ser humano una grandeza y un valor incomparables y, al fin de la vida,

una seriedad penetrante y una verdadera historia. No podía acabar sencillamente con la miseria de la situación del mundo; pero se ha elevado por encima de toda esa situación, y con ella ha mutilado esencialmente al enemigo. Ha hecho la vida antes más difícil que más fácil; pero ha quitado el peso que oprimía al hombre en el fondo del alma al establecer su esencia en la libertad y romper, como una naturaleza rígida, todas las cadenas del Destino. No ha aportado una conclusión final, una tranquilidad cómoda, sino que ha entregado al hombre a una grave inquietud y a una dura lucha; ha puesto su existencia en agitación constante.

Pero no sólo ha dado a la vida con estas agitaciones y luchas mucho más contenido, y no sólo ha traído a ella un anhelo inmenso, sino que mantiene siempre presente una esfera a la que la lucha no se extiende y que esparce la paz por toda su existencia. Con todo ello no sólo llama al individuo a una transformación esencial, sino que ha dado también a los pueblos y a la Humanidad la posibilidad de una constante renovación y, por decirlo así, de una juventud eterna. Huyendo de todos los errores del mundo pudo refugiarse siempre en el reino de la fe y del sentimiento como en su verdadera patria, para reunir allí su fuerza y

renovar desde allí su forma. Ningún obstáculo de la cultura que avanza, ninguna contradicción de la labor científica llega hasta lo profundo de su ser, porque es algo distinto y superior a la cultura, porque no quería sólo imitar o perfeccionar un mundo existente, sino crear otro nuevo. Así, el Cristianismo, a pesar de sus peligros y defectos, ha llegado a ser la fuerza impulsora de la historia universal, la patria espiritual de la Humanidad y sigue siéndolo aun allí en donde los hombres están poseídos de la oposición contra la iglesia.

## 2. LA DOCTRINA DE JESÚS

## A) *OBSERVACIONES PRELIMINARES*

El hecho de que el Cristianismo, a pesar de una oposición tan ruda, adquiriese pronto tanta fuerza, y que sus variaciones no pudieran destruir su base ni sus transformaciones una comunidad interna, lo debe, principalmente, a la personalidad y a la obra de Jesús. Como introducción a un nuevo mundo, llevaba esta obra consigo un conjunto de ideas, una especie de teoría de la vida; aun cuando esta teoría no se une al movimiento filosófico, no debe, sin embargo, faltar en nuestra investigación, ya que todas las imágenes de la vida de

la comunidad cristiana se refieren a ella, y la misma también ha influido notablemente sobre la labor de los grandes pensadores.

Pero ¿es posible penetrar hoy todavía en esta doctrina después que el carácter general de la vida y la personalidad de Jesús se presenta modernamente cada día más inseguro? La crítica histórica no deja duda alguna sobre el hecho de que la imagen transmitida por la tradición contiene numerosos rasgos añadidos posteriormente, y estas añadiduras no se limitan a meras ampliaciones e ilustraciones, según se acostumbra hacer con las grandes personalidades, sino que

persiguen un camino determinado y tienen, indudablemente, determinada tendencia: la adoración de Cristo, que tan rápidamente se ha desenvuelto; el culto de Cristo ha vuelto la mirada hacia la imagen de Jesús y la ha elevado sobre toda medida humana; tal como existe ahora, reúne la creencia en Jesús con la creencia en la comunidad en Cristo, el Salvador y el Hijo de Dios. Si con este conocimiento, algunos rasgos antes indiscutibles de la imagen del Maestro desaparecen y otros quedan inseguros, es explicable que la duda se extienda cada día más; sabemos que se ha llegado hasta la negación de la existencia de Jesús en la Historia. Esto nos parece un

error grosero apenas comprensible, una violencia hecha en la Historia en favor de determinadas teorías, que ven en la religión principalmente una teoría de la vida, y, por consiguiente, no quieren admitir el poder creador de grandes personalidades. Vemos claramente en qué dirección obraba la tradición, que iba evolucionando; su esfuerzo se dirigía principalmente a elevar a Jesús hasta lo sobrehumano, a darle un valor divino. Conocer de este modo el carácter peculiar de la evolución implica conocer también sus límites.

Bajo estas influencias puede haber quedado muy insegura la idea que tenía Jesús de su propia situación, el modo



como se consideraba en relación con el judaísmo y con las leyes y qué pensaba del porvenir de sí mismo y de su obra. Pero otra cosa muy distinta es que las relaciones de su vida y de su actividad es de ver una forma particularísima de vivir y de ser, y aparece una individualidad incomparable, que asocia toda la diversidad de las manifestaciones en un tipo único de vida. Una individualidad espiritual semejante no puede poetizarse ni forjarse artificialmente, aun mucho menos que un Platón, un Dante, un Beethoven, pueden formarse de algunas piezas, pues el creador de una vida es mayor y más original que el creador de

una obra de arte. Jesús aparece, a través de los turbios velos de las tradiciones, como una personalidad de este modo compacta y creadora, y puesto que la tradición no esconde tampoco rasgos meramente humanos, inconciliables con la divinización, hemos de reconocer la impresión verdadera. Ahora bien: la imagen de la personalidad de Jesús la enseñan, para todo observador imparcial, los sermones de los tres primeros evangelios con sus comparaciones y parábolas admirables y, en su sencillez, renovadoras de la vida: «Quien no pueda adivinar a través de los fundamentos sinópticos toda una vida individual, se pierde en esta esfera

de la investigación histórica». (Wendland). La vida, a la vez clara como el sol e insondable, que descubren estos sermones permite ahondar la mirada en lo más profundo del alma del hombre, y aproxima tanto los corazones hacia una personalidad total como sólo puede aproximarse un hombre a otro hombre. En los rasgos fundamentales de su ser, Jesús no es más transparente que cualquier otro héroe de la Historia.

El que, a pesar de esto, los rasgos característicos de esta imagen no hayan podido ser a menudo apreciados con precisión se debe, sin duda, al culto de Cristo, que se desarrolló muy pronto. La creencia en el valor salvador y

reconciliador de Cristo apagó el interés por la vida y las doctrinas de Jesús, y la doctrina de la divinidad de Cristo era muy poco favorable al estudio de su personalidad. La separación de dos naturalezas, cuya unidad se puede decretar, pero no puede transportarse a realidad viviente, ha hecho que en la doctrina de la Iglesia cristiana convivan dos imágenes de Cristo: de una parte, la divina, a una altura suprema, pero en forma abstracta e incolora, y, de otra parte, la humana, predominando en ella los rasgos blandos y dolientes por el desconocimiento del afecto alegre de la vida y de la fuerza heroica, con la cual se ocasiona una desviación hacia el lado

sentimental («el Cordero de Dios»), al colocar el dolor representativo en el fondo de la imagen total.

Mas una vez vaciló la imagen tradicional de la Iglesia, nacieron nuevos peligros. Aun separándose de la Iglesia, se quería conservar la relación con Jesús, y al querer reforzarse cada dirección nueva con la demostración de esta relación, resultó que cada cual veía al Maestro a través de sus convicciones; de ahí que, con las necesidades del tiempo, la imagen de Jesús cambiara de un modo notable. Desde el racionalismo antiguo asta el presente, dio ello por resultado una imagen demasiado moderna, ilustrada, amiga de la cultura;

no sólo se oscurecía en ella el matiz histórico, sino también todo lo diferencial y dominante del carácter. Quien hace de Jesús un hombre normal, no reconoce justamente su valor. Contra esta racionalización aplanadora se alza modernamente la investigación, que lucha por el reconocimiento de la realidad infalseable. No hay que olvidar que las personalidades que han dado una orientación al mundo no pueden comprenderse por medio de manifestaciones aisladas, sino sólo del todo y, por tanto, desde dentro, y que, en consecuencia, para comprenderlas de este modo en su totalidad se requiere una totalidad de convicciones propias.

La investigación histórica no puede, en modo alguno, decidir por sí sola la discusión; si la descripción y valoración de grandes personalidades se refiere siempre a una lucha de principios, la explicación de esta personalidad nunca podrá sustraerse a esta lucha; cada día surgirán nuevas dimensiones entre los espíritus. Por todo ello es necesario reconocer cumplidamente la condicionalidad histórica y, no obstante, hacer comprensible cómo lo que de momento pertenece por completo a una época determinada puede hablar a todas las épocas y ofrecerles todas las verdades.

## B) *FUNDAMENTO DE LA DOCTRINA*

El núcleo de la doctrina de Jesús lo constituye la anunciación de un nuevo orden del mundo y de la vida, del «reino celestial», que está enormemente separado y aun en flagrante contradicción con el ser actual, con todas las maquinaciones humanas; en una palabra, con el «mundo». Este nuevo orden no constituye solamente una transformación interior, que sólo compete al espíritu y deja intacto al mundo exterior. Al contrario, la investigación histórica no deja lugar a duda alguna sobre que el nuevo imperio implica también un orden visible, que



quiere una transformación completa del estado de cosas y, por consiguiente, no tolera nada a su lado. Nunca se ha llamado a la Humanidad a una transformación tan grande como aquí, en donde no se trata de cambiar esto o aquello, sino de renovar la totalidad del ser humano. El que, a pesar de ello, Jesús esté muy por encima de los meros agitadores y revolucionarios, se debe al contenido del reino que él anuncia, pues este contenido es la comunidad íntima con Dios, la bienaventuranza derivada de esta comunidad, la unión inseparable de la confianza divina y el amor humano. Mirado desde este contenido, el reino celestial está ya presente actualmente en

las almas; desde este punto de vista, su magnificencia no aparece como algo lejano que esperamos solamente, como un objeto que sólo alienta y da esperanza, sino como algo que está muy próximo y presente entre nosotros con claridad meridiana, que puede alcanzarse en todo momento; en una palabra, como una realidad entre nosotros. Aquí brota una nueva vida con nuevos fines y nuevas fuerzas; una vida que presenta un ideal nuevo e inseparable de los hombres; una vida que, a través de una alegre y segura esperanza, lanza también luz sobre la actualidad.

El nuevo reino aparece con ello,

ante todo, como un reino de la intimidad; está más allá de todo acontecimiento y de toda obra. Tampoco exige una pluralidad de actos ni establece tareas especiales, sino que reúne a la vida en un hecho central: la entrada en el nuevo reino, la ofrenda completa a Dios, la elevación de todo el ser a la comunidad con él. En esta comunidad se desarrolla una armonía pura de la vida interior, una participación completa del ser, un reino de un amor inmenso y de una confianza ilimitada, un abandono seguro del hombre a la bondad y misericordia del Dios supremo y, a la vez, la suprema bienaventuranza. El amor inmenso no deja aquí perderse lo más leve, y da a lo

más insignificante su valor.

Todos los pesares y cuidados desaparecen en la presencia inmediata de la vida divina, en la «contemplación» de Dios; por encima de todas las complicaciones y contradicciones, el hombre se eleva a un reino de la paz y se satisface con una alegría desbordante en los bienes de la nueva vida.

Este nuevo orden cambia también nuestra relación con el mundo exterior. El hombre no está abandonado sin auxilio a poderes extraños; incluso la existencia sensible está bajo la protección amorosa de Dios todopoderoso. Al hombre se le proporciona todo lo necesario, y se

aleja de él todo lo que no le corresponde para su bien. Nace un concepto particular de la fe que se relaciona en el fondo con los bienes internos, pero que se extiende luego a todo. Se extiende la confianza segura de que se nos concede todo lo que pedimos con entera confianza; pues si hace el bien a los hombres, «que sois tan perversos», cuánto más lo hará a los que se lo pidan. Así, pues, la verdadera fe puede «derribar montañas». Según ello, nada le falta al nuevo mundo, al «reino de los cielos», para ser perfecto; no hay nada extraño que turbe su bienaventuranza.

A este cuadro le aproxima más a

nosotros y le da mayor claridad la imagen de la vida de familia, de la relación entre padres e hijos que acompaña a todo el pensamiento. Así como aquí se encuentra, por una parte, un cuidado amoroso, lleno de sacrificio, ajeno a todo interés de recompensa o agradecimiento, y, por otra parte, un abandono a la esfera natural y segura de la ayuda, así como no sólo los hechos determinados, sino todo el ser, la mera presencia del otro despierta alegría, así como el hombre se da totalmente y acepta al otro también por completo, lo mismo y en mucho mayor grado tiene lugar en el reino de los cielos. El hombre puede de este modo llegar a ser

una imagen de Dios, porque es visto, desde luego, a la luz de lo divino del modo más puro y noble, el que la nueva vida encuentre su expresión en el espíritu y las relaciones de familia, acusa una contradicción notable con el idealismo, pues en éste la imagen del Estado representa la forma de la convivencia humana, y la idea directriz de la actividad es la justicia; la justicia, que requiere obras y, según ellas, adjudica al individuo su lugar. En cambio, en el nuevo reino de la familia de Dios desaparecen todas las diferencias de la obra, lo mismo que de la fuerza; en principio, todos los hombres están igualmente aproximados a

Dios y valen para Él lo mismo; sólo se exige un abandono del ser, una fuerte aspiración, una confianza íntima. Y esto es posible a todo el mundo y no necesita de otras manifestaciones.

Cuanto más exclusivamente se apoye todo en este cambio de vida del ser, en la aceptación de la buena nueva, tanto más apremiantemente se exige que tenga lugar sin demora y sin reparo alguno, que toda la actividad sirva solamente a este fin. Así como en la vida diaria el hombre aplica todas sus fuerzas para encontrar un tesoro escondido bajo tierra o una perla valiosa cuya existencia presume, el espíritu incomparablemente superior ha de



ocupar mucho más todos nuestros sentidos. No caben cómodas composiciones de ninguna clase; el hombre no debe preocuparse por nada extraño, pues lo que reclama siempre su actividad, conquista también su espíritu y disminuye la aplicación al fin único: «Allí en donde está vuestro tesoro, está también vuestro corazón». De ahí que se separen fuertemente la vida con Dios de la vida con el hombre; la sociedad reclama no servir a dos señores y abandonar toda vacilación y toda demora. «El que pone la mano en el arado y mira hacia atrás, no está predispuesto hacia el reino de Dios». Las cosas más útiles y valiosas se

convierten en perjudiciales así que estorban esa tarea; hay que arrancar los ojos o cortar las manos si ponen en peligro al hombre entero. Todas las vacilaciones y los acontecimientos ceden ante una idea: «¿De qué le servirá al hombre ganar todo el mundo si sufriera daños en su alma?». De esta elevación del espíritu y del pensamiento se deriva un desprecio decidido de la lucha por la riqueza y los bienes terrenales, del abandono a los cuidados denigrantes de la vida diaria, del prevenir y pensar en un lejano porvenir: «Ya basta que cada día tenga su afán».

A la vez nace una apreciación particular de los estados de la vida y del

sentimiento; lo que produce una necesidad apremiante, hambre y sed insaciables de comunidad con Dios, todo esto se alaba; en cambio, se rechaza todo lo que está unido al mundo y le atribuye un valor. Y como esto lo hace todo acontecimiento exterior, tiene lugar una revolución completa en la apreciación de los hombres y de las cosas. Los pobres y los que sufren, los oprimidos y despreciados, son los que están más cerca del reino de los cielos, mientras que los ricos y poderosos están más alejados de él, porque aquéllos experimentan más fácilmente el anhelo por la vida eterna. Del mismo modo, los ignorantes e iletrados llevan cierta

ventaja a los inteligentes y sabios, que se creen perfectos y bastantes a sí mismos. Y como la experiencia diaria nos enseña que el hombre aprecia más lo que perdió, el que se ha extraviado del bien, el pecador, es objeto de cuidados preferentes; al hijo perdido no sólo le lleva hacia la patria una fuerte aspiración, sino que también parece llamarle una mayor intimidad del amor paternal.

Según el razonamiento análogo el nuevo reino parece ser preferentemente próximo a los hombres de carácter suave y pacífico, a aquéllos en quienes los errores del mundo no empañaron la pureza del ser y del corazón, a los

hombres de espíritu puro y sencillo, a quienes los extravíos de la vida no robaron el sentido de lo que es, ante todo, necesario. De ahí que enfrente de la actividad vulgar e industrial, de la monotonía y estrechez de la existencia diaria, se abra una vida rica e inagotable de la relación fundamental del hombre con Dios; sobre ella se edifica la santidad de un nuevo mundo, que ha de invadir la realidad.

En estas doctrinas se refuerza el valor de la vida infantil. El niño —se piensa, sin duda, en el niño débil y desamparado—, en la sencillez de su ser y en la pureza de su abandono, en su dependencia de los demás y su

convivencia con ellos, es el modelo de aquellos que aspiran a Dios; así, para entrar en el reino de Dios hay que invertir el precepto y convertirse en niños. Con ello se presenta por primera vez la infancia a los ojos del espíritu de los hombres. El niño aparece como algo sagrado e inviolable, como protegido por el amor divino y cercano particularmente al Supremo Ser; «Sus ángeles en el cielo contemplan incesantemente el rostro de mi santo Padre». En estas pocas palabras aparece una revolución en las valoraciones y los sentimientos. La antigüedad, en sus últimos tiempos, se ocupó también mucho de los niños y de su vida; en su

arte hubo una gran predilección por las estatuas de niños. Pero no veía en modo alguno en el niño el germen y el símbolo de un nuevo mundo más puro, sino sólo la naturaleza total y fresca; aquellas obras de arte «dan, sobre todo, lo curioso, pícaro, alegre y aun lo pendenciero y ladrón, y principalmente aquella fuerza, robustez, y que ha de ser el atributo principal del niño». (Burckhardt). De ahí que precisamente la coincidencia exterior demuestre la disparidad interna en ambos mundos.

En la nueva vida se une la seriedad con la ternura. Al dirigirse la actividad salvadora principalmente a los débiles y extraviados, a los fatigados y abatidos, y

mitigar las culpas por el amor y la gracia; al reinar en la vida no normas rígidas, sino la ley del amor y de la interioridad de la intención, el yugo parece suave y la pena leve. El Hijo del Hombre no ha venido para destruir y estropear, sino para mantener, buscar lo perdido y hacer feliz. Al mismo tiempo, la vida adquiere una seriedad poderosa. En nuestro ser penetra un orden divino, y el precepto de una voluntad sagrada da a nuestra decisión una fuerza inconmensurable. Hay que salvar al alma inmortal, puesto que ha sido confiada al hombre como un bien costoso, y de cuya administración ha de dar estrecha cuenta. El momento pasa



para siempre, y sus consecuencias se extienden a la eternidad.

### *C) LA RELIGIÓN Y LA ÉTICA DE JESÚS*

Una transformación tan honda se dirige con sus preceptos y esperanzas al alma del hombre entero; para la diversificación de la labor de la vida y para el estado de la cultura, no tiene sentido alguno. Todos los fines se concentran en un mandamiento: amar a Dios de todo corazón, con toda el alma, y al prójimo como a sí mismo. Sólo la religión y la moral se distinguen no como esferas especiales, sino como partes integrantes de una sola vida.

Las relaciones de los hombres entre sí se apoyan por entero en la comunidad esencial de los hombres con Dios, que abre las puertas del cielo; sólo en Dios adquieren los hombres una unidad interior; sólo en la religión se funda la moral. Por otra parte, la acción moral, la Humanidad, constituye un bien imprescindible de la religión; en ella se prueba la verdad de ésta, en que lleva los hombres a una actividad altruista. Por sencillo que esto parezca, y por poco nuevo que sea en su contenido educador, en realidad acarrea grandes transformaciones.

La religión es aquí un ingreso completo en la vida con Dios, una

tendencia ininterrumpida de todo el ser hacia ella, aquella identificación del espíritu elevadora y dichosa que se expresa con la palabra «amor». Como centro de toda la vida, no constituye un complemento secundario de la actividad, sino que obra en todo como su alma. Si la religión, así entendida, lo es todo, es erróneo incorporarla en algo determinado; se rechaza vigorosamente todo pretendido acto religioso que se separe del resto de la vida y se vista con la apariencia de una distinción especial o de una exclusiva santidad. Esto es, principalmente, un peligro para los sencillos mandamientos fundamentales del amor y de la misericordia, que se

ven fácilmente relegados y aun suprimidos por aquello. Ahora bien: esos preceptos generales son preceptos divinos inviolables, mientras que aquélla es una distinción humana. De ahí que signifique un error deplorable el que aquellos principios releguen a estos mandamientos y disminuyan la participación en el bien y el mal de los semejantes. En consecuencia, se rechaza decididamente toda religiosidad específica: pesa mucho más que toda ofrenda en el templo el sencillo mandato de «honrarás padre y madre».

Además, al fundar la religión en la totalidad del ser, se rechaza todo lo externo, todas las fórmulas e

instituciones complicadas, lo mismo que sus distinciones minuciosas de lo permitido y lo prohibido. El hecho puro, con espíritu de sacrificio, es superior a las obras religiosas más deslumbrantes (adivinación, milagros, etc.), como manifestación de verdadera devoción. Ésta debemos reconocerla en los frutos: no agrada a Dios quien dice «Señor, Señor», sino el que hace la voluntad del Padre celestial.

El punto culminante de la repugnancia por la adulteración de la religión está en la condenación de categorías en la esfera religiosa, de toda distinción entre los hombres, de toda jerarquía. Puesto que necesitando todos

los hombres igualmente del amor y de la gracia divinas, toda preferencia descubre una falta de sinceridad interior. De ahí la gran prevención contra la simulación o hipocresía, «la levadura de los fariseos», que no designa tanto aquella forma grosera de la hipocresía que aparenta lo contrario del propio pensamiento, sino aquella otra falsedad más fina, en la cual el acto sensible se divorcia del fondo del ser, y la labor por los fines superiores se mezcla con habilidad, deseo de dominación y de egoísmo. El oscuro contraste hace brillar más claramente la devoción, que en amable mansedumbre recibe la bondad divina y manifiesta calladamente

y sin cesar el agradecimiento por medio de un amor incansable.

La particularidad de la ética de Jesús está un poco más atrás de allí en donde se la busca a menudo. No consiste en admirables preceptos nuevos y aislados; quien conoce a los escritores griegos y judíos de la época puede encontrar ya antes las misma teorías, a veces expresadas de un modo muy semejante. Lo nuevo es el espíritu, cuya fuerza viva inunda toda la doctrina y hace a lo viejo nuevo y a lo sencillo grande, pues allí en donde antes había más que todo una aspiración y un anhelo del mero individuo, fina reflexión del pensador o un sentimiento suave de

almas sensibles; el reino celestial ofrece un mundo que abarca a todo el ser; los distintos preceptos se vuelven la expresión, el testimonio de la vida originaria que fluye continuamente. Los preceptos más graves adquieren por ello la fuerza y la certidumbre de ser cumplidos; lo que podía parecer extraño en ellos cuando se los consideraba aisladamente, la nueva ordenación lo hace natural; la vaguedad y blandura de las antiguas doctrinas se ha separado. De ahí que sea innegable la existencia de un progreso notable. El nuevo pensamiento se trueca en acción: el deber y buscar, en realidad viva.

En consecuencia, las líneas



fundamentales de la nueva doctrina, relacionadas con las obras precedentes, ofrecen un avance sumamente fructífero. Estaba en la corriente del tiempo el no colocar el fin moral en la obra exterior, sino en lo más íntimo del alma. Pero para el éxito total le faltaba a esta necesidad un mundo interior inmenso e independiente; de ahí que la vida espiritual del individuo quedara aislada, y toda su actividad penosa pareciese perdida para el todo, para el núcleo del propio ser. Esto experimenta una transformación completa en cuanto la unión con Dios transporta al hombre a un mundo interior que se encuentra en sí mismo y le hace despertar dentro de él.

Lo que sucede en ese mundo interior es inmediatamente real y valioso. La sumisión completa de la actividad al espíritu ya no es una ilusión soñadora, sino un hecho sencillo y natural, ya que la acción está dirigida, desde luego, no al mundo que nos rodea, sino al reino de Dios, que está presente. La obra externa no ha de hacer otra cosa que atestiguar lo que sucedió en aquella interioridad: todo su valor lo toma de aquel fundamento vivificador. El sentimiento mismo crece con ello de estado de ánimo estéril a hecho creador. Al mismo tiempo, pierden toda importancia las diferencias entre una extensión mayor o menor de la actividad; lo pequeño

supera a lo grande si de algún modo está por encima de ello en el espíritu. Esta transformación es de ver en la comparación de los talentos; lo que determina el valor de la acción no es la cantidad de facultad natural que se pone ni la del efecto conseguido, sino sólo el haber aplicado con pura intención toda fuerza, esto es, la obra interior. Esto implica una liberación completa de la dependencia de la suerte de la disposición natural y de la casualidad del éxito exterior, y funda el valor del hombre sólo en lo que depende de sí propio. Platón ya había roto con el hombre de la suerte exterior al colocar toda la grandeza del hombre y todo el

valor de la vida en la fuerza y la armonía interiores; pero en la interioridad misma dejó otro destino todavía más opresor: la cualidad natural y los límites de la facultad espiritual. Sólo Jesús nos ha librado de ello.

Esta interiorización de la moral es, a la vez, una liberación de toda fórmula y de todo precepto externo: en el nuevo reino no pesa sobre los hombres ninguna legislación exterior. Pero, en cambio, el ser está ligado interiormente por completo. Cuando se trata de ganar a toda la existencia en toda su extensión y hasta sus raíces más profundas, allí están sometidas hasta las manifestaciones de la vida más

insignificantes y los estímulos más tenues a la apreciación moral. Así se ve en la prohibición de toda enemistad, de toda impureza sexual, de toda falsedad, no sólo si se manifiestan en hechos externos o encuentran eco en la sociedad humana. En parte alguna se toleran cómodos compromisos con el mundo exterior: hay que alcanzar, sin supresión del estado ideal, el cumplimiento total del precepto superior. Nace el ideal de la perfección de todo el ser, de una identificación moral con Dios: «Sed perfectos como vuestro Padre lo es en el cielo».

El segundo rasgo de esta moral es el carácter suave, la benignidad, la

mansedumbre y el amor por lo enemigo. Aquí también se impone una separación clara de lo peculiar para conocer rectamente la nueva doctrina. Hay una suavidad derivada de la experiencia de grandes dolores, de la conciencia de la insignificancia de las cosas humanas y de la sumisión de los hombres a una miseria común: una suavidad del débil; hay otra suavidad en agradecimiento alegre por los grandes bienes que el hombre recibió graciosamente por el amor y la bondad que le han sido otorgados sin haberlos merecido. Aquella primera forma desenvuelve principalmente un sentimiento de compasión, y, por medio de una forma

blanda de la ayuda, mitigará ciertamente el dolor en circunstancias dadas, pero no es capaz de crear un nuevo estado de cosas; en cambio, la segunda forma irá al encuentro del dolor en toda su extensión, lo atacará, y si no lo suprime por completo, por lo menos lo separará desde dentro por medio de la edificación de su reino del amor. Allí tiene lugar un refinamiento del sentimiento natural; aquí, una renovación desde lo más profundo del ser; aquello, al final de la edad antigua; esto, en la moral de Jesús. Aquí da el tono fundamental la convicción de que el hombre, por el amor y la gracia de Dios, sin merecimiento propio, está libre de

toda miseria y llamado a la bienaventuranza eterna. De ahí brotan una alegría y un agradecimiento desbordantes, un sentimiento de paz y benignidad. El mal que pueden hacer los hombres no hay que combatirlo violentamente, sino vencerlo desde dentro por medio de la tolerancia y el amor. Todo mal ha de ser olvidado, así como el hombre espera y obtiene de Dios un olvido ilimitado.

En este nuevo reino, el hombre no puede pensar en aventajar a los demás y adquirir algo por adelantado, sino que existe la convicción de que hay que conformarse mansamente con la misericordia divina y servir a los



demás, «así como el Hijo del Hombre vino no para hacerse servir, sino para servir él». De ahí el desprecio de todo derecho sobre los demás de toda duración de sus faltas. Este espíritu de cordial benignidad se siente a través de la manifestación de Jesús sobre la situación de los hombres con respecto a su obra: «El que no está contra Nos, está con Nos».

Mas, por encima de la exigencia de la pacífica dulzura y del trabajo servicial, se extiende el precepto de incluir también a los enemigos de este espíritu amoroso y hacerles el bien. Esta doctrina tampoco es completamente nueva; pero es la revolución de la vida

lo que hace posible lo imposible, que no sólo establece un mero precepto, sino que crea una fuerza que lo puede satisfacer. Pues siendo indudable que ese precepto contradice la disposición natural del espíritu, no podía cumplirse sin establecer una nueva relación primaria entre los hombres. Y esto sucede en el nuevo reino por medio de la doctrina, que nos hace a todos hijos de Dios y une a los hombres en un estrecho parentesco interior y enciende un gran amor, que acaba con todos los duros afectos y convierte la enemistad en fraternidad.

Con los caracteres hasta ahora recordados está estrechamente unida la

desaparición de todas las diferencias sociales frente a la tarea común. Esto responde también a una corriente protectora de la época; pero el precepto, que en teoría carecía de eficacia, adquiere fuerza bastante para realizarse, porque aquí la vida tiene su centro en el fondo de una pura humanidad, adonde no llegan las diferencias de estado, educación, etc. Lo humano en el hombre llega a ser lo principal allí en donde los sentimientos y la actividad están penetrados de la doctrina de que todos somos hijos de Dios.

El sentido, abierto para todo destino humano, junto con el carácter presto al auxilio y al sacrificio, de la moral que

se ha formado aquí, hace que se recomiende especialmente el cuidado de los pobres y necesitados: dar lo que se tiene a los pobres se considera como la perfección de la actividad, y se convierte en el signo decisivo de la seriedad con que nos consagramos al reino de Dios. Frente al ingreso en el nuevo reino, todas las cosas terrestres han de sernos indiferentes; toda dependencia de ellas es una distracción de aquello que decide sobre la salvación. Por eso no se encuentra cuidado alguno por la cultura, por el arte y la ciencia, por las relaciones sociales, etc. Es cierto que las comparaciones de la levadura y de la simiente

desenvuelven y estimulan la actividad humana; los que son la luz del mundo han de brillar ante los hombres y han de predicar sobre los tejados: la sal de la tierra no puede perder su fuerza. Pero todo esto se refiere al crecimiento del mismo reino celestial, no significa una fusión de las relaciones generales con la nueva vida. Éstas eran y debían ser indiferentes para Jesús; a pesar de lo cual no puede acusársele de haber condenado al mundo, pues ¿cómo puede condenar al mundo el que predica en el mundo entero y, por consiguiente, excita a los hombres poderosamente a una alegre actividad? Aquel a quien le extrañe y repugne la indiferencia de

Jesús por la cultura, que no se ocupe del Cristianismo, pues aquella indiferencia coincide con la anunciación de un nuevo mundo.

Así, pues, con la anunciación del reino celestial se eleva una realidad original y verdadera, revolucionaria en su sencillez. Aquí todo tiene frescura juvenil y está poseído del impulso poderoso de conquistar para la nueva vida todos los ámbitos del mundo; y como lo nuevo no quiere convivir con lo demás, sino que quiere absorberlo todo, no ha de llegar a imponerse con el tiempo, sino que ya ahora ha de inundarlo y someterlo todo. Con ello, la existencia se pone en una fuerte

excitación y movimiento, pues el movimiento lleva en sí la plena seguridad de una posesión personal, y, por encima de toda la acción externa, flota la superioridad de una vida llena de paz y bienaventuranza.

#### D) *EL CONFLICTO CON EL MUNDO*

Después de haber expuesto el carácter particular de la nueva vida, hemos de ocuparnos de su relación con la sociedad humana y con el mundo existente. La relación con la época es aquí particularmente importante por razón de la situación especial que Jesús adopta, seguramente en su propio

criterio, pero todavía más en la creencia de sus partidarios. Pues no sólo anuncia como una verdad general la existencia de un reino de Dios, sino que precisamente ahora, y por medio de Él, ha de realizarse entre los hombres y enseñorearse de toda la existencia. Todo el mundo está llamado a este cambio de vida y a ingresar en el reino celestial: «La hora ha llegado y el reino de Dios se ha acercado a nosotros».

Pero la respuesta de los contemporáneos no se hace esperar. Pronto resulta que la masa se atrae y domina por un momento, pero no a la larga, mientras que los poderes directores se oponen rudamente. La



religión oficial se torna, como ha sucedido a menudo en el Cristianismo, en enemiga irreconciliable de toda vida verdadera y original. Así, los individuos no se acercan a la fiesta que se les ha preparado; el gran acontecimiento se desprecia con indiferencia y desagradablemente. Y el desprecio llega a dura enemistad. Y entre la pequeña corte de partidarios, aun los mejores, a pesar de su fidelidad y abnegación, y de toda la intensidad de su amor, no responden ni con mucho a los preceptos para la construcción de un nuevo mundo: hasta después de su muerte, Jesús no conquistó al único gran apóstol.

De ahí que debiera desaparecer la

esperanza de una victoria inmediata del nuevo reino. Jesús mismo lo sintió sin duda alguna, y por ello se vio entregado a profundos movimientos y luchas. Pero en esas luchas llevó interiormente una pura y completa victoria. Por encima de toda oposición, de toda duda y todo cuidado, se eleva la seguridad incommovible de que el triunfo del mal sólo puede ser transitorio; no sólo se deshacen los cuidados y las dudas en presencia interna del reino de Dios, sino que Éste también vencerá exteriormente. El Mesías volverá para juzgar y para establecer el reino de Dios en la tierra: la piedra que los albañiles han rechazado se convertirá en el cimiento.

Es todavía imposible decidir de qué modo estas experiencias y estos sentimientos se desarrollaron en Jesús, pues aquí, más que en parte alguna, la posteridad le ha atribuido sus propias luchas, cuidados y esperanzas, y de este modo ha formado su imagen. De todos modos, la doctrina debía adquirir más seriedad y adoptar un matiz de dolor al ser la oposición del mundo un violenta y al pasar el camino hacia la altura a través de una destrucción aparente. Las sombras son así más profundas; el llamamiento y la excitación son más poderosos. Ante todo, se impone la tarea de fijar fielmente lo comprendido, perseverar valientemente en la empresa,

soportar alegremente aun los dolores más graves, despreciar la maldad presente enfrentándose con la magnificencia futura que domina ahora mucho más los pensamientos. Al mismo tiempo, se realiza la exigencia de divorciarse del mundo y entregarse exclusivamente al fin único, y lo indeciso y vacilante se convierte más decididamente en enemigo. Este realce de la contradicción da origen a las palabras: «Quien no está Conmigo está contra Mí, y quien no reúne Conmigo, dispersa»; y también aquellas otras que exponen con claridad deslumbrante el dilema: «El que no odia a su padre, a su madre, a sus hijos, hermanos y hermanas

y además a su propia vida, no puede ser mi hijo».

Pero en medio de todas las conmociones y luchas no sólo domina una confianza en la victoria final, sino que el mismo dolor pierde su dureza y su irracionalidad por medio de la idea de que la divina providencia lo ha establecido todo tal como está, y que la misma maldad ha de servir a esta providencia. Finalmente, si la idea de una víctima expiatoria de la indignación de Dios contra los pecadores difícilmente pertenece a Jesús, su doctrina estaba seguramente orientada en el sentido de que el dolor del justo sirve para la salvación de los demás, y

de este modo se convierte en un testimonio de amor. De todos modos, el peligro no produce una pasividad, la actividad no se retarda, se da el último paso decisivo de un gran valor y se atreve a atacar la fortaleza central del enemigo.

Los dolores de Jesús, y especialmente su muerte, han adquirido una significación especial para el mundo de ideas de la cristiandad, y unidos a la doctrina de la resurrección han llegado a ser el centro de la fe eclesiástica. No es éste el lugar adecuado para tratar esta cuestión; el autor ya ha intentado exponer su punto de vista en su libro *El contenido de verdad de la religión*.

Aquí sólo hay que hacer notar, sin embargo, que un estudio puramente histórico ha de conceder a la muerte de Jesús una importancia mucho mayor que la que tiene el mero fin de la vida de los héroes. No está falta de fundamento la frase de que la muerte de Jesús es más poderosa que su vida (*Christi mors potentior erat quam vita*). En primer lugar, lo varonil y vigoroso que encierra la vida de esa personalidad se pone claramente de relieve y se refuerza por la agresión valiente al poder extraño y por medio de la vigorosa perseverancia hasta el fin. Mas sólo después de la muerte, con sus impresiones conmovedoras, parece haber abierto los

ojos de sus partidarios a lo que sucedía a su alrededor; sólo entonces el poder del Maestro creció para ellos hasta adquirir proporciones sobrehumanas; sólo entonces lo que de fuerza de adoración y ardor había en ellos se elevó en llamas clarísimas. Lo que la tradición cristiana transmite relativamente a la resurrección sensible de Jesús está sujeto a la crítica histórica y que la firme convicción de la proximidad interior de su Señor y de su pronto regreso para juzgar al mundo salvó a los discípulos de perder la esperanza; que la inmensa catástrofe no los desconcertó ni oprimió, sino que los elevó sobre sí mismos y les dio fuerzas



para el heroísmo y el martirio. El valor imperturbable que Jesús demostró contra el mundo exterior, su enemigo, y la grandeza que mostró en la catástrofe, les daban la seguridad de la existencia de otro orden de cosas y encendían también en ellos el valor de emprender la continuación de la obra aparentemente destruida y de llevarla adelante sin desmayo. Sin ese fin trágico, el Cristianismo difícilmente hubiera alcanzado una posición firme e independiente enfrente del judaísmo. Y en toda la evolución posterior del Cristianismo, aquel dolor y aquella muerte han dado un carácter particularmente íntimo a las relaciones

de los espíritus con la personalidad de Jesús; a través de las luchas y sufrimientos del Cristianismo antiguo se nota el tono fundamental de que a Jesús, que sufrió y murió por los suyos, hay que demostrarle agradecimiento y serle fiel hasta el sacrificio de la propia vida en el martirio, «la obra perfecta del amor». Es cierto que el sentimiento de los individuos no pocas veces ha degenerado así en blandura y juego; pero más allá de ese estado sentimental, aquel final trágico presenta al Cristianismo, de un modo penetrante, lo trágico del estado del mundo entero; enseña con una fuerza insuperable la enigmática oscuridad y la profunda

seriedad del destino humano; y se opone a toda contempORIZACIÓN por comodidad con el mundo dado. Otras religiones han alcanzado un poder universal con su victoria; el Cristianismo lo alcanzó con su derrota. Pues en él nació, del derrumbamiento exterior y de la desaparición aparente, la seguridad vencedora de un nuevo mundo, la firme convicción de la existencia de todo bien en este mundo, en este sitio se encuentran para él todos los problemas de la existencia en un solo punto y la vida se orienta hacia lo heroico y metafísico. Pero desde allí viene a los hombres incesantemente un gran problema, una gran duda, un gran

precepto, una gran esperanza.

### E) *IMPORTANCIA DEFINITIVA*

Al estudiar la importancia definitiva de Jesús hay que tener presente que la personalidad directora no se afirma en otra parte que en la esfera de la religión. Toda verdadera religión lleva a cabo una inversión de la realidad, transporta el centro de gravedad de la vida a un mundo insensible y aleja el ambiente sensible. Así, en vez de ofrecer aquí y allá milagros, puede decirse que toda ella, en la totalidad de su nueva vida, es un milagro, algo que no se deduce de nada, que es una verdadera creación. La

creencia en este milagro no pueden lograrla en modo alguno teorías filosóficas, sino que ha de convencer por su realidad, y ésta se nos aparece en primer lugar en la vida y el ser de personalidades creadoras; sólo partiendo de la aproximación y de la visión así alcanzadas puede la nueva vida extenderse y hacerse dueña por fin de toda la Humanidad. De ahí que la profundidad espiritual de las religiones se mida y su carácter se determine especialmente por la particularidad de los espíritus fundadores: ellos son quienes dan a la armazón de las doctrinas y las instituciones una vida interior, ofrecen a la duda, nunca

dormida por completo, un objeto inatacable y conducen siempre de nuevo a la religión, desde la adulteración temporal, a la fuerza de su origen.

Si es tanto lo que depende de la personalidad creadora para el Cristianismo fue una adquisición inmensa el descansar en la vida y el ser de una personalidad que se había elevado tanto y tan seguramente por encima de lo bajo de la naturaleza humana y de las contradicciones que distraen la vida. Aquí aparece junto con una gran sencillez una profundidad inmensa, junto con la alegría juvenil una gran seriedad, junto con el espíritu más íntimo y la sensibilidad más delicada un

poderoso anhelo hacia lo divino y un valor imperturbable para la lucha contra el mundo enemigo. La confianza en Dios y la caridad humana se unen en una unidad indisoluble; el bien supremo es al mismo tiempo una posesión segura y una tarea inagotable. Todas las manifestaciones tienen el aroma de una finísima poesía, y sus imágenes están tomadas de los hechos sencillos de la Naturaleza, la cual queda ennoblecida con ello; por ninguna parte aparece algo forjado artificialmente, algo desmedido y desbordante, propio, por lo demás del carácter oriental. Nada absolutamente de lo que nos choca y extraña como específicamente oriental; dentro de una

individualidad muy marcada, una gran altura de pura humanidad que obra purificando y ennobleciendo. Y esta personalidad, por sus aventuras trágicas, es a la vez, el modelo del destino humano que impresiona hasta a los espíritus más apagados.

Mientras la imagen de Jesús estuvo presente —y a sus partidarios no podía borrarle nunca por completo—, el Cristianismo tenía un espíritu que le protegía seguramente contra todo descenso a las cosas pequeñas de los nombres y la rutina de la vida diaria, que le protegía también contra el propio entumecimiento y avulgaramiento, contra el racionalismo de los dogmas y el



fariseísmo, una fuerza para retraerse de la complicación de los acontecimientos históricos a la sencillez de lo puramente humano, una fuerza también preservadora de la dispersión en sectas y partidos que amenazó al Cristianismo desde el principio. Así, pues, en el Cristianismo, el movimiento ha vuelto siempre hacia Jesús y ha creado siempre algo nuevo partiendo de Él. Desde este punto de vista, el Cristianismo fue cada vez de nuevo su propio ideal. La «descendencia de Cristo», entendida a veces torcida y falsamente como una ciega imitación, era la solución de todo el esfuerzo por la veracidad, por la propia cristianización del Cristianismo;

seguir su movimiento histórico es lo mismo que desarrollar la historia interna del Cristianismo.

Esta importancia de Jesús conserva también su valor para nosotros los hombres modernos, que estamos tan separados de su mundo de ideas; esta separación no alcanza en verdad más que hasta un cierto punto más allá del cual las mismas causas que la motivaban motivan una asociación. Ahora bien: ha de estar, ante todo, claro que Jesús representa una profesión característica de problemas últimos y bienes supremos; que, por consiguiente, su aceptación plena exige convicciones principales; que, como ante todo espíritu

creador, ante Él se separan las opiniones y se separarán siempre.

La esperanza inmediata del reino de Dios hacía a Jesús indiferente ante todos los problemas de la mera cultura y del orden social; de ahí que de Él no pueda tomarse directamente nada para los mismos, ni pueda crearse con Él orientación alguna. Esto le separa grandemente de aquellos que declaran cultural como el contenido más importante y el único fin de la vida humana; por la misma razón tiene un atractivo mayor para aquellos que entrevén la inadmisibilidad de la mera cultura y encuentran la única salvación de la vida personal en la edificación de

un nuevo mundo fundado en la relación del hombre con la fuente de la verdad y del amor.

Más importante, porque pertenece más a la esfera propia de la religión, es una objeción de otra naturaleza. La ciencia moderna ha expuesto de un modo irrefutable la relación íntima que existe entre todas las enseñanzas de Jesús y su idea de la pronta renovación del mundo, la venida muy próxima a un reino de Dios; la misma ética, con su apacibilidad y dulzura y a la vez alegría, sólo se aclara de verdad por la esperanza de una magnificencia pronta, y sin esto le falta toda consistencia. Ahora bien: la Historia ha demostrado la

falsedad de aquella idea: lo que Jesús consideraba como un fenómeno rápido y definitivo, se ha convertido en un problema y un fin permanentes. El cristianismo no lo ha reconocido fácilmente, ni sin una transformación notable; ¿no se ha alejado así de Jesús, no se ha puesto así en contradicción con Él? La transformación es innegable y un mentís para aquel que ve en el mundo de nuestra existencia inmediata la única realidad, el desarrollo final de nuestra vida espiritual. El que, en cambio, considere a este mundo sólo como una forma particular del ser y sin la presencia viviente de un nuevo mundo, de una espiritualidad no ligada ni

luchadora, sino creadora  
independientemente y dominadora, no  
vea posibilidad alguna de una  
independencia mental, ningún sentido y  
ninguna razón de la labor, reconocerá  
con satisfacción que Jesús ha dado una  
expresión fuerte y penetrante a la  
proximidad y presencia de ese mundo.  
No sólo por medio de sus doctrinas,  
sino mucho más en su vida, ha roto por  
completo con el mundo próximo y le ha  
negado todo su valor lo mismo que a sus  
bienes al empujar a los hombres  
poderosamente hacia más allá y  
llenarles de un anhelo ardiente por un  
nuevo mundo. La forma que hoy  
consideramos transitoria era

probablemente imprescindible entonces para imponer el reconocimiento del nuevo reino y mover al mundo a sacrificar a Él todas sus fuerzas. Si no dejamos escondido tras la envoltura histórica el núcleo eterno, entonces aun en este punto no hemos de sentirnos separados de Jesús, nosotros que reconocemos aquella gran contradicción y no nos entregamos a la mera existencia.

De ahí que la lucha por una nueva forma del Cristianismo, por un Cristianismo más activo y universal, que cada vez se impone más, no necesite romper con Jesús; también puede ponerse al servicio de la verdad que Él

reveló y apropiarse esta profesión:  
«Señor, ¿adónde debemos ir? Tú tienes  
palabras de vida eterna».



## CAPÍTULO II

# EL CRISTIANISMO ANTIGUO

Antes de penetrar en la historia de la doctrina cristiana pensemos un momento en las dificultades que el concepto de historia ofrece en este terreno. La idea fundamental de la religión parece excluir a toda historia. Pues del mismo modo que la religión predica su verdad como divina, asimismo ha de predicarla como inmutable y no puede considerarla

como un producto de la evolución histórica. El Cristianismo ha presentado esta posición de un modo particularmente fuerte: ni Jesús ni sus discípulos ni el Cristianismo antiguo creían encontrarse al principio de un largo movimiento, sino que esperaban, al contrario, el fin próximo del mundo y la aparición de la magnificencia eterna. Sólo después de siglos palideció la esperanza de un regreso próximo del Mesías; probablemente sólo el desenvolvimiento de la Iglesia hasta tener una independencia completa y un poder de dominación en todo el mundo hizo que aquella idea quedase preterida y dominada por la presencia del reino

de Dios. Mas la misma Iglesia, como depositaria de una verdad invariable, no ha reconocido nunca un movimiento ni una historia en las cosas más esenciales. También es de notar que Lutero, con todo y causar una revolución en el concepto tradicional de la Iglesia, cayó en seguida bajo el poder de la idea de un fin próximo del mundo: sólo esta idea hace comprensible una obra posterior.

A pesar de ello, el Cristianismo tiene historia. La tiene, en primer lugar, porque pasó por diversos tiempos y porque las particularidades de estos tiempos no podían dejar intacta la forma de la religión. Pues así como la religión no significa un trozo de cultura, tampoco

puede sustraerse por completo a la vida que la rodea. La época en que el Cristianismo se formó por primera vez, aquella época de la decadencia de la antigüedad, es demasiado particular para poder formar el tipo normal para todos los tiempos y dominar todo el porvenir de la Humanidad; debía llegarse más allá y, de hecho, se ha llegado; pero para ello la religión ha tenido que moverse.

Mas hasta aquí el movimiento puede parecer casual y forzado. Sin embargo, el Cristianismo, a pesar de su primera indiferencia por el mundo, como poder duradero de la vida, tiene la necesidad interior de retraerse en sí mismo y

perfeccionarse en sí mismo. No puede ser cosa de los meros individuos; na de construir una totalidad de vida coherente, un mundo cristiano. Y para ello ha de entrar en relación amistosa con la vida cultural y atraer hacia sí lo que tenga semejanza con ella; también ha de influir sobre la cultura, si bien menos directa que indirectamente, por medio de la transformación del hombre entero. Ésta reciprocidad con la cultura, este dar y recibir, hace que el Cristianismo penetre necesariamente en el movimiento de la vida entera y adquiera de este modo una historia.

Esta historia ofrece dos partes principales: un Cristianismo más antiguo

y otro más moderno, determinado el primero por la relación con la antigüedad, y el segundo por su relación con los tiempos modernos. La relación con la antigüedad sigue influyendo todavía en el Cristianismo actual, divide a los espíritus y prepara múltiples desviaciones. Pero la contemplación de esto no ha de hacernos injustos para con la antigua fase. Para aquella época era una necesidad si el Cristianismo debía ser algo más que una mera secta, convertirse en un poder universal y transformar la totalidad de la vida. Pues no podía apoyarse en ninguna otra cultura más que en aquella que dominaba entonces el mundo y era

tenida como la doctrina general y el punto de partida del humano esfuerzo. La unión de ambos mundos ha traído también frutos varios. Es cierto que la antigüedad ha preterido a menudo el carácter peculiar del Cristianismo y lo ha oscurecido lamentablemente; en los conceptos y teorías, parece más bien haberse transportado el Cristianismo a la antigüedad que viceversa. Pero se da el caso de que el Cristianismo ha encontrado en la antigüedad muchísimos elementos que le han favorecido y que sólo ha necesitado perfeccionar; y uno de los motivos principales de su fuerza y de su victoria fue precisamente el haber atraído hacia sí toda la obra de la última

antigüedad para internarla en sí mismo y al propio tiempo el no haber cesado, con arreglo al pensamiento griego, en la lucha por la conservación y perfeccionamiento de un carácter propio. Finalmente, si bien es cierto que la mayor parte de las veces esta unión no pasa de una continuación más o menos hábil, encierra, no obstante, problemas importantes y en un momento —en Agustín— alcanza una altura que iguala a las obras más grandes de todos los tiempos y nos preocupa todavía. Puesto que Agustín constituye la cúspide del desenvolvimiento doctrinal del Cristianismo antiguo y con ello el centro de nuestra investigación, ha de marcar



también el límite entre las dos partes de este período: todo lo que precede a Agustín puede considerarse como una preparación, y lo que le sigue, como una elaboración de sus ideas.

## 1) LA ÉPOCA PREAGUSTINIANA

No podemos exponer la doctrina de los primeros siglos sin apreciar antes brevemente el progreso y la imposición del Cristianismo a través de un mundo enemigo. Aquí las investigaciones modernas han transformado también fundamentalmente la noción que se tenía del asunto. Ahora sabemos que la

antigüedad decadente no estaba tan agotada como antes se creía, sabemos también que no sólo el Cristianismo luchaba por enseñorearse de los espíritus, sino que formaba parte de un movimiento que resultó ser mucho más amplio; sabemos, por último, que a este movimiento pertenecen muchos caracteres que se creían propios del Cristianismo y también que éste aceptó diferentes cooperadores, esto es, que las particularidades de los pueblos no dejaron de ejercer su influencia. Todo junto a primera vista podía parecer adular notablemente el carácter del Cristianismo, y la tendencia de despreciarlo en lo posible, muy

extendida en la actualidad, podía declararlo un conglomerado de elementos tomados de todas partes. Una reflexión tranquila y una investigación cuidadosa han rechazado decididamente esta opinión y aún podría demostrarse lo contrario de ella: aun cuando el Cristianismo pueda concordar en algunas cosas y en otras ser independiente, si se le compara más exactamente con sus concurrentes resulta más clara la particularidad de su espíritu y convence de que su victoria en la lucha esté justificada. Aquí se presenta necesariamente la cuestión sobre qué fue lo que dio al Cristianismo una superioridad completa en aquellos

tiempos. Esta cuestión es diferente de la relativa a su esencia espiritual íntima por mucho que ambas estén relacionadas.

El punto en el que la esencia íntima del Cristianismo coincidía con el fundamento de su eficacia histórica es un carácter fundamentalmente ético, la independencia completa de la vida espiritual en él fundada, el desprecio decidido de todo naturalismo y de toda dosificación de la Naturaleza, que no ha superado nunca del todo la antigüedad. Por fin, cuando las diversas religiones paganas coincidían en el reconocimiento de una divinidad única y omnipotente, la veían manifestarse en la Naturaleza ante

todo, y podían adorar como su encarnación principal al *sol invictus*. Es cierto que la filosofía neoplatónica llegaba más allá de lo físico hasta un ser metafísico, pero éste sólo recibía secundariamente un calor espiritual y en el fondo por una desviación; y de todos modos era cosa de unos cuantos pensadores, no era ninguna corriente fructífera de vida para toda la Humanidad. En cambio, el carácter ético de la vida hablaba inmediatamente a cada uno y le llamaba hacia un mundo espiritual; al mismo tiempo relacionaba a los hombres mutuamente, presentaba a cada individuo una decisión y le apoyaba a la vez por medio de una firme

organización social. En ninguna parte como aquí se demostró la verdad de que en último término es lo ético lo que domina a las almas y lo único que en los tiempos difíciles hace a los hombres firmes en sí mismos y superiores a la suerte.

El Cristianismo debe en gran parte al judaísmo esta independencia de la ética. Pues éste le trajo una historia larga y dura, una moral interior y una elevación segura de la vida espiritual sobre la mera Naturaleza. Pero este pensamiento ético sólo ha llegado a ser una fuerza universal y ha adquirido su plena grandeza en el suelo del helenismo, y gracias a una

transformación profunda de las relaciones entre Dios y el hombre. El pensamiento ético procura hacer resaltar la distancia en relación con ambos; la doctrina griega, lo mismo que la india, se inspira, en cambio, en una conciliación: quiere en la altura de la religión elevar la caridad humana a la categoría de divinidad, esto es, divinizarla. Sólo así alcanza su derecho lo místico y enigmático de la religión y se llama al hombre entero a elevarse en su ser: aquí tiene lugar una separación completa del judaísmo. Al mismo tiempo, algunas ideas y tendencias griegas adquieren mayor lugar y el carácter particular de aquella época de

conmociones profundas y de anhelo apasionado por una ayuda superior ejerce una gran influencia. En este sentido la elevación de Jesús a la altura de la divinidad es lo que ha contribuido más esencialmente a la victoria del Cristianismo al dar un punto culminante y una proximidad sensible a aquel esfuerzo hacia la unificación de lo humano y lo divino. Hoy, aun aquel que combata esta tendencia, no podrá negar que ha influido profundizando, asegurando y dando calor a la vida religiosa.

Pero a esta tendencia se agrega algo más. La comunidad en la suerte de Jesús permitía al creador recorrer toda la



escala de sentimientos, desde el más profundo dolor hasta la mayor alegría; además ese tiempo necesitado de apoyo encontraba una autoridad indiscutible, un estado de la fe firme que podía sustraerse a todo examen y mantenerlo contra todas las dudas. Esa orientación hacia lo sobrenatural, lo maravilloso y enigmático, permitía también satisfacer la necesidad de aquella época de excitación sensual, de lujo y pompa y aun de magia. Pero al satisfacer esas necesidades, el Cristianismo ha observado cierta medida y no ha perdido su esencia íntima, aun cuando se haya oscurecido en consecuencia.

Nada hay que apreciar tanto en él

como que —si se tienen en cuenta las pasiones y los movimientos tempestuosos de aquella época— trajo cierta calma y comedimiento e impidió que la brasa interior se trocara en llama devoradora, haciendo que diese un calor apacible a todas las manifestaciones de la vida. Esto se ve en la cuestión social, pues dentro del reconocimiento total de la solidaridad humana se ha alejado siempre del radicalismo tempestuoso. Estas breves consideraciones hacen ya explicable la victoria del Cristianismo, la cual se comprenderá mejor a medida que se conozca a los demás pensadores.

La exposición de la doctrina cristiana anterior a Agustín es bastante

difícil, pues ninguna manifestación suya se eleva al nivel de lo clásico, por lo cual hay que contentarse con un ojeada general. Ésta no sólo ofrece muchas diferencias entre los individuos y un contraste entre el carácter griego y el romano, sino también cambios en el todo, en cuanto en el rápido crecimiento del Cristianismo, iniciado al final del siglo II y reforzado hacia la mitad del III, la organización relega al individuo, la obra al espíritu, y lo mágico abarca cada vez más lugar. Esperamos apreciar justamente estos problemas si trazamos diversas descripciones del todo y tenemos debidamente en cuenta los matices individuales.

## A) *LA NOCIÓN DE LA VIDA EN LOS PRIMEROS SIGLOS*

Las manifestaciones literarias de la vida humana en los primeros siglos son antes expresión de una nueva vida que producciones de carácter científico. En una época en que las comunidades cristianas debían luchar dentro y fuera; en donde la esperanza de una bienaventuranza hacía vivir a los hombres más en la creencia y la esperanza que en la actualidad sensible, en donde, por último, los pobres y los ignorantes formaban la base de la comunidad, había poco lugar y poco

estímulo para un tratamiento armónico y científico de las ideas de la vida y del mundo. Era menos la propia necesidad que la de la defensa lo que producía manifestaciones, puesto que se hablaba menos a sí mismo que a lo extraño y se atacaba al enemigo más que se desenvolvía uno mismo; se trataron más puntos aislados de controversia, en vez de intentar formar de lo propio un todo unitario; para ganar a los demás era también preciso colocarse en su terreno y reconocer sus medidas. De ahí que las manifestaciones literarias profundicen poco y tengan a menudo un carácter más racionalista y utilitario. Lo que llenaba entonces los corazones lo manifiesta de

un modo bien visible el arte cristiano antiguo; un paseo por las catacumbas nos lleva también más inmediatamente al modo de vivir de aquella época que todas las obras filosóficas. Sin embargo, éstas conservan su valor propio, consistente en que nos enseñan en qué medida se tenía conciencia clara de lo nuevo y peculiar y de qué modo se manifestaba y razonaba ante lo extraño. Mas las manifestaciones aisladas sólo adquieren cohesión relacionándolas con la vida que está detrás de ellas.

Las doctrinas de la vida señalan también la moral como el centro de la vida cristiana antigua; la exigencia de una moral rigurosa e interna deja tras de

sí a todos los demás fines. Salta a la vista un parentesco muy estrecho con los estoicos y cínicos de aquella época, pero también es forzoso reconocer diferencias muy importantes. Los estoicos ponen la vida espiritual del hombre al lado de un orden de las cosas esencialmente lógico y físico; un orden así no puede rodear al individuo de una acción favorable ni dar un apoyo a su actividad. Para los teóricos cristianos, en cambio, está siempre presente Dios, el espíritu perfecto, en todo el mundo; de ahí que el esfuerzo humano esté en íntima relación espiritual con el poder que rige el todo.

Pero a la creencia en el poder

universal del bien se une la convicción de que la experiencia próxima ofrece lo contrario, ya que está llena de dolor y de sinrazón. Hacia lo bueno sólo puede llevar el auxilio divino, no las propias fuerzas, por lo cual se une a la convicción moral una fe religiosa. Pero así la moral se reafirma y apoya por la religión y se profundiza y anima; un íntimo sentimiento religioso, un anhelo por una vida de perfección e inmensidad se expresa raramente; la religión parece más un medio para ayudar al hombre a llegar a la felicidad completa que algo que tiene un valor por sí mismo. Aun cuando obrara en el fondo del alma un deseo profundo, no encontró el camino



de su expresión científica.

También parece separarse de la filosofía antigua el que el esfuerzo va más allá del individuo hasta la situación general, la elevación de la Humanidad. Esto no solamente establece nuevos fines, sino que influye de otro modo en las ideas. La fundamentación filosófica padece ante lo que vive en la conciencia de la comunidad; la impresión inmediata, el sentimiento esencialmente humano se desenvuelve más libre y abiertamente; el todo es más cálido y comprensible. Pero la democratización de las ideas no sólo perjudica la distinción de la forma y la formación de los conceptos, sino que el

antropomorfismo de la imaginación popular arrastra consigo al pensamiento y ningún argumento de necesidad objetiva pone trabas a la pasión de un deseo ardiente de felicidad.

La visión de la vida de los primeros pensadores cristianos no busca su fundamento, como en los antiguos, en la ciencia; al contrario, la fe, esto es, el alcance y aceptación de la participación divina ha de descubrir las verdades de las cuales depende la salvación del hombre. Se tiende a despreciar el saber ante la fe; una presuntuosa equivocación pretende querer descubrir con el saber hasta los últimos secretos y hacerse dueña de la fe. «Sobre Dios sólo puede

aprenderse de Dios». (Atenágoras). Los griegos, en los cuales la vieja alegría del saber no se había extinguido todavía, son generalmente comedidos; en los latinos, en cambio, el desprecio del saber degenera a veces en un rudo renunciamiento de toda facultad propia del hombre. En dos puntos principales parece tener ventaja la fe: en la seguridad y en la generalidad. Los filósofos, se dice, buscan la verdad, mientras que los cristianos ya la poseen; en la fe todos participan, mientras que el conocimiento científico queda reducido a un círculo muy pequeño, ya porque a muchos les falta la paciencia para la investigación. «Cualquier artesano

cris­tiano conoce a Dios y lo demuestra haciendo lo que Dios exige, aun cuando Platón crea que el formador del todo no puede encontrarse, y una vez encontrado difícilmente se participa de él». (Tertuliano).

El centro de la doctrina cristiana antigua lo constituye la idea de Dios. Aquí tienen lugar notables transformaciones en contra de la fe popular y también contra las teorías filosóficas de los antiguos. Sólo ahora se desenvuelve un monoteísmo exclusivo que al lado de Dios único e invisible no tolera dioses inferiores ni términos medios de ninguna clase; sólo ahora desaparece el politeísmo para

revivir sin duda alguna más tarde en el Cristianismo en forma más adecuada por medio de la adoración de los santos. Toda la realidad consta como formada inmediatamente por el espíritu supremo; la Naturaleza pierde su antigua animación y divinización. Esto debía de parecer a las teorías antiguas una pérdida insufrible; el nuevo mundo que se ofrecía le debía parecer frío y desagradable, y así se acusaba seriamente a los cristianos de ateísmo. Los antiguos conceptos de la divinidad se destruían realmente por la nueva doctrina; la nueva idea de Dios con su invisibilidad y su innominabilidad, no podía ser intuida y carecía de

individualidad, cualidades que parecían imprescindibles a la antigua doctrina. Por su parte, los cristianos no sólo se apoyaban en la presencia interior de la esencia divina; de ella también les parecía que brotaba una nueva vida en la Naturaleza. Ángeles invisibles, creían recorrer toda la Naturaleza; todos los seres oran y en muchas partes —por ejemplo, en el vuelo de los pájaros— descubre una observación con fe el signo de la cruz. Puesto que esta vida no sólo deriva de la fuerza, sino que es comunicada a las cosas de ahí que la Naturaleza se refiera en todas partes a un orden superior.

Al rechazar la idea de Dios todo

parentesco con conceptos naturales, se aproxima al hombre como un ser libre y moral. Con más derecho que en los griegos podía hablarse aquí de una personalidad de Dios, aun cuando falte una expresión especial. Pero no se llega a suprimir lo bastante lo meramente humano; a menudo se atribuyen a Dios sentimientos humanos. Entre los padres produce gran discusión el problema de si puede hablarse de un odio divino, y de este modo atribuir un afecto al ser supremo. Esto contradecía en absoluto las doctrinas de los filósofos antiguos; pero los pensadores que encontraban este afecto inconciliable con los conceptos puros, atestiguaban, no

obstante, que el temor a la ira de Dios constituía el motor más poderoso de la actividad. Mas aun a la mayoría de los pensadores les parece imprescindible el afecto: sin un Dios iracundo no habría temor de Dios, y sin éste no se mantendría la sociedad civil.

Como obra del Dios perfecto y todopoderoso, el mundo no puede menos de ser perfecto. Así, en oposición a los azares y dolores de la vida humana, se canta no rara vez el orden y la belleza de la Naturaleza y se ofrece a los incrédulos como una prueba segura de la existencia de Dios; las obras magníficas de la Naturaleza muestran a todo espíritu imparcial, de un modo convincente, al



formador invisible. Mas el mundo no sólo tiene límites fijos en el lugar, según opinaba la antigüedad, sino también en el tiempo, según se enseña ahora, en contra de la filosofía antigua. No se suceden períodos y períodos en un ritmo infinito, sino que el mundo tiene lo mismo que un principio un fin en el tiempo; lo que sucede en él, ante todo, la gran lucha de Dios, con el cual sólo sucede una vez y nada más; pero sus consecuencias llegan a la eternidad. Esto eleva también inconmensurablemente la importancia de la actividad humana mientras que las doctrinas antiguas enseñan la inutilidad de todo esfuerzo, ya que, según ellas, lo

conseguido ha de perderse y la lucha ha de empezar siempre de nuevo. La duración del mundo no sólo es limitada, sino también corta; a menudo se fija en seis mil años. Precisamente ahora, el fin del mundo parecía próximo y con él el juicio final. Esta convicción respondía de momento a la esperanza de un próximo regreso del Mesías, pero también se mantuvo más tarde, porque a la debilitación de aquella esperanza le servía de contrapeso la impresión cada vez más fuerte de la decadencia de la cultura, de una vejez de la Humanidad. Todavía al principio del siglo IV opinaba Lactancio que el mundo no existiría más allá de un par de siglos. De

ahí que ante este Cristianismo no existiera la perspectiva de una historia. Cuanto más importante era el momento, tanto más perentoria era la decisión del presente.

Una posición nueva del hombre con respecto al mundo no obraba menos como impulso para obrar. A pesar de la doctrina de los estoicos de la preferencia del hombre, la antigüedad había quedado en general sometiéndolo, a él y a sus actos, al mundo e incorporándolo al mismo. Ahora bien: allí en donde la acción moral da también al ser moral un valor superior, el hombre se conviene en el centro y el fin del todo: para él está todo organizado:

el mismo sol, la luna y las estrellas sirven a su bienestar. Con la importancia crece la responsabilidad; la actividad del hombre decide sobre el curso del mundo; su caída ha traído al mundo el mal y ha producido toda la miseria que se encuentra en el estado actual de las cosas. Pues en la libertad está el origen del mal, no en la oscura necesidad. De ahí que desaparezca también la antigua teoría del poder obstructor y degradador de la materia: no hay que rechazar nada de lo que la omnipotencia divina ha creado. Tampoco debe el hombre despreciar a su cuerpo como algo extraño y bajo, ni atribuir la culpa primordial del mal a la sensualidad,

pues el cuerpo pertenece también a nuestro ser y sin una resurrección del cuerpo no hay una completa inmortalidad. En los griegos esta teoría provocó una profunda repugnancia, y sólo entre compromisos e insignificancias se han sumado sus más grandes maestros a la fe cristiana.

Pero cuanto más alto se coloca el hombre, más lamentable es la miseria actual, pues el estado de este mundo no puede satisfacer en absoluto. Innumerables peligros y dolores nos acosan por dentro y por fuera: allí los propios apetitos; aquí la irracionalidad de las relaciones sociales. Especialmente el pensamiento se

detiene, como corresponde a una época de luchas, en la impotencia del bien contra las fuerzas enemigas. Falta la esperanza de que el curso de los tiempos lo mejore, de que un orden que habite en las cosas presente a la Historia como juicio final. En las relaciones dadas, el bien es siempre impotente; la verdad ha de sufrir siempre. De ahí que sólo la esperanza de la próxima llegada de un nuevo mundo nos mantenga en una labor alegre: toda la aspiración está dirigida a aquel fruto sobrenatural, y en la misma se pide: «Que venga la gracia y desaparezca el mundo actual».

El abrir esta esperanza es el punto capital de la revelación cristiana. Pero

se trata poco la esencia del Cristianismo y la discusión descubre muy poco la vida anímica de la comunidad. Para los apologistas del siglo II, el Cristianismo es una doctrina racional transmitida por Dios, que perfecciona todo lo que hay de bueno en el hombre y todo lo que de ello se desarrolló en la Historia. A esta teoría racional le es peculiar la adoración exclusiva de un Dios invisible y la elevación exclusiva de la moral, de una moral absolutamente interna, fundada en la libertad, como la verdad misma. Aun después, la grandeza del Cristianismo se encuentra menos en la participación de un nuevo contenido y de una elevación espiritual de la

Humanidad que en la realización más general y más vigorosa del fin común a todos los hombres. Lo que estaba sentado desde el principio, lo que flotaba desde el principio como fin, y que, sin embargo, hasta entonces estaba en la penumbra, ha alcanzado ahora completa claridad y penetrabilidad y es asequible a todos sin distinción alguna. Sólo ahora puede abarcar al hombre entero y convertirse en un arte de palabras y en una doctrina de hechos. En aquellos escritos está poco acentuada una apreciación alta y una adoración interior de la personalidad de Jesús, tal como vivía en la comunidad, indudablemente, según se desprende del



testimonio del arte. Es cierto que en todas partes se da una gran importancia a su muerte y resurrección, pero la mayor parte de las veces falta una explicación y fundamentación más detallada. Generalmente se abraza la creencia de que Jesús ha roto el poder del demonio, ha abierto un camino hacia Dios y ha empezado una renovación de la Humanidad. No obstante, también aparecen especulaciones más profundas. Así Irineo opina que en Cristo se ha realizado lo inmortal; lo que somos, lo mortal, ha sido absorbido por lo inmortal, y de este modo nosotros hemos sido también adoptados como hijos de Dios. Sólo de este modo puede lo mortal

llegar a ser inmortal. La Iglesia griega ha mantenido largo tiempo esta doctrina.

El modo como se consideraba el núcleo del Cristianismo se ve en la forma en que se le defiende. En el curso de los siglos tiene lugar aquí un paso de lo particular a lo general. Al principio se considera como la prueba mayor de la verdad la realización de las predicciones del Antiguo Testamento: lo que anunciaron hombres santos antes que sucediera, debía estar dispuesto por la divinidad. Luego se acude al testimonio de curaciones en nombre de Jesús, especialmente las expulsiones del demonio en los endemoniados que se creía presenciar todos los días. Incluso

Orígenes, el espíritu más amplio y libre antes de Agustín, respetaba muchísimo estas dos clases de prueba. Mas a medida que el Cristianismo adquiere mayor fuerza, su propia fuerza va convirtiéndose en la prueba principal. El estado moral de la comunidad cristiana supera inmensamente al del paganismo que le rodea; sólo la potestad divina podía dar al Cristianismo el poder de purificar a los hombres y de soportar las más duras persecuciones; sólo su ayuda le hizo capaz de desarrollarse a pasar de tantos sufrimientos. Pues «la sangre de los cristianos es una simiente» (Tertuliano); «la religión de Dios crece más a medida

que se la persigue». (Lactancio). La extensión del Cristianismo a todos los pueblos es también una prueba de su verdad; un progreso tan enorme en medio de un mundo superior de enemigos no puede explicarse sin la ayuda divina. El haber empezado el Imperio romano próximamente con el Cristianismo y haber traído la paz entre los pueblos tuvo lugar, según se dice, también en favor de la extensión del Cristianismo y por medio de la aparición del salvador y pacificador. Además, tampoco se pone reparo en utilizar las ventajas de la religión para la vida civil y el orden social; sólo el temor del Dios que juzga y castiga

enseña al vulgo a que obedezca las leyes. La superioridad ética del Cristianismo no se olvida naturalmente. Toda la actividad la dirige al mejoramiento del hombre; según Orígenes, eleva los milagros de Jesús muy por encima de los de los encantadores paganos el que los primeros no son tales encantamientos, sino que sirven siempre a fines morales. La ventaja interior de la moral cristiana no se encuentra tanto en nuevas doctrinas como en la orientación de la fuerza a resolver problemas que están por encima de las facultades del mero hombre. Se alaba la blandura, apacibilidad, cordura y paciencia de los

cristianos. Especialmente aparece por todas partes una nueva relación con el dolor: «Nos diferencia de los que no creen en Dios el que éstos se quejan y murmuran en la desgracia, mientras que a nosotros la desdicha no nos aleja de la verdad, de la virtud y de la fe, sino que nos hace fuertes en el dolor». (Cipriano). También se alaba la relación íntima con los semejantes: «El que toma para sí la carga del semejante, quien en aquello en que es superior intenta beneficiar al rezagado, el que por la participación de los dones de Dios con los necesitados es un Dios para ellos, está realmente muy cerca de éste». (*Carta a Diógenes*). Eusebio

(aproximadamente 270-340) abarca en una mirada la eficacia ética del Cristianismo: «La participación a todos en la verdad divina enseña a soportar con sentido noble y profundo el odio del enemigo y a no combatir el mal con sus mismos medios; eleva por encima de la pasión y de la ira y de todos los apetitos, estimula a dar participación en nuestros bienes a los pobres y necesitados, a considerar a todos los hombres como a nuestros parientes y a aceptar también como a nuestro prójimo y hermano según la ley interna al que es extraño según la ley exterior».

De ahí que el Cristianismo, con su blandura, paciencia y humanidad esté

muy por encima de sus enemigos. Pero el deseo ardiente de felicidad y la esperanza de un nuevo mundo no dejan que la blandura se torne debilidad, ni que el espíritu de sacrificio degenerare en un cobarde renunciamiento. El viejo cristiano sufre y renuncia, pero lo hace con la esperanza firme de una felicidad suprema; no tiene una idea pequeña, sino grande del hombre y de sus fines. Lactancio escribe su obra principal con el propósito de «que los hombres no se consideren tan pequeños como lo hacen algunos filósofos, ni por impotentes ni superfluos, ni insignificantes, ni absolutamente pasajeros, cuya apreciación arrastra a la mayoría hacia



el vicio».

También contribuye a que se utilicen todas las fuerzas la doctrina de que la decisión por o en contra de Dios está en la mano del hombre. Pues por muy estrechamente ligado que esté el cristiano antiguo a la tradición histórica y al medio social, en él mismo radica la gran elección de que depende su suerte. El libre albedrío se afirma con más seguridad que nunca, ni antes ni después; su negación parece suprimir toda responsabilidad y todo valor moral: «No habría nada loable si el hombre no tuviese la facultad de inclinarse hacia ambos lados». (Justino). Para el Cristianismo antiguo era cuestión de

vida o muerte la de elevar la responsabilidad infinitamente. Por eso proclama la libertad como una doctrina general de la Iglesia cristiana; la libertad llega más allá de la actividad, hasta las ideas: la fe también depende del arbitrio humano; aceptar doctrinas erróneas sobre la divinidad parece, por consiguiente, una culpa moral. No se siente la obligación de fundamentar psicológicamente la libertad ni preocupa tampoco la relación entre la misma y la presciencia divina. Pues aquí la realidad se examina partiendo del hombre y no de Dios.

Partiendo de estas doctrinas se desenvuelve una vida llena de fuerza,

emoción y movimiento interior. Hay que ser fiel a la decisión de Dios y sacrificarle todas las fuerzas. Se plantea un fuerte dilema: o éxito y placer en esta vida, pero perdición eterna; o bienaventuranza en el más allá, pero aquí una lucha y un sufrimiento continuos. La misma prudencia ordena aquí preferir a un corto espacio de tiempo la eternidad inmensa. De momento rige la potestad enemiga y oprime duramente; aun cuando el contrario esté juzgado interiormente, en el exterior sigue siendo superior y puede infligirnos graves sufrimientos. De ahí que el espíritu deba elevarse por encima de la actualidad sensible, gracias a la

fuerza de la fe, y deba abrazar con alegre confianza el mundo mejor que todavía está oculto. En contra de la situación que nos rodea, se necesita valor, en el sentido de una recta perseverancia: a menudo se considera la paciencia como la corona del virtuoso. El cristiano se siente tan pronto pariente del estoico como sumamente alejado de él. El cristiano ha de ser un héroe capaz de oponerse a todo el mundo; los cristianos se llamaban «soldados de Dios», los del mediodía con particular preferencia; entre los pensadores, Cipriano usa constantemente de imágenes tomadas de asuntos militares y de la vida del soldado. En cambio, los

pensadores cristianos están en fuerte contradicción con los estoicos en el modo de tratar los sentimientos y los afectos. ¿Cómo hubiera podido el Cristianismo llamar a la Humanidad a una revolución completa y rechazar a la vez la vida sentimental predicando la «apatía» estoica? Sin una honda conmoción del hombre por el remordimiento y la enmienda, no hubiera podido provocarse la menor vida, que en su vacilar entre el mundo sensible y el insensible obedece continuamente al temor y a la esperanza. Por eso en vez de ahogar los efectos o despreciarlos hay que orientarlos hacia un fin acertado: el temor de Dios nos libra de

todo otro temor. «El temor no hay que apartarlo como hacen los estoicos, ni reprimirlo como los peripatéticos, sino que debe encauzarse por un buen camino y hay que suprimir el cuidado de tal modo, que sólo quede el que por ser verdadero y puro no permite que nada más sea objeto del temor». (Lactancio).

La ocupación del hombre en una tarea única no le permite tomar parte en la evolución de la cultura; ésta podía atraer tanto menos al hombre preocupado de la bienaventuranza en cuanto más el mundo en el siglo II, después de las caídas y los intentos de renovamiento, se hundía rápidamente. Por esto el antiguo Cristianismo no

ofrece tendencia alguna hacia el mejoramiento del estado de cosas, ni hacia la investigación del mundo; en todas partes es de notar un retraimiento, si no repugnancia completa, en diversos grados dependientes de la diversidad de los individuos y de la contradicción entre el carácter griego y el romano. El mismo arte, que en la vida espiritual de los antiguos cristianos no carecía de importancia, no se le reconoce por los pensadores. En este desprecio del arte se manifiesta una reacción contra la antigua estimación, por la forma que, debilitado y sin un contenido vivo, parecía a los antiguos cristianos una exageración del brillo exterior. Puesto

que la forma no ofrece nada a su deseo de felicidad, se desprecia como algo insignificante, inútil y tentador y se amplía todo el esfuerzo al contenido, a la intención, a la constitución moral. El mismo Clemente dice: «La belleza de todo ser está en su idoneidad»; los latinos exageran el desprecio de la forma hasta la indiferencia por la corrección gramatical. «¿Qué importa —dice Arnobio— el cometer un error en el número o en el caso, en la preposición, el participio o la conjunción?». Éstas son corrientes muy cercanas al desprecio bárbaro de toda cultura que traicionan un espíritu enemigo de la civilización. Pero son



explicables por su época y todo relegamiento de la forma significa una tendencia del esfuerzo humano que se conservó por más de mil años. Sólo el Renacimiento ha llevado a cabo una reacción y ha devuelto su valor a la forma.

Pero este cuadro que presentan los viejos pensadores cristianos, al mantener exclusivamente el estado espiritual, tiene también sus sombras. Con su deseo ardiente de felicidad, en lo referente a los motivos de la acción quedan muy por debajo de los pensadores antiguos. Así como éstos habían aceptado el bien sólo por su belleza interior y habían elevado el

amor a esta belleza a la categoría de motor fundamental de la actividad, la mayoría de los Padres de la Iglesia, especialmente los latinos, se apoyan principalmente en la doctrina de una recompensa de la virtud. La virtud es considerada solamente como un medio para alcanzar la felicidad, una bienaventuranza en el más allá, esperada con confianza y pintada con colores brillantes. El contenido de la vida moral parece ser, por lo demás, indiferente o, por lo menos, no se pone ningún cariño en él. Al contrario, no se recatan de calificar de loco al que acepta los pesares que el mundo opone a la virtud, trabajo y miseria, dolor y vergüenza, sin

la esperanza firme de una nueva vida, y huye del vicio, no por el temor de una pena. «Si no hubiera una inmortalidad, sería prudente obrar mal y loco obrar bien». (Lactancio). El fuerte contraste con el mundo exterior y la tirantez enorme de la situación pueden explicar y dispensar manifestaciones tan crasas; tampoco hay que olvidar que los Padres de la Iglesia, por razón de su carácter popular, reflejan más el sentir de la masa y persiguen influirla, mientras que los pensadores clásicos se dirigen principalmente a individuos elegidos. Sin embargo, es indudable que en la pureza de los motivos morales la mayoría de los Padres de la Iglesia no

alcanzan ni con mucho a los pensadores griegos.

La grandeza de la doctrina cristiana antigua está en la formación de una vida independiente, en la construcción de una organización universal. Aquí confluyen toda la intimidad del sentimiento y toda la fuerza de la acción; en medio de la condenación del mundo nace un mundo nuevo, un reino lleno de actividad alegre y fructífera. Ya era en sí mismo inmenso el haber encontrado en medio de la relajación y dispersión de las relaciones el apoyo seguro para el individuo, que tanto tiempo se había buscado inútilmente; el nacer una comunidad de ideas y sentimientos que a todos ofrecía

una existencia segura y fines importantes. Aquí se sentía cada uno ligado estrechamente a los demás, pues los que creen en Cristo forman un alma y una comunidad. En esto influye la antigua imagen del organismo de la sociedad, y con ello adquiere la misma más calor: como miembros de un cuerpo, los fieles viven con y para los demás; lo que uno siente mueve inmediatamente a los demás. Puesto que el contingente mayor de las comunidades lo formaban los pobres y todos los individuos, en general, eran perseguidos, lo predominante era la lucha contra la miseria y el dolor. A la beneficencia privada se unía una acción

caritativa organizada de la Iglesia, que se extendía más allá del ámbito de la parroquia. Hay que ayudar, y se ayuda, a las viudas y desamparados, a los enfermos y a los débiles, a los pobres y a los imposibilitados para el trabajo, a los perseguidos y encarcelados. Pero a pesar de desplegar toda la fuerza, no hay desbordamiento alguno, la dirección del pensamiento hacia el porvenir no impide una apreciación justa del trabajo y un apego serio al mismo ni tampoco la claridad y circunspección en el empleo de los medios disponibles. Especialmente, el deber interior no se convierte en una coacción externa; el auxilio no se reclama con exigencia,

sino que se presta por amor libre. Que esto en la práctica no se realiza tan satisfactoriamente como era deseable lo prueban diversas quejas de los Padres de la Iglesia sobre la escasez de las limosnas. Pero la idea fundamental se mantuvo. A pesar de la diferencia exterior, la propiedad ha de ser interiormente común, el propietario ha de sentirse sólo administrador y no dueño de los bienes. Por lo cual cada individuo sólo ha de utilizar lo necesario para la vida de sí mismo y para la de los suyos; lo demás hay que ofrecerlo a los hermanos. Pues es injusto que uno nade en la abundancia allí donde tantos necesitan. Esto ya hace

reprobable el lujo. También se condena la tendencia a acumular egoístamente bienes exteriores, especialmente la táctica para adquirir una superioridad económica. Para combatir esta plaga, la prohibición aristotélica de cobrar intereses se traspasa por Lactancio al solar cristiano y se incorpora definitivamente al orden de la vida de la Iglesia. Mas, a pesar de desenvolverse la conciencia de la solidaridad interior y el espíritu de sacrificio, no se abandona por completo el campo de las relaciones sociales presentes ni se aspira a un nuevo orden. Para ello el mundo es demasiado extraño e indiferente y demasiado cerrado. De ahí que el medio



principal contra todos los males siguiera siendo la caridad libre.

A la lucha contra la miseria se une otra por la moralidad. Los cristianos estaban rodeados por el refinamiento de una cultura antigua y espléndida; placeres deslumbrantes y excitantes tentaban de continuo; el espíritu displicente de la época acababa fácilmente con todo escrúpulo moral. Había que luchar contra una corriente poderosa casi incontrarrestable; no es de admirar que, por lo menos en teoría, no se diera lugar a compromiso alguno y la oposición se presentase durísima. Se prohíbe todo mero placer y no se tolera adorno alguno, pues esto puede

fascinarnos fácilmente y hacernos esclavos de las cosas exteriores. Estos pensamientos se consolidan en reglas y prescripciones fijas: algunos placeres puramente paganos, como el circo, se rechazan y condenan en absoluto; pero, por lo general, se recomienda retraimiento y cautela. Los ataques más fuertes se dirigen contra la impureza sexual, sobre la cual el medio ambiente pagano era sumamente tolerante. También se manifiesta un espíritu nuevo en la imposición del mismo rigor de vida a los hombres que a las mujeres, así como en las grandes dificultades que se oponen al divorcio, facilitado entonces en grado sumo por el

paganismo y el judaísmo.

Si tenemos en cuenta que todas estas doctrinas brotaban de la convicción de que se servía inmediatamente a Dios, no puede admirarnos que la Iglesia cristiana adquiriera una alta conciencia de sí misma y rechazase rotundamente toda comunidad interna con el paganismo. Los cristianos se consideraban como el pueblo universal que debía apoderarse de toda la tierra, como el ejército de Dios; su comunidad parecía estar establecida inmediatamente por Dios y ser incomparablemente superior a toda asociación humana; sólo esta comunidad posee, a juicio de Orígenes, el carácter

de la inmutabilidad, pues en ella rige la ley natural establecida por Dios, mientras que las leyes políticas proceden del hombre y son cambiadas por él. Sólo esta comunidad cristiana tiene un carácter verdaderamente universal: como patria divina, quiere abarcar y salvar a todos los hombres, mientras que la diversidad de los pueblos es causa de una diferenciación inevitable de los estados. Con ello aparece la comunidad cristiana como el núcleo de toda vida humana, como el pueblo por excelencia que existe desde el principio de la Historia y del que se ha tomado todo el contenido de verdad que poseen los pueblos.

De ahí que en el choque con el orden político que tuvo lugar cuando el Imperio, no podía caber duda alguna sobre la actitud de los cristianos: en medio de los peligros y las miserias, de los sufrimientos y ante la muerte, hay que guardar fidelidad a Dios. Los no cristianos reprobaban naturalmente este aislamiento (αμικξια) como política y moralmente inadmisibile; a la coacción más enérgica no dejaban de acompañarla propagandas filosóficas. Pero no se lograba el efecto deseado: por parte de los cristianos se persistía en mantener el antagonismo entre la comunidad religiosa y la política, entre el orden establecido por Dios y el

impuesto por los hombres; en este momento ya aparecen todas las aspiraciones de la Iglesia, que, a través de la Edad Media, llegan hasta la actualidad.

Así, pues, no faltan gérmenes de desviaciones posteriores que han de dar mucho que hacer. También es característico de esta época el que un antropomorfismo muy marcado domina los espíritus, que la finalidad ética convive a menudo con un deseo egoísta de felicidad, que a veces la pasión y el fanatismo alcanzan una exaltación violenta. Más adelante amaremos la atención sobre otras sombras. Desde el siglo III especialmente se lograba antes

disciplinar a las masas que moralizarlas. Pero esto mismo no carecía de importancia, pues de todos modos se alcanzó una gran cantidad de seriedad en la vida que influyó en todo movimiento espiritual. Con ello tenía lugar un nuevo comienzo, se había despertado una nueva vida y plantado una semilla fructífera. El todo conservó íntegra su fuerza, mientras la dura lucha contra un ambiente más poderoso preservó a la vida de la ruina, de la falsedad y de la hipocresía. El Cristianismo, por consiguiente, al hundirse una cultura vieja y al conmoverse toda la vida de la Humanidad, ha ofrecido un apoyo firme y ha revelado un fin superior: sus

discípulos podían llamarse con razón el alma del mundo.

## B) *LA ANTIGUA ESPECULACIÓN CRISTIANA*

### 1) Clemente de Alejandría y Orígenes

Las tentativas de traducir el Cristianismo a un conocimiento especulativo, como las que se iniciaron en el Oriente, deben tenerse en cuenta al examinar el problema de la vida, pues el conocimiento no significa en ellos un mero pensar sobre la vida, sino su espíritu más íntimo, su elevación al grado de la veracidad completa. De ahí



que pudiera atraer hacia sí todo el calor del sentimiento y acrecentar en su progreso lo mismo la intimidad que la pureza de los sentimientos.

Empiezan los dos alejandrinos Clemente (maestro desde 189) y Orígenes (185-254). Ambos tienden de la fe al saber, pero Clemente se contenta con insinuar este movimiento y lo orienta principalmente en el sentido de la moral, mientras que Orígenes edifica todo un gran sistema especulativo, el primero en el solar cristiano.

Clemente es el abogado más celoso del saber enfrente de la fe; su tarea no es difícil porque para él la fe no significa más que un grado intelectual inferior, la

aceptación de una doctrina por razón de su mera autoridad. Sólo en el saber, enseña él, se apropia el hombre por completo el conocimiento; sólo el saber penetra de la imagen a la cosa, del mero *factum* a su visión interior. El verdadero conocimiento en el hombre ha de ser de tal índole que no solamente posea el saber y convicción, sino que penetre de ella su vida toda. Sólo de él alcanzamos una satisfacción pura, no egoísta, sin necesitar de recompensa alguna. El que exige un premio por su trabajo vende su convicción y se asemeja a un niño; en cambio, a los verdaderos «gnósticos» (a Clemente le gusta esta expresión, mientras que Orígenes la evita) el amor

de Dios los ha convertido en hombres que no quieren nada más que la verdad misma. Si fuera necesario elegir entre el conocimiento y la bienaventuranza eterna, habría que renunciar a ésta sin reparo. Pero el *summum* de todo conocimiento lo constituye el conocimiento de Dios. En él se eleva el hombre por encima del lugar y del tiempo hasta ser eterno y es admitido por Dios, «diosificado» (θεοποιητός). A la vez, se suprimen todos los afectos y se realiza el ideal estoico de la «apatía». En la intimidad de esta idea, el espíritu no necesita expresarse visiblemente: todas las expresiones e instituciones externas quedan aquí muy

por debajo. El verdadero gnóstico alaba a Dios continuamente, y no sólo en días y horas determinados: toda su vida es una festividad santa.

Esta elevación trae consigo el peligro de separar a los fieles de la comunidad y desintegrar el Cristianismo. Pero Clemente lucha con todas sus fuerzas contra este peligro. Aun cuando en una parte está el saber y en otra la fe, ambos buscan la misma verdad, y la interpretación alegórica ha de encauzarlas por el mismo camino. Aun cuando el primero haga obrar al hombre por amor al bien y la segunda por el temor de una pena, aquí, como allí, se exigen las mismas obras, y la

acción por la comunidad asocia a ambas en el mismo fin. El conocimiento que de momento amenaza con separar a los hombres, los une, al contrario, por el amor que nace de él. Pues encerrando el conocimiento una entrega desinteresada a la verdad, también enciende un deseo ardiente de manifestar el amor: «al conocimiento le sigue la acción como al cuerpo la sombra». Se manifiesta primero para con Dios por un testimonio constante hasta la completa renuncia a la vida «la obra perfecta del amor». Pero, además, por medio de una actividad sin fin por la comunidad cristiana. El poner todo valor en la intención da por resultado otra posición más libre y

amable con respecto al mundo y a sus bienes; no se eleva en realidad por encima del mundo quien se aleja exteriormente de él, sino quien lo supera interiormente. El rico no debe renunciar exteriormente a sus bienes, sino interiormente; y esto lo hace al ponerlo todo al servicio de la comunidad, y contentarse con lo más necesario. Esta doctrina no rechaza el matrimonio como un error, sino que lo recomienda calurosamente, siempre que ofrezca un fondo espiritual, «por amor a la patria, y para que contribuyamos, con arreglo a nuestras fuerzas, al perfeccionamiento del mundo». Nunca ha tratado la Iglesia a la familia con tanto cariño como en

estos pensadores: «La más hermosa de todas las cosas es una mujer de casa que se adorna a sí misma y al hombre con sus propios adornos de tal modo que todos se alegran: los hijos por la madre, el marido por la mujer, ésta por aquéllos y todos por Dios». A esta relación amable con la vida corresponde una alta apreciación del mundo y de la Historia. Si bien Clemente siente el amargo contraste que forma el Cristianismo con el medio ambiente, esto no le impide alabar el orden establecido por Dios como el mejor y más hermoso. La vida le parece una escuela común, la Historia una educación progresiva de la Humanidad y reconoce en la cultura, la

preparación (πρραιδεια) del Cristianismo. La doctrina cristiana se considera como una selección y asociación de lo acertado de los diversos sistemas.

Es seguro que estas teorías no encierran el sentido de la gran masa; el mismo Clemente habla a menudo del horror de las masas por la Filosofía, y su creencia de que ésta proceda del demonio. Pero es un rasgo del carácter general del Cristianismo antiguo, el haber podido producir en épocas de lucha una doctrina tan interna y libre.

Orígenes es el primero que ha intentado trazar un sistema general de la doctrina cristiana. Mas el cimiento lo



constituye, antes que el Cristianismo, el platonismo. Su confusión de lo esencial y lo bueno y su elevación de la corriente transitoria del tiempo a un ser inmutable, de la rara complicación del mundo de los sentidos a una pura espiritualidad, domina también las ideas de Orígenes. A ello se asocia lo cristiano como un auxiliar poderoso, lo mismo al dar gran importancia y un carácter personal a la idea moral, como al unir estrechamente lo eterno con el tiempo y al apreciar altamente el orden histórico y la comunidad humana. De esta reciprocidad de ambas teorías y sentimientos se desprende un movimiento fructífero, un amplio reino

de ideas y un modo particular de concebir la vida. Pero no se llega a unificar por completo y perfeccionar toda la esfera de la vida; a pesar de sus brillantes cualidades, Orígenes no posee la grandeza de un creador original. Ya en el concepto de Dios se encuentran varias corrientes. Ante todo, combate el pensador el antropomorfismo de su medio ambiente, puesto que quisiera elevar por encima de todo lo humano y mundanal hacia una lejanía sublime que no cabe ni en nuestros más sublimes conceptos. Nosotros sólo podemos decir lo que Dios no es, y con ello parece que nos merecemos una comunidad de vida con Él. Pero, en medio de la negación,

aparece también en Orígenes un esfuerzo hacia la afirmación. Al rechazar con particular insistencia determinadas representaciones reconoce y comprueba lo contrario. Enfrente de la pluralidad de las cosas, Dios constituye la unidad más estricta; frente a la mezcla de lo sensible y lo espiritual, representa lo puramente anímico, y frente a la variación constante de nuestro mundo, el ser inmutable. A estos resultados de la especulación se asocia la nueva corriente de la manifestación de Dios en el mundo: el amor y la bondad que inundan el mundo; sólo su desenvolvimiento concilia al pensador con la idea de la comunidad; Dios ha

creado el mundo gracias a su bondad, y ella es la que no deja que nada se pierda. Su amor abraza a todos los pueblos y épocas y nada bueno sucede sin él entre los hombres: sin «Dios sobre todos» (δ επιτασι θεος) como le llama Orígenes con preferencia. La prueba mayor de esta bondad la constituye el Cristianismo al traer lo divino al mundo y unir al tiempo con la eternidad. Sólo aquí se manifiesta con toda la plenitud de su fuerza y claridad aquello de que el mundo no puede prescindir.

Mas para representar la esencia eterna y la bondad perfecta, el mundo debe superar mucho la doctrina cristiana

vulgar. Aun cuando Orígenes puede rechazar la extensión infinita del espacio con el argumento puramente griego de que sin límites no son posibles la cohesión ni el orden, se atiende más a la grandeza que a la estrechez del mundo. Pero con el tiempo, el temor de la limitación indebida le lleva a romper completamente con la idea de la comunidad y a una mayor aproximación con el antiguo concepto griego de la Historia. Tan decididamente como cualquier otro filósofo, niega Orígenes un comienzo del mundo en el tiempo.

Es claro que este nuevo mundo, lo mismo que un fin, tiene también un principio; pero antes que él había otros

mundos innumerables y otros os seguirán; nuestra existencia actual no es más que un eslabón de una cadena sin fin, y el mundo de Cristianismo histórico es sólo un mundo entre otros. Es claro que para el pensador cristiano esta sucesión de mundos no es un mero ritmo del proceso de la Naturaleza, sino obra de la creación divina; pero la misma creación se convierte en un acto único en un hecho continuo que se renueva constantemente. También se rechaza la teoría estoica de la igualdad de los períodos universales por anular el libre albedrío en el que Orígenes se apoya sin duda alguna. Nuestra decisión puede ser diversa y formar los mundos de un modo

particular. De ahí que nuestro mundo, influido por la aparición de Jesús, pueda muy bien tener derecho a una posición y a una superioridad determinadas.

En lo referente al contenido del mundo, hay que compensar también lo cristiano con lo griego. El pensamiento griego sitúa al mundo principalmente bajo el contraste entre lo material y lo espiritual; el Cristianismo, bajo el que hay entre lo moralmente bueno y lo malo; allí el mal está en la materia tenebrosa, aquí, en la culpa que dimana de la libertad. Orígenes hace cuanto puede para salvar para el bien una especie escogida de la materia, sin renunciar a reprobar la materia vulgar.

El fondo de la realidad lo constituye el mundo abstracto de las ideas —esto queda para siempre como una parte integrante de la especulación cristiana—; sólo después de él nace el ser material; continuamente se necesita de su poder fundamental y animador. Mas como obra de Dios, ese ser era al principio mucho más puro y delicado que la baja sensualidad que nos oprime; esta baja forma se produjo sólo con la caída de los espíritus que no pudieron conservar la fuerza necesaria para la defensa del bien. Así parece salvada la contradicción entre el mundo griego y el cristiano; la última instancia está en el hecho moral, pero la impresión



inmediata sigue poseída de la repugnancia por la vulgar materia y el camino queda libre a un ideal de vida ascética. La vida ascética queda también fundada científicamente dentro del Cristianismo; en oposición a Clemente, se separa de la vida usual otra vigorosamente sobria: no sólo el espíritu, sino también el modo de obrar separan al perfecto cristiano del vulgo.

Partiendo de estas doctrinas, se desenvuelve una idea particular de los fines y doctrinas humanos. Las almas humanas, como parte principal de la creación divina, pertenecen al mundo imperecedero; por consiguiente, vivían ya antes de esta existencia y se

encuentran aquí abajo a consecuencia de su propia culpa y han de volver a la altura divina. Pues éste es un paraje de prueba y humillación, el cuerpo con su peso atrae al espíritu hacia la esfera inferior e impide toda alegría pura. Pero sobre la materia vence el poder del espíritu con su conocimiento, y en medio de las miserias de la existencia se mantiene la esperanza firme de que al fin no puede perderse nada de lo que el Dios eterno ha creado y protegido con su amor: el carácter especulativo y el carácter ético del hombre se unen en la idea de la restauración de todas las cosas, del regreso hasta de lo más disperso a la patria divina. Volviendo,

pues, todo el proceso universal al punto de partida y no perdiéndose ni ganándose nada en el camino, la historia entera puede parecer una mera visión temporal de la eternidad y toda la labor del mundo amenaza con degenerar en una ficción de ensueño.

En esa aspiración por volver a la pura espiritualidad y a la eternidad, el conocimiento se convierte en el centro de la vida, como único camino para pasar de la apariencia al ser, de lo temporal a la eternidad. Muy por encima de la práctica diaria de la religión está el deseo de un conocimiento puro de Dios: en él se borra todo lo temporal y limitado, todo lo formal y transitorio, y

el hombre queda absorbido por completo por Dios y en Dios transformado.

Este ideal da también al Cristianismo un carácter particular que sirve a su realización. Ante todo, ha de significar más que un punto aislado en el curso de la Historia, ha de abarcar toda la realidad y elevar su creencia y su valor. Su centro lo constituye la presencia total de lo inmortal en lo pasajero, la acción eterna de la razón divina que libra a todos sus creyentes del tiempo y los transporta a la eternidad. De ahí que sólo el Cristianismo inaugure el conocimiento pleno del ser divino. Falta una

transición clara de ésta al Cristianismo histórico. Pero su estudio muestra también un esfuerzo hacia la universalidad, un sentido amplio y libre. El Cristianismo extiende su acción por encima de la historia toda; la aparición de Cristo constituye la cúspide del movimiento histórico universal. Con ello se eleva a poder dominador lo que ya existía antes, pero estaba todavía disperso y aislado. Pues Dios siempre ha tenido cuidado del mundo y siempre ha habido hombres justos y generosos. Pero sólo en Jesús empezó la completa asociación, el tejido (*συνυφαινεοθαι*) de la naturaleza divina con la humana, y por esa comunidad la naturaleza humana no

sólo era divina en Jesús, sino en todos los que aceptasen y siguiesen la vida por Él empezada. El verdadero prosélito no sólo ha de ser un partidario de Cristo (χριστιανος) sino un Cristo y ha de contribuir con su vida y con sus dolores a salvar a sus hermanos. De ahí que el Cristianismo sea también en el terreno de la experiencia una obra que se empieza continuamente de nuevo y recorre la Historia entera.

En la sociedad humana muestra el Cristianismo su universalidad, especialmente en la moral. Según Orígenes, no trajo nuevos preceptos, pero hizo más en cuanto dio a la Humanidad fuerzas para cumplir los

mandamientos más difíciles y llenó los corazones de mansedumbre y amor. De ahí que su valor ético y su influencia ética eleven la personalidad de Jesús muy por encima de los héroes de la antigüedad. Ningún otro Padre de la Iglesia oriental se ha ocupado con tanto cuidado y cariño de esta personalidad como Orígenes. Describe la bondad y el amor por los hombres de Jesús, su mansedumbre y suavidad; por él podemos participar de otros sentimientos nobles semejantes, tranquilizar nuestro ser y hacernos hijos de la paz. El pensador se detiene en sus dolores y alaba el martirio por puro amor como el único reconocimiento

adecuado; desarrolla un tono sentimental particular de apropiación individual («mi Jesús»). Pero la blandura del sentimiento crece en él hasta un sentimentalismo aparatoso, por ejemplo: en la contemplación de la impresión de las heridas en el alma, y en la explicación alegórica del aleluya mezcla el ideal de la vida virgen con una forma delirante, no desprovista de elementos enfermizos, de tratar a Jesús, «el esposo del alma».

Por tanto, la transformación del Cristianismo en especulación no ha producido aquí entibiamiento alguno. Orígenes también se esfuerza tenazmente por establecer una relación con la



comunidad en la fe y en la vida. Para la teoría la explicación alegórica ofrecía un recurso cómodo al que Orígenes acudió a menudo y lo perfeccionó técnicamente. Mas, en la vida y la acción, la apreciación de la moral le liga tanto a su ambiente como el esfuerzo hacia una verdad eterna y universal le hace elevar la comunidad cristiana muy por encima del Estado.

Según ello, vemos al espíritu amplio y rico del hombre abarcar diversas esferas de ideas y compaginarlas en lo posible sin llegar, sin embargo, a una unificación total. Aun cuando la moral pueda salvar el abismo entre el Cristianismo de los escogidos y el de la

masa, y aun cuando el alto precio de los sacramentos pueda unir a los fieles, en el fondo queda una brecha profunda. ¡Cuán lejos de aquella ascensión hacia el ser eterno, de aquella «deificación» que el pensador persigue está el ánimo del vulgo que, según sus propias palabras, sólo se mueve por el temor de la justicia divina y no obra sin la esperanza de un premio que necesite de signos visibles y esté adherido a lo sensual! Incluso en sus esfuerzos por la unidad se deja ver que Orígenes mira este modo de vida como algo bajo y extraño, y que para él la Humanidad se divide, a pesar de todo, en dos clases. Cuando dice que el Cristianismo no

podría elevar toda la Humanidad sin hablar a cada cual con arreglo a sus condiciones y adaptarse al entendimiento de los inferiores, esta justificación enseña cuán distanciado está del ambiente. Precisamente se ve una influencia del pensamiento antiguo en que el contraste no se tiene por transitorio y capaz de ser superado poco a poco, sino como rígido e invariable. De ahí que convivan un cristianismo esotérico y un cristianismo exotérico. El esotérico tiene una amplitud, una libertad e intimidad extraordinarias. Pero flota demasiado por encima de la generosidad para influir sobre ella vigorosamente. Y es más un platonismo

con matiz cristiano, una teoría interiorizada y espiritualizada, que la construcción de un nuevo mundo y una nueva vida.

Mas es el caso que el tipo del Cristianismo que se ha expuesto ha conquistado por mucho tiempo el Oriente y ha influido también en el Occidente. Es cierto que la «ortodoxia», que se imponía cada vez más exclusiva y conscientemente, contrastaba a veces con algunas ideas de Orígenes, y sus partidarios, bajo la presión de aquélla, se veían obligados a admitir múltiples atenuaciones en puntos fundamentales, sin poder, no obstante, impedir con ello la reprobación final del sistema. Pero el

carácter fundamental de dicha ortodoxia procede también de la labor fecunda de Orígenes: «la historia de los dogmas y de la Iglesia de los siglos siguientes es en Oriente la historia de la Filosofía de Orígenes». (Harnack). En Oriente ha dominado hasta la actualidad esa concepción del Cristianismo como la incorporación del ser eterno en nuestro mundo temporal y una elevación consiguiente del hombre sobre los límites y las penas de este mundo. El contenido detallado de la Historia y la particularidad de la vida de Jesús pierden su color ante ese hecho fundamental del porvenir del hombre; y el dogma del Cristianismo, formado

bajo el influjo griego, no sabe nada del carácter espiritual de Jesús ni de una particularidad espiritual del Cristianismo. El dogma mismo, el aparente triunfo completo del Cristianismo, proclama su sujeción al poder de la especulación griega. Mas la tendencia especulativa sólo alcanzó su pleno vigor con la ayuda del neoplatonismo que pronto invade caudalosamente el mundo cristiano.

## 2) Influencia del neoplatonismo. Gregorio Nacianceno

Los pensadores cristianos no pudieron tampoco sustraerse a la

transformación del estado mental operado por Plotino. La teoría de éste tenía tal importancia para la de los primeros, que hubo de provocar en la misma una evolución. Sólo aquí la realidad estuvo animada en todas sus manifestaciones, se acabó con toda rigidez y se produjo una sola corriente de vida a la vez que se elevó la actividad por encima de la existencia inmediata y se transformó la sensibilidad en un reflejo de un orden invisible. Esto dio a todo lo que en el Cristianismo tendía hacia la especulación una fuerza enorme y dio también al pensamiento cristiano una agilidad y flexibilidad sin la que

difícilmente se hubiera logrado la conciliación de la fe con el saber y la construcción de un sistema de ideas de la Iglesia.

No obstante, los espíritus especulativos no abandonan de ningún modo lo particular del Cristianismo, sino que solamente en ellos se retrae el alma del individuo en vez de emprender la lucha y vencer en ella. Pero, aun cuando el Cristianismo siga en vez de guiar, da un nuevo tono al todo, el tono de un sentimiento más blando y más íntimo. Además, los pensadores mezclan los elementos de un modo muy diverso. Con la influencia del neoplatonismo empieza para la filosofía cristiana una



nueva época que contrasta con las que caracterizaron el platonismo y el estoicismo; sólo en la Edad Media esta filosofía debió ceder al impulso del movimiento aristotélico, a un aristotelismo, sin embargo, que ella misma había cambiado notablemente y orientado en una dirección espiritual. A nosotros nos basta estudiar en esta época a un hombre que representa realmente un tipo original de vida: a Gregorio Nacianceno.

Gregorio Nacianceno pertenece a los padres de la ortodoxia y ha sido honrado por la posteridad con el calificativo de «padre de los padres» por razón de su doctrina de la Trinidad.

Pero por muy intensa que sea su fe, está influida e impregnada de un carácter místico y constituye menos el centro de su vida que la armazón de su vida religiosa. En su concepción de Dios, la personalidad perfecta queda muy por detrás del ser absoluto y la necesidad de la comunidad personal lucha penosamente contra la tendencia hacia la confusión en la unidad eterna. A menudo se mezclan en los mismos conceptos pensamientos diversos, y el carácter platónico predomina fácilmente sobre el Cristianismo. En la «contemplación» de Dios, Gregorio no piensa tanto, según el carácter cristiano, en la aproximación de persona a persona, como en la unión

mística con el ser originario, y el nombre de padre, aplicado a Dios, no significa sólo para él la intimidad de un descuido amoroso, sino la procedencia de nuestro ser de él y nuestra pertenencia a su naturaleza, por lo cual la unión que él establece es más metafísica que ética. La idea favorita de la inmensidad del ser supremo demuestra la relación de esta doctrina de la divinidad con la especulación filosófica. Dicha idea escapa a todo límite y a todo concepto; todas las particularidades son aquí insuficientes; ya busca el pensador un nombre o denominación del ser supremo, pero pronto se convence de la insuficiencia

de los recursos humanos. De ahí que desee tener alas para volar de lo visible y transitorio hacia la naturaleza constante y la fuerza invariable fundada en sí misma. Quisiera sumergirse en ésta penetrando en la verdadera luz y volviéndose luz él mismo. Con esta negación de toda propiedad lo divino amenaza con volverse para nosotros en oscuridad completa, y nuestro mundo con degenerar en una apariencia sin esencia. Mas esto encuentra en Gregorio un contrapeso: la asociación de la idea cristiana con el sentido de lo bello de la antigua Grecia le permite descubrir en el mundo un rico caudal y presentar más viviente la imagen de lo divino, cuya

magnificencia se refleja en aquél.

La idea de la belleza obra en Gregorio no sólo por mediación de Plotino, sino también directamente desde Platón y, por consiguiente, con más viveza y fuerza de intuición. Por todo el mundo encuentra derramada la belleza; el orden y la armonía mantienen unida la diversidad; por todas partes se ve una medida fija: nuestra actividad debe también buscar el justo medio. Pero el germen de lo bello lo constituye lo bueno y la mayor belleza es la pureza del corazón. En nuestra naturaleza racional llevamos una imagen del ser divino; aun cuando el pecado lo haya oscurecido, en la lucha contra el mal

puede recuperarse y puede brillar luego con toda puridad y belleza y hacer de los hombres remedos de la divinidad. En este sentido, el conocimiento de Dios está en la conducta ética. «El que purifica su corazón de toda maldad y de toda conducta apasionada, ve en la propia belleza la imagen de la naturaleza divina». «De ahí que sea bienaventurado el que tiene un corazón puro, puesto que, contemplando la propia pureza ve la imagen del original. No podemos abarcar la superioridad de Dios, pero la medida del conocimiento de Dios está con nosotros». «La divinidad es pureza y paz espiritual (απαθεια) y alejamiento de toda maldad:

si esto está en ti, la divinidad está completamente en ti».

Mas si esta presencia de Dios da a nuestra realidad un valor superior, y a nuestra vida un contenido más intuible, el movimiento pugna siempre por llegar hasta más allá de la existencia próxima; el mundo, con todas sus propiedades, sólo crea un anhelo por formas superiores de la vida: nunca puede ligarnos. Así, la vida adquiere el carácter de un anhelo por avanzar y superarlo todo: «No debe admirar la belleza de los astros ni el brillo de la luz ni ninguna de las bellezas visibles, sino provocar en nosotros el deseo de la belleza, cuyo honor proclaman los

cielos».

Según ello, la evocación más profunda del hombre va dirigida a rebajar el valor de nuestro mundo y alejar del hombre todo apego al mismo. Nace un blando pesimismo cuyo carácter sentimental tiene parecido con algunas teorías modernas. Gregorio describe vivamente os múltiples daños y pesares de la vida, el conjunto de odios y soberbia, de dolor y sobresalto; el poder de las pasiones, cuya cadena se mueve entera con sólo mover un eslabón. Los órganos del alma no están ejercitados para distinguir en lo bello lo puro de lo impuro. Mas todas las penas y los males distintos palidecen ante la



idea de la insignificancia y fugacidad de la existencia terrenal. En ella, todo es inseguro y pasajero. Las flores brotan cada primavera; pero el hombre sólo tiene una juventud, que se marchita en el invierno de la vida. Las suertes de los hombres son diferentes, y el vulgo considera a algunos felices; pero, si se examina más a fondo, las diferencias desaparecen: comparados con el fin supremo, ninguna vida aventaja a las demás, pues, en último término, aquí todo es nulo: ¿quién puede ser feliz donde todo perece y las tumbas de nuestros padres están a nuestra vista? Aun cuando haya hombres que no sientan esta pena, y a los que basten los

placeres de los sentidos, con su grosería animal, en el fondo son aún más miserables que los demás: la desdicha mayor es no sentir la desdicha. Cuando Jesús alabó a los que sufrían, no quiso con ello recomendar el dolor como dolor, sino el conocimiento del bien, que procede del dolor y lo hace posible.

El hecho de que el pensador persigue un fin más especulativo que ético no puede, sin embargo, excusar del todo la blandura y debilidad de su sentimiento. No el anhelo de más amor o más justicia, sino de más esencialidad y eternidad, eleva a Gregorio por encima del mundo hasta Dios. Esto hace el contraste algo más duro, pues si el orden

invisible encierra un ser puro, todo lo demás es una mera apariencia: como a tal hay que rechazar todo lo sensible y renunciar a todo lo que se esconde en la vida insignificante. Entre lo que el verdaderamente devoto debe abandonar está también «la labor de las ciencias y las artes y lo que se aprecia en las costumbres o en las leyes»; para este razonamiento, el matrimonio es el principio y la raíz de la preocupación por las cosas inútiles —por lo demás, Gregorio es más templado en sus juicios—. El que quiera orientar como buen piloto su marcha según los astros que nunca se ponen, debe arreglar su existencia de tal modo que flote entre la

vida y la muerte, y no debe nunca aplicar toda su fuerza a la vida.

A este abandono del mundo responde en Gregorio un retraimiento en la intimidad del espíritu. Aquí se siente inmediatamente seguro de la relación con Dios: de aquí resulta un alma también en el mundo y en la naturaleza que le rodean. Entra entonces en una comunidad espiritual con la naturaleza, apenas conocida en tiempos anteriores; olvida su relación con los hombres y siente su grandeza especialmente en el silencioso murmullo del bosque y en el alejamiento de la sociedad humana. Por eso ocupa con su hermano Basilio un lugar importante en la historia del

sentimiento de la naturaleza, como lo ha demostrado A. Biese.

Por tanto, la teoría de Gregorio constituye la expresión filosófica más pura del retraimiento de la vida cristiana del mundo, que se propagó después del triunfo exterior del Cristianismo.

El Cristianismo había podido defender cada día menos el primitivo ideal de formar, en medio del mundo perverso, un sitio de refugio del espíritu devoto y de la vida moral; la influencia de masas, cada vez mayores y más impuras, había hecho necesarias muchas concesiones. Finalmente, la victoria exterior con la invasión de aquellas masas decidió la decadencia interior.

Para que los espíritus más serios y preocupados por la vida eterna no se desengañaran, era necesario buscar nuevos auxilios. El Oriente y el Occidente se separaron; éste buscaba el auxilio en la elevación de la Iglesia, como un orden objetivo, por encima de los daños de los individuos, y aquélla en el retraimiento del individuo a una vida solitaria, dedicada exclusivamente al servicio de Dios con toda el alma en místico abandono. Gregorio ha descrito cuán poderosamente esta vida atraía a sus contemporáneos; pero de qué manera aquella sumersión en la inmensidad del espíritu, mezcla del carácter griego y del cristiano, produjo una suavidad y

delicadeza sentimental admirables, esto nadie lo enseña tan claramente como él mismo, el filósofo de la nostalgia mística.

C) *LA FORMACIÓN DE UNA VIDA  
ECLESIAÍSTICA*

Desde tiempos muy antiguos existe en el Cristianismo una fuerte corriente, que lleva a cabo la formación de una Iglesia visible y organizada, de una Iglesia que somete al individuo a una autoridad de carácter sagrado, que separa a los hombres y a las cosas sagradas de la vida corriente, que produce un culto brillante y se

enseñorea del espíritu de los creyentes por medio de los misterios de los sacramentos. Esto, que al principio estaba poco desarrollado y ofrecía un carácter secundario, ha ido conquistando cada vez mayor preferencia. A los tiempos posteriores tenía que aparecer como una claudicación de la idea fundamental de la religión del espíritu y de la verdad. Mas quien, al mismo tiempo, considera el anhelo del alma por la felicidad, el carácter de aquella época, la naturaleza y el fin propios del Cristianismo, no sólo lo comprenderá, sino que no lo tendrá tampoco como una caída. La idea de la Iglesia, de un círculo de vida particular gobernado por



la religión, responde a la esencia íntima del Cristianismo. Vino a la Humanidad como anunciación del reino próximo de Dios, como la buena nueva de un nuevo mundo. Las esperanzas de un porvenir próximo no se cumplieron; había que organizarse en este mundo para un tiempo más largo y había que contar con un decaimiento inevitable del entusiasmo primitivo. Si no quería adaptarse al mundo, y con ello perderse, tenía que construir enfrente de éste una vida particular y confiarle sus ideales y sus esperanzas. El principio, esencial e imprescindible de la Iglesia, de la revelación de un nuevo mundo, de la formación de una nueva vida y de un

nuevo ser por la relación con Dios, está representado históricamente por la Iglesia. Sin embargo, su organización no responde a aquella idea general: una comunidad con más libertad, más iniciativa y más intimidad hubiérala realizado mejor. Pero las circunstancias especiales de la época llevaban el movimiento en otro sentido. Un pequeño puñado de hombres ha de defenderse contra un mundo mucho más poderoso que ellos; por eso reclama más que mera tolerancia; se declara el núcleo de un nuevo mundo, se siente llamado a dominar. ¿No deberá este puñado de hombres mantenerse, ante todo, con firmeza y oponer a toda amenaza de

dispersión una autoridad fuerte, y no habrá de ganar más y más lugar lo visible de la organización a medida que se calme el entusiasmo primitivo? La Iglesia debe su unidad a la dominación de las divisiones que la han amenazado, y con ello ha salvado al Cristianismo de deshacerse en una multitud de sectas. La influencia creciente del carácter latino ha contribuido también al engrandecimiento de la organización y a fortalecer los elementos sensibles de la vida religiosa. Ese carácter es extraño a la condenación de lo sensible en la Grecia de los últimos tiempos, ya que para él lo sensible constituye una parte esencial e imprescindible de la realidad.

Con esta apreciación corren parejas una facultad organizadora excelente, una extraordinaria habilidad en el modo de tratar los problemas prácticos. En cambio, el sentido especulativo está poco desarrollado y falta la idea de una fuerza interior de la verdad, que pasa de Grecia al Cristianismo, aumenta la independencia de los individuos y dificulta una asociación rígida de las fuerzas.

Por fin, hay que tener en cuenta para apreciar esa evolución el estado general de aquella época fuera del Cristianismo. La necesidad religiosa que, desde finales del siglo II, impulsa toda la vida y toda la actividad, no puede disimular

el carácter de una época fatigada y deprimida. No se quiere actividad, sino descanso; no responsabilidad, sino aligeramiento; no el peligro de la libertad, sino la seguridad de la disciplina; no una penetración clara de las cosas, sino el encanto de lo enigmático e inconcebible; no una adoración de Dios puramente espiritual, sino una evocación en lo posible expresiva y llena de adornos sensibles del mundo superior. La influencia del Oriente ha operado también en este sentido. En una época con un espíritu así, sólo un desenvolvimiento como el que tuvo lugar podía realmente llevar al Cristianismo a la victoria. Pero

reconocer una necesidad histórica no significa someter el Cristianismo a esta forma: «Lo que entonces dio la victoria a la religión cristiana no garantizó la duración de la misma en la Historia». (Harnack).

Así pues, la Iglesia visible ha ganado con el tiempo fuerza y autoridad, y ha ido transformando poco a poco el deber moral en obras prescritas y educado al hombre para la sumisión completa y la obediencia ciega. Cuanto menos se bastan los individuos a sí mismos, tanto más crece la autoridad de la Iglesia enfrente de ellos, tanto más ha de acudir ésta en su auxilio con medios especiales de gracia para su

imperfección, tanto más ha de monopolizar la idea de la santidad. En realidad, los pensadores que combaten con especial empeño la idea de la Iglesia son los que se quejan de la inutilidad de los individuos, de la debilidad de su fe y de la tibieza de su amor. Con el crecimiento de esta corriente, la Iglesia parece, cada vez más, un orden divino y no una institución humana; el honor que se le dispensa parece dispensarse a Dios mismo, lo mismo que las ofensas que se le hacen. Sólo por ella, la Madre de los cristianos, hay un camino hacia el Padre eterno: «No puede tener a Dios por padre el que no tiene por madre a la

Iglesia». (Cipriano). El individuo le tiene respeto y obediencia; todo alejamiento de ella parece una rebeldía maliciosa, un empeño sospechoso. Esto hace del cisma y de la herejía el peor de los pecados, cuyas consecuencias no puede impedir ni siquiera el martirio. Pues todo lo demás lesiona a los individuos, y esto, en cambio, a la comunidad entera.

Por sencillo y convincente que esto fuese, principalmente para los latinos, se originan disensiones, porque — precisamente por el gran respeto a la Iglesia— exigían cierta capacidad moral en los que desempeñasen cargos eclesiásticos y ligaban la legalidad de la



gestión a esta cualidad de las personas, mientras que otros rechazaban esta exigencia como un peligro para el orden objetivo; allí era lo moral independiente, mientras que aquí depende de las necesidades religioso-eclesiásticas. Esta segunda tendencia venció: la necesidad de un orden firme y de una ayuda segura superó todo escrúpulo moral. Pero, al mismo tiempo, se convirtió la Iglesia poco a poco de una comunidad de los santos en una institución jurídica, fundada mística y mágicamente.

A la formación de esta Iglesia correspondió la especialización del sacerdocio. Los sacerdotes,

especialmente los obispos, se convierten en mediadores de oficio entre Dios y la comunidad, en dispensadores de la gracia divina. El poder creciente de la idea del sacrificio eleva su posición. El Cristianismo no pudo desde el principio sustraerse a la idea del sacrificio; sin embargo, allanó la contradicción con el sacrificio pagano. Una religión con espíritu ético veía el verdadero sacrificio en la ofrenda del propio corazón. «Nuestras ofrendas son la inocencia y la justicia, la abstención de todo engaño, el librar a los hombres del peligro: esto es santo para Dios. Para nosotros, se es tanto más devoto cuanto más justo se es». Esto dice Minucius

Félix, que proclama como el rasgo diferencial del Cristianismo la tendencia hacia la pura moral, la renuncia a toda prestación determinada. Lactancio opina todavía que «el verdadero culto es aquel en que el espíritu del que adora se entrega a Dios como una víctima inmaculada». Mas la idea del sacrificio había adquirido ya, desde mucho antes, un carácter mucho más lógico. Cuanto más pesaba sobre los espíritus el temor a la divinidad que juzga y castiga, cuanto más conciencia se tenía de la impotencia propia, tanto más tempestuosa se elevaba la necesidad de un auxilio maravilloso y de una manifestación palpable del mismo.

Ahora bien: aquí ocupa el lugar preeminente «la obra redentora de Cristo. No tanto la encarnación —ésta se presupone— como la muerte de Cristo se considera como el *punctum saliens*, y se le trata en todas las direcciones imaginables como víctima, como reconciliación, como solución, como la obra representativa de la muerte en la cruz». (Harnack). Esta doctrina influye en la elevación del sacerdocio en el sentido en que, desde Cipriano, se aseguraba la creencia de que el sacerdote repetía en la misa el sacrificio de Jesús. De ahí que la necesidad de autoridad y la de magia se confundieron en una: el «sacerdocio de Dios» se

eleva muy por encima de la comunidad y adquiere un carácter santo, sobrehumano.

En la misma dirección influye la formación de una doble moral que, no siendo ya extraña al Cristianismo desde sus comienzos, se organiza poco a poco de un modo definitivo. Ella permitió adoptar en el Cristianismo el ideal ascético que dominaba poderosamente en la época, sin romper con la vida general. «A este recurso de una moral doble, y no obstante igual, responde una doble dirección, que encierra desde un principio la idea cristiana terrenal en cuanto reconoce la bondad de Dios en sus obras y supraterrrenal por orientar

hacia más allá del mundo el último fin de la obediencia divina y de la fraternidad humana». (Trölsch). Pero la afirmación de la diferencia contribuyó a su vez al aumento del poder de la Iglesia. Si se cumplen con exceso los dolores que pesan sobre todos, nace una ganancia sobrada, que puede suplir la deficiencia de los demás. Esto se piensa de los mártires, testigos sangrientos de la fe, tanto más cuando la comunidad no los seguía por el camino de espinas; esto se piensa también de aquellos que, por la continencia de los bienes y los placeres terrenales, ofrecen a Dios un sacrificio, como ayunos, pobreza o celibato. A estas obras meritorias se les

atribuye la propiedad de lavar los pecados, por lo menos de aquellos poco importantes que, según los estoicos, eran tropezones perdonables (*peccata venialia*), diferentes de los pecados mortales. En todo ello se aprecia la obra como obra, se establece una gradación de valores según las imágenes y, a la vez, se oponen y relacionan la culpa y el premio. Nace un sistema de compensaciones; la moral adquiere cada vez más carácter de un orden jurídico. Y los administradores de este orden son los sacerdotes. En esta evolución, la idea del sacerdocio libre no se abandona por completo, pero su importancia para la vida práctica y para

el sentimiento inmediato decrece notablemente.

Para apreciar rectamente esta evolución hay que tener presente que el Cristianismo no se formó solo, sino que pudo sustraerse tanto menos a la influencia del mundo que le rodeaba cuanto mayor fue su popularidad. Se le pueden aplicar las palabras de Cumont: «La nueva doctrina ha vaciado la revelación que traía en la forma sagrada de los cultos existentes». No obstante, la aceptación de elementos mágicos y de la debilitación de la pura intimidad a cambio de las obras exteriores, amenazaba al Cristianismo con un derrumbamiento violento. No faltaba un



contrapeso. Quedaba el repudiamiento del naturalismo; la moral cristiana se mantenía en vigor y en su fuerza de sacrificio; la idea del próximo fin del mundo y del juicio final tenía a los espíritus en una tensión enorme, y la lucha contra el mundo pagano, que desde el siglo III combatía al Cristianismo con todas sus fuerzas, la defendía del envilecimiento. La restricción de la libertad individual tampoco se sentía mientras era necesario mantenerse fuertemente unidos contra el enemigo común, y la voluntad de los individuos estaba identificada con la Iglesia. Mas esto debía cambiar al elevarse el Cristianismo a la categoría de religión

oficial, en cuyo momento salió a la superficie todo lo discutible de aquella organización llena de elementos mágicos. A la organización, al esplendor de los ritos, a la puntualidad de los actos, no correspondía una vida interior suficiente, una profundidad espiritual. La pura moral sufre en favor de la religión, y ésta entra en lo hondo de los fines, las pasiones y las ilusiones sensibles del hombre vulgar. El Cristianismo estaba en peligro a causa de su atraso espiritual al lado de la victoria exterior; necesitaba de un espíritu poderoso y original, que viviese por completo en su época y participase enteramente de sus necesidades; pero, a

la vez, que elevase a la época por encima de lo vulgar, y a la luz de la verdad eterna dedujese lo que podía lograrse de ella. Este hombre fue Agustín. Éste, después de luchas personales emocionantes y de una actividad infatigable, ha dado al espíritu religioso profundidad, y a la Iglesia, un contenido espiritual. También restablece a su altura la teoría del Cristianismo antiguo.

## 2. AGUSTÍN

### A) *GENERALIDADES*

Agustín (354-430) es el único gran filósofo del Cristianismo. Abarca toda la obra de los tiempos anteriores y todas las iniciativas de su época, para renovarlas y engrandecerlas; nacido en un medio latino, recibe fuertes influencias griegas y orientales; mezcla de un modo nuevo el antiguo Cristianismo con el neoplatonismo, de manera que lo cristiano impone vigorosamente su particularidad, y el resultado, por discutible que sea, domina todo el resto de la historia de aquél. Sus ideas son principalmente expresión de su personalidad y aun su vida personal inmediata. Todo su

esfuerzo se dirige a desenvolver el propio ser y gozar de él: en todas las manifestaciones de la actividad, el fin principal está en el bienestar de todo el ser. El sentido y la aspiración de este hombre persigue exclusivamente la dicha y la bienaventuranza: felicidad no en la forma raquítica de los primitivos Padres de la Iglesia, sino como satisfacción completa del ser, como empleo de todas las fuerzas, como animación hasta el fondo del espíritu. Por consiguiente, este esfuerzo puede atraerlo todo hacía sí y no solamente acompañar la labor espiritual, sino informarla. Esta felicidad no puede quedar en una mera esperanza, sino que

ha de transformarse en realidad viviente y en posesión completa. Pues «el que sólo en la esperanza es feliz, no es todavía dichoso: que espere con paciencia la felicidad que todavía no posee». Y para el pensador, es segurísimo que podemos y debemos llegar a ser dichosos; esta convicción no necesita para él de prueba alguna ni tolera ninguna duda, sino que constituye el arma más fuerte contra ellas. Esta necesidad de lucha vence toda resistencia y confunde al enemigo; ella infunde vida, amor, pasión en el trabajo y lo llena de poderosos afectos. Esto da a todos los principios de Agustín un gran ardor, una emoción desbordante. La

labor religiosa no tiene en él nada de un espíritu cansado y deprimido, sino que está informada, al contrario, por un ardor de vida poderosísimo: el mismo conocimiento se torna en afirmación de sí mismo y en elevación del propio ser. Esta asociación de una subjetividad titánica, llena de una sed insaciable de felicidad, con todo el mundo de la labor espiritual, es a la vez la grandeza y el peligro de Agustín.

Puesto que la concepción del mundo y de la vida ha de seguir a la particularidad de la Naturaleza, resulta que aquélla está bajo el poder del hecho de que en ésta se hallan en conflicto grandes contradicciones y ponen al

pensamiento en un movimiento intranquilo.

De una parte, la necesidad de dar unidad a todo el complejo del ser y asegurar la vida en sí misma, asegurarse inmediatamente de la bienaventuranza con todo el ser; de otra, la fugacidad de todos los conceptos y formas, una vida puramente sentimental. Y, al mismo tiempo, el deseo de contemplar la inmensidad del todo y aclararlo con la luz del pensamiento, descubriendo claramente lo interno y justificando todo principio; con ello, un alejamiento de la primera impresión, la construcción de un pensamiento amplio, una explicación científica de las ideas fundamentales. De



ambas a la vez, una especulación religiosa elevada, que una el sentir y el pensar, la vida inmediata y la vida mediata, de modo inseparable. Con este contraste se entrecruza otro de mil maneras. De una parte, una necesidad sin fin de pura espiritualidad, la conversión de las cosas en pensamientos, la originalidad e independendencia de una vida interna superior; de otra parte, una sensualidad ardiente, un apoyo en datos manejables y palpables y en un disfrute alegre de las cosas; ambas producen una fantasía grandiosa, que da formas palpables a las profundidades más oscuras. En el mismo hombre se encuentra a la vez un poder

de creación incansable y una concepción alegremente ascensional de la vida y el impedimento del dualismo moral, la conciencia de la impotencia contra la naturaleza desgarrada y desviada, un anhelo de la salvación con un poder sobrenatural que nos lleve de la miseria a un estado de calma y de paz. La labor moral general se fortalece por la circunstancia de que la sensibilidad de Agustín no es inocente, sino refinada, de tal modo que amenaza con envenenar y corromper toda la vida. Finalmente, Agustín ofrece también una naturaleza doble en el hecho de que vive profunda y notablemente, y, no obstante, puede reflexionar sobre la vida fría y

sabiamente, como sobre cosas extrañas.

Todas estas tendencias no se incorporan de un todo, ni se compensan interiormente, ni se relacionan unas a otras desde el principio, como en Aristóteles, sino que cada una de ellas se desenvuelve largo tiempo con libertad, y sólo al final tiene lugar una relación o enlace cualquiera. Por eso quedan fuertes contrastes, un procedimiento irregular, una influencia y entrecruzamiento de las ideas bastante complicado. Esto origina contradicciones notables no sólo en pequeños detalles, sino en cosas de importancia; una intranquilidad constante, en la que relampaguea el azar;

pero también resulta una tensión incesante de la vida, una creación siempre fresca, una corriente vivísima de las cosas. Aun cuando esta mezcla de elementos contradictorios perjudique a menudo la construcción del pensamiento, en cambio no impide, en modo alguno, un rico desenvolvimiento de sentimientos originales, la aparición de tonos naturales puros de carácter esencialmente humano. La vida religiosa sentimental, especialmente, suele alcanzar un aspecto infantil y un lenguaje ardiente del corazón, como la literatura sólo produce en raros casos.

Esta serie de contrastes no sólo dificulta la inteligencia de la teoría de

Agustín, sino también el juicio recto de su carácter. Agustín, por razón de su gran excitabilidad, puede seguir, dominado por una fuerte impresión, exclusivamente en una dirección determinada durante un espacio de tiempo y olvidar todo lo demás; de ahí que llegue a afirmaciones radicales y fanáticas que son completamente suyas, pero no significan la totalidad de su pensamiento; en una corriente puede rechazar apasionadamente lo que en otra quiere y adora. El Cristo eclesiástico habla en él a voces de la cultura como un seco sectario; pero el pensador de mirada amplia y profunda trata también al orden eclesiástico con su autoridad y

su fe, mirándolo desde arriba como una organización al servicio de un fin, como una institución para la masa y para las debilidades humanas. Un Agustín puede oponerse al otro, y así dudarse de la sinceridad del hombre entero. Una parte de las contradicciones puede desaparecer si se considera la evolución interior del hombre, que le llevó más y más de una contemplación universal y filosófica de las cosas a un espíritu positivo y eclesiástico. Pero las contradicciones más graves perseveran a pesar de los cambios: no hay manera de reducir a Agustín a un sistema. Sin embargo, no necesitamos más que considerar toda su personalidad viva

para encontrar un lazo que una la multitud de sus manifestaciones y salve las contradicciones entre las mismas.

Esta personalidad no puede encerrarse en el cuadro de la lógica formal; pero las contradicciones del ser debían concretarse en el trabajo. Nunca Rubiera podido influir Agustín como ha influido si no hubiese escogido detrás de la retórica de la expresión la veracidad del ser. Así ya queda en él mucho desconsuelo por dominar. En la mezcla curiosa de elementos que coincide en esta naturaleza, la honradez y la justicia no son bastante fuertes para que no domine en algunos casos la pasión salvaje. Pero a Agustín le falta

principalmente la pureza y distinción de Platón; aun en los momentos más sublimes no se despoja por completo de elementos inferiores: no puede llegar a las últimas profundidades sin remover el lodo. Esto traza al valor de este hombre límites infranqueables. No obstante, por mucho que se le pueda tachar, todos sus actos demuestran, examinados en sus raíces, un esfuerzo esencialmente humano y explicable de un hombre entero y fuerte, a cuya alma nada humano es extraño. Y si entre los santos de la Iglesia ninguno es tan poco santo, tan hombre de pasiones, con todos los defectos y debilidades, como Agustín, en este carácter humano hay cierta



reconciliación, y seguramente está el secreto de su poder sobre las almas.

## B) *EL ALMA DE LA VIDA*

El punto de partida, y uno de los pensamientos constantes en Agustín, es un profundo descontento con el mundo natural, especialmente con la situación del hombre. Nadie ha descrito con tanta emoción y con colores tan fuertes las penas de la existencia humana como Agustín. La miseria del individuo, los defectos de la sociedad, las discusiones y guerras de los pueblos, los errores en el derecho, la participación de los cuidados de los amigos, la vacilación

constante del hombre entre el temor y la esperanza, la inseguridad penosa de su situación, todo esto lo expresa él maravillosamente; a la miseria universal le dan las circunstancias de la época un colorido individual. El medio de los filósofos de cerrar los sentidos al dolor y dominar valientemente este sentimiento, le parece, cuando no imposible, inmoral; este endurecimiento se convertiría fácilmente en insensibilidad, en un endurecimiento del ser, en la desaparición del amor. Además, el mal no sólo nos rodea por fuera: vive en el interior de nosotros; el motor de nuestra actividad es el placer de los sentidos y la soberbia: no faltan

buenos propósitos, pero sí fuerzas para llevarlos a cabo. A esto hay que añadir la debilidad espiritual del hombre, su esclavitud de la duda, su impotencia para hallar la verdad. En estas miserias y dificultades amenaza la desesperación: abandonar la carga de la vida puede parecer el mejor recurso.

En realidad, el hombre obra de muy otro modo. En medio de los pesares conserva apego a la vida, abriga un instinto poderoso de la propia conservación, un absoluto querer vivir (*erre se velle*). La existencia más miserable se prefiere a la muerte: el sentenciado abraza la vida triste, de que se le hace gracia, como un bien

imponderable. En la Naturaleza hay un instinto de vida parecido: desde los dragones gigantes hasta los más insignificantes gusanos, todo el mundo defiende su vida y resiste a la destrucción con todas sus fuerzas. ¿Sería explicable este hecho tan general si el mundo del dolor y del mal significase toda la realidad, y el ser oscuro a primera vista no fuese mejor en sus raíces?

Estas observaciones sólo fortalecen la conducta de Agustín. La miseria y el dolor no le oprimen a él; al contrario, cuanto más se acumulan sobre él, tanto más seguro se siente en el núcleo de la vida. Precisamente la miseria de la

realidad próxima despierta en él la convicción firme de que éste no puede ser todo el mundo. Por encima de los instintos físicos se eleva una necesidad metafísica de vida, y protege con seguridad al hombre contra la renuncia a la conservación y a la felicidad.

Pero esta orientación que reafirma la vida necesita un nuevo fundamento y nuevas relaciones que no sean las del mundo natural; sólo en un ser superior y perfecto, sólo en Dios, puede arraigar la vida. La realidad de este ser divino es para Agustín lo primero y lo más seguro, la verdad fundamental que nos da la seguridad de nuestro ser; es tan cierto que existimos como que estamos

fundados en Dios y dependemos de la vida divina.

Sin embargo, en esta doctrina filosófica no falta un razonamiento: éste pasa de un esquema incoloro hasta una forma intuible al ascender por la escala ser, espíritu y personalidad. En primer lugar, se dice que el ser lleno de dificultades y de dolores, como un reino de cambios incesantes, no significa un verdadero ser; sólo es un ser verdadero, real —esta acumulación la tiene el mismo Agustín—, una naturaleza esencialmente inmutable, un ser que, ajeno a los cambios del tiempo, permanece siempre lo que es. Sólo la vida eterna es verdadera vida. Y el ser

esencial no es otro que Dios: todo proviene de Él y depende de Él.

En segundo lugar, la realidad tiene como último fundamento un ser espiritual. Nuestra determinación propia más sencilla nos demuestra la existencia de nuestra alma como el apoyo más seguro contra la inseguridad. Pues aun cuando podamos dudar de todo, la duda demuestra el hecho del pensar y, con él, la existencia del alma. Nuestra vida interior, como inmediatamente presente, no puede ser una ilusión. Que existimos y sabemos que existimos, y que amamos nuestra existencia y nuestro saber, es absolutamente indiscutible, mientras que la existencia de un cuerpo no se puede

demostrar rigurosamente. Y la vida interior espiritual lleva a Agustín a la idea de la pura espiritualidad: el portador de ésta es Dios, el origen del ser humano.

Con esta exigencia de la pura espiritualidad y eternidad esencial no sale Agustín, por muy particular que sea su razonamiento, del terreno del platonismo. Pero rompe, rebasa sus fronteras y abre caminos nuevos cuando, al pedir más fuerza y vida propias, no pone el centro del alma en el conocimiento, sino en la voluntad. Así como en el fondo la vida del alma es para él, principalmente, una tendencia hacia el bienestar y la afirmación



propios, la voluntad constituye su complemento como el punto en el que la vida adquiere unidad y se transforma toda ella en actividad. Se dice que todos los seres no son otra cosa que voluntad (*nihil aliud quam voluntates*): «La voluntad es el principio dominante de toda la actividad mental». (Heinzelmann). Esta idea se ha afirmado cada vez más claramente en el curso de la vida de Agustín y le ha alejado cada vez más del intelectualismo.

Mas como sigue fiel a la tradición griega, intentando unir estrechamente el microcosmos con el macrocosmos y explicar al primero con una semejanza del segundo, aplica también la

preferencia de la voluntad al ser divino. La Trinidad, que, según él, es propiamente la vida interior de la divinidad, y no un mero orden de su manifestación, aparece como un circuito de ser (fuerza), conocer (sabiduría) y querer (amor). La vida que se dispersó en el conocimiento vuelve otra vez a unirse en la voluntad, y, al mismo tiempo, se refuerza. Esta forma primaria del ser aparece, según Agustín, reproducida en todos los seres, especialmente en el alma humana.

Por tanto, en el concepto que Agustín tiene de Dios se mezclan elementos especulativos y religiosos, platónicos y cristianos. El ser puro y esencial es a la

vez el ideal de la vida personal, «el bien que obra sobre la voluntad como amor todopoderoso». (Harnack). En primer lugar, Dios no es un ser determinado que se halle entre las demás cosas, sino el supuesto del verdadero ser fuera del cual no hay realidad alguna; separarse de él es, pues, caer en la nada, y unirse al mismo es pasar de la apariencia al ser. En segundo lugar, es el ideal de la santidad, de la justicia, de la bondad, la personalidad perfecta, inmensamente superior a todas las cosas humanas. Al encontrarse ambas esferas del pensamiento se perfecciona cada una de ellas: los conceptos de la esencia pura se animan y toman calor, y lo personal

se eleva por encima de la forma de la existencia humana; Agustín sostiene una lucha incesante contra los «antropomorfistas», que atribuyen a los seres superiores figuras y afectos humanos.

Si en la vida de Dios se unen, por tanto, el verdadero ser y el bien supremo, y sólo en Dios se encuentra una vida verdadera y eterna, en nosotros todo depende de nuestra unión con este ser supremo, en la cual está la salvación, la propia conservación. De ahí que afirme: «Si te busco a ti, Dios mío, busco la vida espiritual: quiero buscarte para que mi alma viva».

A la doble raíz del concepto de Dios

responde un doble camino para buscarlo. Por una parte, sigue Agustín la especulación del neoplatonismo: la pura contemplación ha de elevar al hombre hasta la esencia sobrehumana: el éxtasis ha de anular todo egoísmo. El hombre no quiere de Dios más que a Dios mismo: el ser supremo es para él sólo un fin en sí y no un medio para su felicidad. No hay duda en que Agustín tiene rasgos que le acercan a la mística. Para él, a la contemplación se asocia estrechamente el amor: el afecto, antes se ennoblece que ahoga; una cálida vida sentimental penetra en la mística, y da a la expresión una intimidad desconocida. Nadie como Agustín ha dado a la mística cristiana un

carácter tan distintivo.

Pero todavía es más particular y vigorosa otra peculiaridad de la relación con Dios que desarrolla Agustín: la relación inmediata de la personalidad humana con la absoluta; un comercio moral-religioso entre Dios y el hombre. Aquí el mundo, con su complejidad abigarrada, queda también fuera, y el alma entera lucha por participar en el amor eterno. Pero nace un contenido mucho más rico que en la mística, y no se trata de un renunciamiento, sino de fortalecer el ser humano, ya purificado y renovado. El estado espiritual del individuo, la situación moral del hombre interior, es

el problema principal de la vida con el centro de toda la Historia; al relacionarse el ser humano con Dios como «de ti a mí», el valor de su actividad crece notablemente; nace una historia del alma, y esa historia rechaza todos los acontecimientos raros y perturbadores del lado exterior de la existencia. La religión ejerce una gran influencia, dando un valor y una independencia propios a la vida interior y manteniendo la vida espiritual replegada en sí misma. Mas el proceso religioso puede mover y producir tanto porque lleva continuamente en sí una contradicción radical. Pues en él se desenvuelve con toda claridad aquella

dialéctica interna de la idea cristiana: el contraste entre el enorme alejamiento de Dios y la proximidad mayor de él. Entre Dios y el hombre, el perfecto y el caído, el santo y el pecador, se abre un precipicio inmenso, consecuencia de la culpa; pero, al mismo tiempo, se suprime por un hecho libre del amor divino, y se establece en lo más íntimo del ser una unificación completa de lo divino y lo humano. A la vez, tienen lugar grandes luchas y tempestades; pero sobre ellas puede flotar una paz espiritual, y, a través de la doctrina de Agustín, pueden sonar las palabras: «Nos has creado para Ti, y nuestro corazón no tendrá descanso hasta que



descanse en Ti»).

El movimiento así empezado se continúa en una literatura riquísima — pensemos sólo en Tomás de Kempis—, adquiere nueva vida con la reforma: significa, más allá de la esfera religiosa, un punto de mira para la evolución independiente de una vida interior, un paso importante hacia la producción de un nuevo mundo.

### *C) LA FORMA RELIGIOSA DEL MUNDO DEL ESPÍRITU*

Esta asociación de un movimiento progresivo del alma del hombre constituye el valor incomparable e

indiscutible de Agustín. Al elevar la fuente de la verdad y del amor muy por encima de la pequeñez humana, y conservar a la vez su contacto y su influencia inmediatos; al despreciar y elevar al hombre al mismo tiempo, ha formado un tipo de vida sentimental, religiosa y aun histórica en general, independiente de todas las particularidades de la confesión. Pero, si bien es cierto que Agustín alcanza aquí valor clásico en lo más profundo de la vida, el desarrollo más detallado de la teoría sufre la influencia del ambiente, cansado y marchito, y entra por caminos peligrosos. Como Agustín es más grande al hacer resaltar los

contrastes que al superarlos, deja demasiado la vida religiosa en la lejanía, en vez de referirla al resto de la vida y elevar, en consecuencia, ésta. La fuerza gigantesca que este hombre pone en todas sus empresas alienta la tendencia sospechosa a oponer radicalmente lo divino a lo humano, la gracia a la propia iniciativa, con lo cual lo que gane una de estas dos partes ha de traducirse en pérdida para la otra. Cuanto más despreciado está el hombre, tanto más honrado queda Dios. Por consiguiente, el tener un concepto muy humilde del hombre, negarle toda independencia, toda fuerza por sí mismo para hacer el bien y toda libertad,

significa la verdadera devoción. ¿Podemos admirarnos de que Agustín, en este razonamiento, no se canse de pintar la maldad y la indignidad del hombre? Esto no disminuye su conquista de haber penetrado profundamente y descrito de un modo admirable las contradicciones de la existencia humana, la impotencia ante la magnitud de la empresa, la limitación de la mera naturaleza, la imprescindibilidad de la gracia. Mas como, merced a la influencia de su época, se quedó en los contrastes, en vez de llevar la revolución hasta el fin, elevar al nuevo hombre hasta la plenitud de su fuerza y encontrar en la libertad misma la mayor

de las gracias, su religión y devoción tienen un carácter predominantemente pasivo; no solamente se las ha privado de vigor varonil y alegría, sino que las amenaza el peligro de un tormento propio e insano, de una devoción falta de tacto y de crítica y de una intromisión variada de elementos sensitivos en la vida del espíritu.

Estos peligros amenazan, más allá del estado anímico inmediato, a la formación de la vida social entera; en ésta, la fuerza gigantesca de nuestro hombre da también a sus desviaciones un poder terrible. Es un rasgo particular de Agustín el imponer la religión en toda la actividad y no tolerar nada en la vida

del espíritu que ella no haya proclamado y enaltecido; así, ha planteado todo un sistema de cultura en el terreno del Cristianismo, y con ello ha influido de diversos modos, profundizando y espiritualizando. Pero, al mismo tiempo, esa permanencia de lo divino en el más allá ha traído a esta obra múltiples peligros y errores. La amplitud de las cosas, la extensión de la labor cultural quedan intactas y aún parece que el tenerlas en cuenta no cuadra con el fin principal. De ahí que se desarrolle una gran aspiración hacia la unidad superior, gracias a la cual el pensamiento y la acción se elevan tempestuosamente (*sursum corda*). Pero, por estar en el

más allá, la unidad no tolera nada a su lado, amenaza con absorberlo todo y quitar su valor a todo lo que sea ocuparse de las cosas, a toda labor objetiva, por lo cual la vida se estrecha y el impulso de una objetividad sedienta de dicha no encuentra contrapeso alguno. Aislada e impuesta de este modo la religión, amenaza con degenerar en un utilitarismo que sólo se preocupe de lo que favorece la «salud del alma» y convierta otra vez en el centro de la vida al hombre, sobre cuya pequeñez insiste tanto Agustín. Estos peligros se manifiestan en el modo como Agustín trata el bien, la verdad y la belleza.

En la bondad, esto es, en lo

moralmente bueno, lleva a cabo de un modo particularmente radical el aislamiento contra la mera naturaleza. La moralidad no consiste en otra cosa que en el abandono libre y completo a Dios: todas las acciones buenas, especialmente las obras de misericordia —la parte más importante de la moralidad práctica—, aparecen como ofrendas hechas a Dios; sólo lo que tiene lugar por la comunidad de Dios es verdaderamente bueno y constituye una ofrenda «verdadera». El que ama mejor no es el que se ama a sí mismo, a sus parientes y a su patria por sí mismos, sino solamente el que los ama por Dios y en Dios, el que en ellos ama a Dios



antes que a otra cosa, pues así ama en ellos lo que es bueno y esencial. «Amamos a Dios y al prójimo con el mismo amor; pero a Dios le amamos por sí mismo, mientras que a nosotros y a nuestro prójimo por el amor de Dios».

Así como Dios es el único fin, del mismo modo sólo de Él viene la fuerza para el bien, sólo Él puede infundir verdadero amor, de Él hemos recibido todo lo bueno que hay en nuestro espíritu, y lo que llamamos nuestro mérito es un verdadero don suyo (*merita nostra dona ejus*). Su empeño en fundar la vida moral entera en el amor eterno hace que Agustín imprima a la confianza en sí mismo, a la actividad

independiente aun cuando no sea para el mal, el sello del error, de la maldad y del vicio. «Lo que no proviene de la fe es pecado». Querer realizar por sus propias fuerzas lo que está sólo en el poder y la gracia divinos es orgullo y pretensión; esta confianza de las criaturas en sí mismas es la raíz más profunda del mal. De ahí la distinción radical entre la actividad dimanante de los impulsos e inclinaciones naturales y la fundada en una fuerza superior e inspirada en la negación de sí mismo; la supresión del carácter natural de la moralidad que la moral antigua nunca había abandonado por completo. Así se expresa claramente y se establece de un

modo firme una de las ideas capitales del Cristianismo.

Pero si el aspecto religioso de la moral de Agustín produce un divorcio entre ella y la naturaleza, no son menores los peligros que causa la sumisión de una religión que opone de un modo tan franco lo divino a lo humano. La actividad para con el mundo y los hombres pierde todo su valor. Si en todas las cosas sólo hay que amar a Dios, si no hemos de amar en los hombres al hombre, al padre y la madre, ni al amigo y al compatriota, sino sólo a la divinidad, estamos a pique de romper toda relación con esferas inferiores y buscar a la divinidad en sí misma y no

ya en aquellos intermedios. Por lo cual la mejor manera de servir a Dios, la forma superior del sacrificio, podría ser la indiferencia más absoluta para el medio ambiente, el ahogar todo sentimiento familiar y humano. Esto no lo ha querido personalmente Agustín, y, por consiguiente, no ha obrado tampoco así —como lo prueba su comportamiento para con su madre—; pero sus ideas implican la desviación de la actividad moral, el divorcio entre el servicio de Dios y el amor por los hombres. Y este divorcio no ha faltado con el tiempo.

La tendencia a negar todo mérito moral, tal como aparece en Agustín,

tampoco trae consigo menores peligros, puesto que amenaza con matar toda iniciativa propia, con quitar de nosotros toda propia determinación y con entender el bien no como si nosotros lo hiciéramos, sino como si se nos hiciera a nosotros. Si la vida moral del hombre es sólo un milagro y una gracia, se le infunde sin necesidad de su esfuerzo, de donde amenaza una fuerte materialización de la vida. En este lugar, Agustín tampoco ha superado las contradicciones que producen su inquietud desquiciadora y su ardiente sentimentalismo. No obstante, se le debe el haberlas planteado, librando a la moral, teóricamente, de la naturaleza.

Algo parecido se ve en el modo como trata el problema de la verdad. A su deseo tempestuoso de posesión y goce completo no le basta la lucha por la verdad ni una mera aproximación a ella en la forma de probabilidad, por ejemplo. ¿Quién puede considerar a alguna cosa como probable sin el inconveniente de la verdad? Si alguien encuentra parecido entre tu hermano y tu padre sin conocer a éste, le tendrás por loco. Especialmente, cuando se trata de las condiciones primordiales de nuestra vida, no hay paz ni satisfacción alguna sin la posesión completa de la verdad, sin un apoyo seguro. Mas esta seguridad sólo se necesita para lo que es

indispensable, para la salvación y no para todo lo que cabe dentro del ángulo visual del hombre: aquí, la duda puede desenvolverse libremente. En ninguna parte como aquí aparece en Agustín un utilitarismo religioso. A él le interesa, más que el mundo, la obra de Dios en el mismo, y especialmente en nosotros mismos: Dios y el alma son los únicos objetos cuyo conocimiento necesitamos: el saber es saber religioso-moral o, mejor dicho, convicción religioso-moral, creencia del hombre entero. En vez de preocuparse por los enigmas del cielo y de la tierra, del curso de las estrellas y de la formación de los animales, ha de bastarle al cristiano

adorar humildemente la bondad de Dios como causa de todas las cosas visibles e invisibles, celestiales y terrenales. El ocuparse más detenidamente de las cosas del mundo, especialmente de la Naturaleza, da lugar a graves sospechas. Es inútil porque no aumenta nuestra felicidad, inoportuno porque exige tiempo que es necesario para cosas más importantes; es peligroso para las ideas porque al orientar el pensamiento hacia el mundo, puede hacer que se considere sólo a lo corpóreo como real, y es peligroso moralmente porque es causa del engrandecimiento del hombre. Por todo lo cual se impone soportar con paciencia nuestra ignorancia y combatir



enérgicamente nuestro apetito de investigar cosas superfluas, nuestro pretencioso deseo de conocer. «La sabiduría del hombre es la fe».

Este espíritu hostil a la ciencia ha tomado cada vez más su incremento durante la vida de Agustín, hasta rectificar el aprecio que tenía al principio por las «disciplinas liberales». En realidad, el deseo de saber ha ejercido siempre un gran poder sobre este «hombre culto de primera fila» (Reuter) que se llamó Agustín. No sólo quiere «una filosofía cristiana que sea la única filosofía verdadera», una explicación científica de la doctrina religiosa, sino que el universo le ha

atraído constantemente. Es cierto que a menudo sucumbe a la influencia de su subjetividad exaltada y cae en apreciaciones nada críticas y aun en verdaderas fábulas, pues no puede ocultar la decadencia cultural de su época; pero no sólo da ricas orientaciones a algunas esferas, sino que plantea también una gran concepción del mundo de carácter especulativo y estético. Aquí, como en general, los bienes culturales que su conciencia rechazaba, habían encarnado en él y formaban la base de su trabajo.

Sin embargo, más allá de su personalidad obraba la corriente anticientífica, especialmente el temor al

saber como una manifestación del orgullo. Todo este espíritu medieval, que llega hasta la leyenda de Fausto, tiene su fuente en Agustín.

La belleza también recibe una forma particular como parte de un sistema de vida religiosa. En ella se trata de comprender la grandeza y magnificencia de Dios en sus obras, en la totalidad del universo. Con ello queda despreciado el atractivo sensual de las cosas, lo mismo que el detenerse en las particularidades de los objetos. Lo principal consiste en elevarse de la pluralidad a la unidad superior, de la experiencia sensible al fundamento invisible, de las cosas pasajeras a la esencia eterna. Renace la

idea griega de la belleza del todo; la medida, la forma, el orden (*modus, species, ordo*), dominan y penetran todo el ser, el espiritual no menos que el sensible; cuanto más algo participa de ellos, tanto mejor es, y no hay nada ordenado que no sea bello. Una de las afirmaciones de la doctrina de Agustín es la de que por todas partes existen relaciones fijas, y que la variedad de la vida y del ser confluye en la armonía del todo; hasta al mundo moral le vemos caer bajo la influencia de esta concepción estética y presentarse como una obra de arte. Para Agustín también constituye la idea de lo bello la mediación entre la pura intimidad y el

mundo sensible; su influencia es de ver principalmente en los primeros escritos filosóficos posteriores a su conversión. Pero tiende siempre a pasar de la contemplación de lo bello al encuentro del último fundamento, a la representación del poder y de la bondad eternos. Aquí domina también la idea de la utilidad religiosa, de la salvación del alma; sólo por ella, y según ella, debemos preocuparnos de lo bello. Así, no debemos contemplar «en vano e inútilmente», con «curiosidad orgullosa y pasajera», la «belleza de la bóveda celeste, el orden de las estrellas, el brillo de la luz, el cambio de noche y día, el curso mensual de la luna, las

cuatro estaciones correspondientes a los cuatro elementos, la fuerza maravillosa de la semilla con su producción de formas y relaciones fijas», sino que debemos elevarnos de las apariencias pasajeras a la esencia eterna e inmutable, esto es, a Dios.

Por consiguiente, todas las formas no tienen valor, sino como transmisiones de la idea ordenadora de Dios. Su teoría de la belleza de la Naturaleza, obra de Dios, olvida también y aun rechaza al arte, obra de los hombres. A la manera de Platón, pero de un modo todavía más duro, describe cómo el arte, especialmente el dramático, sume a los hombres en medio de sentimientos

contradictorios, y, lo que es admirable, a menudo le proporciona placeres a través de dolorosas excitaciones. Además, la fuerte prevención contra la cultura meramente formal de los últimos tiempos de la antigüedad impide una apreciación recta del arte. Agustín escarnece el interés artificial por cosas extrañas y lejanas, como, por ejemplo, la suerte de Dios, que despierta la literatura corriente: se indigna contra eruditos que, en la lucha enconada sobre la pronunciación de la palabra hombre (*homo*), olvidan lo que el hombre debe al hombre. Pero, a pesar de su aversión por el arte, él es un gran artista describiendo, un maestro de la palabra,

de primera fila; su lenguaje, lo mismo en los momentos fuertes como en los pasajes dulces, tiene un atractivo sentimental, un tono musical cautivador; para nadie como para él fue la lengua latina un tesoro de profunda intimidad.

De ahí nace un sistema de vida particular, dominado por la religión aun en las ramificaciones, que es la base de la cultura medieval. Sus ventajas y sus peligros son bien visibles. La vida se concreta en un punto en el que está protegida contra toda desviación y segura de su relación con los fundamentos eternos. La labor práctica, científica, artística, no retiene al hombre, sino que le conduce más allá de



ellas, hasta la religión: quisiera alcanzar lo más pronto posible el punto de donde se pasa de la labor incansable a la adoración de la omnipotencia y el amor eternos. Todos los fines particulares están subordinados al de buscar en este más allá del mundo la calma segura y de no verse retenido por nada en este reino de la duda y del dolor. El estado lamentable de aquella época explica este anhelo de calma y unidad. También vimos que Agustín está fuertemente ligado a la cultura. Mas el curso de la Historia debía sacar a luz todo lo problemático, y ha costado muchos esfuerzos encontrar otra vez el equilibrio de la vida.

D) *LA HISTORIA UNIVERSAL Y EL  
CRISTIANISMO*

Hasta ahora era la religión en general, la relación interna del hombre con el espíritu perfecto, lo que vimos llenar el idealismo de Agustín; lo particular del Cristianismo histórico quedaba en segundo plano. Pero sale a la superficie así que la atención se dirige más al detalle: al estado del mundo y de la historia universal. Aquí, Agustín también se ocupa en el fondo exclusivamente de la relación del hombre con Dios; mas el que entiende a la religión de un modo tan amplio como

él, encuentra en ella una visión particular del mundo. Ante todo, se combinan ideas cristianas y neoplatónicas. El mundo se considera clara y decididamente no como un reflejo del ser originario, sino como una obra de la libertad; Dios no lo ha creado por necesidad propia, sino por su mucha bondad (*ex plenitudine bonitatis*). Lo ha creado todo Él mismo; no como los neoplatónicos creían, por medio de dioses intermedios, y de ahí que se les deba adoración y reconocimiento. Pero el mundo que Él crea no es algo caprichoso e indiferente, como podía parecer a los demás Padres de la Iglesia; sino que Dios manifiesta en él

todo su tesoro y magnificencia; es una participación y representación de todo su ser. De ahí que no sea una mera coincidencia de cosas aisladas, sino un solo complejo, un todo estrechamente asociado. Además, esta existencia sensible no es el mundo entero, sino que descansa en un orden invisible que existía antes que Él y que le vivifica constantemente. Lo que sucede entre nosotros, tampoco se explica por la mera relación exterior de las cosas, sino sólo por la acción de fuerzas interiores; todo es maravilloso, y más que nada, o que sucede todos los días, por ejemplo, el nacimiento de un ser de la semilla; sólo la costumbre nos ha hecho

insensibles a estos hechos. El milagro no es antinatural ni arbitrario, sino una naturaleza y regularidad más profundas; no existe la casualidad; los hombres llaman casual a aquello cuyas causas ignoran. La sucesión de los acontecimientos también está encadenada interiormente; lo anterior encierra lo posterior, «las semillas de las semillas» estaban en el principio del mundo: los tiempos y lugares en los que tuvo lugar su desarrollo eran sólo ocasiones y no fundamentos creadores. Por tanto, el mundo asemeja a un árbol gigantesco, cuyas raíces encierran como una propiedad invisible (*vi potentiaque causali*) toda la formación posterior; la

marcha del proceso universal es tan admirable como la evolución de la semilla. Dios, el ser perfecto, ha ordenado también la pluralidad colocando a las diversas cosas en una gradación, de tal modo que su totalidad constituye una cadena interminable.

De este modo, el mundo, como representación de la esencia divina, adquiere más grandeza, conexión e intimidad. Tanto más lamentable es el hecho del mal que le invade. Desde el principio lo tenía presente el pensador; la especulación religiosa, al referir todas las cosas a Dios, aumenta su gravedad. Sus reflexiones sobre el mal demuestran también el refinamiento de

la sensibilidad de Agustín de un modo desagradable. Como a los maniqueos, le parece a él también que el mal está en la naturaleza luchando con el bien. En consecuencia, Agustín busca el pecado principalmente en la esfera sexual, y defiende la doctrina de que «el deseo de procrear es pecado, y que el pecado original se explica por la procreación como perpetuación de una *natura vitiosa*» (Harnack). Al propagarse esto, la doctrina de las comunidades cristianas se ha inclinado hacia cosas impuras y se ha envenenado más la fantasía de los creyentes. No obstante, con esto, en vez de profundizar en el mal, se le trata superficialmente. A nadie

tanto como a Agustín debe el Cristianismo este resto de maniqueísmo, que influye todavía hoy.

Pero éste es sólo un rasgo de su naturaleza llena de contradicciones, y, además, todos los defectos de detalle no pueden destruir la importancia de la idea fundamental. Agustín no sólo ve en el mal manifestaciones dispersas en el individuo, sino un fenómeno general, una corriente de vida coherente; desde Adán han caído las generaciones en el pecado; la Humanidad entera se ha separado de Dios y ha caído en poder del diablo. Rodeado de todo este ambiente general de perversión, el individuo es impotente; no puede evitar el pecado,



pues el entusiasmo por el bien está apagado y la resistencia contra el mal es muy débil. Tampoco tiene eficacia la libertad de obrar, ya que sólo puede hacer el bien quien es bueno, y nosotros no lo somos.

Sin embargo, hay que mantener incondicionalmente la creencia de que el mundo es bueno, como obra del espíritu perfecto, y el mal, en último término, ha de servir al bien. «Si no fuese bueno que hubiese malos, Dios no los dejaría existir». Pero ¿cómo resolver la contradicción entre la convicción religiosa y la experiencia inmediata no sólo para la fe, sino también para el raciocinio? Agustín ha de aplicar todas

sus fuerzas en este sentido: todas las orientaciones de su pensamiento cooperan en la persecución de un fin común.

El principio de la explicación lo constituye la idea griega, defendida especialmente por los neoplatónicos, de que el mal no posee una naturaleza propia ni constituye una realidad, sino que depende de otro ser; que es sólo un impedimento y una merma del bien: «lo que daña quita a la cosa que daña un bien, pues si no usurpa ningún bien no daña». Sólo se puede perder lo que se poseía; así, por ejemplo, sólo puede volverse ciego el que veía: cuanto más alto está algo y cuanto más posee tanto

más se le puede quitar. Según este razonamiento, el dolor es un testimonio del valor del bien que se poseía; mas si este bien tiene sus raíces en Dios, no puede perderse en último término. En esta doctrina, Agustín encuentra en toda actividad, aun en la más equivocada, una exigencia de verdad y de bien; los hombres buscan generalmente el bien y la felicidad por caminos equivocados, pero los buscan.

Pero ¿cómo puede tolerar una bondad omnipotente la existencia de lo peor o cualquier usurpación de privilegios? Para explicarlo se completa esta teoría metafísica con una afirmación estética. El mundo no hay que explicarlo

por sus partes, sino sólo como un todo: el que observa la pluralidad dispersa y sin concierto encuentra en todas partes defectos y faltas. El mundo no debe juzgarse según el bienestar o malestar de los hombres: «la Naturaleza honra al creador no cuando se la pone en relación con nuestro interés, sino cuando se la considera en sí misma». La totalidad aclara lo que en sí mismo parece irracional, así como la combinación de un cuadro puede hermopear un color negro y en la obra de arte musical todas las discordancias pueden producir la armonía del todo. Precisamente en abarcar y superar los contrastes está la belleza mayor. La

discordancia de la primera impresión no necesita impedir la armonía del fundamento.

Por consiguiente, sólo hay que situarse en el punto de vista del todo, y este punto de vista no está en el mundo, sino, por encima de él, en el ser divino. La parte moral de la idea de Dios ofrece la solución conciliadora; así se remata cristianamente el edificio empezado por los griegos. Desaparece la irracionalidad del mal en el mundo, quedando el mismo como un medio indispensable de representar la perfección moral de Dios. Esta representación ha de cumplir un doble fin: para compensar armónicamente la

justicia y el amor ha de manifestarse, por una parte, la grave seriedad del orden moral con su juicio, y, por otra, la bondad y misericordia divinas. Lo primero sucede en cuanto a una parte — la mayor— de los hombres que han caído en el pecado, se les aplica la pena merecida, y lo segundo, en cuanto otra parte se salva sin mérito alguno, por pura gracia. Pues la idea fundamental de la obra exclusiva de Dios exige que la elección entre la bienaventuranza y la condenación no la determine el comportamiento distinto de los individuos, sino sólo y exclusivamente la benevolencia de la voluntad y omnipotencia divinas. Conceder a la

libertad humana alguna participación significa limitar la obra de Dios. De ahí que la libertad que parecía imprescindible al antiguo Cristianismo se sacrifique ahora a la dependencia incondicional del nombre con respecto a Dios, aun cuando nada más que en este sentido, como se verá, luego. El bien, se dice, sólo lo hace Dios: «Lo que sucede por ti lo hace Él mismo en ti».

Por tanto, se reúnen en el orden total del universo el amor y la justicia, la gracia y el rigor, y constituyen, mirados desde Dios, una armonía completa; si esta armonía no es asequible sin una caída, ésta está justificada: «Dios consideró mejor hacer bien al malo que

suprimir por completo el mal». Según lo cual, el mundo «es también hermoso con los pecadores», la misma perdición eterna del no perdonado sirve a la perfección del todo.

Éste es un intento maravilloso de resolver teocéntricamente el problema del mal, que tiene lugar bajo el perfeccionamiento consciente de la moral, con la conservación de pensamientos artísticos o, mejor dicho, bajo la presentación artística del mundo moral. Pues artística es la concepción del proceso universal como una expresión de la esencia divina, la separación de las ideas de bondad y justicia, el esfuerzo por la proporción y



el orden. En realidad, Agustín, con esos intentos, en vez de representar la teoría cristiana, hace evolucionar notablemente el platonismo.

Este modo de considerar el mundo y el mal participa de la principal dificultad con que tropezaba todo el pensamiento supranaturalista de la época. Atribuye toda la realidad a Dios, y se revuelve, a la vez, contra la relegación del mundo a la categoría de apariencia; defiende un mundo fuera de Dios y busca, al mismo tiempo, en éste todo lo esencial del mundo. Así conviven dos ideas inconciliables o, mejor dicho, se mezclan una visión divina, eterna, y una visión humana,

temporal, de las cosas. La doctrina de Agustín, dentro de su dureza, tiene una grandeza gigantesca mientras permanece en Dios, y atribuye toda la vida humana a la vida divina como un sencillo medio o instrumento. Pero para nosotros, que estamos en la lucha y necesitamos encontrar un camino, no puede realizarse esta unión de un modo tan radical; no puede tener lugar sin atraer a lo eterno hacia el terreno del tiempo. Con ello, la dureza del cuadro aumenta hasta hacerlo insoportable. Dios podía salvar a todos los hombres, pero no lo ha hecho para desenvolver igualmente las diversas partes de su ser, sino que ha condenado a la mayoría sin que los individuos de

ésta hayan hecho otra cosa que los llamados a la bienaventuranza. Agustín habla de gracia libre cuando en realidad se trata de arbitrariedad despótica: alaba el misterio y tiene que esforzarse para no caer en la completa sinrazón. En último término, sólo queda el recurso del más allá para resolver todos los enigmas.

Además, aquí parecen determinadas de antemano, por la voluntad eterna de Dios, «predestinadas», la salvación o la condenación, y el curso del mundo está preparado por completo: la actividad humana no puede cambiar nada; su papel se le ha impuesto con toda precisión. Esto debiera destruir toda emulación y

todo entusiasmo en la vida. Pues al condenado de nada le servirían sus esfuerzos y al elegido no le perjudicarían sus deslices: sólo quedaría el tormento por saber a qué grupo se pertenece.

Sin embargo, por mucha influencia que tenga esta teoría sobre Agustín, y aun cuando éste la siga con energía férrea hasta el final, aquí no se nos ofrece más que un aspecto del hombre: su sensibilidad inmediata y su situación en la vida de la Iglesia nos lo hacen apreciar de otro modo muy diverso. En este sentido, Agustín abandona por completo aquel razonamiento, considera, sin darse cuenta, a las cosas desde el

punto de vista del tiempo y trata al orden eterno como un nuevo fondo de la labor universal. Aquí parece como si la cosa estuviera todavía en formación, como si la gracia pueda y deba mostrarse siempre de nuevo a los hombres, como si se pudiera provocar por méritos propios la gran decisión. Así, la libertad recobra sus honores. El individuo parece necesitar sólo de un apoyo: se dice expresamente que la misericordia divina no basta, sino que es también necesaria la voluntad de los hombres. El aspecto especulativo y el aspecto práctico de la vida aparecen separados por una sima profunda.

Estas contradicciones penetran

también en la concepción del Cristianismo. Para la pura especulación significa éste una reacción histórica de la divinidad contra el incremento del mal, una manifestación de las fuerzas divinas en su potencia suprema. Pero en su formación detallada resaltan perfectamente la obra redentora y la personalidad de Jesús. Aquí Agustín no ve tampoco en el Cristianismo, desde el punto de vista general y universal, una mera determinación particular de la época: «lo que hoy se llama religión cristiana existía ya entre los antiguos y no faltaba desde el principio de la Humanidad hasta que apareció el mismo Cristo hecho carne. Desde entonces la

religión verdadera ya existente empezó a llamarse cristiana». Pero, al mismo tiempo, explica la introducción de la presencia sensible de lo divino en la Historia como el valor propio del Cristianismo; así puede ayudar al género humano a salvarse, mientras que la influencia de la Filosofía, que sólo conoce una acción fuera del tiempo de la razón universal, se limita a unos pocos. Cristo ha sido enviado para libertar al mundo del mundo. Por sus dolores y su entereza se ha roto el poder del mal sobre nosotros, nacido a consecuencia del pecado original; ha desaparecido el testimonio que nos acusaba, y el hombre ha recuperado la capacidad de acercarse

a Dios.

Estas ideas pueden desenvolverse amplia y libremente en Agustín sin ocuparse de lo peculiar de la personalidad de Jesús. Pero allí en donde se desborda libre y completamente lo más íntimo de su alma, es de ver la impresión profunda de esta personalidad. En ella es particularmente grande la Humanidad en la superioridad, así como la transmutación de los valores naturales de las cosas: «ningún rasgo de Cristo está tan impreso en él como el haber ennoblecido lo que nos horrorizaba (la afrenta, los sufrimientos, el dolor, la muerte) y descalificado lo que nos atraía



(tener razón, ser considerado, gozar)». (Harnack).

Al mismo tiempo, nace una Filosofía de la historia que gira alrededor del Cristianismo. La Humanidad recorre las mismas edades que el individuo; al momento culminante del vigor del hombre corresponde la aparición de Cristo, después de la cual empieza la edad senil. Pues si bien es cierto que Cristo inaugura su reino de juventud inmarcesible, ésta pertenece a otro orden de cosas que no al terrenal. De ahí que éste no sea el centro del trabajo, ni nazca aspiración alguna por lograr aquí todo lo posible y por moldear todo el mundo de nuestra realidad con arreglo a

razón, sino que todas las cosas exteriores son indiferentes al lado de la situación interior y de los bienes del más allá. Esta corriente extramundana impide, como en todo el Cristianismo, todo esfuerzo por la transformación esencial del orden social; la esclavitud, por ejemplo, puede seguir existiendo tranquilamente aun cuando sea una consecuencia del pecado original y ante Dios sean iguales señores y esclavos. Pues «el bueno es libre, aun cuando sirva, y el malo, esclavo, aun cuando mande».

Si Agustín no aplica sus fuerzas a las cosas terrenales, su espíritu no puede hundirse amorosamente en esta vida ni

encontrarse bien en ella. Es verdad que ofrece tentativas aisladas para elevar esta existencia por la presencia inmediata de lo divino y para superar al mundo, no por la condenación, sino por medio de una transformación interior. Para Agustín es erróneo tomar siempre la expresión mundo en el mal sentido, pues a veces puede encontrar más grande poseer las cosas terrenales, sin depender de ellas, que despreciarlas totalmente. A veces las prohibiciones parecen hechas solamente porque los hombres, tales como son, no llegan a dominarse interiormente de aquel modo. El devoto no sufre tampoco miseria en este mundo de prueba, ya que puede

refugiarse siempre en la esfera del dolor a una vida con Dios, a una comunidad de amor divino que lleva a lo más íntimo de su alma paz y alegría.

Sin embargo, el sentimiento hondo de la gravedad del dolor, del error y de la culpa, la fuerte impresión de la incertidumbre e imperfección de nuestra existencia impiden aquí abajo la satisfacción completa: la felicidad verdadera y completa queda reservada al más allá. Sólo allí hay calma y contemplación bienaventurada; aquí, al contrario, sólo trabajo y esperanza; esta vida es una mera preparación, un viaje por países extraños, un paraje de ensayo y, en comparación con aquella vida, una

muerte. De ahí que la existencia terrenal sólo tenga valor por su perspectiva de la vida futura. Pues sirve para educarse para ésta y, dentro del esfuerzo y del dolor, tiene la seguridad de un porvenir mejor. Cuando el pensamiento se dirige hacia éste, toda la oscuridad que ahora nos rodea parece sólo un velo tenue que pronto caerá: al lado de la magnificencia de aquella vida los dolores de esta existencia se reducen a meras sombras de ensueño. Sólo estamos aparentemente tristes porque nuestra tristeza desaparece como el sueño y a la mañana reinarán los buenos. Sobre la inmortalidad no cabe duda alguna aquí, en donde el centro de la

vida se ha transportado totalmente de lo visible a lo invisible, del tiempo a la eternidad, del hombre a Dios: el que ama a Dios de todo corazón tiene, con este amor, la seguridad absoluta de la propia eternidad. Pues «sabe que para él no pasa lo que nos pasa para Dios. Y Dios es el señor de los vivos y de los muertos».

Pero el pensamiento de la suerte en el más allá no sólo de nosotros, sino también de los parientes, es un estímulo poderoso para la actividad en esta vida. Influye muchísimo la teoría del purgatorio, situación intermedia entre la bienaventuranza y la perdición, unida a la creencia de que las oraciones y obras

piadosas de los vivos pueden aliviar a los muertos de las penas del purgatorio. El desarrollo de esta doctrina muestra a Agustín como un excelente conocedor del corazón humano, con sus impulsos y sus debilidades: es un maestro en la psicología de la religión.

Esta orientación hacia el más allá da a todo apego a los bienes de este mundo el carácter de una injusticia. La posesión de estos bienes se considera como un impedimento para la vida moral y para el abandono completo a Dios. Así adquiere toda su fuerza el ideal ascético de la vida; la propiedad privada parece la fuente principal de las miserias de este mundo: el que renuncia enteramente

a la propiedad aventaja al que sólo renuncia al amor por ella. El celibato es un estado más perfecto que el matrimonio: el pensador saludaría, incluso con satisfacción, la desaparición del género humano procedente de la desaparición del matrimonio. Por tanto, lo mismo el amor que la esperanza pertenecen total y exclusivamente al más allá.

### E) *LA IGLESIA*

Hasta ahora, Agustín ofrecía dos esferas de ideas: la religiosa en general y la cristiana; mas, además de ella, hay también un tercer reino que atrae su



actividad y parece a menudo dominarla exclusivamente: es la vida cristiana, la comunidad religiosa visible, provista de un orden fijo. Dos fundamentos principales llevan a Agustín a adoptar y perfeccionar el poder y la autoridad de la Iglesia, que se desarrollaron entre los latinos: la utilidad de la gente y la necesidad del propio espíritu vacilante. Las razones de conveniencia están expresadas de un modo muy claro en estos escritos anteriores. Con los demás Padres de la Iglesia ve Agustín la ventaja principal del Cristianismo en que no sólo salva a algunos individuos, sino a toda la Humanidad. Al mismo tiempo, desconfía de la capacidad de los

hombres y conserva la antigua concepción de que la Humanidad está dividida en una minoría inteligente y una mayoría de espíritu limitado, por lo que no puede prescindirse de la autoridad ni de la fe; aun cuando el hombre superior no necesite de ellas, debe someterse a las mismas para que el uso de su libertad no inquiete a las masas; «si no se daña a sí mismo dañará a los demás con su ejemplo». La Iglesia es una especie de establecimiento para educar y disciplinar a las masas; la fe, la sumisión a la doctrina de la Iglesia se recomienda por su comodidad (!). Pero, más que esta razón de seguridad, influye sobre Agustín su propia naturaleza,

inquieta y desgarrada por las contradicciones, que le lleva a buscar un apoyo seguro contra la duda. Todo el vuelo de la especulación no le guarda ciertamente de dudas penosas; con toda su fuerza mental quiere sentir y abarcar lo que ha de reconocerse completamente y no se fía de los valores espirituales si no los ve incorporados en forma sensible. De ahí que se refugie en la Iglesia como un apoyo imprescindible y confiese que «no creería en el Evangelio si no me lo impusiese la autoridad de la Iglesia católica».

En esta teoría el concepto central de toda la vida espiritual y religiosa es la Iglesia, la comunidad de la nueva vida,

el lugar de la gracia, sólo en la cual brota el amor divino y con él una nueva vida del hombre —principalmente por los sacramentos—. Sólo en ella puede alcanzarse la salvación y perdonarse los pecados. Según esto, no hay para el individuo salvación posible sin someterse por completo a la doctrina y a la vida de la Iglesia. «Sin un reinado poderoso de la autoridad (*sine quodam gravi auctoritatis imperio*) no puede existir la verdadera religión».

Agustín adora a la Iglesia, en primer lugar, como orden visible, como institución visible. Pero no podría justificar por su propia naturaleza esta apreciación si lo visible no encerrase en

sí las fuerzas invisibles y si no fuera, dentro de su independencia, un miembro de un complejo mayor. Mas esto sucede en realidad: lo temporal y sensible encierra a la vez, sin renunciar a su carácter propio, las propiedades del orden superior y con ellas crea un contenido más profundo, una fuerza más poderosa, una consagración indecible; aquí confluye todo lo que allí se adquirió, lo visible y lo invisible se confunden en una vida única. La esfera de la Iglesia parece atraer hacia sí y absorber la de la religión y la vida cristiana; si se enlazó con la religión todo el contenido espiritual de la vida, no hay propiamente nada bueno fuera de

la Iglesia; sin la Iglesia católica no hay Cristianismo, sin Cristianismo no hay religión, sin religión no hay vida puramente espiritual. Según ello, la conducta para con la Iglesia decide en último término sobre el valor y la felicidad de los hombres.

La confluencia de lo sensible y lo espiritual, de lo temporal y lo eterno, no ha tenido lugar en Agustín de un golpe, sino que ya todo el movimiento de la Iglesia antigua tendía hacia ese punto. Pero sólo ahora adquiere toda su grandeza y su poder: por esta obra, Agustín es el fundador del catolicismo en su sentido más característico.

No puede negarse la importancia de

esta confusión ni su necesidad histórica. Da a la vida un apoyo y a la actividad un fin alcanzable: une a todas las fuerzas en una sola tarea. Al atraer los órdenes visibles hacia sí fuerzas invisibles, al participar lo temporal directamente de lo eterno no como un mero símbolo, sino corriendo inseparable de él como de él nacido, el interés de lo que sucede en nosotros y por nosotros crece infinitamente. El hombre se sabe unido al todo divino y de su actividad nada se pierde. La idea fundamental del Cristianismo, de la unión de lo divino y lo humano antes separados, la incorporación de lo eterno en el tiempo, ha sido aquí expuesta de un modo cierto

y asequible, pero al mismo tiempo, altamente eficaz y adecuado a la situación histórica. Pues ¿cómo hubiera podido lograr algo el Cristianismo en aquellos tiempos de transformación en los pueblos y de formación de nuevas nacionalidades, sino en esta forma? Nada distingue tanto a Agustín de Plotino y de los demás doctores de la Iglesia griega como esta primacía de la comunidad eclesiástica con su historia, esta independencia del punto de vista temporal y del estado de cosas.

Pero al lado de la grandeza y del vigor se hallan los defectos más graves. Esa confusión de lo eterno e invisible con una forma histórica acarrea el



peligro de un estancamiento y estrechez de miras y de la materialización: de atar las verdades eternas a formas transitorias y los fines internos a obras exteriores. Un exclusivismo extremado y un fanatismo pasional son inevitables si se pierde la relación con el reino y con la vida divina, si no se participa de esta comunidad y se satisfacen sus exigencias. A esto se une la cuestión relativa a si Agustín no ha predicado, más que realizado, esa unidad de los mundos, si los conceptos no se han acercado más exteriormente que unificado interiormente. En realidad, todos los conceptos fundamentales tienen para él un doble sentido. El

Cristianismo es tan pronto revelación eterna de Dios como este orden histórico y limitado; la Iglesia es tan pronto la comunidad invisible de los elegidos de Dios, como esta asociación visible con un jefe humano; la fe es tan pronto el abandono de todo el ser a la verdad divina, como una mera aceptación de la doctrina de la Iglesia sin propio examen; los milagros tan pronto la manifestación de las fuerzas suprasensibles en todos los acontecimientos, como una interrupción rara del curso normal de la Naturaleza, que parece una costumbre de la actividad divina. Tener conciencia de este contrasentido es lo mismo que

destruir una piedra fundamental del sistema de Agustín y del orden medieval.

Pero, al atar toda la vida espiritual de la sociedad humana a la Iglesia, Agustín ha empleado también todo su esfuerzo para dar a la vida eclesiástica riqueza de contenido. La concepción mística, la participación amorosa en las cosas humanas, la actividad práctica, cuidadosa, se ayudan y apoyan mutuamente. Para librar a esta vida de la casualidad de las personas, era necesario el esfuerzo de Agustín, que en tan poco tenía a los hombres y sentía tan profundamente los defectos de su época. De ahí que desarrolle la teoría del

sacramento del orden (*sacramentum ordinis*) y predique el «carácter» particular del sacerdote, independiente de las cualidades del individuo.

La Iglesia, así como proporciona a sus miembros los bienes de la vida cristiana, fortalece, ante todo, el amor, el cual, según Agustín, constituye el corazón de la vida cristiana. Al preguntar si alguien es bueno, no preguntamos qué cree y qué espera, sino qué ama; el alma está más en lo que ama que en donde vive, y será lo que ama; no la fe ni la esperanza, sino sólo el amor llega hasta más allá de la vida. El amor que nos mana de Dios, principalmente por los sacramentos, eleva y ennoblece

todas las virtudes. La virtud misma se define fundamentalmente como «el orden del amor», o sea como la verdadera dirección y medida del amor; tampoco puede prescindirse de las obras, porque el individuo, como miembro de la comunidad, ha de realizar sus ideas. Pero, desde el punto de vista religioso, las obras son la participación en las instituciones eclesiásticas, especialmente los sacramentos, y, desde el punto de vista moral, las obras de misericordia, principalmente el cuidado de los pobres y oprimidos. Agustín no se limita aquí al apoyo del individuo, sino que defiende la influencia del Cristianismo y de la Iglesia sobre la

sociedad entera: el mejoramiento de las relaciones entre señores y esclavos, la fraternidad de las clases, de las naciones y de todos los hombres y la unión íntima de los señores y el pueblo.

Dentro de esta educación de la Humanidad, el último fin de la Iglesia sigue siendo siempre el más allá: sus servidores están poseídos de un espíritu supranatural. Pero éste no puede preparar en este mundo el más allá sin ejercer dominación sobre el mismo y someter a las otras potestades. No del amor al poder terrenal —pues el retraerse del mundo respondería mejor a la inclinación propia—, sino del cuidado por la Humanidad entera, se

puede alcanzar la salvación de las almas. Pero, por sincero y elevado que este esfuerzo sea, no puede evitarse el peligro de que lo terrenal agarrote a lo anímico y adultere sus fines. No sólo puede caer el individuo fácilmente en el deseo de dominar, sino que la misma actividad de la Iglesia se acerca mucho a una política mundana. En el mundo perverso, cuya situación, según Agustín, nunca puede mejorarse esencialmente, no podría hacer nada la Iglesia sin tener en cuenta el estado de cosas. De ahí que deba pactar con éstas de buena o de mala gana; debe y puede tolerar muchas cosas que desearía fueran de otro modo. De ahí que vaya siendo cada vez más un

reino de este mundo; en su preocupación por dirigir el mundo, su carácter religioso amenaza con debilitarse y su carácter moral está a pique de hundirse en medio de las razones de conveniencia.

Una Iglesia así no puede de ningún modo reconocer la igualdad del Estado ante ella. Aun cuando desde el principio existía en el Cristianismo una doble apreciación del Estado, correspondiente al doble modo de considerar al mundo: de una parte, su reconocimiento como un orden establecido por Dios; y de otra, un desprecio profundo por el mismo como producto del mundo perverso; no obstante, la preferencia quedaba



siempre en favor de la comunidad religiosa, de la «Ciudad de Dios», y esta superioridad tenía que acentuarse todavía en Agustín al profundizar el concepto de la Iglesia. La cristianización del Estado no acaba tampoco con la oposición, aun cuando la suavice prácticamente; el Estado queda rechazado violentamente cuando se oponga a la Iglesia y quiera ejercer un dominio espiritual, pero se le reconoce un fin propio mientras respete y contribuya al fin superior de la Iglesia. Pues la necesidad de la vida exige un orden común a los creyentes y a los que no creen. El Estado ha de procurar por la tranquilidad y la paz, y la Iglesia no

tiene inconveniente en obedecer sus leyes relativas a cosas temporales. Agustín, en este sentido, da al Estado una independencia tal, que en las luchas medievales se apoyaban en él sus defensores. Pero este reconocimiento del Estado se limita a cosas terrenales: la Iglesia es quien cuida de la salvación eterna y de los bienes espirituales y quien educa a la Humanidad para el fin supremo, por lo cual es acreedora con preferencia al amor del nombre.

Lo mismo sucede con el pueblo y la patria. La Iglesia persigue en la tierra su fin celestial sin cuidarse de las diferencias de costumbres, leyes e instituciones, de lo que en las diversas

naciones y de un modo diverso sirve al fin de la paz terrenal: no destruye nada, sino que lo guarda y lo sigue mientras no perjudique a la verdadera religión. Pero el fin espiritual queda intacto: sólo en las esferas inferiores de la existencia humana se tolera a la nación como algo natural. Personalmente Agustín tampoco tiene patriotismo político de ninguna clase: su patria es el Cristianismo. Así, la vida fuera de la Iglesia sólo toca a los cristianos exteriormente y como un orden extraño.

A las desviaciones resultantes del conflicto con el mundo se unen los peligros en la vida propia de esta Iglesia que sujeta todo lo divino a su

organización. No conoce la libertad del individuo ni el poder de la verdad que brota de lo más profundo del alma y produce en los hombres convicciones propias. Toda discrepancia y separación se considera como un producto de la mala voluntad y del orgullo; el no creyente (*infidelis*) —nadie ha usado tanto como Agustín este nombre en sentido despectivo— es el que no quiere creer en la palabra divina, un hereje, uno «que, por su ventaja temporal, especialmente por su fama y sus honores, trae o acepta falsas doctrinas». Puesto que esta disensión tenaz ataca al mismo tiempo la autoridad indispensable, y, con ello, perjudica al

todo, ha de provocar odio violento, una necesidad ardiente de exterminar el mal a sangre y fuego. En ninguna parte se desborda tanto como aquí la pasión de Agustín, pues todo el fuego de su espíritu religioso se traduce en defensa del sistema eclesiástico. Es verdad que la caridad cristiana ha de manifestarse también en este momento, ya que la reacción redunda también en beneficio de la salud del alma del individuo en cuestión, pero la caridad adquiere un carácter coactivo: hay que forzar a entrar otra vez (*compelle intrare*) a los que fueron cristianos y obligar al bien, aun contra su voluntad a aquellos que son enemigos de sí mismos. «Matad los

errores y amad a los hombres», dice y pide Dios que «mate con espada de dos filos a los enemigos de la Sagrada Escritura y los haga cesar de ser sus propios enemigos. Pues la muerte que les deseo es que vivan en Ti». Así se mezclan los sentimientos de un modo alarmante; los afectos inferiores de toda clase, trasplantados al solar de la Iglesia, amenazan con revivir; el odio más salvaje se esconde bajo el manto de la caridad cristiana y el fanatismo se presenta como un deber sagrado. Esto abre el camino a las persecuciones en nombre de la fe, a la inquisición y a los autos de fe, y produce una reacción en la vida que ninguna otra religión ofrece.

El estado de la moral se perjudica también por esa omnipotencia de la Iglesia y de sus fines. La moral no aparece como un imperio independiente y valioso en sí, sino como una suma de instituciones de la religión, y, puesto que la religión y la Iglesia coinciden en este sentido, de la Iglesia más propiamente. De ahí que sólo se den acciones moralmente buenas en el verdadero sentido dentro de la Iglesia católica; a los no católicos no les aprovechan los actos de la mayor abnegación y amor: por no estar en la Iglesia están fuera del reino de Dios y, por tanto, no pueden ser buenos.

Además, esta dependencia del orden

divino arrastra irremisiblemente la moral a través de los cambios de los tiempos. En esa época se ve bien claramente, sobre todo por la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, que en la Historia tienen lugar variaciones en las reglas de la vida; la transformación más clara es la que ofrece el paso de la poligamia permitida al principio, a la monogamia y de ella a la no exigida, pero recomendada virginidad. En estas transformaciones, según Agustín, no han cambiado sólo las opiniones de los hombres, sino los preceptos morales mismos: lo que antes se permitía se prohíbe después.

Dentro de esta movilidad de lo



moral puede convertirse en deber acciones que contradigan directamente las leyes morales generales, mientras conste que las exige precepto divino. Lo mismo que las leyes naturales, las leyes morales pueden infringirse a cada momento en favor de la religión. Agustín nota también lo peligroso que es este camino, por lo cual exige una prueba segurísima de que la excepción ha sido establecida realmente por Dios y es muy cuidadoso en la aplicación de la regla a los casos concretos, mucho más cuidadoso que los demás Padres de la Iglesia de su época. Pero el principio por él proclamado amenaza la independencia de la moral y la

subordina a la Iglesia.

En todo ello vemos crecer desmedidamente el sistema de la Iglesia, encadenar a la religión, formar a su capricho la vida del espíritu y derrotar a los enemigos. Pero en Agustín la autoridad y el poder mismo de la Iglesia están abarcados y sostenidos por una fuerte vida personal; la personalidad y relación con Dios da al todo el alma y la vida. La vida con Dios, que se produce por una íntima comunidad, ya determinada por una sumersión mística en el último fundamento de todo ser, ya por la relación personal, da al orden eclesiástico incesante fuerza, calor e intimidad y lo defiende de que se hunda

en el mecanismo inanimado de la ceremonia y el simbolismo. La misma autoridad no obra como una cosa rígida por el solo peso de su existencia, sino que la produce y conserva una necesidad interior, una necesidad imperiosa de os sedientos de dicha, una personalidad que reclama un apoyo seguro. De este fondo vivificante le llega en gran parte al sistema eclesiástico el inmenso poder sobre los espíritus que conserva hasta la actualidad. Pero toda la grandeza de la teoría, ¿puede ocultar la contradicción resultante de que el hombre se eleva hasta una vida tan virginal, tan independiente, tan transformadora, y a la vez se ve obligado a someterse

incondicionalmente al sistema eclesiástico? Esta contradicción se disimula, pero sólo en una pequeña parte; al fin y al cabo tenía que manifestarse y estimular a la Humanidad a abrir nuevos caminos.

#### F) *RESUMEN*

No recarguemos el estudio detallado de Agustín con más reflexiones. Recordemos solamente de qué manera él mismo ha demostrado la riqueza y también la imperfección de su persona y su obra. Vimos tres esferas de la vida: la religiosa en general, la cristiana y la eclesiástica, formar grandes reinos,

apoderarse de toda la realidad y presentar de modo peculiar la existencia humana. Al asociarse en parte, en parte evadirse y en parte contradecirse y entrecruzarse estas tres realidades, nacen una amplitud y complicación inmensas de la vida y también resultan fuertes contrastes. El mismo hombre que, despreciando la tradición, ha hecho también más que nadie por fundar un sistema de autoridad absoluta; el hombre para quien el amor era el alma de la vida y, a la vez, la fuerza divina que mueve el mundo, ha justificado el fanatismo con sus odios insaciables; el que, con su revolución esencial, libertó fundamentalmente a lo espiritual y lo

moral de la mera naturaleza, cayó en otro sentido en la confusión de ambas y en una grosera materialización de la vida religiosa. Pero, sobre todo, su obra adolece de inconsecuencias al tratar al sujeto, llamándole a veces hacia una actividad valiente y vigorosa, para elevarse, seguro de la victoria, por encima de toda la vida material, y cayendo otras veces en la penosa duda sobre la capacidad propia, clamando desesperadamente por un apoyo seguro y adhiriéndose servilmente a un orden externo.

Lo peor en esta naturaleza, cristalina en los detalles y enigmática en conjunto, es el desnivel espiritual y moral; en

ningún otro pensador es tan notable este desnivel como en Agustín. Por una parte, ofrece una intimidad admirable, un sentimiento profundo de los destinos humanos, la vivificación de lo mejor y más noble en el hombre, el abandono a la fuerza divina; por otra parte, la necesidad imperiosa de felicidad, impotente contra la intromisión de bajos instintos, se apodera de la actividad y produce resultados desagradables al ejercer su dominio sobre la enorme fuerza lógica de Agustín, y le hace insensible a los contrastes del sentimiento inmediato. La mezcla desapacible de la pasión ardiente, con consecuencias frías y férreas, que es de

ver a menudo en las luchas religiosas posteriores, empieza en Agustín.

Pero la debilidad de la causa se tradujo en fuerza de los efectos. Las diversas orientaciones encontraron en Agustín no sólo un punto de unión, sino una encarnación clara y una forma clásica: es el intérprete más exacto de lo que todos querían y sentían. Al mismo tiempo, de este modo, lo uno puede completar lo otro, y la posibilidad siempre abierta de nuevas orientaciones defiende contra consecuencias desagradables. Agustín tiene un valor sin igual al comprender las diversas orientaciones, porque éstas muestran en él claramente su procedencia de todo el



ser humano y descubre sus últimos estímulos. Aquí se pone en claro especialmente de qué modo tan profundo está arraigado en las necesidades anímicas del hombre el sistema del catolicismo medieval, circunstancia que le protege contra los ataques, sean violentos o hábilmente irónicos.

No es fácil clasificar históricamente a Agustín. A primera vista, constituye la cúspide espiritual del Cristianismo antiguo y domina toda la Edad Media. Pero el Cristianismo fue tomando también incesantemente cosas suyas, y la Reforma se ha apoyado en él en lo más fundamental; no es paradójico el decir que, si la actualidad se decidiese a

atacar otra vez independientemente el problema fundamental de la religión, para orientarse históricamente no debiera volver los ojos a Schleiermacher y Kant ni a Lutero o Tomás, sino a Agustín como el punto en donde la doctrina está en formación, y, por tanto, puede someterse a un examen crítico que separe en su contenido lo acertado de lo erróneo. Más allá de la religión también encuentra en él el hombre moderno múltiples influencias, así que, sobreponiéndose a la forma, extraña a veces, llega al fondo de sus pensamientos. Hay momentos en los que Agustín, con su objetividad e iniciativa, se acerca más a nosotros que Hegel o

Schopenhauer.

Sin embargo, no quisiéramos llamarle, con notables eruditos, un hombre completamente moderno. Es cierto que Agustín tiene rasgos modernos, principalmente su subjetividad ardiente y penetrante en su naturaleza, que abarca todas las contradicciones. Pero ¿le da esto sólo el sello del hombre moderno? Le faltan muchas cosas que a éste le son indispensables. No distingue claramente entre el sujeto y el objeto, no siente la necesidad de un mundo de la pura objetividad, de la verdad sin afectos, de una labor objetiva, todo lo cual impugna y caracteriza al mundo moderno: ha

proyectado rápidamente lo subjetivo en su estado inmediato en el universo y lo ha afirmado allí. Además, la dirección exclusiva de su pensamiento y de su actividad hacia la religión no le permite tampoco examinar la realidad en toda su amplitud ni tener un ideal de un hombre universal en el sentido de la Edad Media.

Finalmente, la antigüedad imprime en él rasgos vigorosos: de la época clásica toma la especulación cósmica, la concepción plástica de la realidad, la distinción entre una vida esotérica y otra exotérica; del final de la antigüedad, el deseo de un puerto sin tormentas, de la calma segura en la eternidad y la

exageración de la oposición entre lo corporal y lo espiritual. En otras cosas, por último, sigue sólo su carácter propio y se eleva a una altura incomparable. Por eso es mejor no clasificarle dentro de una época o grupo determinado, sino reconocer en él a una de las pocas personalidades de las que se nutren las generaciones y por las que se orientan en tareas que están por encima de los cambios de los tiempos.

### 3. LA EDAD MEDIA

#### *A) LOS COMIENZOS DE LA EDAD MEDIA*

Si tuviéramos que hablar de la teoría general de la Edad Media en vez de la de los pensadores medievales, nuestra tarea sería particularmente atractiva, y podrían esperarse de ella resultados notables y valiosos. Mas, para nuestro fin, un período de mil años no ofrece apenas nada nuevo. Las teorías de los pensadores medievales toman la materia de las épocas anteriores, y las particularidades que ofrecen responden generalmente al estado de cosas en vez de tener un valor duradero, de donde tenemos el derecho y aun el deber de tratarlas muy seriamente.

Desde el punto de vista filosófico,

los primeros siglos de la Edad Media siguen al neoplatonismo. A las fuentes citadas hasta ahora se unen sólo otras dos: la obra de Boecio († 525) *De consolatione philosophiæ*, libro filosófico constructivo para personas ilustradas, y las obras del pseudo Dionisio (del siglo V). *La Consolación* de Boecio tiene un carácter suave y distinguido. Poseído de la insignificancia de lo terrenal y sensible, el pensador se eleva hacia la esencia, y, al mismo tiempo, contempla las cosas desde el punto de vista del todo; encuentra paz en la idea de que en esta orientación todo es bueno y el mal no es más que una apariencia.

Pero influye más en el orden de la vida Dionisio, cuya sabiduría esencialmente neoplatónica era para la Edad Media una revelación de la más profunda verdad cristiana, revestida casi de un carácter apostólico. El centro del Cristianismo lo forma para él la idea neoplatónica de la salida y regreso de Dios en sí mismo: el mundo es un circuito eterno del amor divino. Lo histórico se convierte en un símbolo de lo eterno y lo humano, de lo cósmico y divino, la vida adquiere un matiz soñador y de nostalgia, y el cristianismo sufre una influencia profunda en dos puntos importantes. Al transportarse a la Iglesia y al Cristianismo la idea



platónica de la gradación continua del ser, se desenvuelve y afirma mucho más que en Agustín la idea de la jerarquía, de lo celestial, primero, y después, de su reflejo en la tierra. Además, ese sistema, respondiendo a una necesidad de la época, mezcla lo sensible con lo suprasensible, de tal manera que lo sensible aparece, por una parte, como un mero remedo, y, por otra, parece unido inseparablemente a lo espiritual. Esto contribuye a atribuir a los actos del culto, especialmente los sacramentos, el carácter de misterios, y, en consecuencia, a aumentar mucho su importancia. Salta a la vista que aquí las dos piedras fundamentales del sistema

eclesiástico medieval, la jerarquía y los sacramentos, descansan en el suelo de la antigüedad.

Escoto Erigena (siglo IX) ha favorecido la influencia de Dionisio en Occidente. Posee un sentimiento risueño de la vida como el del final de la antigüedad, y, al fundar la existencia en Dios, hace que el mundo y la Naturaleza se acerquen más a los hombres, y prepara un panteísmo radical. Pero las últimas consecuencias sólo se desprendieron con los siglos, y no pudieron librarse de ser condenadas por la Iglesia.

Además, la Edad Media produce también poco a poco movimientos

propios, y en ella se da el contraste, consistente en que, por una parte, se exige una orientación más racional; por otra, se predica la preponderancia del sentimiento. La primera tendencia empieza con Anselmo de Canterbury (1033-1109), el cual busca una base científica de las verdades de la fe no para demostrar ésta, sino para explicar con claridad la verdad reconocida. Pero, no obstante, es causa de una transformación interior, de una racionalización del estado de cosas, el hacer de cuestiones fundamentales, como la existencia de Dios y su encarnación, objeto del debate científico. Además, esta corriente

sobrepasa pronto los límites que Anselmo le trazó.

Ya en Abelardo (1079-1142), el brillante dialéctico, dicha corriente se transforma en un conflicto abierto. En él se destaca vigorosamente la subjetividad, y es de ver la frescura del sentimiento y la agilidad de la mente, gracias a los cuales el espíritu francés ha contribuido en tal manera a barrer las ruinas de la antigüedad y provocar la vida propia de los tiempos modernos.

Abelardo no se somete humildemente a las doctrinas tradicionales de la religión, sino que las hace objeto de una reflexión y discusión incesantes, y en el estudio de los dogmas

más difíciles demuestra su enorme fuerza dialéctica. En una obra de gran importancia para nosotros presenta a un filósofo, un judío y un cristiano, discutiendo sobre los problemas más hondos, y encontrando mucha más afinidad entre ellos que la que suponían en un principio; defiende la investigación y aun la duda, porque «la duda nos conduce a la investigación, y gracias a ésta alcanzamos la verdad»; considera a la autoridad sólo como un sustituto provisional de la razón, y dirige fuertes diatribas al vulgo, que llama creyente al que no discrepa de la opinión corriente y condena y acusa lo que no conoce y llama locura y absurdo

a lo que no comprende.

A este espíritu racionalista responde el contenido de las doctrinas. El centro de la religión es para Abelardo la moral; el Cristianismo no ha traído algo nuevo y objetivo: le adora como el fundamento de una ley moral pura. Tampoco ha de reinar en el Cristianismo un estancamiento, sino que constituye el punto culminante de un movimiento general. Ha relacionado y explicado lo que antes estaba disperso y confuso, y ha puesto en conocimiento de todos lo que antes era patrimonio de unos cuantos. A Jesús se le adora como el fundador de una ley moral pura. Tampoco ha de reinar en el Cristianismo un

estancamiento perjudicial. El pensador encuentra «extraño que, mientras a través de las edades y de los tiempos cambian las ideas de los hombres sobre las cosas, en la fe, en la cual el error es tan peligroso, no haya progreso alguno. Esto procede seguramente de que nadie puede entre sus compañeros investigar lo que hay que creer y dudar impunemente de lo que todos dicen». Mas en la moral da el paso del pensamiento medieval al moderno al enlazar al sujeto y hacer de la intención la parte más importante de la actividad.

Aquí despierta, pues, un espíritu que debía estar necesariamente en conflicto con el medio ambiente. Pero aun los

mismos enemigos de Abelardo no pudieron sustraerse al modo como éste daba vida a los objetos, a su labor dirigida a aclarar y exponer de un modo más adecuado las doctrinas de la fe. Discípulo de Abelardo fue Pedro Lombardo, el cual, sin embargo, es la transición hacia Tomás de Aquino, el corifeo de la escolástica. Según sucede a menudo en la historia de las religiones, la ortodoxia se apropió aquí las armas que el racionalismo había afilado, y las utilizó para sus fines.

Más amenazadora todavía llegó a ser la corriente hacia la posesión sentimental, que encontró su expresión en la mística. Aquí también el



recrudescimiento tuvo lugar, de momento, en el terreno de la Iglesia, y con un espíritu esencialmente cristiano (Bernardo de Clairvaux y los Victorianos). Mas pronto nació un panteísmo radical (Amalarico de Bena), cuya divulgación sólo pudo impedir la Iglesia recurriendo a grandes medios. La vida entera necesitaba, indudablemente, de una nueva síntesis: la tarea principal de la escolástica consiste en haberla llevado a cabo con los medios y según el carácter de la época.

## B) *EL ESPLENDOR DE LA EDAD MEDIA*

Pocas épocas han presenciado

transformaciones tan profundas como el siglo XIII. Las Cruzadas tocaban a su fin; con ellas desaparecía una gran tarea, y el fracaso que ellas sufrieron debía conmover gravemente a una época acostumbrada a considerar el éxito como el juicio de Dios. Era preciso encontrar un sucedáneo, y se encontró en el movimiento dirigido hacia la profundidad espiritual y la divulgación social de la vida cristiana. Las órdenes mendicantes aproximan de un modo incomparable el Cristianismo al pueblo; la figura de Francisco de Asís enseña en qué enorme medida puede el sentimiento religioso provocar una vida interna pura, profunda y alegre, reconciliar al

hombre con el universo y hacerle admirar el ambiente. El arte, con su progreso, acusa también la transformación del sentimiento de la vida. En las esferas política y económica, la vida se anima también y se extiende a esferas mucho más amplias. De ahí que el mundo tradicional de ideas no pudiera sustraerse tampoco al cambio, tanto menos cuanto que el antiguo contraste entre el saber y el creer había alcanzado proporciones alarmantes, así que, desde el siglo XII, los escritos aristotélicos empezaron a ser conocidos en Occidente. Hasta entonces, de Aristóteles sólo era conocida la *Lógica*;

cuando, por fin, a través del Islam y España, llegó al Occidente cristiano su sistema rico y detallado, éste debía causar en los espíritus la sensación de un gran descubrimiento. La conmoción amenazaba con ser grave, por cuanto en el aristotelismo mahometano, en Averroes, la relación entre el saber y el creer estaba expuesta en una forma tan inadmisibile para el Cristianismo como para el Islam. Averroes trata el saber ante todo, sin tener para nada en cuenta la religión, y, bajo la influencia del neoplatonismo, explica a menudo a Aristóteles en una forma crudamente panteísta. El paso hacia la fe lo hace sin mediación alguna; admite sus verdades

ciegamente como mandatos impuestos por Dios, aun cuando contradigan de un modo palmario los resultados de la ciencia. De ahí la conocida doctrina de la doble verdad, según la cual puede ser falso en Teología lo que es verdadero filosóficamente, y viceversa, y con ella la bifurcación interior del hombre y el peligro de que la fe, admitida sólo por su autoridad, pueda carecer de verdad. Sin embargo, esta teoría, cuya separación de las dos esferas atrajo poderosamente a espíritus muy penetrantes, se introdujo también en el Cristianismo; su más ilustre representante fue, en el siglo XIII, el vencedor de Bramante, cuya importancia

ha sido recientemente conocida, y cuyos escritos ofrecen un pensamiento preciso y una exposición clara y aseguran la perpetua memoria de lo que Dante cita con admiración y emoción profundas. Este progreso del aristotelismo colocaba a sus representantes científicos en una situación muy difícil. Les era imposible sustraerse al poder de su espíritu, a la riqueza de la materia que ofrecía, y, especialmente, a la perfección de la técnica científica; «era como si se hubiesen descubierto nuevas armas y nuevas corazas; nadie podía seguir la lucha sin servirse de ellas». (Seeberg). Al mismo tiempo, no escapaba a la teoría reinante,

representada principalmente por Agustín y Platón, que con Aristóteles y su *Lógica* penetraba en el Cristianismo un nuevo elemento y amenazaba su carácter; esta concepción de Averroes debió de aumentar esta prevención.

El conflicto se solucionó formándose un aristotelismo cristiano, especialmente por Alberto *el Grande*, y más aún por Tomás de Aquino; un aristotelismo que se propuso al mismo tiempo defender el dominio del Cristianismo y utilizar los bienes ofrecidos por Aristóteles; la idea de la gradación fue un medio salvador para enlazar fuertemente el saber y el creer, el mundo de la Naturaleza y el reino de

la gracia. Este aristotelismo tuvo que luchar duramente con el aristotelismo de Averroes: ambos chocaron en la segunda mitad del siglo XIII en el centro de la cristiandad de entonces: la Universidad de París. La victoria de la doctrina conciliadora, con la que separaba los dos mundos, fue causa de grandes peligros no sólo para la religión, sino también para la ciencia; pero respondía a una necesidad imperiosa de la época, pues sólo esta doctrina conciliadora podía satisfacer la necesidad de orden y organización propios de la Edad Media e impedir un derrumbamiento interior de la vida; aun cuando la posterior orientación de ésta nos haga ver lo



inadmisible de la solución allí buscada, en aquella época estaba justificada por completo. La tendencia de la Iglesia a apropiarse movimientos que la amenazaban se ejercita también con respecto a la mística: no se la rechaza, pero se le asigna un puesto desde el cual parece no poder dañar y sólo aprovechar. De todo ello nace una síntesis total de la vida, que ha ejercido una gran influencia en la Humanidad y sigue influyendo aún hoy día, a pesar de todos los obstáculos. Para comprenderla mejor, bueno será estudiar a Santo Tomás, que representa su punto culminante.

El juicio histórico formulado sobre

Tomás de Aquino (1227-1274) está influido generalmente por las luchas de la actualidad. La lucha contra un neotomismo, que repugna al estado histórico presente, se extiende a menudo injustamente al antiguo y verdadero Tomás. Es verdad que éste no era un pensador de primera fila, pero era un espíritu notable y no un vulgar fanático; no se adelantó con poder dominador a su época pero recopiló y elaboró lo que ésta ofrecía, y esto lo hizo con habilidad y espíritu de tolerancia.

La obra de Tomás es la sistematización de una doctrina general del universo cristiano; ha puesto al Cristianismo en relación estrecha con la

cultura y la ciencia, y, sin dejar de defender la omnipotencia de la religión, ha reconocido sus derechos a las demás esferas de la vida. Para él, el mundo de la cultura está representado por Aristóteles, el cual aparece en su teoría con todo el vigor de la juventud. Esta teoría ofrecía una visión del mundo con una riqueza de detalles admirables, elaborado por igual, redondeado por completo; un todo terminado, que no dejaba ningún problema abierto. Por eso no es extraño que atrajera a los espíritus de aquella época con un poder irresistible, ya que les ofrecía todo cuanto podían desear.

Mas al mismo tiempo nació un

problema difícil. No era fácil atraer hacia el Cristianismo a los griegos enamorados del mundo y preocupados casi exclusivamente de esta existencia; nosotros, los modernos, lo consideramos casi imposible. Sin embargo, el pensador medieval coincidió con ellos en una idea fundamental; encontró en su doctrina religiosa un punto de unión con aquella teoría especulativa de la divinidad; la miró, como la mayoría de los filósofos árabes, a través de las ideas neoplatónicas, encontrándola más espiritual y más religiosa de lo que la ofrece la situación histórica; pero, principalmente, la orientación de Aristóteles hacia el mundo de la

experiencia facilitaba enormemente la conciliación de los mundos griego y cristiano, siempre que se estableciese entre ellos una gradación. Ésta es la idea fundamental de Tomás. Cada esfera del pensamiento conserva un derecho propio; lo interior ha de desenvolver también su naturaleza particular, sin que lo superior le estorbe en modo alguno. Se reconoce, lo mismo que un reino propio de la Naturaleza, un fin independiente del conocimiento racional, mientras que se prohíbe rigurosamente el acudir directamente a Dios en cuestiones científicas, como a un asilo de la ignorancia. A la convivencia humana también se le

reconoce un reino particular, fundado en la razón. Sólo que lo inferior ha de circunscribirse a sus límites y no invadir la esfera de lo superior. El reino de la Naturaleza propone un esquema, que el reino de la gracia, el mundo del Cristianismo histórico, lleva adelante y asegura fuertemente. Así, según Tomás, la existencia de Dios, la dependencia del mundo de Él y la inmortalidad del alma, pueden alcanzarse por la razón; en cambio, las teorías de la Trinidad, de la creación temporal del mundo y de la resurrección de los cuerpos, son patrimonio de la revelación cristiana. Según ello, aquella independencia se ejercita dentro de una sumisión, y

aquella separación de esferas supone una relación entre ambos. Se dice: «El derecho divino no infringe el humano», «la gracia no suprime la Naturaleza, sino que la completa (*gratia naturam non tollit sed perficit*)», «la razón precede a la fe».

Mas, por encima del reino de la revelación histórica, hay grado superior: la unidad inmediata del alma con Dios, que produce la contemplación mística (el reino de la gloria). Pero para la vida terrenal, este reino es más esperanza que posesión, y el camino que va hacia él sólo pasa por la Iglesia: el individuo no puede alcanzarlo por sí mismo. Finalmente, el todo aparece como un

solo templo monumental: la Naturaleza es su atrio, la gracia descubre la santidad y una esencia santísima excita el anhelo por ella y se descubre al creyente en raros momentos de arrobamiento. Esta gradación concilia todos los fines y concede su derecho a cada una de las esferas, sin poner en peligro el orden del todo.

Pero esto, tan sencillo en sus líneas generales, exige para llevarlo al detalle una labor preciosa. Tan pronto hay que mitigar conflictos como llenar lagunas. Para lo cual es necesario el sacrificio de un enérgico vigor lógico y una gran habilidad en el empleo de sus recursos. En este sentido, Tomás tiene realmente



una gran importancia: es un maestro lo mismo al unir elementos al parecer separados, valiéndose del encadenamiento silogístico, como al suprimir contradicciones, distinguiendo ingeniosamente y dando significados diversos a los conceptos.

Esta fuerza lógica presta también valiosos servicios al estado de la misma tradición cristiana. Si bien las doctrinas de la fe no derivan sólo de la mera razón (una vez reveladas por Dios se convierten en objeto de la elaboración lógica), en ellas se demuestra también el poder arquitectónico y constructor del hombre que lleva a cabo una cierta racionalización. Él es el primero que

edifica un sistema de teología moral cristiana y, al mismo tiempo, organiza y da unidad al orden de la Iglesia. Establece una relación entre los diversos elementos y persigue un punto dominante; establece en la Iglesia una jerarquía estricta, que era todavía desconocida a Agustín. Hay varios órdenes de ideas que tienden hacia el mismo fin: la necesidad de una unidad cerrada en la Iglesia formando un cuerpo (*unum corpus*), la idea de la repartición de las fuerzas divinas de arriba abajo en una cadena continua y, por fin, la afirmación, natural en un pensador de la Edad Media, de que para nosotros no hay realidad alguna completa que no

tome forma sensible, y, por consiguiente, tampoco organización alguna que no esté regida por una sola personalidad. De ahí que Tomás deba defender la concentración de la potestad eclesiástica en una sola mano y someter a las penas más duras a todo aquello que se separa del orden eclesiástico o no le favorece. Hay que renunciar, pues, a la independencia del individuo; la Iglesia llega a ser la conciencia de la Humanidad, y la doctrina del purgatorio aumenta considerablemente su poder. Al mismo tiempo, aumentan sus reivindicaciones en la esfera exterior. La Iglesia domina toda la vida espiritual y se siente superior al Estado. Pues, aun

cuando el derecho natural le reconozca una esfera de acción, esta esfera es inferior, y puede decirse que, así como en el Cristianismo en general los reyes son inferiores a los sacerdotes, del mismo modo todos los reyes de la cristiandad deben estar sometidos al Papa, «como si fuera Nuestro Señor Jesucristo».

A pesar de estar formulado tan categóricamente, este principio no expresa realmente un instinto de dominación: no es el propio bienestar, sino el orden de Dios y el cuidado por la salvación de la Humanidad lo que exige una superioridad absoluta de la Iglesia. El mismo Tomás está poseído

del desprecio más profundo del mundo; llama, con sus contemporáneos, patria al más allá, y no anhela más que una vida, consistente exclusivamente en la contemplación de Dios. Sin embargo, objetivamente está en contradicción con la conversión de la Iglesia en un Estado eclesiástico la idea de la participación de la vida y del amor divino en los sacramentos. En ellos sigue viviendo la eficacia de los sufrimientos de Cristo (*efficacia passionis*); los sacramentos de la nueva ley «no sólo significan, sino que producen la gracia» (*non solum significant sed causam gratiam*). De ahí que formen una parte principal de la doctrina de Tomás y den al sistema del

orden eclesiástico una profundidad mística y un espíritu religioso.

Por todo ello se comprende que Tomás fuera el filósofo más importante de la Edad Media, y que ésta le honrara como el intérprete clásico del mundo cristiano, según se desprende de las obras de la pintura. La idea del orden que domina en la Edad Media encuentra en él su expresión más adecuada; se desenvuelve todo en un gran sistema de vida, que da a las diversas esferas más independencia, y, no obstante, las mantiene estrechamente unidas; se ensancha notablemente el horizonte, y la adopción de ideas antiguas produce una especie de renacimiento. Que Tomás

estaba a la altura de aquella evolución, lo confirma su parentesco con Dante. No podemos pasar adelante sin decir siquiera dos palabras sobre la significación de éste.

Dante demuestra, con una claridad meridiana, que el hombre no es necesariamente un mero producto de la época, y puede moldear el contenido de su tiempo haciendo de él un medio para su lucha por la verdad y orientándolo hacia el fin que persigue, pues la materia del mundo de sus pensamientos es la misma que la de la Iglesia medieval, especialmente de Tomás; sólo parece apoderarse de algo ya existente y moldearlo en forma artística. Pero, al

apoderarse y moldear lo antiguo, pone de manifiesto otros aspectos suyos, y al ponerlo en estrecha relación con la personalidad lo convierte en algo esencialmente diverso y superior. Al convertir el poeta y pensador todo aquello de que se apodera en un pedazo de su propia vida espiritual, al tejer la complejidad de los elementos en un solo hilo y abarcar con la mirada poderosa todo el horizonte, relaciona más estrechamente el contenido de la vida y vivifica al mismo tiempo espiritualmente lo que antes podía parecer falto de orden y concierto; así, de este amplio panorama permite ver claramente los puntos cardinales,



conservar las verdades decisivas sin renunciar a su fundamento científico, una pureza y simplicidad admirables: puede decirse que ese mundo medieval en el que antes los hombres andaban dispersos, en Dante está poseído de una vida anímica general y convertido en un pedazo de la vida de los hombres unidos en comunidad. En él se desenvuelve especialmente, por primera vez, el contenido de duros contrastes y fuerzas de aquella época, en particular el tránsito a la afirmación de la felicidad a través de una áspera negación, así como la enorme tensión entre la justicia y el amor, que interesaba tanto a la época. Orientar de esta manera todo el mundo

en sentido personal sólo podía hacerlo una personalidad que reuniera en sí fuertemente unidas toda la amplitud de sentimientos imaginables, la facultad de sentir toda la escala de los sentimientos humanos, desde la seriedad más áspera y el rigor más absoluto hasta la dulzura interior y el anhelo amoroso; una personalidad segura de sí misma y poseída al mismo tiempo de un interés ardiente por la actividad y la suerte de los hombres. Pero el reino que creó no hubiera llegado a ser patrimonio común de éstos ni hubiera influido de un modo duradero si no hubiera sabido dar a las imágenes de su fantasía relieve y verosimilitud, hasta el punto de poner

ante nuestros ojos lo que veía interiormente, como una realidad capaz de provocar en nosotros amor u odio. Por consiguiente, Dante no sólo fue un sostén de su pueblo, cuya lengua tanto le debe, sino que nosotros honramos también en él a un enriquecedor del patrimonio espiritual de la Humanidad. En la época en que vivió supo ver, a través de lo mudable, lo eterno que esto escondía y apreciarlo rectamente. Nadie que sepa comprender a Dante tendrá un concepto pequeño de la Edad Media.

Por lo demás, la Edad Media no se detuvo en Tomás, no siguió solamente los caminos principales por él abiertos. Por una parte, la mística no se dejó

dominar y encauzar tan fácilmente, aun cuando sus espíritus directores no quisieran un conflicto con la Iglesia; por otra parte, la relación entre el saber y el creer se explicó pronto de un modo diferente que en Tomás, y de este intento nació otro tipo nuevo de vida. En general, la Edad Media es mucho más rica y compleja que lo que corrientemente se cree. Que el cultivo de las ciencias materiales tampoco se descuidaba, lo demuestran nombres como Alberto *el Grande*, Roger Bacon, el físico más notable de la escolástica, y Silesio Viterio, cuya importancia se ha descubierto recientemente.

El jefe de la mística y el espíritu

especulativo más notable de ella fue el maestro Eckhardt († 1327), mago de la palabra y creador del lenguaje filosófico alemán. En sus doctrinas no quiere separarse del escolasticismo ni de Tomás, y su mística apenas aporta nada nuevo para el que conoce las relaciones históricas; encierra la misma mezcla de abstracción lógica y sentimiento religioso que dominaba los espíritus desde Plotino; le amenaza también el peligro de perder con las particularidades el contenido y el espíritu. Pero el pensador medieval de un nuevo pueblo tiene, frente a la antigüedad decadente, más espontaneidad y frescura de sentimiento,

un espíritu más alegre, una expresión más sencilla e ingenua; además, posee la facultad admirable de dar forma a las ideas vagas y hacerlas comprensibles. Nos detenemos algo en él porque ningún otro pensador antiguo ni moderno ha logrado hablarnos tan de cerca.

La mística de Eckhardt está construida de un modo muy sencillo. Dios no se desprende de la mera esencia, del «fondo» de su naturaleza, sin expresarse; su expresión es la creación de las cosas; así, pues, Él es la esencia de todas las cosas. El error y la equivocación provienen de que la criatura olvida su origen y quiere ser algo por sí misma; la salvación está en

renunciar a la particularidad y entregarse por completo a Dios. El hombre, con su inteligencia, sólo tiene una finalidad que cumplir: ha de referir todas las cosas a su origen divino y terminar de este modo el mundo; así, Dios mismo no puede prescindir de él.

El rango del alma humana se eleva por ello notablemente; Eckhardt la ensalza a veces de un modo poético. El alma tiene la misma esencia que Dios. «Ni el cielo ni la tierra pueden medir su grandeza; quien la quiera medir ha de hacerlo por Dios». «El alma es más rápida que el curso del cielo; su morada está en las alas del viento; las alas son las fuerzas de la naturaleza divina; el

viento consiste en que las fuerzas divinas impulsan al alma». El alma es la morada de todas las cosas y no tiene morada alguna: está en el horizonte del tiempo y de la eternidad.

Mas, cuanto mayor sea la «nobleza natural del alma», tanto más doloroso se sentirá el destierro de la misma, que significa su hundimiento en las criaturas, y tanto más perentoria será la necesidad de alcanzar su verdadera esencia, de unificarse por completo con Dios. Este fin no está lejano, pues «Dios está más cerca de mí que yo mismo; mi ser depende de que Dios me está cercano y presente». Pero esta presencia la hemos de lograr nosotros, pues «no somos ya



bienaventurados por el hecho de que Dios esté en nosotros, sino sólo cuando comprendemos y conocemos que lo está. Pues ¿de qué serviría a un hombre el ser rey si no lo supiera?».

Mas esta clase de conocimiento es fundamentalmente diverso de la sabiduría del erudito, ya que significa una revolución completa de la vida, una renuncia total al mundo de la complejidad y una entera concentración en la unidad que obra en nosotros. Exige perseguir el ensimismamiento total del alma, que está más allá de la complejidad de las fuerzas y de los hechos. Si el alma quiere encontrar «paz y libertad del corazón en una calma

tranquila», ha de «apelar a todas sus fuerzas, y, retirándolas de las cosas dispersas, reunirías en una acción interior». Aquí habla Eckhardt de una chispa del alma que nos une inmediatamente con Dios; en él, la palabra sentimiento encuentra por primera vez una significación evocativa y un matiz sentimental.

Eckhardt describe este aspecto de la vida con una finura admirable. «Mas si viene, calladamente, en un cuchicheo, y se revela calladamente. Puesto que callaba todo lo que había en mí, Dios habló a mi alma con palabra tranquila, que nadie entendía sino yo. Y el alma a la que se habla con esta palabra olvida

toda imagen y toda forma, pues que mora en Dios. Mas, después, el que mejor habla de Dios es el que sabe callar mejor el caudal de la riqueza interior».

Esa orientación considerada profundamente, se ofrece como una muerte y resurrección: la muerte del hombre natural y la resurrección del hombre espiritual. «El espíritu muere elevándose hacia el milagro de la divinidad, pues en la unidad pierde toda diferencia; la persona pierde su nombre en la unidad; Dios se apodera del alma, así como el sol se apodera de la aurora y la suprime». Pero, al mismo tiempo, se oyen las palabras «Bienaventurado el que muere en Dios». Pues una vez

renacido en Dios, el espíritu recibe una participación en el caudal de la vida divina: «Si soy bienaventurado, están en mí todas las cosas, y allí en donde estoy, está Dios, por lo cual estoy en Dios, y allí donde Dios está, estoy yo». De ahí resulta un ideal superior de la vida: «Lo supremo hasta donde no puede elevarse el espíritu en esta vida consiste en tener una morada perpetua fuera de todo en todo. Que deba vivir fuera de todo significa que ha de vivir en un retraimiento completo de sí mismo y de las cosas; que ha de estar en todo quiere decir que ha de vivir en una calma constante y en un adormecimiento en la imagen eterna, en la que la imagen de

todas las cosas se reúne en una. Los hombres que esto alcanzan contemplan el espejo de la verdad, y han llegado a él inconscientemente; están en la tierra, pero su morada está en el cielo; están tranquilos y se mueven constantemente como los niños».

Esta intimidad de la vida del espíritu no aparta, sin embargo, a Eckhardt de los fines éticos ni de la actividad práctica. A este regreso del alma hacia Dios se opone particularmente un deseo egoísta de felicidad, por lo cual hay que combatirle enérgicamente y exterminar hasta sus raíces. Mas este deseo penetra en la misma vida religiosa; por ejemplo, cuando se pide una recompensa por las

obras, al modo de los usureros a quienes Jesús expulsó del templo: pues «la verdad no tolera comercio alguno con ella». Así, también, cuando el hombre hace grandes alardes de santidad o cuando opina que debiera suceder todo lo que pretende de Dios o que Dios ha olvidado lo de todas las criaturas menos de él. «No, eso no, eso no es así; lo que Dios pide de nosotros es otra cosa».

Como medio principal para combatir el egoísmo, predica Eckhardt el dolor, entendido como dolor interno y no como sufrimiento exterior. «El verdadero dolor es la madre de la virtud, porque oprime el corazón humano de tal modo que no puede ensoberbecerse y ha de ser

humilde. Y la elevación más sublime está en el fondo profundo de la humildad: cuanto más profunda es la base, tanto más elevada está la altura: la altura y la profundidad son una misma cosa».

Sin embargo, puesto que el dolor aquí sólo es el camino hacia el nacimiento de un nuevo hombre, no puede producir depresión de ánimo; aun en el mal, el temor al Dios que juzga y castiga cede a la confianza de su bondad y amor. No hemos de ser siervos, sino amigos de Dios. Es cierto que el hombre es pecador; pero «los pecados del hombre son a la grandeza de la bondad divina lo que al mar una gota de agua».

Con este sentimiento amable de la vida se une el impulso poderoso de proclamar externamente, en la actividad, la riqueza de la nueva vida: «Si el hombre se ejercita en la vida contemplativa, no puede soportarla porque se infunda de ella; ha de derramar y ejercitarse en la vida activa». Ahora bien: puesto que el mundo constituye un reflejo de la esencia divina, desaparece la oposición radical entre lo sagrado y lo profano, lo espiritual y lo mundano. El espíritu recto puede poseer tan bien a Dios en la vida diaria y en la vida social como en el desierto y en la celda. La labor pura del hombre para el hombre ocupa el primer



plano; la obra más sencilla de caridad es mucho mejor que todo el romanticismo contemplativo. Marta, que cuida de Jesús, es superior a María, que escucha sus palabras; un «maestro viviente» vale mil veces lo que un «maestro en la lectura». Y aun «si alguien, como Pablo, estuviera en éxtasis en el tercer cielo y viese a un pobre hombre que necesitara de él una sopa, sería mejor que abandonara el éxtasis y sirviera al necesitado». Con ello pierden su valor distinto las obras propiamente religiosas; de la oración se dice que «el corazón no se purifica por la oración exterior, sino que la oración se purifica por la pureza del corazón»; a

los que adoran las reliquias se les dice: «Gente, ¿qué buscáis en los miembros muertos? ¿Por qué no buscáis la gracia viviente, que puede daros la vida eterna? Pues el muerto no puede dar ni tomar». Particularmente reprobable es el someter a todos los hombres a un solo orden, pues no se ha señalado de una vez el camino para todos: «Lo que para unos hombres es la vida, para otros es la muerte». Lo único necesario es que todo suceda por el amor: «Éste es el lazo supremo y, a la vez, la carga más dulce». «El que ha encontrado este camino, que no busque otro». «Y nadie sabe en dónde hay más amor; esto está escondido en el alma».

Todo esto, según el pensador, ha de tener lugar dentro del orden eclesiástico, no ha de influir en contra de él; no tiene fuerza exclusiva alguna, le falta terminar en la punta de una alternativa. Pero hay una influencia vigorosa en el sentido de interiorizar la vida y expulsar los apetitos egoístas y las formas y hechos exteriores; hay muchos elementos más libres y amplios que en Lutero.

El tomismo encontró desde el principio la oposición de los que, siguiendo la corriente principal de la antigüedad, se inclinaban más a Agustín y a Platón, encontraban la formación de la teoría cristiana bajo el influjo de Aristóteles demasiado racionalista y

demasiado dependiente de una lógica dialéctica, y en contra de ellos defendían la importancia de los hechos, la primacía de la voluntad, las necesidades religiosas prácticas. Esta dirección tenía su asiento principal en Inglaterra, especialmente en Oxford; a ella pertenece el hombre que la llevó hasta su punto culminante y opuso al tomismo otra obra importantísima: Duns Escoto, el espíritu más ingenioso de la Edad Media († 1308). Su relación con Tomás se ha comparado a menudo con la existente entre Kant y Leibniz: al ser más exigente para con la prueba racional se estrecha para él la esfera del conocimiento racional y se le hace

imposible la conversión de la Teología en Filosofía. Como Kant, no combate tanto las verdades en sí mismas como sus fórmulas y pruebas usuales. En Teología, la voluntad y la práctica ocupan para él el primer lugar, por lo cual aquélla es un conocimiento práctico así como la fe es una conducta práctica. Se funda en las revelaciones producidas por la voluntad esencialmente libre de Dios todopoderoso; no se ocupa de necesidades sino de contingencias. Prefiere absolutamente la voluntad al intelecto y se le atribuye una libertad tan completa que la convierte en arbitrariedad. La individualidad es para él una cantidad positiva que no puede

deducirse del concepto general; esta imposibilidad de ser deducido no es como en los aristotélicos algo secundario y poco importante sino una perfección imprescindible del ser. El paso de un método racional a un método positivo salta a la vista teniendo en cuenta el contraste consistente en que mientras en Tomás Dios ordena el bien porque es bueno, según Escoto el bien es bien porque Dios lo ordena. Ahora bien: el paso hacia el positivismo no lo lleva a cabo éste menospreciando la labor del entendimiento, sino elevando su técnica con un ingenio dialéctico enorme. Así, lleva a su colmo la facultad de distinguir y separar los

conceptos, cuyo desarrollo no puede impedir consideración alguna relativa a la galanura de la frase. Establece distinciones de importancia definitiva y enriquece y perfecciona notablemente la terminología filosófica, pero a veces llega al límite de la mera palabrería y de la sutileza. Esto explica el que los sucesores de Escoto, como Erasmo, por ejemplo, representen un escolasticismo estéril. Y esto porque en ellos se había extinguido el sentido por los problemas que ese hombre excepcional poseía en tan alto grado.

### C) *EL FINAL DE LA EDAD MEDIA*

En los últimos tiempos de la Edad Media tiene lugar la solución del complejo espiritual que se había acabado de formar en el momento culminante de la misma. El llamado nominalismo, cuyo jefe fue Guillermo de Occam (hacia los años 1280 a 1350), prosiguió la dirección marcada por Duns Escoto, hasta llegar a la negación de las cantidades generales. Los conceptos son considerados por él como meras abreviaturas, que no significan nada más allá del sujeto pensante; niega al hombre todo paso hacia las cosas. Al mismo tiempo, desaparece la posibilidad de una fundamentación



científica de la fe, la cual hay que buscarla en la mera objetividad, tal como la explica la Iglesia, que se apoya a su vez en la Biblia. En último término, todo está en el poder y la arbitrariedad absolutos de Dios. Una circunstancia curiosa impulsa a este defensor de la autoridad en principio a combatir duramente la autoridad visible. Ve rechazado por el Papa el ideal que su pecho abraza de la absoluta pobreza no sólo de los individuos de la orden, sino también de la orden misma; este conflicto le hace emprender una crítica dura no sólo del Papa, sino del papismo en general y de su aspiración al poder temporal y a defender la independencia

del Estado y el Imperio. «La santa pobreza le convirtió en crítico del papismo y en defensor de la independencia del Estado». (Seeberg). Aun cuando luchó por estos fines durante toda su vida, puede decirse que no logró nada. Pero su teoría científica reinó durante siglo y medio, y preparó en la Reforma algunos de sus aspectos esenciales: así, Lutero se llama a sí mismo occamista, y respeta a Occam como a su «querido maestro».

Inmediatamente para nosotros tienen más importancia las obras de la mística moderna y orientada en un sentido más práctico. Especialmente, la obra de Tomás Kempis († 1471) sobre la

*Imitación de Cristo* ha ejercido una influencia tan enorme que nos vemos precisados a detenernos en él y a examinar sus fundamentos y sus resultados.

Aun cuando la obra carezca de una concepción acabada de la vida, toda ella está animada de un espíritu sencillo y vigoroso. Vemos a un alma que, espantada de la miseria de las cosas humanas, lucha anhelosamente por elevarse por encima de ellas. Toda su aspiración es pasar del mundo a Dios, de este mundo al más allá; estos dos términos se oponen tan radicalmente, que afirmar el uno es rechazar el otro; «la suprema sabiduría consiste en querer

alcanzar el cielo rechazando a este mundo». A la vida sólo le da valor y contenido la relación con Dios; pero esta relación no se basa en el conocimiento ni en la especulación elevada, contra el cual existe una gran desconfianza, sino en la relación personal de espíritu a espíritu, en el amor y en el sacrificio. El juicio sobre los bienes está presidido por la idea de que todo lo que separa del mundo es bueno y lo que une a él es malo. Nace otra vez un utilitarismo religioso, reducido a lo que parece necesario para la salvación del alma, faltando, entre otras cosas, la sabiduría y el sacrificio en el mundo. El camino más importante

hacia Dios es el dolor, reñido con todo cariño por el mundo; se impone una vida solitaria y silenciosa, una obediencia humilde, el postergarse de buen grado ante los demás, el vencerse constantemente hasta negarse por completo, el pensar continuamente en la muerte. «Con dos alas se eleva el hombre sobre lo terrenal: la sencillez y la pureza». Este cuadro se completa positivamente con la necesidad del amor de un espíritu servicial, de una ayuda mutua para soportar las cargas de la vida.

Pero estos sentimientos no penetran en el hombre tal como es y vive, no abarcan la personalidad viviente, sino

que van hacia lo indeterminado y abstracto y flotan en el aire, desprendidos en absoluto del suelo firme. Se reprueba toda intimidad con los hombres; hemos de tratar tan poco como podamos con los demás: no debemos desear que alguien se preocupe de nosotros ni debemos dejarnos poseer nosotros mismos del amor por otros hombres. De ahí se abre una mirada en un espíritu extraterrenal, profundamente pesimista, de carácter monacal. Pero aquí mismo se echa de ver que el corazón no puede amar tan abstractamente, y necesita para su afecto de un objeto viviente: cuanto más se desprende el sentimiento de las

particularidades del medio ambiente humano, con tanto mayor interés abraza la personalidad de Jesús. Sólo a Él hay que amar con preferencia y por sí mismo; a los demás hay que amarlos por amor suyo. Hay que tener siempre presente su imagen y servirse de ella para medir nuestros actos: la *Imitación de Cristo* en el amor y el dolor, en el renunciamiento y en el sufrimiento, llega a ser el alma de la vida cristiana.

En todo ello, lo único que preocupa al hombre es el problema de la salvación de la propia alma; del estado social de la Humanidad no se cuida; las relaciones sociales se consideran como un orden extraño. En la misma vida

cristiana, el centro está en la actividad del individuo; por mucho que se supongan la gracia divina y la reglamentación eclesiástica, parece que de aquél depende el apropiárselas, que el momento decisivo está en su conducta. Esta conducta es de carácter interior y no externo, «hace mucho el que ama mucho»; pero, así y todo, parece una obra que debemos hacer nosotros; el estado interno es obra del hombre. No se duda de la inutilidad de nuestros actos; pero ello significa más un retraso con relación al fin que un error completo; de donde necesita más de un complemento que de una transformación de nuestro ser. Según



ello, se combinan en la producción de nuestra vida diversas corrientes, y la interiorización espiritual no suprime de ningún modo la santidad de las obras.

En el modo de comprender el bien supremo se mezclan también diversas corrientes. De una parte, un deseo egoísta de felicidad que no desaparece por completo, sino que sólo espera a que llegue su hora, renunciando a este mundo a cambio de un más allá, que sirve para mandar más tarde, que por amor a la bienaventuranza eterna sufre los pesares temporales. Dentro del abandono y el sacrificio no se pierde de vista el propio interés: Dios y Cristo son medios para la bienaventuranza. Pero

todo esto es sólo un aspecto del autor. Otra corriente no menos fuerte va hacia Dios por Dios mismo, se desarrolla un amor puro por lo bueno y lo eterno y encuentra una expresión sencilla y admirable. «Prefiero ser pobre por ti que rico sin ti. Prefiero peregrinar contigo por la tierra que poseer sin ti el cielo. Pues allí en donde estás Tú está el cielo y en donde no estás, la muerte y el infierno». «No me preocupa lo que das aparte de ti mismo, pues te busco a ti y no a tu dádiva».

Por consiguiente, conviven aquí lo noble y lo egoísta, lo divino y la pequeñez humana; precisamente esta mezcla habrá contribuido en gran

manera a su influencia excepcional, pues el que se acerca lo bastante a la corriente para poder ser fácilmente comprendido y a la vez posee fuerza de elevación, es el que atrae más hacia sí los espíritus. Kempis se ha librado también a menudo de los principios monacales al desenvolver sus doctrinas; por eso los sentimientos más íntimos se expresan con superioridad y esta expresión es tan sencilla, tan acertada, tan convincente que en ellos cualquier espíritu religioso puede reconocer movimientos y experiencias propios.

De ahí que hombres de ideas muy diversas entre sí y aun de la Iglesia se hayan acogido a esa obra y hayan

edificado su vida en parte con ella. Es la última obra en donde el Cristianismo en su forma antigua habla a todos y significa algo para todos.

## CAPÍTULO III

# EL NUEVO CRISTIANISMO

### 1. LA REFORMA

El Cristianismo había experimentado transformaciones interiores sin cuento, sin que ellas produjeran un rompimiento brusco ni destruyeran la armonía del movimiento. El que por fin sucediese otra cosa y apareciese una nueva forma de Cristianismo, difícilmente puede explicarse por la religión sola; también

desempeñaron su papel la transformación de todo el estado espiritual de la época, del proceso y del sentimiento de la vida. El Cristianismo antiguo se formó, según vimos, bajo la influencia poderosa de una época peculiar. La Humanidad había llegado a saciarse y cansarse de la cultura, faltábanle grandes fines al trabajo, los individuos se sentían débiles y necesitados del auxilio ajeno; la enorme influencia de elementos impuros desde el siglo IV ponía en peligro el estado espiritual y moral. Además, experimentaba aquella época un contraste violento entre lo espiritual y lo sensual, una reacción contra la

sensualidad desatada en que suelen caer las culturas agonizantes. En tal estado de cosas era perentorio dar al hombre un sustento superior a toda objetividad y librarle así de dudas y de absurdos y ponerle en puerto seguro contra las tempestades de la vida. Se sentía la necesidad de una autoridad inviolable, de una decisión incondicionalmente segura, la gente quería aligerarse de toda carga y acogía con la mayor devoción lo mágico, lo enigmático, lo incomprensible. Por consiguiente, el que entonces las doctrinas de la fe constituyeran un sistema inviolable y el que el orden de la Iglesia se erigiese con el fin de salvar al individuo, de elevarle

de la miseria y la vaciedad de la existencia terrenal hasta un mundo superior, respondía a las necesidades de la época y por esto se produjo con una fuerza irresistible.

La Edad Media había continuado esta evolución y había creado en la Iglesia romana un sistema que constituye un fenómeno sin igual no sólo dentro del Cristianismo y de la religión, sino también en la totalidad de la vida espiritual del hombre. No sólo el individuo, sino la labor de la cultura en todas sus ramificaciones se había incorporado a la religión; mas la religión, al cuajar en la Iglesia, debía elevarse por encima de toda la



perentoriedad y casualidad de las cosas humanas, convertirse en un reino independiente de las fuerzas y de las obras divinas. Este imperio mantenía una verdad eterna enfrente de los cambios de la vida humana, con una propiedad inviolable, y pasaba como el único medio para llegar el hombre a las cosas espirituales y divinas; además, encerraba una conciliación admirable de las contradicciones que mueven constantemente la vida humana y amenazan siempre con dispersarla. El más acá y el más allá, lo sensible y lo espiritual, estaban estrechamente unidos y compenetrados, la concepción del mundo se mantenía en una comunidad

viviente y ésta era ennoblecida y elevada por las fuerzas divinas, cuya acción constante la convertía en el centro de una gran organización universal. Aquí se daban la mano el desarrollo del pensamiento y el de la fuerza, se llevaba a cabo mucha labor racional con una férrea consecuencia lógica, pero descansaba en un fundamento suprrracional y místico; el rigor de la idea ética se atenuaba por un elemento estético tomado, por cierto, de Grecia; pero la seriedad del orden moral se oponía a la degeneración de lo bello en un blando placer. Todas las desigualdades que quedaban y todas las contradicciones que amenazaban se

conciliaron y combinaron hábilmente por medio de la idea de la gradación.

De ahí una concepción del mundo y de la vida, a la que no hay derecho a negar un sello de grandeza. Pero por lo mismo que este sistema procedía de una situación histórica particular, así también descansaba en supuestos generales y podía muy bien dudarse de si éstos rigen eternamente y ligan de continuo a la Humanidad. Esta conclusión sólo es posible no sólo si se cree en una verdad eterna, sino también en una manifestación completa de esta verdad en el tiempo y si el movimiento histórico no da lugar a esperar perfeccionamientos y renovaciones

esenciales, es decir, si la vida parece inmutable en sus fundamentos, y la religión de que se trata significa la forma normal de toda religión y no contradice en ningún modo necesidades de espíritu. Pero resulta una contradicción de que el hombre como personalidad viva y universal no puede resistir largo tiempo la insignificancia y dependencia a que aquí se le reduce. Pues en la organización medieval no encuentra su centro de gravedad espiritual en sí mismo, en su propia conciencia y en sus propias convicciones, sino en la Iglesia, que le absorbe y le domina; la vida le precede y no dimana de él; él ha de someterse en

absoluto y ejercer una humilde devoción. A pesar de la intimidad de su sentimiento y de la práctica constante de obras piadosas, le falta a esa vida el carácter de la libertad, alegría y virilidad: es la religión de una humanidad espiritualmente débil y consciente de este defecto. ¿Debía de durar siempre esta impotencia? ¿No debía de tener lugar un fortalecimiento que arrebatase el terreno a aquella forma de vida?

Este fortalecimiento ha existido: no fue una imposición atrevida de algunos; fue una transformación esencial en los hechos de la vida que prestó a la Humanidad nuevas fuerzas y valor e hizo

cambiar su posición con respecto a los últimos problemas. Palidecieron las visiones turbias de la antigüedad agonizante, nacieron nuevos pueblos henchidos de vigor juvenil que, manifestándose de momento más en el exterior, debió orientarse, por fin, hacia la vida interna e imaginar un nuevo mundo. La Iglesia, con su orden firme y su disciplina rigurosa, había llevado a cabo en los pueblos una obra educativa irreprochable. Pero, como toda educación, ésta tuvo también un fin y el estado de tutela al sentirse claramente debió de llegar a ser inaguantable; lo que fue siglos enteros una bendición amenazaba ahora con ser un obstáculo

rígido.

Estas inquietudes y estados de ánimo aparecen ya en la Edad Media, pero el espíritu nuevo de la vida no alcanzó el estado de plena conciencia hasta la llegada del Renacimiento. Entonces despertaron los espíritus como de un largo amodorramiento; la vida fue más independiente, nacen ideas más libres de Dios y el mundo, teorías de una vida espiritual y divina, también dentro de la forma eclesiástica, y producen la sensación libre de una mañana fresca. Al mismo tiempo se abren los ojos a la belleza del mundo que nos rodea y el sentido y el pensamiento se mantienen llenos de vida. También tienen lugar

profundas transformaciones sociales que persiguen nuevos caminos. El sistema feudal está destruido interiormente, ha nacido una burguesía fuerte que ha elevado el honor y el poder del trabajo burgués; aún otras clases pugnan por avanzar y exigen una vida mejor. Todo esto ha de redundar también, en último término, en una transformación de los últimos días.

Pero todo ese caudal de vida no hubiera producido por sí solo una revolución religiosa; el aumentar el poder del hombre y el sentimiento de sí mismo estaba más bien opuesto a la religión. Esta misma debía producir la necesidad de una nueva vida; sólo la



coincidencia de ambos movimientos haría posible la conquista de una nueva esfera de la vida. Ahora bien: en realidad, al final de la Edad Media se encontraba el Cristianismo occidental en una gran fermentación interior. Había nacido mucho aparato exterior y muchos elementos mundanos; el siglo XV, como lo demuestran sus concilios, estaba poseído de la necesidad de una reforma radical. Personalidades enérgicas, como Wiclef y Huss, arremetían valientemente y provocaban graves conflictos. Pero, para producir el movimiento decisivo, se necesitaba una personalidad grandiosa, una personalidad que fuera voluntad toda ella y que no encontrase

en la organización eclesiástica la paz que tan ardientemente anhelara; una personalidad que fuese bastante fuerte para abrir nuevos caminos para llegar a esta paz y bastante valiente para imponer la necesidad interior a costa de una institución santificada por la creencia de la Humanidad.

Esta personalidad apareció en Lutero: en él se halló el espíritu más profundo de la Reforma; su carácter sólido, amplio y penetrante, dio a la empresa una vida ardiente y una fuerza de convicción imponderable.

«De él se apodera un impulso todopoderoso, el cuidado por la salvación eterna, y ésta fue la vida en su

vida, y pesaba siempre definitivamente en la balanza y le dio la fuerza y las condiciones que la posteridad admira. Aun cuando otros hayan perseguido en la Reforma fines terrenales, no hubieran nunca alcanzado la victoria si no hubieran llevado a la cabeza un guía exaltado por lo eterno; que éste, al ver constantemente en juego la salvación de las almas inmortales combatiese duramente y sin temor a todos los diablos del infierno, no es ningún milagro». (Fichte).

Puesto que nuestra exposición ha de tener principalmente en cuenta lo puramente humano de su doctrina, se apoya, sobre todo, en sus primeros

escritos, en especial en el libro sobre la libertad del cristiano (*de libertate christiana*). A veces nos referimos a Melanchton, porque éste expresa de un modo notablemente claro sus ideas directivas.

#### A) *LUTERO*

El rasgo fundamental que separa Lutero del sistema medieval consiste en que en él el problema religioso se injerta en la corriente de la vida personal e inmediata y en ella reina con toda su fuerza. Esto no significa de ningún modo solamente una aproximación mayor de un contenido

dado al sentimiento subjetivo, pues la Edad Media no carecía tampoco en realidad de un sentimiento suave y profundo, y el fortalecimiento de éste no hubiera producido nunca una revolución en la vida espiritual. La novedad consistía más bien en que la totalidad de la religión tradicional se derivó más decididamente de una totalidad humana, de una unidad viviente de su ser y se midió por él; en que con ello la religión fue asunto más del hombre entero y, por consiguiente, debió ser más esencial y veraz. A aquella orientación respondió en la religión una concentración mayor, un impulso poderoso para pasar de la amplia dispersión del edificio de la

Iglesia a una sola verdad dominante, un desprecio o relegación de todo lo que, partiendo de ésta, parecía un mero adminículo. Al agrupar más estrechamente esta concentración todo el contenido de la esfera religiosa, se notaron mucho más las diferencias y los contrastes que existían dentro del Cristianismo; la lucha de la Humanidad entera con todo este problema llegó a adquirir una gravedad insostenible a la vez que el auxilio que ofrecía el sistema medieval demostraba su insuficiencia. La religión de la comunidad y la religión de la personalidad ya no van amigablemente juntas como en la Edad Media, sino que, al contrario, un

proceso vital vigoroso transforma esta convivencia en una clara alternativa. Y con ésta la decisión no ofrece dudas. Por encima de todos los fines se destaca una tarea fundamental: la salvación del alma, de la personalidad moral; esta salvación parece haberse alejado hasta el infinito y haberse hecho realmente imposible al exigir una santidad completa de todo el hombre interior; nadie podía salvarnos de esta miseria más que el poder y la gracia supremas. Mas éstos se habían alejado inmensamente de la vida humana gracias a la Iglesia medieval, y ésta había ocupado su lugar con sus sacramentos y sus obras piadosas. ¿No ha usurpado de

este modo una institución humana atribuciones divinas? ¿Pueden las fuerzas humanas alcanzar la salvación y estar seguras de ella ante la visión de un Dios implacable, que aparece ante todos como el juez de los mundos? En este estado de cosas llegó Lutero.

De ahí que se despertara un deseo ardiente de alcanzar inmediatamente a Dios, una sed del milagro salvador del amor y de la gracia inmensos. Si se abre alguna esperanza de este auxilio, ninguna consideración humana ni de las humanas instituciones puede impedir al alma, amenazada en su salvación eterna, la entrada por este camino. Al contrario, «enojo por todas partes; la miseria no



tiene enojo y rompe el hierro. He de mitigar la débil conciencia mientras no corra peligro mi alma. Si no he de aconsejar a mi alma, así se enoje todo el mundo o medio mundo».

Esta transformación anhelada por un poder sobrehumano ha tenido lugar realmente en el Cristianismo después de Lutero por medio de la representación de la gracia divina en Jesucristo. Sólo se necesita una cosa y ninguna otra para la vida, para la justicia, para la libertad cristiana. Es la palabra sacrosanta de Dios, es el Evangelio de Cristo. El contenido de la buena nueva es la anunciación del perdón de los pecados, la cual ha tenido lugar «por la

encarnación, el dolor, la resurrección, la glorificación de Hijo». «Creemos que Dios ha sufrido por nosotros y que gracias a Él se nos perdonan los pecados y se nos concede la justicia y la vida eterna. Pues Dios considera y cuenta a esta fe como justicia hacia Él». (Confesión de Augsburgo). De ahí la convicción de que el hombre, por obra de Cristo y por amor de Cristo, tiene un Dios clemente en vez de un Dios iracundo; de que un milagro del amor ha hecho posible lo imposible y ha admitido otra vez a los hombres en el regazo de Dios. El concepto de la gracia sufre una variación trascendental, en el sentido de que «la gracia ya no es una

sustancia maravillosamente sacramental, derramada, mística, sino un espíritu de Dios, apropiable por la fe, la convicción, la intención, el conocimiento y la confianza; la voluntad amorosa de Dios, que perdona las deudas y se conoce por los hombres en el Evangelio y en el amor y el espíritu de Cristo». (Troeltsch).

Esto significa una simplificación y ordenación enérgicas del Cristianismo; eleva la vida por encima de todas las relaciones visibles hacia una relación inmediata con Dios. Con arreglo a esta concentración, la vida entera queda bajo una gran contradicción: la contradicción entre la ley y el Evangelio. Allí, la

agravación del problema, aquí, su solución; para la situación humana, ambos no conviven solamente, sino que están en relación mutua. La ley es la exposición del mandamiento divino, del orden moral, imposibles de cumplir por el hombre como hombre, mientras su exigencia vaya dirigida hacia la totalidad, lo interno y la perfección; el Evangelio es aquella proclamación de la gracia y de la salvación, y constituye en este momento el objeto real de la fe. Este perdón y esta reconciliación no pueden operarse en el hombre como por encantamiento, sino por una propia acción interior; necesitan de una apropiación personal, que tiene lugar

por medio de la fe. Pero esto, que ha de suceder de parte del hombre, es más que nada cosa de la gracia divina. «Lo demás lo hace Dios con nosotros y por nosotros; sólo esto lo hace Dios sin nosotros». Por consiguiente, hasta ahora nada puede atribuirse al mérito del hombre, sino que hay que conceder siempre el honor a Dios. «La justificación que se une a la fe es la misericordia divina, y no los intentos, los hechos ni los méritos de los hombres». (Melanchton).

Pero aun cuando la base de la nueva relación entre Dios y el hombre sea únicamente obra de Dios, y el hombre sólo necesite recibir, de esa

transformación resulta una nueva vida, llena de una actividad fresca y alegre. Pues después de que la gracia y el amor han suprimido la contradicción y han destruido la línea divisoria entre Dios y el mundo, la gloria de los creyentes se abre paso y puede hacer de ellos, como verdaderos hijos de Dios, libérrimos reyes. Cuanto más fuertemente se sintió antes el peso del mal, tanto mayor es ahora el placer de la liberación; cuanto más penosa la duda en la salvación, tanto más alegre la seguridad firme de la misma. Así como «la palabra de Dios, tantas veces como viene, viene a transformar y renovar el mundo», así también el hombre está llamado ahora a

una actividad y una producción incansables. Especialmente nace una riqueza desbordante de espíritu caritativo y de sacrificio, como único medio de dar gracias a Dios. «De la fe mana el amor al Señor, y de Él, un espíritu alegre y libre de servir al prójimo sin tener en cuenta el agradecimiento o la ingratitud, la alabanza o la censura, la ganancia o la pérdida». En este sentido se dice —y en este momento en un sentido muy diferente de cuando los Padres de la Iglesia griega— que debemos darnos mutuamente (*alter alterius Christus*). «Del mismo modo que Cristo se me ha dado, quiero darme a mis semejantes

como una especie de Cristo (*quendam Christum*), y no hacer en esta vida más que lo que sea ser necesario, útil y saludable para mi prójimo, pues yo mismo, gracias a la fe, participo sobradamente de todos los bienes en Cristo». Esta actividad para el prójimo asegura nuestra propia salvación por la gracia divina. «Perdonar al prójimo nos da la seguridad de que Dios nos ha perdonado».

Pero el rasgo principal de la nueva vida es la libertad; de ahí que Melanchton pueda decir categóricamente: «En último término, el Cristianismo es la libertad»; libertad no como una propiedad natural, sino como



una gracia y don de la divinidad; libertad no del hombre en general, sino del «cristiano». Esta libertad significa, en primer lugar, un desligamiento de la ley, así que no hace el bien obligada por la fuerza, sino por nuestra propia iniciativa. Libertad, al mismo tiempo, de todas las obras, no porque pueda prescindir de ellas, sino porque en ellas no está la salvación. La fe no nos hace libres de las obras, pero sí de la apreciación de las obras (*ab opinionibus operum*). Aquí tiene lugar una transformación profunda y fructífera en el ideal de la perfección cristiana. La Iglesia medieval, continuando un movimiento iniciado en el siglo I de

Cristo, había separado del resto de la vida un círculo de obras santas, con las cuales se manifestaba el reconocimiento por el amor y la gracia divinas. Aun cuando al principio se estuviese muy lejos de creer en el mérito de esas obras por sí mismas, no podía remediar una degeneración en este sentido ni la consiguiente separación entre la religión y el resto de la vida, al decrecer el estado de tensión espiritual. La lucha contra ello emprendida por Lutero no significa, en modo alguno, una debilitación del carácter religioso de la vida, sino que la transformación consiste en que este carácter se extiende inmensamente, de tal manera que

cualquier esfera de la actividad puede presentarse como un puro sacrificio a Dios, y el hecho más sencillo de la vida diaria puede alcanzar la bendición, según la doctrina de que «la palabra de Dios es nuestra santidad y hace las cosas santas». Esta actividad estrictamente moral, especialmente la caridad para con los hombres, se convierte de este modo en testimonio pleno de la verdadera devoción. En su desenvolvimiento, la devoción del catolicismo y la protestante se separan enormemente hasta formar dos mundos distintos. Desaparecen muchos elementos de importancia capital en la doctrina antigua: la doctrina

sacramental, con su forma maravillosa de comunicar la gracia divina, y también el sacerdocio en sentido antiguo; falta el tesoro de los méritos y la doctrina del purgatorio; con ello se conmueve hasta sus cimientos la antigua preeminencia y potestad de la Iglesia.

Otra de las transformaciones importantes consiste en que se refuerza el antiguo concepto de la Iglesia invisible y al mismo tiempo se siente más y más la influencia de lo temporal y humano en la Iglesia visible. Ello encierra el divorcio entre lo religioso y lo meramente eclesiástico; es una elevación de la personalidad religiosomoral por encima de la

pretendida autoridad y tradición divinas. Es claro que el Cristianismo queda ligado al orden y recibe todas sus fuerzas de la divina gracia; pero precisamente por esto, en los primeros tiempos de Lutero, la sumisión a preceptos humanos parece una enorme esclavitud (*turpe et iniquiter servile*), y se dice que «no hay que buscar la justicia en las oraciones y las misas compuestas por los hombres». «Ni el Papa, ni un obispo ni hombre alguno tiene derecho a imponer una sola sílaba a un cristiano, si no es con su consentimiento; todo lo demás es tiranía». Las ceremonias se convierten en instituciones al ligar la salvación a

las cuales significa menospreciar la gracia divina; están sujetas a los cambios del tiempo, y se parecen a los escombros que se tiran una vez terminado el edificio. Se rechaza de un modo particular la intervención de los santos, porque oscurece la obra de Cristo y debilita la confianza en la gracia divina. Con esta orientación hacia lo interior y esencial crece la necesidad de que cada cual se apropie completamente la gracia, que se convenza íntimamente de ella; no basta con que Cristo exista, sino que ha de existir para ti y para mí (*ut tibi et mihi sit Christus*).

Pero este esfuerzo hacia la

interiorización no debe dejarse al arbitrio del sujeto ni debe hacerse depender la verdad divina de la razón humana. La gracia divina, como la llama la Escritura, llega hasta los hombres como un hecho que no se puede deducir ni transformar en conceptos; de ahí que la razón deba inclinarse ante ella y haya que renunciar a toda especulación sobre cosas divinas; la Escritura no puede explicarse de uno u otro modo según criterios subjetivos, sino que ha de entenderse y aceptarse liberalmente. La salvación del hombre estriba también en un hecho histórico, en el sentido de que no sólo ha de ser de naturaleza invisible y espiritual, sino también visible y

corporal. No hay ninguna valla contra la arbitrariedad y la destrucción si no es aplicable al pie de la letra, si no existe en los sacramentos la presencia real de Cristo.

Todo eso crea una vida llena de movimiento y de tensión. En el fondo se ha adquirido por el amor y la gracia una paz segura; se desarrolla una relación filial con Dios y una alegría interior que ilumina también la vida mundana y aclara incluso la naturaleza exterior. Pero todo el crecimiento interior de la vida no convierte de ningún modo la existencia terrenal en un paraje de pura felicidad, pues sigue en pie la contradicción de un mundo oscuro y



enemigo y nos rodea un reino de la sinrazón. «Dios nos ha arrojado al mundo bajo el dominio del diablo, de tal modo que aquí no tenemos paraíso alguno, sino que hay que esperar a cada momento desdichas en el cuerpo, en la mujer, en la propiedad y en el honor». El dolor y su sentimiento aumentan todavía de momento al inaugurarse la nueva vida: «Cuanto más cristiano se es, tanto más se está sometido al mal, al dolor, a la muerte». Pero la dificultad mayor está en la fe, pues siempre renace la contradicción de la razón, siempre reaparecen nuevas tentativas y nuevas luchas, que, por pertenecer al terreno del espíritu, son particularmente duras y

peligrosas. Pero enfrente de tantos inconvenientes permanece la conciencia, segura de la salvación por medio del amor y la gracia divinos, y los inmensos obstáculos se rompen al contacto de un espíritu fuerte y seguro. En el fondo de su alma conviven una ideología infantil con un vigor varonil, con un espíritu heroico; el enemigo sirve, en realidad, al crecimiento interior. «Ésta es la fuerza espiritual que reina en medio de los enemigos y resiste a toda opresión. Y esto no es otra cosa sino que la fuerza se completa en la debilidad, y que en todas las cosas puedo ganar salvación, de modo que la cruz y la muerte se vean forzadas a servirse y a contribuir a mi

salvación». Mas, puesto que esta victoria interior deja totalmente subsistente el contraste con el mundo externo, de ahí que la vida terrenal no pueda producir término ni perfección alguna, sino que es una mera preparación (*praecursus*) o, mejor dicho, el principio (*initium*) de la vida futura. «No está terminado ni realizado por completo, pero está en el período de la gestación; no es el fin, pero sí el camino. No arde ni brilla todo, pero se purifica todo».

La parte del movimiento propio de esta concepción de la vida resulta y toma más fuerza gracias a la conciencia clara del contraste con las formas

tradicionales, en las cuales la verdad divina del Cristianismo parece conmovida y sustituida por la intervención humana. Hay que combatir en dos sentidos: contra la soberbia y la doctrina de las obras santas de Roma y contra la especulación y la subjetividad griegas. En la conciencia ocupa el lugar preeminente la lucha contra la forma romana, pero el contraste con la griega no es menor. Ésta, según Lutero, ha llenado el Cristianismo de ideas extrañas, especialmente aristocráticas y neoplatónicas, y con ello no sólo ha adulterado muchos detalles, sino que ha transformado demasiado la doctrina entera en una mera teoría o concepción

del mundo. En vez de la religión, ha entrado la especulación; la razón humana ha combinado los hechos fundamentales a su antojo: lo que era una cosa seria amenaza con convertirse en un mero juego si la interpretación alegórica permite arreglar las cosas a placer. Esta interpretación, con sus diferentes verdades, estimula al sentido estricto de la verdad del alemán a entrar en las contradicciones más palmarias; por esto hay que oponerle con energía férrea el hecho escueto, el sentido literal. El sentido histórico debía acabar con la especulación filosófica; la orientación, en el sentido del carácter ético fundamental del Cristianismo,

debía acabar con el intelectualismo. Así parece haberse elaborado con toda claridad lo característico del Cristianismo y haber restablecido a la vez el verdadero Cristianismo antiguo.

Que la Reforma no era una mera restauración, sino, al contrario, una transformación y perfeccionamiento, apenas se pone hoy en duda. Mas la novedad, desde el punto de vista puramente humano, consiste en que en ella se expresó una contradicción insoluble entre lo que hasta entonces había convivido pacíficamente, entre la religión de la pura intimidad y la religión de una organización eclesiástica, y esta contradicción

provino de que aquella intimidación llegó a ser más una cosa del hombre entero y se convirtió en el núcleo de la vida. Ésta es la forma en que acostumbran verificarse las grandes transformaciones en la esfera religiosa: se quiere conscientemente algo antiguo: pero al darle relieve, al reforzarlo, al quitar todo lo que se le oponía, tiene lugar una transformación interior; el centro de gravedad de la vida cambia, y de lo antiguo sale lo nuevo. De ahí que la Reforma no restaure el antiguo Cristianismo; antes al contrario, cree un Cristianismo nuevo.

La novedad de la Reforma se manifiesta en transformaciones

profundas. Con esa preferencia de lo interno, lo espiritual se eleva más por encima de lo sensible y desaparece la mezcla de ambos elementos, que la antigüedad decadente había realizado y la Edad Media elaborado. Lo sensible se había admitido en la vida espiritual como una parte necesaria de la misma, sólo con la cual parecía alcanzar completa realidad. Esta confusión amenazaba a la vida religiosa con materializarla notablemente: gran parte de su contenido debía aparecer, al separar libremente lo espiritual de lo sensible, como crasa superstición e idolatría intolerable. La Reforma ha llevado a cabo esta separación en lo



esencial, y ha relegado, además, lo sensible a la categoría de una mera apariencia. La liberación operada de este modo fue la realización completa de una religión que exige la adoración en el espíritu y en la verdad, como elevación de la vida del grado de la tutela infantil a la viril independencia. Tal separación de lo espiritual y lo sensible alcanzó también e influyó notablemente en la esfera de la ética y de la práctica. Pues la supresión de dicha mezcla trascendió inmediatamente en desautorización no del ascetismo entero, pero sí del ideal de vida ascética, en el sentido de identificar lo sensible con lo malo. Esto era justificado tratándose de la

sensualidad refinada y perversa de la antigüedad decadente; pero carecía de todo derecho tratándose de la sensibilidad fresca y natural de los nuevos pueblos. Sin este ambiente de juventud, difícilmente hubiera logrado acabar con el ideal de la vida monástica.

También salta a la vista el carácter notablemente activo de la nueva religión y de la nueva vida. Desconocer que esta actividad era muy distinta del nuevo impulso natural y que no se trataba tampoco de un simple espíritu de contradicción o de una manía de renovación de Lutero, es desconocer crasamente toda su esencia y su espíritu.

Pues aquí toda manifestación de la vida llevaba en sí la conciencia de la dependencia absoluta del poder supremo, todas y cada una de las fuerzas se consideraban recibidas de Dios y sólo el cuidado por la salud del alma inmortal y por la salvación de la verdad cristiana podía producir el rompimiento con el orden eclesiástico adorado antes tan sinceramente. Y esto es lo grande y lo nuevo: que se considere como obra principal de Dios la creación de una nueva vida propia en grado supremo; la relación directa con la potestad sobrenatural produce la liberación del mundo y al mismo tiempo de todo lazo humano. Ahora el hombre no necesita ya

buscar fuerza ni apoyo, puesto que ha encontrado un sostén segurísimo de la presencia interna del amor y de la gracia divinos. De este modo la devoción es más fresca y más libre y superior a la devoción ciega. Al mismo tiempo tiene lugar el derrumbamiento violento de aquel sistema jerárquico que encontraba el núcleo de la religión en una amplia construcción más allá del alma. Lutero y los demás reformadores han sido muy injustos con este sistema en cuanto inculparon a los hombres que lo dirigían lo que derivaba necesariamente del curso de la historia universal y también en cuanto consideraban como propiedades perennes de aquel orden lo

que eran meros productos de la época. Pero que aquella necesidad ha desaparecido o empieza a desaparecer, esto lo ha expresado la Reforma de un modo inconcluso; los peligros y los defectos del edificio magnífico de la Iglesia debían sentirse clarísimamente desde el primer momento allí en donde se reconocía un mundo interior como el verdadero reino de Dios y se encontraba el verdadero milagro en la revelación interior de Dios. Con ello se impuso victoriosamente un carácter espiritual superior y nació un movimiento que, reducido primero a la esfera religiosa, debía transformar por fin la vida entera.

La formación detallada de la

reforma luterana se determinó esencialmente por la transformación que tuvo lugar en el mismo Lutero. Aunque no puede decirse que ésta significase para él un renunciamiento a sí mismo y a sus ideas, no puede negarse que las reduce y fija con estrechez. El movimiento iniciado por Lutero rebasa notablemente en sus contemporáneos los límites por él establecidos; un huracán social intentaba llevarlo consigo; nuevos adeptos pretendían desligar a la religión de todo orden firme y someterla por completo a la experiencia inmediata de los individuos y guiarse en ella sólo por la «luz interior» de los mismos. Desde este punto de vista ofrecía, sin duda,

más parentesco con la época de las luces, y el humanismo que le siguieron, y el carácter personal de sus hombres y mujeres —pues las mujeres tomaron gran parte en él— nos es hoy todavía muy simpático: con verdadera heroicidad soportaron, como mártires de sus ideas, persecuciones terribles y hasta una muerte amarga. Pero no puede desconocerse que aquel movimiento libre, al que todavía no daban fin ni orientación alguna la ciencia y la cultura modernas, no poseía un contenido que respondiese al calor e intimidad subjetivos y que, apoyado sólo en sí mismo, no sólo amenazaba con destruir a la Iglesia tradicional, sino también la

cultura toda. De qué modo el movimiento tempestuoso hacia una vida divina inmediatamente presente a los hombres dejaba relegados los estudios clásicos, lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que Melanchton, en el año 1524, en sus lecciones sobre Demóstenes, no tenía más que cuatro oyentes.

Así es perfectamente comprensible que Lutero, frente a esta dirección, encuentra su problema principal en buscar apoyo y en trazar límites; pero al hacerse esto el objeto principal cambiase el carácter de conjunto de su acción: «Todo se hace más triste, más estrecho, más duro, más autoritario».



(Troeltsch). Desaparece la risueña confianza en el poder de la verdad para encarnarse en el hombre y se hunde al mismo tiempo la creencia en la libertad; aparecen indispensables medios de disciplina y de coacción. El contraste existente entre el reino de la gracia y del amor y el reino del mal se hace más agudo y más duro; la vida religiosa se refugia en el interior del individuo y abandona el mundo a los poderes instituidos por Dios, someterse a los cuales aparece en adelante como un deber sagrado; cada cual debe cumplir fielmente los deberes de su oficio particular y dejar en los demás que Dios disponga. Esta oposición violenta frente

al mundo permite ahondar en la vida interior; mas este ahondamiento es demasiado individual; nace un dualismo de la vida con un blando sentimiento religioso de una parte y una indiferencia por los asuntos públicos y la obra de la cultura de otra. Además, la preferencia que aquí se da a la humildad y al amor tiene que perjudicar el desarrollo del valor varonil y de las personalidades enérgicas. En esta concepción de la vida juega en Lutero la convicción de que el mundo se acerca a su fin; quien así piensa no puede interesarse por los asuntos públicos. Así, la actividad no se ha comunicado al exterior desde lo más profundo de la vida interior; donde pasa

como la conducta justa un sufrimiento pasivo del mundo malo, un «calla, sufre, evita y soporta», donde aparece como el más alto fin «que llevemos una vida quieta y tranquila, toda bienaventuranza y honradez», tiene que triunfar el retraimiento arisco del mundo y no se pueden conceder sus derechos a la idea de libertad. El antiguo Cristianismo tenía en este respecto más valor y confianza en sí mismo. La facultad de organización tampoco es el punto fuerte de Lutero. Por otra parte, hay que reconocer plenamente que de la independencia de aquella vida religiosa interior, de aquella actividad interior religiosa, nacieron creaciones

admirables en la poesía y más aún en la música (Bach), y que la filosofía especulativa alemana, sin duda alguna, está de acuerdo con la Reforma en el sentido de Lutero.

El fundamento más profundo de la complicación en esta orientación nueva estaba en que la vida se edificó sobre la más pura intimidad como último fundamento y al mismo tiempo se enlazó en su evolución a hechos históricos que propiamente no se presencian de un modo inmediato, sino que se transmiten por autoridad. La posición histórica de Lutero también encierra la contradicción de que muchas cosas que atacó desde fuera duramente hubo de conservarlas en

su ideología con más o menos variaciones. Quería librarnos de la autoridad religiosa y llegó a otra forma de autoridad; quería suprimir todo intelectualismo y cayó en otra forma de él cuando exigía en vez de la especulación de la mística el reconocimiento de los datos históricos; y aun la Iglesia amenaza con transformarse en una comunidad de la teoría, en una mera escuela de la palabra dura. Lutero había atacado a Roma en nombre de la libertad y de la pura espiritualidad, y más tarde tuvo que defender la sujeción y el sentido liberal contra los «iluminados baptistas entusiastas y fanáticos», con verdadera

pasión. La dureza terrible que demostró contra esos pobres iluminados (cuando es así que ya en aquella época otros, como el margrave Felipe de Hesse, eran mucho más tolerantes en estos asuntos) pone un límite a su prestigio. Imputaba a los demás el referirse al espíritu, sin lo cual no era, sin embargo, posible su propia posición. «Pero, amigo, espíritu por aquí, espíritu por allá; también he visto el espíritu, también he estado en el espíritu». Con todo ello encierra el protestantismo eclesiástico la contradicción de empezar la obra con un empuje revolucionario y caer con el tiempo, repetidamente, bajo la influencia de las ideas cuyo dominio quería

destruir.

Pero lo que es en sí una contradicción, y no solamente lo parece, era necesario, dado el estado de la época; la enorme confusión de aquellos tiempos amenazaba con una composición general si una mano de hierro no abrazaba el timón y salvaba en sentido progresivo la continuidad histórica.

La nueva obra estaba destinada, por un sino trágico, a consolidarse históricamente, a costa de la oposición, con sus tendencias primeras. El mismo Lutero padeció por ello. No opuso nada en los otros que no se hubiese opuesto a sí mismo; cuando apareció mandando y

ordenando al exterior, era porque tenía que vencer en su propio interior los más fuertes ataques, que con frecuencia «le hacían exprimir el sudor de la angustia», porque su lucha contra los demás era una lucha contra sí mismo. Y precisamente en esta lucha se pone de manifiesto con especial claridad la serena veracidad, la total fidelidad de este hombre. Ponía la mayor seriedad imaginable en las causas eternas, y con esta seriedad de toda su personalidad ha dado una base firme a los signos venideros; con esta personalidad e infantilismo, con la tenacidad que le son propias, aparece ante los ojos del pueblo alemán como un vigilante,



adviniendo con insistencia que se vele por el alma. Y como él, personalmente, a través de todos los trastornos, dudas y calamidades, tendía a un punto de incommovible fijeza y profunda paz, así contiene su obra, sobre todo lo problemático y equivocado, un tipo de vida de valor permanente. En los movimientos interiores y contrastes violentos del alma está abierta una fuente inagotable de vida, están unidos humilde confianza y valor decidido, está puesto el hombre directamente frente a lo infinito y lo eterno, y elevado de este modo a una grandeza y dignidad hasta allí desconocidas. En este sentido se ha hecho la Reforma, alma de la edad

moderna y fuerza principal impulsiva de su movimiento. En este amplio sentido se han considerado y reconocido hijos suyos los más grandes pensadores y poetas del siglo pasado, hombres como Kant y Goethe; han planteado problemas que nadie que siga las trazas de la evolución histórica de la vida espiritual puede rechazar.

Pero también en la limitada y estrecha forma eclesiástica se originan los problemas y contradicciones en buena parte de haberse puesto un fin más alto, de haberse elevado un objetivo, de buscar una relación más estrecha del ser humano con la prístina fuente de la verdad y del amor; el que reconozca este

ahondamiento sabrá apreciar, a pesar de todas las contradicciones e imperfecciones, el espíritu del conjunto y saludar la aparición de una vida nueva y más sincera. El sistema medieval, que acepta ampliamente los intereses más distintos, los equipara prudentemente y los une hábilmente para la acción; este admirable sistema de acomodación no sólo interna, sino externa; esta obra maestra incomparable de organización, con la suma de conocimiento de los hombres y experiencia histórica que posee, tiene una indiscutible ventaja para influir sobre la vida social y sobre la existencia visible; tiene un fundamento histórico más amplio, una

racionalidad mayor y una elaboración más acabada. Lo nuevo sólo puede pretender superioridad cuando encierra la convicción, que en el lenguaje de Lutero reza «que por el precio del mundo entero no puede comprarse un alma»; cuando se haya encontrado una relación inmediata del alma con Dios, y fundamentado al mismo tiempo un recogimiento de la vida en sí misma, que haga al hombre vivir alegre y confiado en el orden supraterrrenal.

Así, el dilema radical que penetra la concepción de la vida de la Reforma, principalmente en Lutero, sirve para juzgarla. Para quien rechace aquella profundización como imposible o

superflua, no podrá ser la Reforma más que un salto en las tinieblas, un desencadenamiento de pasiones violentas y una escisión lamentable; pero quien reconozca la posibilidad, lo imprescindible del cambio de dirección, tendrá que admitirla, a pesar de todos los problemas que deja sin resolver, como un gran acto de liberación y como la aurora de un nuevo día.

## B) *ZWINGLIO Y CALVINO*

No obstante ser, sin disputa, Lutero la cabeza espiritual de toda la Reforma, y culminar el movimiento en el proceso vital desarrollado en su persona, tiene la

vida de los hombres directores de la Iglesia reformada demasiada importancia para prescindir aquí de ellos. En nuestra escueta exposición, que sigue en lo esencial a Dilthey y Troeltsch, hemos utilizado también para lo referente a Zwinglio la notable obra de Staelin.

Zwinglio, frente a Lutero, está mucho más estrechamente ligado al humanismo y a la ilustración general de su tiempo; también pugna más enérgicamente por crear e influir dentro de su época; no rompe tan radicalmente como Lutero con el mundo; no da a la vida tal sentimiento de satisfacción de sí misma ni tanta superioridad sobre el

mundo. Pero si la profundidad del conjunto es menor, en cambio desaparecen muchas violencias y contradicciones: lo religioso se une más estrechamente con la vida práctica, y el mundo de las ideas es incomparablemente más racional que el del héroe fundador de la Reforma.

«Lo que distingue a Zwinglio en su manera de concebir la fe de Lutero es la más íntima unión que en él tienen el elemento religioso y el moral de la misma, y también que, como consecuencia de esto, la relación entre la ley y el Evangelio se toma más en el sentido del parentesco que en el de la oposición» (Staelin); no quería admitir

más Reforma de la Iglesia «que aquella por medio de la cual la vida social y religiosa del pueblo fuesen al mismo tiempo penetradas por la fuerza renovadora y curativa del Evangelio y modificadas con arreglo a él». (Staelin). «El fin de su vida es la organización cristiana de una comunidad dada con una fisonomía jurídica determinada». (Troeltsch). Con esto se confirma el que Zwinglio ponga más de relieve en la figura de Cristo lo que hay en él de ético y de modelo humano y no se limite a lamentar sus dolores. «Un orden de ideas más racional y libre aparece no sólo en su doctrina de los sacramentos, sino también en una separación precisa



del pecado original y del pecado de hecho, lo mismo que la unión del fin de las cosas; en la extensión de la revelación del Cristianismo a toda la Humanidad».

Aun cuando Zwinglio se esfuerza dondequiera en mostrar la relación del hombre con Dios, en esta relación no ve un simple resultado de las dotes naturales del hombre, sino una manifestación de la divinidad; con la misma decisión que Melancton y Lutero, condena la doctrina escolástica de un conocimiento natural de Dios anterior a la fe. Pero el Cristianismo sigue conservando una posición central y siendo una cosa única e incomparable.

Pues la venida de Cristo fue el último y más profundo momento de la realización de la bondad perfecta. En adelante, es evidente que el hombre está sujeto a Dios, e igualmente que esta relación le da la bienaventuranza. La verdadera religión consiste únicamente en que el hombre se someta a Dios y le confíe a Él solo todos sus bienes. «La fuente de nuestra religión es que nosotros admitimos como Dios a aquel que, siendo increado, es el creador de todas las cosas, que todo lo posee y lo distribuye todo desinteresadamente».

Con esto, cuanto esté entre Dios y nosotros debe desaparecer; el poner la fe en otra cosa que no sea en Dios

mismo se convierte en superstición; «una fuerza tan indestructible y enorme como la fe no puede apoyarse en nada creado. Pues ¿cómo podría ser el fundamento de nuestra confianza algo que en algún otro tiempo no fue?». Pero la eficacia de lo invisible y sublime es interiormente siempre inmediata; «el mayor milagro de Dios es que se une con nuestro corazón, de tal modo que podemos considerarlo como nuestro padre». Semejante manera de pensar tenía que considerar como magia la antigua doctrina de la gracia, de la que quedaban aún huellas importantes en la doctrina de la comunión de Lutero.

Mas la dependencia de Dios no

destruye, en modo alguno, la propia actividad del hombre; al contrario, el hombre debe convertirse en el órgano de la vida y la actividad divinas para corresponder así a la infinita actividad de Dios, por la cual y en la cual se mueve todo, todo está contenido, vive todo. «Obrar en el concierto universal con la mayor eficacia es el alma de este sistema». «Dios no quiere —dijo Zwinglio en una ocasión— tolerar que uno cuyo corazón ha atraído hacia sí, viva inactivo, porque Él es una fuerza». «Sólo los fieles saben que Cristo no da a los suyos fatiga ninguna, y que risueños y alegres conllevan el trabajo». «No es la misión de un cristiano hablar

de grandes teorías, sino, siempre en unión con Dios, realizar empresas grandes y difíciles», según Dilthey. Hasta la idea de la elección por Dios de los agraciados, que a primera vista parece suprimir completamente la independencia del agente, acrecienta en el conjunto del sistema la significación y la actividad de la personalidad. Pues si Dios mismo decide de la salvación o condenación de los hombres, y todo depende inmediatamente de Él, es evidente el valor de lo religioso para el individuo, y el creyente puede sentirse sin ayuda alguna humana, asegurado en Dios e instrumento de su voluntad universal y todopoderosa. Además, en el

pensamiento de Zwinglio «tiene la idea de la elección mucha más importancia que la de la reprobación». (Staelin).

Zwinglio desarrolla principalmente la idea reformadora de un Cristianismo activo y varonil; la religión se transforma siempre en actividad moral, y se fortalece de este modo; el resto de la vida se pone en dependencia suya, y en la vida de la comunidad se excita al individuo a la labor independiente; de Zwinglio sale frescura y alegría; pero en unión de ellas, «una gran severidad moral y claridad intelectual». (Troeltsch). Aunque en parte el que en él sea todo tan claro y tan sencillo deba atribuirse a que no siente, ni con mucho,

las oscuridades y contradicciones de la vida con la misma intensidad con que las sentía Martín Lutero, y a que no tiene que luchar con tantas dificultades como éste, aunque aquella tendencia práctica pudiera dar de sí fácilmente una mezcla de la religión con la política y hasta con la policía, este Cristianismo sano, fresco y activo conserva, sin embargo, un valor particular.

El principio fundamental de la Iglesia reformada toma en Calvino otro matiz. En esta naturaleza, nacida para el dominio y la organización alienta una severidad sistemática, una consecuencia férrea; toda la multiplicidad tiene que ordenarse en un único sistema de

pensamientos. Mas no sólo la forma, sino el sentido capital, es distinto. El orden de pensamientos de Calvino se hace teocéntrico a la manera de Agustín; la gloria de Dios es la idea central; todas las criaturas deben servir sumisas a la magnificencia del Señor; la voluntad absoluta de Dios es la que lo decide todo de una manera enigmática para la inteligencia del hombre. Toda duda, y también toda confianza en sí mismo, se considera como un crimen contra la Majestad divina; el hombre debe consagrar a Dios toda su vida, que a Él por naturaleza le pertenece; Dios obra en todas partes directamente, de modo que desaparecen las causas



intermedias y la mediación del os hombres; debe desterrarse del culto todo lo que hace degenerar al ser puramente espiritual en representaciones visibles y plásticas.

Con todo esto no se abandona aquí la personalidad individual, sino que, si es posible, hasta se la fortalece todavía; así como Dios mismo es la más alta actividad que obra ininterrumpidamente, el servicio de Dios exige una vida activa. Pero la actividad pierde los rasgos de juvenil alegría que tenía en Zwinglio; toma un carácter serio y severo; la vida se hace una lucha dura y sin tregua por los fines superiores de Dios. Todo cuanto se haga sin

encaminarlo a servir los fines del Altísimo es un robo a su omnipotencia. «Esta religiosidad se diferencia de la de Lutero por los duros deberes del guerrero en servicio de Dios, que llenan todos los momentos de la vida. Se diferencia de la piedad católica por la fuerza que encierra para el fomento de la acción personal. Pero también es característico en ella el que toda la vida religiosa sale del principio del dominio de Dios y de la gracia electiva, el que toda relación cercana o lejana con los otros hombres encuentra su fundamento en este dominio de Dios y el que al cabo se fundamenta así religiosamente una orgullosa dureza con los enemigos de

Dios». (Dilthey).

De una particular importancia no sólo para la vida religiosa, sino también para la cultura en general, es que en el calvinismo adquiere la vida común de la comunidad cristiana una significación mucho mayor que en la rama protestante luterana, que se desarrolla una gran acción organizada, que llama al individuo a colaborar en ella activamente. «El establecimiento de salud debe serlo al mismo tiempo de santificación; obrar con eficacia en la cristianización de la comunidad, poniendo la vida entera sobre la base de los mandamientos cristianos». (Troeltsch). Hay, pues, aquí más ética

social, más preocupación por los intereses del conjunto; naturalmente, todo por motivos religiosos. Entre las numerosas consecuencias que de esto se desprenden, es la más importante la de que el trabajo de los oficios ciudadanos se eleva interiormente y se ennoblece por su relación con la comunidad, y también porque son un medio para la gloria del reino de Dios, y de la que de este modo alcanzan por primera vez un valor religioso los bienes económicos. Juntamente con un sentido más fuerte de la comunidad, florece aquí una gran energía de trabajo, que sigue viviendo aún hoy fuera de las formas religiosas. Aquí, principalmente, se ha mostrado el

protestantismo como una fuerza activa, se ha convertido en un poder mundial; en ninguna parte se han preparado tanto, a pesar de toda la ortodoxia, los principios de la libertad ciudadana y espiritual de la Edad Moderna.

## 2. EL CRISTIANISMO EN SU DESARROLLO POSTERIOR

De ningún modo era la intención de los reformadores el formar círculos aparte; durante largo tiempo tuvieron la esperanza de introducir la Iglesia entera en el movimiento. El que este propósito fracasase, el que el catolicismo se

fortificase de nuevo y hasta avanzase victorioso, no fue debido solamente a procedimientos de fuerza o violencia; el catolicismo, movido por la fuerza de las circunstancias, realizó en sí mismo una regeneración o, mejor dicho, fortificó de tal modo lo que ya existía en él de fuerzas morales serias, que pudo volver a tomar la dirección. Se desterraron muchos abusos, se elevó la formación intelectual de los sacerdotes, se obró enérgicamente contra la laxitud moral. Se crearon nuevas órdenes, que contribuyeron a la concentración de las fuerzas, a la obediencia voluntaria y a la prestación de amorosa ayuda.

De este modo, el catolicismo

encontró bastante que oponer al protestantismo, y el resultado final fue la duradera escisión en la cristiandad occidental. Esta escisión ha creado mucha vida, y sostiene a la Humanidad en un movimiento incesante. Pero tampoco puede desconocerse que ha producido grandes daños. La oposición de las confesiones acentuó a veces el fuego inherente a los problemas religiosos hasta una pasión desoladora, e hizo que, por algún tiempo, quedaran olvidadas todas las demás preocupaciones. Además, la escisión era peligrosa para ambos lados. Del lado católico, el robustecimiento de la autoridad, de la concentración y de la

estabilidad, produjo el encadenamiento estrecho de la personalidad y un gran temor a todo movimiento libre; no se desarrolló más la autonomía de una conducta propia religiosa. Al protestantismo le amenazaba la disolución de la Iglesia en iglesias particulares, y también el peligro de no poder ofrecer resistencia bastante contra la tendencia a laicizar la vida.

Verdad es que, en el moderno catolicismo, un examen más detenido reconoce una transformación mucho mayor y mucha mayor variedad de lo que una ojeada superficial permite ver. Principalmente vive en él la oposición entre un ultramontanismo preocupado, en



primer término, por el poder y el dominio, y que sólo secundariamente piensa en el estado interior del alma, y una convicción puramente religiosa, que considera la religión como un fin en sí misma. A menudo, una misma alma une ambas corrientes; pero en el fondo existe una diferencia grande, y la segunda es la que únicamente presta al catolicismo su vida interior. Pero, a pesar de toda la interioridad, delicadeza y dulzura que a las almas individuales pueda dar (basta citar como prueba a Pascal), para la eficacia sobre el conjunto está en una situación desventajosa con respecto al ultramontanismo severamente

organizado; su manera es demasiado suave para que pueda fácilmente influir en la transformación de la Iglesia en general.

En el protestantismo aparecen con más claridad las oposiciones; nacen de su esencia más profunda. Pues en él están reunidos dos elementos: el movimiento moderno hacia una mayor autonomía e independencia de la vida y una particular concepción de la religión y del Cristianismo; en el primero alienta un ímpetu de vida confiado, y la capacidad del hombre parece ilimitada; según el segundo, se declara al hombre incapaz de buscar por sí solo su moralidad, se le desposee de todo su

patrimonio propio y se le confía a la gracia y ayuda divinas. Así «adquiere el protestantismo un doble carácter: por un lado, es una nueva creación de un específico carácter religioso; por otro, abre el camino y prepara el advenimiento del mundo moderno». (Troeltsch). Esta contradicción puede, ciertamente, atenuarse, pero nunca podrá suprimirse por completo.

Difícilmente hubiera el protestantismo alcanzado en la vida moderna la posición que ha conseguido si no hubiese hecho alianza con la cultura moderna y no hubiese llegado a ser, en cierto modo, la religión de los ilustrados. Como tal se nos aparece en

los tiempos clásicos de la literatura alemana. Lo eclesiástico y específicamente religioso está allí borrado en lo posible, la oposición se dulcifica, reina un mayor valor y una mayor confianza en la naturaleza humana; el hombre adquiere grandeza y dignidad en sí mismo, y se pone en una relación más íntima con el todo. La religión obra en una concepción libre como panteísmo, protege y fomenta el ahondamiento de la vida. Pero no puede desconocerse que se ha producido un gran alejamiento del protestantismo primitivo y se ha transformado la concepción general de la vida. El protestantismo moderno comprende, en

realidad, dos religiones distintas, cuya convivencia se hace tanto más difícil cuanto más clara la conciencia histórica despertada en el siglo XIX va poniendo ante los ojos la contradicción entre ambas concepciones. Pero este doble carácter es, al mismo tiempo que una debilidad, una fuerza del protestantismo; por la amplitud que le presta puede mantener en relación los dos polos de la vida moderna, y a pesar de toda la falta de madurez, hay algo de grande y de fecundo en la valentía y sinceridad con que aborda el problema, así como en la energía que en su solución pone. Su mayor ventaja en la lucha reside en que tiene más capacidad de desarrollo.

La importancia de ésta sólo podrá estimarla en todo su valor quien haya comprendido la oposición y el conflicto en que ha caído el Cristianismo entero con la cultura moderna. La Edad Moderna ha traído mucho grande y nuevo, a cuyo influjo nadie puede sustraerse, y cuyos frutos gozamos todos. Pero con este indiscutible progreso va mezclada íntimamente a ella una tendencia en alto grado peligrosa. La Edad Moderna viene creando desde comienzos del siglo XVII, una nueva forma de vida, que se diferencia profundamente de la cristiana. Un ímpetu enérgico de acción arroja al hombre, cada vez más exclusivamente, hacia el

mundo al que la Iglesia consideraba como cosa inferior; de este modo se descubre una razón o se trata de elaborarla por el trabajo del hombre; se levantan fuerzas en lo infinito, y el crecimiento de la fuerza se hace el más alto fin de la vida. Cuanto más gana en fuerza y conciencia este nuevo sentido, tanto más claro se hace que no puede compaginarse con el Cristianismo, y no sólo eso, sino que las tendencias fundamentales de ambos están en directa pugna. Cada vez se hace más difícil que ambos marchen juntos amistosamente, como al principio acontecía; cada vez se hace más necesario deslindar claramente los campos; cada vez se acentúa más,

entre aquellos que siguen exclusivamente los dictados de lo moderno, la oposición con el Cristianismo. Pero, precisamente porque para éste parece haber llegado el colmo del peligro, se produce un cambio que transforma completamente la situación y que acerca de nuevo a él los espíritus. La creencia en la infalibilidad de la cultura moderna, y en que puede bastarse a sí misma, está en crisis; la vida moderna misma produce tanta oscuridad y maldad, y en cambio de todo el crecimiento de la fuerza, se siente un vacío interior tan grande que la vida entera se nos vuelve a presentar como un problema, y que tenemos que



conquistar un sentido para nuestra existencia. Pero en una lucha semejante pudo muy bien adquirir significación el Cristianismo con su profundidad espiritual; pudo mostrarse que de ningún modo ha cumplido ya su misión, sino que, en una enérgica profundización en sí mismo, puede elaborar fuerzas vivas, de las cuales ni el presente ni el porvenir podrán prescindir.

Que las cosas están así lo demuestra la actitud de los pensadores modernos, que han sido verdaderamente constructivos y no se han agotado en ingeniosas reflexiones y en una crítica demoledora. Es verdad que, en general, se muestran fríos frente a la religión de

las Iglesias, pero nadie quiere prescindir completamente del Cristianismo; más bien cada cual desearía ponerlo de algún modo en relación con su convicción propia y robustecerla así; precisamente, para lo mejor de cada uno se busca el apoyo del Cristianismo —Spinoza y Leibniz, Locke y Rousseau, Kant y Fichte, Hegel y Schopenhauer—, y en la totalidad de esta concepción juega propiamente el movimiento espiritual de la Edad Moderna. Si, pues, a pesar de todas las diferencias, los pensadores buscan de algún modo el apoyo del Cristianismo, será porque encuentren o sientan en él algo que la cultura moderna por sí sola

no puede producir, y realmente sería fácil de demostrar que la labor de todos ellos contiene una hondura espiritual y una independencia interior, junto con la alta estimación del patrimonio espiritual y moral, que más bien han tomado de la concepción tradicional de la vida cristiana que fundado por sí mismos.

Estos valores tradicionales pasaban antes como evidentes, y pasaron mezclados con otros heterogéneos; ahora, la cultura siente la necesidad de someterlos a depuración y crítica; pero, al propio tiempo, es preciso que el Cristianismo mismo emprenda a su vez una severa autocrítica y separe con precisión lo que pertenece a las

particularidades de un tiempo determinado y lo que es capaz de abrazar todos los tiempos, y cuenta con energía interior suficiente para producir constantemente nuevos conceptos de vida.

El Cristianismo no se ha agotado aún en las distintas formas con que hasta aquí ha aparecido. Durante el pasado siglo ha trabajado con fe y entusiasmo por la renovación de la vida y la concentración ética; pero sus representantes no colaboraron al principio en la labor de la cultura, y su ímpetu tenía más ardor que profundidad espiritual. Con la caída sucesiva de la antigüedad vino la época de su victoria;

pero no consiguió hacerse una organización mundial sino con el influjo predominante del mundo grecorromano, que le llevó también consigo los inconvenientes de un tiempo cansado y marchito. La Edad Media realizó la labor constructiva de la educación de pueblos nuevos; pero las circunstancias de la época imprimieron a esta labor el carácter de la coacción y de la exterioridad; la vida interior languidecía bajo el peso de la organización; la espiritualidad, bajo una vasta materialización de la vida religiosa. Contra esto se levantó el protestantismo, que produjo una simplificación y, en parte también en rejuvenecimiento del

Cristianismo; pero ya hemos visto cómo no trajo la solución definitiva. Además, el Cristianismo tenía que salvaguardar una mayor profundidad de la vida frente a la confiada y soberbia cultura de la Edad Moderna. En los últimos tiempos se encuentra en crisis esta cultura, y se hace imperiosa necesidad una profundización seria de la vida, una renovación interior del hombre. El movimiento vertiginoso de la cultura nos empuja cada vez con mayor imperio hacia el problema del alma, hacia una lucha por el sentido de la existencia y por la salvación de un patrimonio espiritual. Con estas cuestiones se presenta de nuevo el problema de la

religión; es de suponer que en el próximo siglo adquiriera cada vez más poder. Y entonces se mostrará —quizá a través de grandes trastornos y de transformaciones fundamentales— que el Cristianismo no sólo tiene un gran pasado, sino también un gran porvenir.

Tercera parte

LA EDAD MODERNA



## CAPÍTULO PRIMERO

# CARACTERÍSTICA GENERAL DE LA EDAD MODERNA

Dar con alguna exactitud la característica general de la Edad Moderna nos parece hoy más difícil que antes, pues el concepto de lo moderno muestra cada vez más problemas, está cada vez más lejos de una concepción unitaria. Por tanto, prescindiremos aquí de toda característica principal y

partiremos de la situación histórica del mundo al principio de la Edad Moderna. Tenía que venir una transformación de la vida, aunque sólo fuera porque la concepción tradicional había salido de circunstancias históricas que no podían ser duraderas. La manera antigua era la combinación del Cristianismo, de un Cristianismo expresado en una organización eclesiástica demasiado rígida, con la cultura de la antigüedad. Esta cultura, a su vez, era obra de determinados pueblos, y correspondía a una manera particular de la vida del espíritu; a pueblos nuevos podía aparecérselos fácilmente como cosa extraña, y para emprender nuevos

caminos ya no bastaba esta concepción antigua. Y ahora habían entrado nuevos pueblos en la historia universal (los germanos primeramente), y comenzaba a influir con su particular manera espiritual crecientemente; además, el Cristianismo había verificado una transformación interior, que, defendida con toda fuerza y conciencia, era imposible que marchase tan amistosamente con la antigüedad como la Edad Media lo había creído. Si en esto estaba ya el germen de una transformación importante, lo que más empujaba al rompimiento era la revolución verificada de la vida de las pasiones y sentimientos. La concepción

antigua, que creía tener la solución definitiva de los problemas, y que subordinaba a la religión todas las esferas de la vida, correspondía a los deseos de una Humanidad fatigada, sin confianza en sí misma y, por tanto, sedienta de autoridad y de milagros. Pero ahora había despertado una nueva vida y un ánimo nuevo: se quería afrontar cara a cara los problemas y buscar caminos propios. Así, el rompimiento, la marcha en busca de nuevos caminos, era de una absoluta necesidad.

Mas la ruptura misma daba ya a la vida determinada dirección: no era difícil que recomendase lo contrario de

aquello con lo que había roto. Lo nuevo sólo podía partir de individualidades aisladas: de este modo, el individuo adquiere independencia y superioridad frente a la Edad Media, donde no era más que un simple miembro de instituciones dadas, cuyas órdenes tenía que seguir sumiso; quien arrojaba como imperfecto el estado de la cultura tradicional, tenía que creer en la posibilidad de un progreso. Por último, no era posible colocarse frente al orden histórico sin la creencia y el apoyo de una razón superior al tiempo e inmediatamente presente en el alma del hombre, como medida de las cosas, mientras que en la Edad Media la razón

no hacía más que encauzar y auxiliar a la tradición histórica. Por eso, la Edad Moderna lleva desde el principio dentro de sí cierta cantidad de individualismo, creencia en el progreso, racionalismo; todo reunido produce, frente a la concepción medieval de la vida, una concepción de libertad.

Pero su contenido fundamental lo encuentra en la tendencia hacia el mundo, en la activa comprensión de toda su amplitud y abundancia. El contraste con la época del fin de la antigüedad y de la formación del Cristianismo salta a la vista. Si entonces la fatigada Humanidad no había encontrado un sostén y un sentido para la vida más que

en el refugio contra el mundo inmediato en un reino del sentimiento y de la fe, y si el impulso hacia el último fundamento le habían quitado la capacidad de alegrarse en la multiplicidad de las cosas, el nuevo ímpetu de vida empuja, por el contrario, a penetrar en el mundo; el espíritu quiere extenderse, someter las cosas con su multiplicidad inagotable a su imperio, y el trabajo diligente y la acción varonil sustituyen a las blanduras de la vida del sentimiento y de la fe. Pero esta nueva vida ofrece pronto una grave dificultad. Se desearía unir lo más estrechamente posible el mundo y el alma, dejar correr la vida sobre el mundo, meter al mundo en la

naturaleza humana. Mas ¿es esto posible después que la vida, tras penosos trabajos, se ha libertado del mundo y se ha ahondado a sí misma? El pensamiento filosófico de la Edad Moderna tiene que reconocer, además, que el alma no es de la misma naturaleza del mundo que nos rodea, y que, por tanto, no son tan fáciles mutuas influencias, como antes se pensaba; pero si se adquiere la conciencia de un profundo abismo entre ambos y se hacen necesarias transformaciones radicales para pasar de uno a otro, queda destruida la fuertemente arraigada concepción de la realidad y el hombre tiene que prepararse con un trabajo y fatiga



indecibles su mundo, que antes venía a él sin dificultad. Ya esto indica que la vida moderna no consiste en una posesión y goce tranquilos, sino una lucha incesante, una lucha por sus fundamentos, inclusive.

Nace aquí una oposición radical y una discusión enconada, según que la apetecida unidad del mundo y el alma se entienda por unos en el sentido de que el alma coge al mundo y lo organiza a su modo o al contrario. Con esto se producen realidades fundamentalmente distintas, sistemas idealistas y realistas del mundo y de la vida. En unas como en otras, se producen grandes creaciones y se transforma la visión de conjunto de la

existencia. El alma no puede pretender dominar al mundo sin perfeccionarse a sí misma. La labor espiritual se eleva sobre el estado del hombre y se libera en todo lo posible de todo lo que las particularidades de pueblo, religión, etc., contienen de atadura: la vida del espíritu se fundamenta solamente en su concepto más general, y su fuerza libre sólo sus propias necesidades han de empujarla. Donde se ve esto más claramente es en el enérgico desarrollo de la labor del pensamiento sobre el solar moderno. Los fines y los caminos se discuten de antemano, se pesan las probabilidades, se vive la vida real por anticipado en proyecto y planes. De esta

manera forman pensamientos, ideas, principios, el núcleo de la vida moderna; desde la altura donde se concibieron se sumergen en la existencia; en todas partes se ve que los movimientos reales van dirigidos por teorías que les prestan fuerza, les infunden pasión; la existencia humana es conducida, más que nunca lo había sido, por ideas.

Pero apenas si es menor la transformación por el otro lado, por la elaboración de una naturaleza que vive independiente del hombre y le atrae hacia sí. Lo que se había puesto de representaciones y pasiones humanas en las cosas que nos rodean se considera

ahora como un falseamiento y se excluye de ellas cuidadosamente; con una semejante determinación pura del carácter de las cosas adquiere la Naturaleza una conexión sin lagunas en sí misma; sólo entonces se reconoce completamente la independendencia y hasta pertenencia en que está el hombre con respecto a ella; este encadenamiento se encauza cada vez más decididamente de fuera adentro; parece, por fin, que el alma recibe del exterior todo su contenido y toda su dicha del medio ambiente. Estos esfuerzos abren una abundancia indefinida del realismo y empujan al trabajo más diligente; por primera vez parecen descansar la vida y

los objetivos del hombre sobre un cimiento sólido, llevados al fin del ímpetu engañoso a la verdad pura, de las exageraciones audaces al reconocimiento de un límite. Así nace una cultura realista que cada vez quiere dominar más exclusivamente y que, por último, aspira a satisfacer también las exigencias ideales del hombre, de cierto, no sin transformarlas esencialmente frente a la concepción tradicional. Éstas son las dos concepciones opuestas de la vida que produce la Edad Moderna, las dos realidades con direcciones contrarias y contenidos fundamentalmente distintos, que luchan sin tregua, unas veces velada,

otras, abiertamente. Sólo un pensamiento vulgar y una concepción superficial pueden esperar deshacer rápida y fácilmente tan profunda contradicción; en todos los momentos de mayor altura de la vida moderna se ha buscado una solución verdadera que fomentase progresos importantes en la consideración de conjunto del mundo; pero que la solución definitiva no se ha encontrado, ni se ha encontrado siquiera una base de alguna seguridad, no puede negarlo nadie que haya asistido con toda su alma a las luchas y discusiones de los tiempos presentes.

Esa contradicción interior y los esfuerzos hechos para resolverla han

infundido a la vida moderna un incesante movimiento y una gran intranquilidad; no solamente en lo esencial contiene problemas sobre problemas, la vida misma y su esencia es un problema; tiene que luchar siempre de nuevo por su propio ser y su propio sentido. Esto hace que la vida moderna sea mucho más dura, más insegura y más agitada que la de las épocas anteriores; se comprende perfectamente que, ante tal situación, haya nacido una nostalgia hacia la mayor seguridad y calma de los tiempos pasados y que los partidarios de lo viejo arrojen como un duro reproche esta tranquilidad a la nueva manera.

Pero si esta manera de penar es

comprensible, no es justa. Aquellos movimientos abrieron una era de riqueza de realismo, la vida entera se transformó, se reconoció la falta de caridad y perfección de un estado de vida, haciéndolo con eso imposible para en adelante. Muchos frutos de la nueva manera los apreciamos y los gozamos todos sin distinción de partido: ¿Sería esto posible sin reconocer en cierto modo el fundamento de sus tendencias? No debe olvidarse, además, que las graves complicaciones que pesan sobre nosotros no son producto del arbitrio del hombre, sino que las ha producido la evolución histórica de la vida espiritual y se las ha impuesto forzosamente al



hombre. Si es verdad que la vida se hizo más intranquila y más incómoda, también se ha hecho, en cambio, más libre, más movida y más grande; en su valiente acometida del problema encierra más verdad que aquella otra manera anterior que se juzgaba madura sin estarlo, y cuya tranquilidad no dimanaba de una solución, sino de un desconocimiento de las contradicciones de nuestra existencia.

Nosotros consideramos por eso la Edad Moderna, a pesar de su falta de madurez, de sus contradicciones y hasta de sus errores, como una forma de vida más alta, y en este sentido seguiremos sus esfuerzos en sus distintos momentos

no en sumisión servil a todo lo que se llama moderno, sino buscando escrupulosamente el contenido de verdad que brilla a través de todos los errores humanos.

## CAPÍTULO II

# LA CONSTRUCCIÓN DEL NUEVO MUNDO

### 1. EL RENACIMIENTO

#### *A) EL CARÁCTER FUNDAMENTAL DEL RENACIMIENTO*

En el Renacimiento vemos, coincidiendo con distinguidos investigadores, no simplemente una renovación de la antigüedad clásica, sino, ante todo, una producción de vida

moderna. Italia es el país donde, favorecida por circunstancias especiales, apareció esta vida; por eso con sus caracteres generales mezcla estrechamente las particularidades de la manera italiana. Mas aquel tiempo no se hubiese sentido tan cerca de la antigüedad, ni hubiera podido unirla tan íntimamente con sus propias obras y aspiraciones si no existiese en rasgos importantes una semejanza que hizo posible que las dos edades se alargasen la mano a través de la Edad Media. Consideremos primeramente estos rasgos comunes.

El Renacimiento sigue a la antigüedad en la valoración del mundo y

del trabajo del mundo. El recogimiento de la vida en una interioridad apartada del mundo, resultado final del antiguo Cristianismo ya no bastaba a una Humanidad juvenil y llena de ímpetu, que se sentía más y más inclinada hacia el mundo hasta hacer de él el centro de gravitación de la vida y palidecer el más allá. Este desplazamiento se verificó más bien lentamente que como resultado de un choque violento. La religión no es combatida ni desechada, pero pierde la seca y severa altanería con que hablaba al hombre de la Edad Media; se acerca a la vida inmediata porque sus imágenes toman rasgos humanos y se mueven amablemente en nuestro círculo. En esta

sucesiva amabilización de lo divino  
elévase lo humano al mismo tiempo, de  
una oposición radical a un orden  
superior; se convierte nuestra existencia  
en su expresión y reflejo. El arte es  
quien principalmente ilumina en este  
sentido el mundo y lo hace patria  
también interior del hombre. Mas, al  
propio tiempo que se eleva este mundo,  
se deja subsistente el más allá, sólo que  
se le dan los rasgos más humanos y más  
amables; abraza los mundos un  
sentimiento de vida tan risueño que no  
deja ver las contradicciones. Así  
muestra, por ejemplo, la capilla de los  
Médicis, una junto a otra, las más  
artísticas elevaciones de la vida

presente y la más viva humanización de un magnífico más allá. Este orden de ideas puede reunir un entusiasmo ardiente por la antigüedad y una sincera piedad cristiana; la academia platónica, la más alta creación filosófica del Renacimiento, busca una unión completa entre el Cristianismo y la antigüedad.

Mas la transformación que al principio se escapa a la conciencia, está presente y produce todos sus frutos. La imagen del mundo adquiere en sí misma una gran conexión; la Naturaleza y la vida interior, tan largo tiempo separadas, se buscan de nuevo; la Naturaleza recobra la espiritualización que la antigüedad había defendido hasta

su último aliento. Aún más importante para la determinación de la conducta en la vida es la transformación de un círculo laico al lado de la Iglesia, de un nuevo medio espiritual que rodea sus miembros de importantes problemas y que primero en Italia y luego en toda Europa tenía una nulidad interior.

La antigüedad se renueva también en la vuelta al culto de la forma. El Cristianismo, disgustado de las formas lisas y vacías de los últimos tiempos de la antigüedad, y preocupado solamente con la salvación del alma inmortal, dirigía todo su cuidado a la convicción y despreciaba como indiferente o peligrosa la forma. Mas ahora recobra



la forma su primitiva posición, despierta un fresco ímpetu juvenil que quiere arrojar toda mezcla caótica y sin espíritu, distinguir claramente y caracterizar con precisión, para luego traer lo diferenciado a una nueva síntesis. Sólo una posición semejante parece conducir más allá de la naturaleza ruda y someter el mundo a los hombres; hace que la alegría circule por la existencia toda. Una educación en este sentido llega a ser el ideal dominante, que influye luego en toda la Edad Moderna con sus distintas ramificaciones.

Pero queda siempre entre el renacimiento y la antigüedad una

diferencia esencial. Lo que en la antigüedad formaba el ambiente general y el individuo, por tanto, adquiría sin esfuerzo, tenía que conquistárselo ahora cada cual con la propia labor; esto exigía un rompimiento osado con la tradición. De ahí que la tarea sea más agresiva, el paso por el *no* encona el *sí* la vuelta al mundo y a la forma es el síntoma de la vuelta a la verdad después de un largo extravío, la alegría de haber sanado de una larga enfermedad. Ya de esto se deduce el enérgico desarrollo del sujeto que es característico del Renacimiento; el individuo se levanta audaz ante el mundo ambiente, se pone resuelto frente a él, presenta contra él

más patrimonio personal. Se hace realmente el punto central de la vida, refiere así toda la inmensidad de las cosas y transforma, partiendo de sí mismo, toda la existencia tradicional.

No es fácil darse cuenta de cómo el hombre moderno ha cristalizado en la manera del Renacimiento. A ello contribuyen juntamente resultados del trabajo histórico universal y particularidades del movable y bien dotado pueblo italiano. Primeramente la cultura antigua no estaba en Italia tan muerta que no pudiese revivir con algún esfuerzo. La Edad Media, en cambio, no había influido aquí tan decisivamente como en el Norte. A esto hay que

agregar las particulares condiciones políticas, fatales en sí mismas, la pulverización de los Estados, la destrucción y debilitación de los poderes legítimos, que abandonaba al individuo a su propia fuerza y decisión. En Italia es donde primero se ve al hombre determinado no según el Estado, gremio o clase a que pertenezca, sino por su propia condición superior a todos los lazos exteriores; aquí no se imponen al hombre caracteres típicos como un ejemplar genérico de su posición social, ni se señalan a su actividad caminos forzosos, sino que puede desenvolverse libremente y poner en su obra su propia personalidad. Así se desarrollan las

personalidades con más fuerza y más decisión que nunca: ¡Cuánta más fuerza vital presentan ante nuestros ojos las figuras de comienzos del Renacimiento, que las de la Edad Media con su dependencia y uniformidad!

Pero la fuerza renovadora del individuo moderno y la victoria de su liberación en todas las naciones modernas no es comprensible sin las grandes olas del movimiento de la Historia Universal. No era menester que se descubriese de nuevo una interioridad pura; en los últimos tiempos de la antigüedad se habían sostenido por ella enconadas luchas, y la Edad Media permaneció fiel a ella y la conservó

como una corriente secundaria, pero sólo en las obras y afanes de los místicos. Pero ahora se siente con fuerza bastante para desarrollarse por entero y penetrar el mundo todo; el individuo atribuye a su propia naturaleza una inmensidad, cuyo desarrollo tiene que servir a la inmensidad de las cosas. Con esto, la interiorización de la vida, este legado de un mundo moribundo, deviene ahora el germen de una labor fecunda.

Mas parece que la mayor independencia del individuo moderno está principalmente en su separación del mundo, en la determinación precisa de lo que pertenece aquí y allá. Así, el progreso tiene dos aspectos. A la mayor

interioridad de la vida espiritual corresponde una objetividad más clara y distinta de las cosas, el influjo recíproco de ambos presta a la vida más frescura, movimiento, contenido. «En la Edad Media yacían los dos aspectos de la conciencia (la conciencia del mundo y la de la vida interior) bajo un velo común que los mantenía soñando o medio despiertos. El velo estaba tejido de fe, timidez infantil y extravío; visto a través de él, el mundo aparecía teñido de colores maravillosos, y el hombre no se reconocía a sí mismo, sino como raza, pueblo, partido, corporación u otra forma cualquiera de la generalidad. En Italia es donde primero se rasga este

velo; despierta entonces una contemplación y tratamiento objetivo del Estado y en general de todas las cosas de este mundo; pero al lado se levanta lo subjetivo, el hombre deviene individuo espiritual y se reconoce a sí mismo como tal». (Burckhardt).

Esta separación precisa del hombre y el medio que le rodea pone en juego todas las fuerzas del alma y las lanza a una actividad más libre y enérgica. La reflexión se anticipa y abre el camino; con su calcular y pesar cree poder separar fácilmente las cosas, por ejemplo, poder elaborar por simple teoría una constitución política; mas no puede osar mucho sin una unión estrecha



con la fantasía, una fantasía exaltada que elabora imágenes atrevidas y deduce conexiones de los fenómenos diseminados. Ya no se permite que las cosas sigan como se las ha encontrado; se las somete a crítica, se prueba en ellas la propia fuerza y se las obliga a servir al uso o al placer del hombre. La vida sentimental, con su exigencia de felicidad, difiere esencialmente de la de la Edad Media: no se consuela con la fe y la esperanza en otra vida; quiere satisfacer inmediatamente sus deseos y pugna por alcanzar ya en esta vida la felicidad plena.

A pesar de toda la acentuación de la vida interior, el hombre sigue aplicado a

la realidad, porque sólo en ella se desarrollan las fuerzas y sólo de ella se llena la vida. Se trabaja con ardor en destruir todas las tinieblas y todos los prejuicios tradicionales, para comprender las cosas en su pura realidad, y la propia actividad se coloca en el reino de esta realidad comprendida sobria y precisamente. Lo primero que debe hacerse es ver las cosas con justeza, fijarlas con exactitud y describirlas intuitivamente. De esta manera el mundo adquiere una objetividad firme y puede hablarse al cabo de una conciencia del mundo. Sin embargo, el sujeto no pierde su importancia, pues su labor es la que

produce aquella objetivación.

De este modo se establece la relación entre el sujeto y el objeto. Ambos siguen siendo polos opuestos que fácilmente caen en enemiga tirantez; la vida alcanza su altura allí donde ambos van juntos, donde se combinan en acción fecunda, donde se unen para el trabajo en común. Esto acontece principalmente en el arte, en el crear y también en el contemplar. Pues así como en la esfera del arte todo movimiento interior pugna por encaramarse en una forma sensible, no puede el mundo exterior ser apropiado por el sujeto sin haber recibido una espiritualización. Así alcanza la vida, en la belleza, su unidad

y, al mismo tiempo, su mayor perfección. El ideal más alto es la unión de fuerza y belleza o, mejor dicho, la belleza llena de vida.

Mas también en este revivir de la belleza hay una gran diferencia frente a la antigüedad. La belleza no es una contemplación tranquila, un olvido de sí mismo en el objeto; el sujeto está demasiado excitado para no tender siempre a tornarse hacia sí y cambiar en placer su fuerza vital. Lo bello estaba, además, en la antigüedad, por lo menos en su período clásico, tan estrechamente emparentado con lo bueno que ambos podían ser comprendidos en un concepto común.

Y en caso de conflicto acostumbraban los pensadores a ponerse al lado de lo bueno. Por el contrario, en el Renacimiento se afloja la relación con la moral, lo bello se hace independiente frente a lo bueno; la concepción de la vida y la conducta adquieren un marcado carácter estético. No es que el arte se haga inmoral, es que la moralidad que necesita la extrae de sí mismo y la mide con el criterio de las propias necesidades. El principal valor lo tiene la belleza como instrumento de vida, como medio para el desarrollo de todas las capacidades espirituales. Dando forma a las figuras artísticas se busca la elaboración, actuación y goce

de todo el contenido del espíritu; lo que el curso de la Historia había creado de interioridad lo transforma ahora el arte en pleno goce y posesión. Lo que da al arte del Renacimiento su significación y fuerza es que en él el hombre moderno se busca y se encuentra a sí mismo; el cuadro no es la copia de una cosa determinada, sino un medio de mantener la vida en su impulso hacia delante. De este modo se hace el arte el representante de un nuevo ideal de vida, el ideal del hombre universal, que mantiene en armonía toda su actividad.

La creación no puede mantenerse a esta altura más que en un círculo estrecho; si no se destruye fácilmente el

equilibrio entre el elemento subjetivo y el objetivo, entre el estado del alma y la obra, el uno deja atrás al otro y trata de someterlo. De una parte, la tendencia al placer sensual y a la pompa, ennoblecida, sí, por el gusto artístico, pero carente de un fin elevado. Por otra parte la emancipación de la obra del estado de alma que la produce, el ímpetu a poner todo el ambiente exterior al servicio del hombre, la tendencia a la simple utilidad y adecuación, y, a consecuencia de esto, un gran progreso de la mecánica. La producción de grandes creaciones mecánicas, pero, al mismo tiempo, una completa indiferencia frente a los últimos fines y

frente a los estados de alma humanos. La tendencia se divide dentro de sí misma y alcanza muy distintos grados de elevación. Pero, en resumen, es un movimiento general que abarca todos los contrarios, penetra en todas las esferas particulares e influye dondequiera en una dirección de amplitud, fuerza, poder y a veces demonismo y monstruosidad.

Lo que primeramente se transforma es la posición frente al mundo y a la Naturaleza. El Renacimiento es la época de los descubrimientos geográficos; quisiera introducir en el círculo humano toda la realidad posible y unirla estrechamente con la propia vida. El



hombre civilizado se posesiona de toda la tierra, como ya puede verla claramente, deja de considerarla como los antiguos, como inmensa. Colón dice orgullosamente: «La tierra es pequeña». La Naturaleza ha de dejar contemplar y gozar la riqueza de sus creaciones. Se construyen jardines, se instalan casas de fieras, toda la Naturaleza se acerca más.

El hombre del Renacimiento no se conforma con contemplar y conocer la Naturaleza, quiere, además, dominarla. Pero está todavía muy limitado y sus intentos de superarla le llevan a cometer frecuentes errores. Sin embargo, en todas estas tentativas están dados los primeros pasos hacia una investigación

científica, y a fines del siglo XV Italia marcha a la cabeza de Europa en las matemáticas y también en las ciencias naturales; despierta también entonces el impulso hacia los inventos técnicos. Pero en conjunto la Naturaleza sigue considerándose especulativa y subjetivamente; la labor carece todavía de sólidos puntos de partida. La Naturaleza pasa como animada, pero como falta el conocimiento de sus leyes, no encuentra lo maravilloso ninguna resistencia. Y como al propio tiempo los hombres se ven empujados por un ímpetu violento de vida a la dominación plena del mundo exterior, una fantasía desbordada los excita fácilmente y los

seduce y arrastra a la esfera oscura de la magia. Así la magia y la superstición florecen más aún que en la Edad Media, pues es preciso atraer con artes secretas a la Naturaleza, aún no dominada por la ciencia, y forzarla a servir los fines del hombre. Lo peor es la creencia en la hechicería, cuyo peso y el derramamiento de sangre a que ha dado origen se han sentido, sin embargo, con mucha más fuerza en el Norte que en Italia. Pero de todos modos, la indefensión contra las supercherías y la magia completa el cuadro del Renacimiento.

Mucho más afortunada es la elaboración de una contemplación

estética de la Naturaleza y de un comercio espiritual con ella. El hombre de la Edad Media estaba demasiado en comunión con la Naturaleza y demasiado ligado a ella para poder reunir en una obra artística sus impresiones del mundo exterior: la antigüedad estaba en más estrecha relación con la Naturaleza, pero la consideraba más como un ambiente agradable que como un medio de amplificar la vida. Con el Renacimiento adquiere un relieve mayor, porque en él aparece el amor al paisaje, que empuja de un modo irresistible a la descripción y da al sentimiento de la Naturaleza una elaboración plástica. El ambiente

exterior se reúne así en una obra de conjunto, adquiere un alma y puede contribuir a la liberación, tranquilidad y ennoblecimiento del hombre.

Al descubrimiento del mundo corresponde un descubrimiento del hombre. Ante todo, se desarrolla en el individuo un ímpetu apasionado hacia la actividad plena y hacia el desarrollo armonioso de todas sus facultades; en todas sus empresas quiere distinguirse, realizar grandes acciones, demostrar sus capacidades. Sobre este suelo aparece el nombre privado, de tipo moderno que, desprendido de todas las ligaduras sociales, construye por sí mismo su vida. Al desarrollo acentuado de la

personalidad individual se agrega una visión más clara de las cosas. El nombre se observa a sí mismo y a los demás y gusta de describir lo acontecido expresiva y precisamente; se buscan los rasgos característicos de personas, clases y circunstancias. También se cultiva la observación de la vida interior, y la descripción de estados de alma alcanza una altura admirable. Así se hace el hombre objetivo para sí mismo. Quisiera con una reflexión penetrar su propia naturaleza y medir su capacidad, con un reflexión clara y precisa no influida por consideraciones morales. Este conocimiento en sí mismo comunica más conciencia a la vida y la

fortalece y arma al hombre para una vida y una acción personales.

También la vida colectiva entra en un estadio de movimiento y transformación. Obra en todas partes un impulso hacia la gracia, la hermosura, el bienestar; la existencia se elabora artísticamente en todos sus aspectos. Se afinan las costumbres, se despierta el amor por la pureza y la hermosura de la expresión hablada, se ennoblece el trato social, las fiestas unen el arte a la vida, dondequiera se busca ocasión de mostrar fuerza, agilidad y gracia. Nace entonces la sociedad de las gentes ilustradas, en la que el individuo se mueve desembarazadamente y en la cual

su valor se mide por lo que contribuye al entretenimiento y a la animación generales. Con esto, las diferencias de nacimiento se amenguan, se equiparan las clases y las mujeres intervienen también; mas, al mismo tiempo, el círculo de las gentes ilustradas se aísla de los demás, naciendo de este modo una nueva separación de la Humanidad.

La vida pública ofrece también otro aspecto, pues se coloca toda ella en el campo de la experiencia y se despoja de todos los restos invisibles de carácter medieval; el Estado no forma ya una parte de un orden divino del mundo entero, ya no toma a los individuos como si fueran más bien organismos que



individuos autónomos. «No hay feudalismo alguno en el sentido septentrional con derechos contruidos artificiosamente». (Burckhardt). Los Estados se convierten más bien en mecanismos maravillosos en manos de grandes individuos o en aristocracias cerradas; quieren realizar grandes cosas y alcanzar altos fines. Un deseo ilimitado de poder, éxito y gloria, arroja el juicio moral como un prejuicio infantil; las frases desnudas de un Maquiavelo no hacen más que formular lo que domina la práctica del tiempo; la «razón de Estado» justifica en la conciencia de este tiempo las más tremendas acciones. Pero, al mismo

tiempo, se perfecciona más y más la vida del Estado en el sentido de una técnica organizada. Para ejercer su violencia sobre los demás necesita un conocimiento exacto de su propio haber; así nace la estadística en la Italia del Renacimiento. Además, no sólo se mejora y sistematiza la administración interior; también se lleva con más cuidado las relaciones exteriores. Italia, principalmente Venecia, es la patria de una política «internacional». Este impulso hacia la organización técnica llega a todas las ramas particulares. Así la guerra se convierte en un arte y pone a su servicio todos los inventos; en la construcción de fortificaciones se

convierten los italianos en maestros de toda Europa. No menos se mejora la Hacienda; el Estado trabaja con el mayor empeño por el fomento del bienestar general, por la higiene y la comodidad de la vida ordinaria, en la mejora de las ciudades, etc. Además, dondequiera se mezcla el deseo de exaltar la reflexión, de anteponer a la obra la descripción, el razonamiento y la crítica. Sobre todo, Florencia, con su vida política, se hace al mismo tiempo la cuna de teorías políticas.

Si en esta esfera el desarrollo del poder y de la técnica relegan a segundo término el juicio moral, el Renacimiento no es en general un campo muy

favorable para ésta. Ciertamente que no deja de haber muestras de noble sentido ético y personalidades merecedoras de todo respeto. Pero faltan poderes morales concentrados que se pongan frente al individuo, que midan y enfrenen sus impulsos, que le formen interiormente. Todo esto queda más bien abandonado al criterio individual que a la arbitrariedad. Una noble disposición natural puede, en medio de esta libertad reinante, desarrollarse del modo más espléndido, pero también se desarrollan así sin trabas hombres de fuerza y violencia, bestias con figura humana que llegan hasta el delito ejecutándolo como obra de arte. El tipo medio ofrece una

mezcla extraordinaria de elevación y bajeza, de nobleza y villanía, a menudo en la misma personalidad; en cuanto la moral está en contradicción con la Naturaleza, aparece como una presión ejercida desde afuera que impide la aplicación entera de la fuerza y dificulta la consideración de las cosas sin prejuicios.

El contrapeso más eficaz contra los bajos instintos es el ansia del individuo por la gloria o, al menos, por la estimación de las gentes de su círculo: el moderno sentimiento de la honra. Pero estos impulsos van más a la apariencia que al fondo y fácilmente se acercan más que a la cosa a su

caricatura. En verdad la atmósfera moral del Renacimiento es absolutamente impura y toda la belleza de las obras artísticas no puede disimular el abismo moral que ante este tiempo se abre y que al cabo él mismo empieza a sentir. A causa de esta falta de poder moral no podía el Renacimiento tomar la dirección de la nueva época.

La religión debe al Renacimiento su unión estrecha con el arte y, con ello, un robustecimiento de su posición en la vida moderna. Pero el tono fundamental del Renacimiento no es precisamente religioso. El pueblo está adherido a oscuras supersticiones y apenas si es sensible más que a los elementos

mágicos de la religión. En las clases medias y altas se une la antipatía contra la actividad y los procedimientos de la Iglesia con la adulación frente a los poderes eclesiásticos. También ellos están ligados por aquellos elementos mágicos y quieren tener asegurados, principalmente para en caso de muerte, los sacramentos. Que no faltan casos de piedad sincera y honda en la conformidad con la Iglesia, lo demuestra el ejemplo de una Catalina de Génova; pero el tono mundano domina, y es principalmente en asuntos mundanos en los que la Iglesia ejerce su influencia. Pero el impulso ardiente hacia la gloria y grandeza hace sentir también

duramente la resistencia de las cosas y dirige los pensamientos hacia el Destino con sus poderes misteriosos. Quisiérase, ya que una dirección completa por las potencias secretas es imposible, conocer por lo menos de antemano el resultado y ajustar a él la conducta; por eso se unía con tanta frecuencia con el escepticismo y la incredulidad, la creencia en el Destino, con la Astrología, hasta con la magia. En contradicción con esta corriente media cultivan personalidades eminentes y círculos escogidos una religiosidad sincera y profunda, cuyo anhelo vuela sobre todas las formas limitadas y visibles, se eleva a la idea de una religión universal y crea, como



expresión del sentimiento de alegría de la vida del Renacimiento, un panteísmo. Éste, resolviendo la contradicción entre teísmo y panteísmo, quisiera conducir al hombre a la vida infinita por la íntima unión con la divinidad. Mas, por atractivas que algunas personalidades aisladas puedan ser, la religión es en ellas más bien una simple concepción del mundo que un resultado de la transformación de la Naturaleza. El problema cristiano de la construcción de un mundo nuevo desaparece ante la contemplación especulativa y estética del todo que quiere elevar a una amplia libertad al ser humano. Por eso tenían que ser escasos en Italia los partidarios

de la Reforma. Ciertamente que estos pocos defendieron con tesón, que debe admirarse, sus convicciones y que sacrificaron por ellas su sangre y su hacienda. Pero sólo fuera de su patria consiguieron alguna influencia, pues para producir un movimiento religioso profundo no era a propósito el campo del Renacimiento.

Vengamos ahora a las concepciones de vida más importantes de la filosofía del Renacimiento. Aun cuando no sean creaciones de primer orden, ni logren construir lo nuevo con una independencia total, contienen un gran número de notas características; el contorneárnos a las tres direcciones

fundamentalmente y exponer sólo sistemas de especulación cosmológica, del arte de la vida humana y del dominio técnico de la Naturaleza, significa ya una limitación.

*B) LA ESPECULACIÓN COSMOLÓGICA:  
NICOLÁS DE CUSA Y GIORDANO BRUNO*

El Renacimiento encuentra su expresión filosófica más pura en los sistemas de especulación cosmológica, cuyo principio lo señala Nicolás de Cusa y cuya culminación la forma Giordano Bruno; aquél, medieval todavía en muchos sentidos; éste, penetrado ya de la conciencia de un

mundo nuevo; aquél, un respetado príncipe de la Iglesia; éste, perseguido y quemado como hereje.

Estos pensadores abandonan la contemplación de los problemas interiores del hombre para dirigir sus miradas al todo, con la esperanza de conseguir así una vida más amplia y más verdadera, y con la pretensión de cambiar el círculo estrecho de la vida humana con el de la infinitud de las cosas. Pero el todo no posee este valor tan alto, sino como desarrollo del ser divino; así adquiere la entrega a él un fondo religioso que le presta calor y devoción.

Como en el neoplatonismo y en la

mística, se funda en Dios el ser absoluto, la esencia de todas las cosas. Pero este pensamiento se dirige ahora en una dirección contraria. Una época cansada de la vida había sacado de la dependencia del mundo de Dios el anhelo de elevarse lo más pronto posible hasta la última causa y salvarse en la eterna unidad del juego abigarrado de las apariencias; una generación penetrada de alegría de la vida vio en esto el impulso para contemplar más de cerca el mundo y alegrarse en la totalidad de su vida, pues lo divino vive en todo y en todo resplandece. La presencia de Dios aumenta ahora la unidad, la armonía, la vida interior del

mundo. Nicolás de Cusa (1401-1464), de origen alemán, pero italiano por su formación espiritual, vive aún en parte en la Edad Media, pero lo nuevo obra ya sobre él con fuerza bastante para hacerle emprender caminos fecundos. Ciertamente que en él se mantiene la separación entre Dios y el mundo, pero la especulación trata de aproximar íntimamente a ambos. El mundo contiene desenvuelta en variedad la misma esencia que en Dios es unidad. «¿Qué otra cosa es el mundo sino la manifestación de Dios invisible, y qué es Dios sino la invisibilidad de lo invisible?». Lo creado no apareció de pronto en el tiempo; antes de su aparición era invisible, eterno

patrimonio de Dios. Dios no obra por intermediarios, ideas o cosas semejantes, sino que actúa inmediatamente sobre todo; Él solo es «espíritu y alma» del mundo. Como expresión del mundo infinito, el mundo no puede tener límite alguno. Pero, al mismo tiempo, como manifestación de la divinidad, necesita tener alguna conexión. Ésta la busca Nicolás de Cusa, de una parte, explicándolo en estrecha relación mediante conceptos estéticos y matemáticos, entendiéndolo como una obra de arte ordenada armónicamente; de otra, transformándolo en una sucesión de grados que van de mayor a menor, elevándose sin solución

de continuidad. Aquí, como allí, el impulso hacia el todo deja subsistir por completo las particularidades del individuo; cada cual tiene su puesto fijo y su propia obra. «Nada es vacío o inútil en la Naturaleza, pues todo tiene su propia actividad. Todas las variedades se ordenan de modo armónico en unidades, lo mismo que muchos tonos dejan oír un acorde y muchos miembros forman un cuerpo. El espíritu vivificante unifica el cuerpo total, y, a través del todo, los miembros y partes». También aparece aquí la doctrina atribuida a Leibniz de que dos cosas no pueden ser nunca enteramente iguales entre sí, porque si no se



convertirían en una sola.

Pero el individuo crece particularmente porque no es simplemente una parte del todo, sino que puede experimentar en sí, cada cual a su manera, la infinitud del ser y de la inmensidad de las cosas, porque «Dios es por todo en todos y todo es en Dios». Principalmente, el espíritu humano, el microcosmos, es, en virtud de la íntima conexión de toda realidad con el fundamento divino, «una semilla divina, que encierra en sí los modelos eternos de todas las cosas». El camino de la vida aparece, según esto, como un desarrollo de la interioridad abrazadora del mundo, un apropiarse del mundo de

dentro afuera: la idea del desarrollo comienza ahora a tomar la forma de un progreso a partir del propio patrimonio. Nicolás de Cusa no se limita a buscar en el mundo; su profunda convicción religiosa se le manifiesta, ante todo, inmediatamente en sí mismo y le hace tornarse místicamente hacia la fuente de todos los seres. Además, se respeta el antiguo pensamiento de la mística de que el desarrollo (*explicatio*), como desenvolvimiento de la unidad en variedad es más pequeño que el desarrollo (*complicatio*), que encierra toda variedad en una unidad indivisa. Pero Nicolás puede dar más valor a la vida del mundo porque no lo tiene

separado y alejado de Dios por un vacío infranqueable, sino que le deja acercarse cada vez más y aumentar así su propia naturaleza incesantemente. La coexistencia en nosotros de ser eterno y temporal, infinito y finito, es lo que fomenta sin cesar nuestro anhelo de perfección y lo que nos da al mismo tiempo la seguridad de un progreso constante. De la convicción de una vida infinita que vive en nuestro interior ha salido el pensamiento de un progreso indefinido.

El anhelo hacia el ser infinito pasa del hombre a la Naturaleza y la introduce también en el torbellino. Nada en ella descansa; la tierra, hasta aquí el

punto más fijo del universo, tiene que moverse también como los demás astros; ni aun el punto en apariencia más fijo, el polo del cielo, está inmóvil. El movimiento no tiene fin. Hasta la muerte está al servicio de la vida, pues no es otra cosa que «el límite para la comunicación y transformación del ser».

Así se verifican profundas transformaciones en el concepto y valoración de las cosas. El movimiento y la transformación estaban, desde Platón, en desgracia, y particularmente en la Edad Media se despreciaban frente al eterno descanso en Dios. Nicolás ve, con el neoplatonismo y la mística, la fuerza fundamental del hombre en el

conocer, y espera de la penetración por él de toda la vida la unión esencial con Dios. Nuestro espíritu es un juego vivo del Todo, un rayo de luz divina. Pero la contemplación mística del universo, en la que todas las contradicciones se resuelven en unidad, no le llena por completo al pensador; la diversidad de las cosas con su vida múltiple le atrae también y le cautiva. Y como el impulso hacia el conocer adquiere con esta idea un inmenso progreso, la sed de un conocimiento siempre más amplio se hace el alma de la vida. «Conocer siempre más y más, sin fin, ésta es la semejanza con la eterna sabiduría. El hombre quisiera siempre conocer más

de lo que conoce y amar más de lo que ama, y el mundo entero no le basta porque no sacia su sed de conocimiento». En este impulso crece la propia esencia del espíritu. «Como una chispa que salta del pedernal, puede crecer el espíritu sin límites por la luz que en él resplandece». Al tornarse así el espíritu en un poder variable y capaz de ilimitado aumento, adquiere la obra de la vida un formidable impulso, y la existencia terrenal un porvenir en sí misma, no únicamente en la esperanza de un más allá mejor; señales numerosas de un nuevo orden de ideas.

Mas, al mismo tiempo, no se sale en muchos respectos del círculo de ideas

escolásticas; sus escritos contienen, al lado de fecundas sugerencias, especulaciones altamente fantásticas, mucho aventurado simbolismo de números y, juntamente con todo esto, edificantes meditaciones en el sentido de la devoción medieval de los santos. Quien pase de Nicolás a Giordano Bruno (1548-1600) notará en seguida el estrecho parentesco de entrambos. Pero, al mismo tiempo, no puede menos de reconocerse una diferencia: la vida ha transferido mucho más su centro de gravedad de la religión a la especulación cosmológica; se considera más bien a Dios desde el punto de vista del mundo que al mundo desde el punto

de vista de Dios. Además, lo nuevo adquiere más conciencia de sí mismo y más fuerza repulsiva; se siente en contradicción con las viejas ideas, y emprende, atrevido y osado, la lucha con ellas. El sistema del mundo de Copérnico presta a los nuevos movimientos y opiniones un punto de apoyo firme y una confirmación intuitiva, y Bruno lo abraza con entusiasmo. De nuevo vuelve la Astronomía a tener una fuerte influencia sobre la concepción del mundo y el sentimiento de la Humanidad. La convicción de que el universo es un espacio cerrado, y de que los astros se mueven en un inalterable movimiento



circular, era, desde Platón, uno de los soportes fundamentales de la concepción del Todo como una obra de arte dominada por formas eternas, encerrada en sí misma. Mas ahora, el nuevo sistema del mundo, con su espacio infinito y su modificación incesante del Todo, hace ver el mundo de un modo completamente distinto.

Bruno encuentra, como Nicolás, el contenido fundamental de la vida en el ascenso del espíritu finito hacia el ser infinito. También comparte el pensamiento de aquél de que el mundo, al ser visible, dispersa en una multiplicidad lo que en Dios forma una unidad indivisa; al mismo tiempo,

confiere a las aspiraciones humanas la dirección doble de una profundización de las cosas desde el fenómeno a la esencia y de una entrega feliz al Todo lleno de la divinidad. Pero el centro de gravedad ha pasado ahora al mundo; la relación con Dios llega a no aparecer sino como el medio de elevar el mundo y encerrarlo en una totalidad. La esencia y el poder divinos obran dentro de las cosas, y se cantan las excelencias del entendimiento divino como artista interior. «Dios no está por encima ni fuera de las cosas, sino absolutamente en su presencia, lo mismo que la esencia no está por encima ni fuera del ser, ni la Naturaleza fuera de las cosas naturales,

ni el bien fuera de los buenos». Con esto se hace este mundo el objeto principal de la ciencia; según Bruno, el filósofo y el crédulo teólogo se diferencian en que éste sale del dominio de la Naturaleza y aquél permanece dentro de sus límites.

En una aproximación tal de Dios al universo pasan a éste las notas esenciales de la idea especulativa de Dios, tal como el Cusano la concebía: la infinidad y la resolución de todas las contradicciones. También Bruno es llevado por la especulación a la afirmación del infinito; un mundo finito no sería digno de Dios, en quien son realidad las posibilidades todas. Pero esta nota es apoyada vigorosamente por

el nuevo sistema astronómico del universo, y recibe, gracias a él, una construcción intuitiva; en Bruno es en quien primero anuncia el nuevo sistema, lo que en él hay de potencia ampliadora y revolucionaria; aquí obra en toda su acritud lo que la costumbre ha endulzado después. El globo cerrado en sí del universo se destruye aquí como demasiado estrecho, y, al mismo tiempo, se hunde la representación de un más allá espacial fuera de las órbitas de las estrellas. Mundos sobre mundos se abren en lo infinito, llenos todos de movimiento y vida, emanaciones todas del ser divino. Se despierta un impulso orgulloso de liberación de los estrechos

límites de la Edad Media, un sentimiento de dicha infinita de sentirse miembros del mundo inconmensurable penetrado por la divinidad. Frente a su inmensidad desaparece casi la pequeñez de la vida particular humana; salir de su tristeza para entrar en el puro éter del Todo, abarcar con amor «heroico» este Todo: ésa será la grandeza y el alma de nuestra vida. Y la verdadera moralidad está en este heroísmo, en esta marcha con todas las fuerzas por el camino de lo infinito no en la renunciación, en la humillación y en el empequeñecimiento.

También interiormente tiene aquella naturaleza una manera distinta y más alta que la de todo el hacer humano, pues

éste vive en un perpetuo buscar y tiene que reflexionar y considerar trabajosamente; el Todo está por encima de tal imperfección y tales vacilaciones; la causa primera no sabe de buscar ni elegir, no puede hacer nada de un modo distinto a como lo hace. Así desaparece la contradicción entre libertad y necesidad, pues necesidad verdadera no significa presión exterior, sino ley de la propia Naturaleza. Por eso «no hay que temer que si la causa primera obra conforme a la necesidad de la Naturaleza, deje de obrar libremente; al contrario, no obraría libremente si obrase de otro modo de como la necesidad y la Naturaleza, o, mejor

dicho, la necesidad de la Naturaleza lo exige». Así ve el hombre sobre sí y alrededor de sí una vida muy superior al obrar de su manera particular. Pero el trabajo del pensamiento le enseña a comprender esta vida del todo y libertarse de toda pequeñez.

El abandono en el Todo se combina en Bruno, aunque no en el mismo grado en todas las épocas de su obra literaria, con el reconocimiento de mónadas, de unidades distintas entre sí, invisibles e indestructibles. Esas unidades no son puntos vacíos, sino que cada una de ellas «tiene en sí lo que es todo en todo»; todas participan en el todo, pero cada una sirve a la perfección del todo

de una manera propia y característica con su particular desarrollo. Cada una de ellas tiene, por último, el sentimiento de que son imperecederas. Pues lo que se llama vida y muerte son sólo frases de su existencia, desenvolvimiento hacia dentro y hacia fuera, como más tarde en Leibniz. «El nacimiento es la extensión del centro; la vida, la permanencia del círculo; la muerte, la reversión al centro». Imperecedero no significa la continuación precisamente de esta forma de vida determinada, no es una inmortalidad personal en el sentido del Cristianismo. Pero es una expresión filosófica exacta de aquel fuerte sentimiento de la vida de que el



Renacimiento estaba penetrado y que daba también al individuo conciencia de su indestructibilidad.

Como en esto, parece reinar en todo un anhelo de resolver las contradicciones de la existencia; después de una larga separación, las cosas pugnan con toda su fuerza por volver a unirse. En Bruno no hay en el Todo escisión alguna en interior y exterior, en cuerpo y espíritu. Pues no sólo provienen, en último término, el uno y el otro de la misma raíz, sino que, además, en el reino de la experiencia hay dondequiera vida espiritual; está todo, lo pequeño como lo grande, animado, y, en cambio, toda vida

espiritual tiene su lado corporal. La forma y la materia están también indisolublemente ligadas en el proceso de la Naturaleza, pues la forma no es algo que se añade desde fuera a la materia, y la materia no es aquella potencia vacía, aquel «casi nada», como la llamaba la Edad Media con frase de Agustín, sino que lleva en su seno la forma, y hace su figura de dentro afuera. La Naturaleza está más alta que el arte, porque éste trabaja una materia extraña a él; aquélla, una materia que tiene dentro de sí.

Así se muestra la Naturaleza como un reino de fuerza viva. Pero, al mismo tiempo, se conserva y se rejuvenece la

convicción de la armonía artística del Todo; la vida y la belleza se unen, como en la aspiración del Renacimiento, en la concepción del mundo de sus más grandes pensadores. El mundo es una magnífica obra de arte, cuya armonía suprema está por encima de la diferencia y de la lucha de las partes. La armonía exige una multitud de partes, pues «no puede haber orden donde no hay diversidades». Pero tómese en lo diverso lo armónico, en lo vario lo uno, para comprender así lo múltiple; «es una profunda magia el poder atraer lo opuesto después que se ha encontrado el punto de unión».

La interiorización de tal armonía del

Todo se eleva por encima de todas las injusticias y dolores de la vida; la aplicación del pensamiento a la contemplación del mundo hace esperar de nuevo la reconciliación con la realidad. En la obra de arte del Todo es todo útil, hermoso y racional. «Nada en el universo es de tan poca monta que no coadyuve a la perfección de lo más alto. Y lo que para algunos, y en algunas partes, es malo, es para otros, y en otras partes, bueno y lo mejor. Así, quien al Todo se atenga, no encontrará nada malo ni desproporcionado, pues la diversidad y oposición no impide que todo sea lo mejor, tal como la Naturaleza lo dispone, ordenando como un maestro de

canto las voces más opuestas de un solo acorde». Por esta combinación de perfecta hermosura e inagotable abundancia de vida se halla en la Naturaleza el verdadero objeto de la devoción religiosa. «No hay que buscar a Dios en las cosas humanas con su pequeñez y bajeza; no en los viles misterios de los romanos, sino en las leyes naturales inviolables, en el brillo del sol, en las formas de las cosas que nacen de las entrañas de esta madre nuestra, la tierra; en la verdadera figura del Altísimo, tal como se manifiesta en los infinitos seres vivos que en el cielo inmenso lucen, viven, sienten, conocen y jubilosos cantan al mejor y más alto».

De una adoración semejante de la Naturaleza como el verdadero reino de Dios, sentíase Bruno personal y profundamente poseído; hacia ella estaba dirigida toda la fuerza de su ánimo fogoso, mientras que las cuestiones de la vida religiosa le eran completamente indiferentes, lo mismo que lo histórico y lo eclesiástico de la religión. Por desgracia suya, era hijo de un tiempo que vivía en la más enconada de las luchas religiosas.

Para el aquilatamiento y crítica de este sistema de pensamientos, valga lo siguiente: Bruno era un espíritu rico y fecundo, del que muchas cosas salieron libertadas y vivificadas; dio a las

tendencias principales del Renacimiento una expresión filosófica; un martirio sufrido al fin, después de vacilaciones iniciales, con ánimo heroico, arroja un nimbo de esplendor sobre toda su vida y su figura. Pero por un gran pensador sólo puede tenerle quien convierta en medida de la grandeza el grado de resistencia de la Iglesia. Pues la obra del pensamiento no llega en él, en medio de la estruendosa tormenta, a claridad bastante. El Todo cosmológico, que viene a libertar de la pequeñez de la manera puramente humana, se llena luego a su vez con la fantasía de grandezas análogas a las humanas. El mundo aparece resplandeciente como un

reflejo de vida divina, pero ésta se une y se sumerge luego en él. De aquí aquel culto de la Naturaleza, un reflejo de la contemplación estética de la naturaleza del Renacimiento; en sí mismo, una formación intermedia equívoca.

Lo mismo que la relación entre Dios y el mundo, también el mundo en sí mismo sufre una contradicción: la de una doble consideración estética y dinámica. La concepción artística de la Naturaleza encerraba en sí, en su antigua patria de origen, una sujeción de la vida a la forma y una delimitación clara de todas las magnitudes; ahora desaparece la dependencia de la forma, y fluye por eso a raudales la vida ya sin trabas; mas, al



mismo tiempo, persiste aquella consideración estética, e inclusive se predica con el mayor entusiasmo. Con esto, las contradicciones, más bien que resueltas, resultan simplemente mezcladas, como corresponde al arte de un tiempo de transición.

Con esto no se pretende reducir el valor liberador y vivificador que tiene la obra del pensamiento del Renacimiento; sólo que no debe olvidarse que, si bien se gana mucho, se pierde también mucho, y que lo nuevo es más fecundo en proyectos atrevidos que en construcciones acabadas.

C) *EL ARTE DE LA VIDA INDIVIDUAL.*  
*MONTAIGNE*

La liberación del individuo es la obra principal del Renacimiento. Pero se presenta en cada pueblo con caracteres distintos. En Italia, su tendencia es hacia lo grande, fuerte, poderoso; esto hacía inevitable rudos conflictos con el medio ambiente. El espíritu del pueblo francés le presta una manera más floja y de menor empuje, pero también más comedida y amable. Si allí el individuo había roto violentamente todas las ligaduras y había emprendido, lleno de orgullosa

confianza en sí mismo, la lucha con la inmensidad del universo, aquí el movimiento de emancipación y de libertad se limita a la lucha con las trabas de la convivencia social; si allí buscaba el pensamiento el neoplatonismo con su unión de Dios y el universo y su elevación del hombre a la categoría de un microcosmos abrazador del mundo, aquí se está más cerca del hedonismo, epicureísmo y escepticismo de la antigüedad, con su liberación del individuo de todas sus cadenas y su transformación del duro trabajo de la vida en un amable arte del vivir. El representante más eminente de este movimiento es Miguel Montaigne (1533-

1592). Ha descrito, «si no al hombre en general, por lo menos al hombre francés con todas las dudas y errores que le asaltan, los goces que le complacen, los deseos y esperanzas que alimenta, toda su naturaleza espiritual y sensitiva». (Ranke).

El individuo moderno, que aspira a desarrollar sus fuerzas y gozar de la existencia, tiene más alegría de la vida y más frescura que el hombre de la antigüedad; pero también tiene que luchar con obstáculos mucho mayores de ambiente y de tradición; si han de caer todas las pesadas trabas, todas las fuertes ligaduras, el pensamiento tiene ahora una labor mucho más grande que

realizar: tiene que barrer más escombros y aguzar más el ingenio y la sátira. Esto aconteció en verdad aquí.

Según modernas investigaciones, Montaigne es más rico en movimiento interior de lo que antes se creía. Si primero le atrajo el estoicismo, después el estudio de Sexto Empírico fortaleció en él la vena escéptica, y más tarde fue verificándose en su espíritu una aproximación cada vez mayor al epicureísmo. Pero su atención estuvo siempre concentrada en el hombre, y siempre le animó la fe en la Naturaleza, un deseo de naturalidad sin trabas. Así puede considerarlo nuestra exposición, a pesar de todos sus cambios, como una

unidad.

Montaigne combate una cultura estancada, que domina autoritativamente al individuo como un peligro y una desgracia. Distrae la atención de los hombres de las propias cosas a las ajenas y del presente al pasado. «Nunca estamos en nosotros mismos; estamos siempre fuera». Queremos vivir en todas partes, y por eso no vivimos en ninguna; vivimos y no tenemos una verdadera conciencia de la vida. Al mismo tiempo, la vida se ha hecho artificial, «hemos abandonado la Naturaleza y queremos darle lecciones a ella, que nos haría tan felices y seguros». Mentira e hipocresía penetran en todas nuestras relaciones; la

mayor parte de las veces nos afanamos por apariencias; «el mundo entero es una comedia» (como en Petronio).

Además, el encadenamiento a cosas lejanas y extrañas hace la vida intranquila y la llena de cuidados; ya no sabemos gozar despreocupadamente; hemos dejado de movernos ligera y libremente. Hábitos refinados crean, por otra parte, pasiones peligrosas. Así pues, es el hombre civilizado menos dichoso y menos bueno que el hombre natural, con la sencillez y la verdad de su vida.

Estas acusaciones a la cultura parecen llevar a Montaigne por el mismo camino que Rousseau, y en

verdad su descripción del mal concuerda con la de éste, a menudo hasta en las palabras. Pero su remedio es completamente distinto y mucho más pacífico que el del gran destructor. Mientras éste quiere acabar con toda la cultura tradicional y construir una vida enteramente nueva, Montaigne se contenta con suprimir la presión interior que la cultura ejerce sobre los hombres; esto lo hace demostrando la relatividad de todas las instituciones y destruyendo todos los principios absolutos. Aun cuando después, exteriormente, siga todo existiendo, su significación será ya completamente distinta.

El medio principal de liberación es



la observación fría y la reflexión crítica. Ellas mostrarán los cambios y mudanzas de toda formación histórica, la arbitrariedad de todo supuesto saber, el vacío e infecundidad de la erudición escolástica y, ante todo, la subjetividad de todos los juicios y opiniones.

Si con los individuos cambian abigarradamente los juicios y valoraciones de las cosas; si la misma cosa muestra a éste un aspecto y al otro, otro, es una locura, una estupidez bestial, querer imponer a los demás la propia opinión. Quien haya comprendido la relatividad y subjetividad de todas las convicciones e instituciones está ganado para la

tolerancia amplia, no querrá destruir violentamente.

Una modificación semejante de la vida interior cambiará todos los bienes y valores tradicionales. El individuo no podrá juzgar sino según sus impresiones personales; ellas tienen que mostrárselo todo; lo que nuestro sentimiento tenga por agradable, aquello habrá de valer como verdadero. Así deciden nuestras impresiones sobre la verdad, y lo bueno en sí tiene que dejar el puesto a lo agradable.

Pero este movimiento más libre no le quita, de ningún modo, al individuo el contacto de sus semejantes, pues el hombre vive en comunidad y bajo el

influjo de edades anteriores. Esta vida en comunidad produce un tipo medio de ideas e instituciones, cuya influencia es continuada por la costumbre. Nuestra propia situación será tanto mejor cuanto más libremente nos apropiemos las costumbres e ideas que dominan en nuestro ambiente y en nuestro medio de vida. Entre las instituciones históricas cuenta también Montaigne a la religión, y respecto a ella recomienda una actitud conservadora. El mejor partido es para él «el que permanece fiel a la antigua religión y al antiguo orden político del país». Por eso se explica que en su gran viaje le recibiera el Papa, y que su obra obtuviera la aprobación del Santo

Oficio.

Así, libertada de toda traba, puede la nueva vida desarrollar por completo su originalidad. Principalmente se aplicará al arte de vivir, al aprovechamiento racional de todas las situaciones, a la discreta adaptación, a las necesidades del momento, a un *vivre à propos*.

Aun cuando esta vida no tenga gran profundidad, no le faltan, sin embargo, nobles rasgos. Si bien el placer del individuo se considera como el más alto bien, y el bien de otro ser cualquiera no puede, en ningún caso, ser fin directo suyo, esto no significa que la suerte de los demás le sea completamente

indiferente. La propia Naturaleza, amable y benévola, recomienda su comportamiento amistoso ante todo el ambiente. Se produce un impulso hacia la humanización de todas las relaciones, hacia la supresión de instituciones duras, como ciertas penas crueles, el tormento, etcétera. Debe tratarse cuidadosamente a los animales, e incluso a los árboles, etc. La conciencia de la relatividad de todas las aspiraciones humanas y de la igualdad de derechos de todos los individuos produce un juicio suave de la conducta ajena, una amplia tolerancia con los hombres y los trances de la vida. Así sigue Montaigne su propio camino frente

a un tiempo lleno de oposiciones violentas y de apasionadas luchas.

Una de las reglas fundamentales de una vida dichosa es la conservación de la justa medida; la virtud no consiste en otra cosa. No encadena la vida como severa señora, sino que sirve a la humana felicidad, enseñando a gozar de un modo racional, sólo pide renunciaciones en favor de un goce mayor. Por eso tiene un semblante sereno y risueño. Esta tendencia a conservar la justa medida recomienda en todas las circunstancias el término medio como el más apropiado; una limitación sabia puede conducir a la felicidad, más que las atrevidas

audacias. Bienes excesivos se tornan fácilmente en carga y peligro.

La dicha pide, además, una vida sencilla y natural; sólo en unión estrecha con la Naturaleza se desarrollan alegría pura y virtud. Así, la educación debe comenzar con las más sencillas impresiones y sentimientos, aun en la formación moral. Dolor y placer, amor y odio, son las primeras cosas que siente un niño; si entonces aparece la razón, ellas se unirán a ella; he aquí la virtud. Al mismo tiempo aparece por primera vez la máxima que fuego provocó un movimiento tan grande, de que no hay que intervenir en todo cuanto acontece, sino dejar obrar a la Naturaleza

(*laissons faire un peu la nature*). «Ella sabe mejor que nosotros lo que hace».

Cuanto más esta vida se aleja de las profundidades del Todo, tanto más valioso y fecundo se hace el trato social de los hombres. La convivencia forma la fuente más pura de alegría; la vida se desarrolla principalmente en las mutuas influencias de hombre a hombre. Pero que esta mutua influencia sea libre; aunque los pensamientos estén constantemente ocupados en los hombres, no ha de solicitarse a cada momento su presencia corporal. Evítense también todas las promesas inquebrantables, todas las relaciones que ligen de un modo permanente. «Ni



con la misma sabiduría me hubiese casado, aun cuando ella hubiera querido».

Una nota de esta forma de vida, digna de atención particular, es su gran facilidad y su serena alegría. Ante todo, vale la pena de notar esto frente a la enorme severidad que la Reforma dio a la vida. La vida está en apariencia libertada de la carga del pasado y de la complicación de los problemas del mundo. Su aplicación hacia el trato social la transforma en un juego abigarrado y risueño, en el cual se mueven múltiples fuerzas, cuyo incesante movimiento satura la existencia de una serena alegría. Los

problemas todos pierden su severidad; hasta a los más duros ataques les quita las agudas flechas un ánimo amable.

En estos impulsos desarróllase uno de los aspectos capitales de la manera francesa. Ningún pueblo se ha mostrado tan inclinado a barrer por completo las ruinas y escombros del pasado, ni tan hábil para ello; ninguno tan capaz como él para poner la vida en el presente, para posesionarse del momento, para acompañar todos los cambios con la resonancia del ánimo más apasionado. Así se han hecho los franceses el más exacto barómetro de las corrientes e ideas cambiantes de la vida de la cultura; por eso son los que crean la

moda, y no sólo en las cosas exteriores. Al propio tiempo nace aquí un arte de la vida que ennoblece con formas exquisitas la existencia y da al individuo movimientos desembarazados y un ánimo alegre.

De Montaigne puede decirse en todos sentidos «que en él se encuentra el genio característico de su nación» (Ranke); sólo que no ha de olvidarse que en él sólo aparece un aspecto de este gran pueblo y que su posición frente a los problemas de la vida no se agota de ningún modo en esa prudencia y medida, cuyo fuerte, el poder tomar ligeramente las cosas, se convierte en debilidad cuando se ponen sobre el

tapete graves problemas.

*D) LA NUEVA POSICIÓN FRENTE A LA  
NATURALEZA Y SU DOMINACIÓN TÉCNICA.  
BACON*

Bacon (1561-1626) está ya en el umbral de la época de las luces, pues el tempestuoso impulso de vida busca ya en él la claridad. Pero lo antiguo resuena aún aquí en medio de lo nuevo; el pensador no crea un suelo propio, ni una manera original. Es más grande en proyectos atrevidos que en cuidadosa sistematización de los detalles; también él se ve impulsado por una pujante fantasía, que presta a sus ideas un

ímpetu poderoso y llena su exposición de grandiosas imágenes; también él ha obrado más como sugestionador que como constructor. Está propiamente todavía en la transición al mundo moderno.

Su obra comienza con un crítica severa de la filosofía anterior a él, un rompimiento completo con la tradición histórica. El estado del saber le parece absolutamente defectuoso, porque no enseña ni a conocer las cosas ni a dominarlas. El supuesto saber es pura apariencia muerta e inútil. ¡Y es el fruto de un trabajo de miles de años! ¿Cómo podemos reconocer esto y seguir al mismo tiempo a las ponderadas

autoridades, sobre todo a Aristóteles? ¿Por qué estar atentos a los viejos, cuando en realidad no aquellos tempranos tiempos, sino nosotros, con la experiencia de los siglos, somos los antiguos? Si, en general, parece que la tradición comunica un mejor entendimiento, aquí se despierta la duda de si realmente nos aporta solamente las mejores creaciones del pasado. Pues el tiempo es como una corriente que arrastra lo ligero y lo hueco; pero deja hundirse en su fondo lo pesado y lleno de contenido. Por eso hay que desprenderse de toda autoridad humana y emprender de nuevo la obra. Esto representa un cambio total en la

posición frente a la Historia. El respeto ciego al pasado se trueca en un desprecio igualmente ciego, en una estimación exclusiva del presente.

Un rompimiento tan completo se ha censurado a menudo achacando a Bacon un afán despiadado por lo nuevo. Mas quien juzgue imparcialmente desde el punto de vista de su tiempo, habrá de juzgarle de otro modo. Si se habían producido dudas serias sobre el camino hasta entonces seguido, una tradición todopoderosa se convertía en insoportable carga, inmenso obstáculo, de cuyo yugo era preciso libertarse cuanto antes. Cuando la Historia ha dejado de oprimir y de estrechar puede

juzgársela imparcialmente; mas quien tenga que pelear aún por su derecho, con dificultad podrá ser justo.

Pero ¿cómo libertarse del pasado? Su error no dependía, sin duda, de una falta de fuerza espiritual, pues talento no le faltaba, de seguro. Sólo la clase del procedimiento pudo ser la que hizo equivocarse a los precursores; la obra tuvo que fracasar solamente porque habían tomado mal camino. Aquí sólo un método realmente bueno puede hacer esperar el fin de la infecunda fatiga.

Y el error radica en esto. En vez de tomar las cosas sin falsificarlas y seguir su verdad, el hombre se ha hecho a sí mismo el centro del mundo y lo ha



explicado todo con el criterio de sus deseos y fines; ha tejido la infinita riqueza de las cosas con los hilos de conceptos y fórmulas humanos; quimeras de prejuicios humanos dominan en su trabajo y le impiden el éxito. Una investigación semejante quería estar pronto al cabo de su labor, y terminó allí donde realmente comenzaba. Se formularon principios generales osadamente y se anunciaron como verdades seguras que resolvían todas las cuestiones. Un procedimiento semejante, subjetivo y deductivo, no explica la naturaleza (*interpretatio naturae*), sino que le imprime nuestra opinión preconcebida (*anticipatio mentis*); no

daba tampoco poder alguno sobre las cosas, sino que con sus fórmulas y abstracciones era estéril para la vida.

Mas, comprendiendo las faltas, se encuentra al mismo tiempo el buen camino; lo que es preciso es una unión íntima, un incesante contacto con las cosas, la construcción de un procedimiento objetivo e inductivo, el libertar a la investigación de todo antropomorfismo. Para este objeto, bórrense todos los conceptos y teorías tradicionales y póngase el espíritu como una pizarra en blanco frente a las cosas. Quien quiera dominar a la Naturaleza tiene primeramente que obedecerla. Por tanto, aléjese durante el curso de la

investigación cualquier arbitrio del sujeto, toda colaboración del espíritu; no se abandone nunca a sí mismo el espíritu, sino realícese la operación, en lo posible, mecánicamente (*velut per machinas*), por el movimiento mismo de las cosas. La nueva especie de investigación comienza con las impresiones aisladas, con las comunicaciones, con las cosas todavía no falsificadas; esta base ha de ser amplia y segura; hay que ver, clara y completamente, si es posible con ayuda de instrumentos que no sólo afinen la observación, sino que la salven de las vacilaciones de la apreciación subjetiva. Luego es preciso ir lentamente

ascendiendo hasta los principios generales, paso a paso y con precauciones, cambiando repetidamente los experimentos y escogiendo con cuidado los casos típicos, teniendo en cuenta las instancias negativas y sin apresurarse a formar una conclusión sistemática que impida un progreso posterior, sino dejando abiertas las cuestiones y conservando el pensamiento en plena libertad. Es preciso, además, apoyar toda conclusión en experimentos que sujeten a la Naturaleza, que de otro modo huye en formas proteicas a las miradas del hombre, y la obliguen a contestar. Si se practica todo esto con incansable

esfuerzo y con bastante autocrítica, se irá levantando una pirámide de crítica sobre el cimiento firme de la experiencia.

Contra este procedimiento de Bacon se han dicho muchas cosas, y ciertamente no sin fundamento. No es tan fácil prescindir de la actividad del espíritu; el trabajo no marcha tan sencillamente: exige líneas de orientación que sólo un pensamiento anterior puede traer al caos de los fenómenos. También es cierto que la investigación está aquí todavía demasiado ligada a la impresión inmediata; falta un análisis penetrante, el medio capital de la investigación

moderna. Además, está todavía Bacon en el círculo de ideas de la escolástica al no aspirar a averiguar las más sencillas fuerzas y leyes, lo mismo que las formas generales y esenciales de las cosas. A pesar de todo, en él tiene lugar una modificación profunda. Se ha despertado con toda su fuerza el sentimiento de la pequeñez del hombre, y, con él, un ansia hacia la vida con las cosas e inclusive con la inmensidad del Todo; para esto es precisa una liberación de arraigadas ideas, una lucha del hombre consigo mismo, que exige el sacrificio de hábitos queridos. Y no sólo en amplitud crece así la vida, sino que, ante todo, parece, con el

contacto de las cosas, pasar de las sombras en que vivía a la plena realidad. Esto le presta un orgulloso sentimiento de fuerza.

Tanto más cuanto que Bacon, en la investigación, no sólo aspira al conocimiento, sino al dominio técnico de las cosas; «el fin verdadero y noble de las ciencias no es otro que el de enriquecer la vida humana con nuevas invenciones y medios»; de aquí ha salido la frase de que saber es poder; el hombre sirve solamente de tan buena voluntad porque espera arrancar a las cosas su secreto y ponerlas bajo su poder. Este dominio, al extender más y más nuestro patrimonio, haciendo a las

fuerzas naturales miembros de nuestro cuerpo, instrumentos de nuestra voluntad, aumenta infinitamente nuestra vida y nuestra felicidad. De este modo todo progreso de la vida depende del conocimiento científico con su aplicación a la técnica.

Semejante razonamiento da una importancia enorme a los inventos; «son, al mismo tiempo, creaciones nuevas e imitaciones de las obras divinas», y los inventores, aumentadores del imperio de la Humanidad y conquistadores de nuevas provincias, muy superiores a los conquistadores guerreros, que sólo enriquecen a un pueblo a costa de otros. De cómo un invento puede cambiar la



vida, dan testimonio los de la imprenta, la pólvora, el compás, pues sin ellos no habría ni el desarrollo literario, ni el arte de la guerra, ni el comercio universal. ¡Cuánto no podrá esperar cuando lo que hasta aquí estaba abandonado al acaso se disponga sistemática y metódicamente, cuando se forme un método general del invento y se organice unitariamente el trabajo de todos! Pues de seguro la Naturaleza guarda aún en su seno muchos secretos valiosos, quedan todavía por hacer un gran número de inventos; así elevará el nivel de la vida, la transformación del acaso en arte. Como un vidente, adivina Bacon un nuevo estado de cultura y

trabaja con entusiasmo ardiente por su realización. Como un verdadero vidente espera este porvenir mejor, más bien por obra de una repentina revolución que como resultado de un trabajo lento.

Que una concepción semejante del problema capital trae a la vida un nuevo espíritu, se muestra de varios modos. Construir la pirámide del saber y elevar por medio de inventos el nivel general de la existencia no puede hacerlo el individuo aislado; es preciso que para ello se unan muchas fuerzas.

De este modo, la ciencia se convierte en una posesión del individuo en patrimonio de la Humanidad entera; cada cual tiene que ordenarse en el todo.

Esto presta a la nueva ciencia un elemento ético característico.

Al mismo tiempo, aumenta la estimación por los métodos de los cuales parte el trabajo de Bacon. Sólo un procedimiento superior al arbitrio del individuo, y fundado en necesidades objetivas, asegura la continuidad de la obra y une las fuerzas individuales; produce también el efecto de allanar las diferencias individuales y de fortalecer a los individuos de débil capacidad. Pues «dotes por sí solas pequeñas e incapaces adquieren valor si se las aplica en la forma y con el orden convenientes». Un cojo que va por el camino derecho puede adelantar a un

corredor que se ha extraviado. Los métodos aparecen aquí completamente desligados de la persona y funcionando con la seguridad de una máquina. Así comienza aquella pasión por los métodos y aquel menosprecio de la personalidad, que en la vida moderna tantos errores ha ocasionado. Sin embargo, el pensamiento fundamental es exacto e incluso necesario. No podía desarrollarse la vida moderna sin que el trabajo adquiriese un apoyo seguro y una norma fija en su interior necesidad por encima del arbitrio individual, y es este deseo de método lo que caracteriza a Bacon.

Con la transformación de la ciencia

camina también su posición en el conjunto de la vida. Se convierte en el interés dominante, en el alma de toda obra de cultura. La nueva situación de las cosas se caracteriza como el «reino de la filosofía y de las ciencias», la nueva época intelectual se anuncia con toda claridad. Pero el cimiento de todas las ciencias lo forman las ciencias naturales. Ellas son la madre y la raíz de todo conocimiento; de ellas saca Bacon los conceptos y normas de toda investigación. Se verifica entonces aquella peligrosa equiparación de Naturaleza y mundo, de ciencias naturales y ciencia en general, que hasta hoy mismo quiere hacer valer como

evidente su audaz afirmación.

Este saber, junto con el florecimiento técnico, presta a la vida entera una fisonomía particular y un ambiente correspondiente. El hombre adquiere aún en la existencia visible un gran problema y porvenir, le lanza con todo entusiasmo a la obra, y los resultados del trabajo realizado desarrollan una fuerte confianza en sí mismo y un resuelto sentimiento de fuerza. El pensador no quiere lamentarse de las desdichas humanas, sino detenerse ante los grandes hombres y sus obras, «las maravillas de la naturaleza humana», formar un calendario de los triunfos humanos. Verdad es que un

exceso de confianza puede dañar a la ciencia, pero más peligrosos parecen ánimo encogido y pronta desesperación. ¡Cuánto ha cambiado la manera de considerar la vida desde la Edad Media!

Toda actividad se encamina aquí principalmente a conseguir resultado y éxito; que la pura interioridad comienza a decaer lo muestra la manera de tratar materias especiales. Así tiene Bacon brillantes apotegmas sobre la religión; de él proviene la frase de que en la filosofía la investigación superficial quizás aleje de Dios, pero una creación más acerca a Él; ante todo, quería separar las cosas divinas y humanas, la fe y la ciencia, para apartar de la

investigación todas las trabas que el fanatismo religioso pudiera ponerle. La moral ya no la funda en la religión ni en la teología, sino en la naturaleza del hombre, pero la investigación no ahonda mucho y se preocupa más de los medios y caminos de la conducta que de sus fines. Bacon habla de una «cultura» del espíritu (*cultura animi*), y sufre de tal modo la influencia de la imagen que llega a hablar de un cultivo agrícola (*georgica*). El derecho se hace también una parte del trabajo de cultura; ha de perseguir, ante todo, el bienestar común, la felicidad de los ciudadanos. Háganse leyes escritas de un modo claro y determinado a su aplicación,



acomódense, evitando en lo posible toda arbitrariedad e indecisión, a la manera de pensar del presente vivo. También en la teoría de la educación domina lo técnico sobre lo moral, por lo cual puede Bacon recomendar como modelo el sistema de las escuelas de jesuitas. Por último, es digno de notarse el menosprecio del arte y de todas las formas bellas. Lo que hace las cosas valiosas no es la belleza, sino el contenido y la utilidad. La expresión no tiene en sí valor alguno; todo adorno aparece como superfluo y hasta como dañino. Al lado de esto, Bacon expone sus pensamientos en una forma refinada y escogida; encuentra a menudo

expresiones tan afortunadas que siglos enteros las utilizan; su exposición tiene la mayor lozanía, y adquiere, por el vivo contraste del sí y el no que penetra su obra, un interés dramático. Todo ello reunido hace de él un maestro del estilo científico: a este estilo debe más que a nada su moderno colorido.

De este modo, la obra de Bacon pasa en ocasiones del marco propio de las ciencias naturales. Pero éstas forman la dirección capital, y sólo lo que en sus métodos está fundado entra dentro del sistema general.

Bacon ha formulado de mano maestra y desarrollado victoriosamente una necesidad apremiante de la vida

moderna. Aspira con fuerza y pasión a pasar del concepto abstracto a la intuición sensitiva, de una falsa sabiduría de palabras a la verdad de las cosas, de la estrechez de la escuela a la cultura general, de un sujeto flotante en el aire a una conexión con los objetos; une estrechamente la existencia humana al mundo ambiente, y comienza con todo esto el realismo moderno. Hasta qué punto su obra respondía a una necesidad del tiempo, a la tendencia hacia la aproximación intuitiva a la realidad, lo prueba principalmente la transformación de la doctrina de la educación en el siglo XVII por Comenio, que continuó y desarrolló sus tendencias.

Que a pesar de todo, Bacon señala un período de transición, lo determina su concepción de la vida. Primeramente le faltan dudas, en cuya expresión y solución encontró la época de las luces su grandeza; le falta, ante todo, el rompimiento con la representación inmediata del mundo. El hombre presenta dos posiciones completamente distintas frente a la realidad, según se trate del conocimiento o de la conducta. Allí aparece vacío y sin poder; aquí asciende a una superior altura y se convierte en el señor del medio ambiente. Pero ¿qué será del alma del hombre, que tanto puede en el exterior; qué ventaja interior produce este

aumento de poder? Bacon no tiene respuesta para esto.

## 2. LA ÉPOCA DE LAS LUCES

### A) *CARACTERÍSTICA GENERAL*

Porque la época de las luces, junto con el Renacimiento, han construido la Edad Moderna, ambas épocas están unidas por un carácter común. Aquí, como allí, una aspiración al Todo, un placer y una alegría de la vida, un afán por la obra y la creación, una aplicación de la existencia a la actividad, un impulso de dominación de las cosas, un

pleno desarrollo de todas las facultades. Al lado de este impulso de vida, una creación firme en el poder de la razón sobre la realidad, una creencia que ve hasta en lo enemigo más un estímulo para el despertar de las fuerzas que un obstáculo paralizador. En resumen, una concepción risueña de la vida, y decidida en todo momento a la acción.

Pero, aparte de esta comunidad, se diferencian las dos épocas hasta el punto de llegar a una contradicción completa; quien quiera comprender el movimiento interno de la Edad Moderna ha de tener esta oposición constantemente a la vista. El Renacimiento es la juventud de los tiempos modernos; con la época de las

luzes comienza su madurez. Allí, el ser entero se profundiza en la unidad diferenciada y domina una exaltación del poder de la fantasía, un impulso hacia lo grande y lo heroico; aquí, una demarcación más pronunciada, una voluntad más consciente de su fin, una orientación más amplia, una labor más fructífera y profunda. Allí, toda la frescura de la primera impresión, una actividad y, con frecuencia, una mezcla abigarrada; aquí, la necesidad de una fundamentación justa, de un orden severo, de un encadenamiento sistemático. Allí, el hombre apoderándose osadamente del mundo y en constante convivencia con él, una

comunicación de la vida, una preponderancia del espíritu de unidad; aquí, una demarcación precisa, una determinación de distinciones, una fijación de oposiciones. Allí, una aspiración hacia grandes construcciones; aquí, una pulverización de los conceptos. Allí, la síntesis, el análisis. Allí, la Naturaleza animada desde lo más grande hasta lo más pequeño y llena de espíritus, que no sólo encantan como hermosas figuras, sino que también atormentan maléficos; aquí, la Naturaleza inanimada, disuelta en minúsculos elementos y sometida a leyes inmutables; apareciendo de este modo como un mecanismo cuyo engranaje no



tolera magia ni encantamiento.

Esta profunda diferencia alcanza también a la conducta. Allí aparece la moral como impuesta desde fuera, y fácilmente como un impedimento del impulso tempestuoso de vida; aquí se coloca en la propia naturaleza del hombre y se cambia en un medio de elevación de la vida; más aún, en el núcleo y base de ésta. Allí rige el Estado, el individuo superior, con su ansia de poder y dominio; aquí, el descubrimiento de una misma razón en la naturaleza de todos los nombres concede a todos independencia e iguales derechos. La convicción filosófica sigue allí principalmente el neoplatonismo;

aquí, el estoicismo. Por último, es radicalmente distinta la posición frente a la Historia. El renacimiento se presenta como la renovación de antiguas formas de vida, y combina estrechamente lo antiguo y lo moderno; la época de las luces sitúa la vida en una indeterminada presencia de la razón, y se pone de esta manera enfrente de toda tradición y todo orden de vida basados en autoridades; en ella llega por primera vez la Edad Moderna a la conciencia clara de sus notas distintivas.

En el conjunto de su manera aparece el Renacimiento como más lleno de vida; pero, en realidad, en la época de las luces el movimiento y la obra

penetran más hondamente. Aquí, como allí, la vida está encauzada hacia el mundo, y quiere someter al hombre la existencia en toda su amplitud; aquí, como allí, contra la concepción medieval, aparecen el hombre y el mundo profundamente separados. Pero en el Renacimiento quedaban ambos lo bastante cerca para volver a encontrarse; en la creación artística se aúnan todos los contrarios, y la realidad pasa entera a poder del hombre. Por eso el arte deviene el alma de la vida. La época de las luces, por el contrario, aumenta la oposición hasta el punto en que aparece irresoluble. La Naturaleza expulsa de sí todo lo espiritual y

consigue una completa autonomía; del propio modo, el alma se liberta de toda dependencia hacia fuera y se encierra en sí misma. De este modo, se ponen frente a frente dos órdenes de la realidad, en apariencia irreconciliables. Mas si, a pesar de todo, el hombre no puede renunciar al mundo, sino que ve en su apropiación el núcleo de su trabajo y la alegría de su vida, se presenta aquí una labor difícil. Si el mundo y el alma han de volver a encontrarse, es preciso modificar la primera representación, y el medio principal para esto será la ciencia. Esta labor exige más trabajo, demanda más reflexión y autocrítica de la que tenía el ingenuo Renacimiento. En

conjunto, el Renacimiento presta a la vida más frescura y más brillo; la época de las luces, más seriedad y contenido.

Si ya, según esto, la primera impresión es con facilidad desfavorable a la época de las luces, el siglo XIX le fue particularmente injusto, porque quería imponer su propio sentido de la vida en contradicción con el de ella. Además, no la veía en la fuerza de su juventud, sino en las debilidades que el declinar de la vida suele traer consigo. La concepción antihistórica no puede comprenderse debidamente sino explicándola a su vez a la luz de la Historia. Desde este punto de vista aparece no como razonamiento templado

y prudente, sino como un serio empeño del hombre entero por la verdad de su vida; frente a la Edad Media se busca más libertad; frente al Renacimiento, más claridad; el hombre se apodera del mundo para satisfacer ambas exigencias, y se siente su soberano.

Sin una vida propia y un fundamento sólido del espíritu no podía alcanzarse un dominio sobre las cosas; por eso la época de las luces se afanaba con empeño en buscar la prueba de que el espíritu no era ningún recipiente sin contenido, ninguna *tabula* rasa, sino que tenía una existencia espiritual independiente, que llevaba dentro de sí un tesoro de verdades seguras y, al

mismo tiempo, una piedra de toque de las cosas; para ser superior al mundo le basta percatarse de esta su condición y desarrollarla decididamente. La razón que lleva en su seno puede crear un derecho «natural», una moral «natural», una religión «natural» independiente de toda tradición; sujetar a una crítica los conceptos transmitidos; llamar a cuentas a todo lo existente; desechar lo que la contradice; unir y elevar lo que está de acuerdo con ella. Así se pone toda la energía en un trabajo varonil; parece que por fin el espíritu humano se ha emancipado, emprende una lucha enérgica con el mundo más próximo, que en muchos aspectos se ha hecho extraño

a la razón; con esta naturaleza racional construye frente a los de las Iglesias un sistema universal de vida, y transforma de este modo la situación de las cosas hasta en los más pequeños detalles. No se crea, sin embargo, como a menudo sucede, que esta sobreestimación de la razón aparece ahora de pronto por primera vez. También la escolástica enseñaba la existencia de una razón universal y construía con ello un derecho natural. Pero para ella éste no era sino un escalafón inferior, desde el cual la religión conduce a otro más alto que tiene un origen último. Y la época de las luces no hizo sino convertir en la cosa principal lo que antes ocupaba sólo



el segundo lugar. Su sistema de la vida ha sufrido después muchos ataques y ha sido deshecho en casi todos sus detalles. En conjunto no ha sido hasta hoy superado, porque todas las modificaciones y revoluciones no han conducido aún a un sistema total de la vida. Y a un sistema sólo se lo sustituye con otro sistema.

Consideremos, por otra parte, el bien que ha hecho la seriedad del trabajo. El respeto incondicionado de la moral, la alegría optimista en el poder del bien, el entusiasmo por la Humanidad, que por todas partes brotan de la época de las luces. ¡Cuánto no le debemos por su afán incansable, por la

humanización de las condiciones generales de la vida, por la suavización de duros castigos, la elevación de la instrucción y la ilustración, etc.! ¡Cuánto por la desaparición de supersticiones, que también el Renacimiento había dejado subsistentes!

No se olviden, sin embargo, las limitaciones de esta época. Aun quien nada tenga que objetar contra el empeño de fortificar en sí mismo primeramente la vida espiritual y luego conducirla a la lucha contra el mundo espiritual, tiene que conceder que la realización de este pensamiento fue demasiado fácil y rápida; con ello, la vida cayó en negaciones y limitaciones, que al cabo

vinieron a parar en estancamiento y vulgaridad. Al sentimiento de fuerza y al optimismo de la concepción de la época de las luces le parecía ver una razón en el fondo de cada alma; una naturaleza enérgica, que en cada ser humano obraba inmediatamente, y le bastaba ser puesta en libertad para desarrollarse de un modo superior, y también para transformar racionalmente el medio ambiente. Nada sabía de difíciles complicaciones interiores. De este modo, mucho de lo que hasta entonces se había considerado como indispensable, se hacía superfluo. Si cada individuo podía en cada momento alcanzar fácilmente la verdad, no era necesaria

una vasta educación histórica; al contrario, ésta podía parecer más un obstáculo que una facilidad; al mismo tiempo limitóse la dependencia del individuo con respecto a la comunidad; la vida espiritual aparecía como descansando inmediatamente en el individuo. Además, el optimismo dominante impedía la profundización del orden religioso tradicional de la vida. En todos estos puntos tuvo que hacerse estrecha la concepción de la época de las luces, que se confiaba a su propio patrimonio.

Esta limitación es mayor aún en los fundamentos más íntimos de la vida espiritual. Busca el punto seguro y

último, el fundamento mismo de la realidad en lo que la actividad consciente adquiere de un modo inmediato; así devienen el pensar y el conocer la totalidad del alma: la coexistencia de pequeños elementos, la totalidad del mundo. El reino de las representaciones y la existencia visible agotan la realidad; de esta manera no se consigue una completa independencia de la vida interior.

Estas limitaciones e imperfecciones tenían que acrecentarse a medida que se las siguiese elaborando, hasta conducir, por fin, a una reacción. Pero todo lo problemático y equivocado de la ejecución no destruye la importancia

grande y duradera del conjunto; ni la crítica más severa debía olvidar lo mucho que esta época ha contribuido a la liberación, amplificación y esclarecimiento de la vida humana.

El tránsito del Renacimiento a la época de las luces no se hace de pronto; no faltan importantes y notables fenómenos de transición en los que se unen lo nuevo y lo viejo y donde serias doctrinas aparecen combinadas con fantásticas visiones. El más culminante de estos momentos lo señala Kepler (1571-1630). En él perdura aún la frescura juvenil del Renacimiento y la esperanza de arrancar con un golpe de audacia el secreto de las cosas y forzar

la entrada en lo más íntimo de la Naturaleza (*penetralia natura*): una fantasía exuberante conduce la vida del hombre y hace de la belleza el concepto soberano del mundo. Pero al propio tiempo hay en él un afán incansable de claridad. Las fuerzas internas se separan más y más de la Naturaleza; las diferencias entre las cosas se expresan cuantitativamente; las matemáticas deben no sólo adivinar en símbolos la Naturaleza, sino enseñar a conocerla con precisión; tampoco impiden el gran papel que se concede a la razón como el origen del conocimiento; una consideración imparcial de la experiencia y una observación

minuciosa de lo pequeño, el investigador podía vanagloriarse de que el no haber despreciado un plazo de ocho minutos le había mostrado el camino para la reforma de toda la astronomía. Fantasía e investigación, combínanse aquí en el concepto de la armonía del mundo. Esta idea es la que principalmente le ha llevado a los descubrimientos que inmortalizaron su nombre.

Por el contrario, con Galileo (1564-1641) nos encontramos ya en el orden de pensamientos de la época de las luces. La fantasía deja completamente libre el campo a la investigación científica, y son expulsados todos los elementos



animados de la Naturaleza. El concepto del movimiento realiza el tránsito de la antigua a la nueva concepción, y la investigación de las ciencias naturales entra en estrecha relación con las matemáticas; en adelante podrá decirse que «el libro de la Naturaleza está escrito en lenguaje matemático». En general, las nuevas corrientes adquieren, a simple vista, fuerza e independencia durante los dos primeros decenios de siglo XVII. En el año 1624 aparece la obra de Herbert Cherbury, y con ella se inicia la tendencia hacia una religión natural; en 1625, la obra capital de Hugo Grocio, que no sólo nace independiente el derecho natural, sino que introduce,

en general, una nueva manera de pensar. Despierta un nuevo espíritu; sólo falta un gran pensador para darle plena conciencia y llevarlo a la victoria definitiva. Este pensador apareció en Descartes.

*B) LOS DIRECTORES DE LA ÉPOCA DE LAS LUCES*

1) Descartes

Descartes habla solamente acá y allá sobre los problemas y la situación del hombre, y, sin embargo, tenemos que tratar de él, pues su filosofía no es

simplemente una especulación sabia; con su obra produce una concepción general y realiza una transformación total de la vida del espíritu. Con fuerza y claridad aparece en él lo que había de dominar por siglos e imprimir un sello duradero a la vida espiritual.

Desde su juventud se ve poseído Descartes de un deseo inextinguible de claridad, que le hace de los más entusiastas adeptos de las matemáticas; la ciencia, tal como la había dejado la escolástica, no le satisfacía. No era más que una mezcla caótica, un círculo vicioso, artificiales distinciones, en vez de soluciones fecundas; ante todo, una falta lamentable de seguridad. Así nace

una duda general; por muchos medios que el saber tradicional ofrezca para apaciguarla, no puede, ni con mucho, satisfacer a un pensamiento concienzudo. No basta la autoridad de la tradición histórica; además, las autoridades se contradicen con frecuencia; que los sentidos pueden engañarnos, engañarnos no sólo en detalles, sino en la representación total, lo muestran los sueños, y más claramente aún las fantasías de los enfermos de fiebre; acostumbramos a confiar en el pensamiento con sus encadenamientos lógicos; pero ¿es fundada esta confianza?. ¿No podía un oscuro poder habernos conformado de

tal modo, que justamente el seguir las leyes del pensamiento nos conduzca al error? De este modo aparece vacilante lo que hasta aquí se daba por seguro; la duda parece vencer en todos los terrenos. De esta penosa situación sólo podemos salir de un modo: adquiriendo un punto de apoyo firme, como el que pedía Arquímedes para poder mover la tierra; sólo partiendo de una base tal podría adquirir certeza el conocimiento. Pero ¿dónde hallar una base semejante? Fuera no puede estar; sólo en nosotros mismos podemos buscarla; quizá la encontremos en el pensamiento, en la actividad del pensamiento. Toda afirmación concreta, todo el contenido

del pensamiento puede ser falso; pero aun en el error hay una cosa cierta: que nosotros pensamos; aún en las dudas, pensamos; así pues, la duda misma confirma el hecho del pensamiento. Pero detrás del pensamiento está el sujeto pensante, el Yo; no es que se deduzca de él trabajosamente, sino que se da inmediatamente en él; de este modo, el principio «pienso, luego existo», se convierte en el fundamento de toda filosofía; el punto de apoyo que se buscaba no es otro que el mismo sujeto pensante. De él na de partir, pues, toda investigación.

Este cambio de criterio es, en apariencia, de una gran sencillez; mas su

realización opera una revolución verdadera, pues hasta ahora parecía el mundo como lo firme, y de él iba luego el movimiento hacia el hombre; ahora el mundo deviene un problema, y el hombre tiene que abrirse camino hacia él partiendo de su propio Yo. Esto no sólo transforma el método de investigación, sino todo el contenido de la realidad. Mas Descartes no se arriesga a emprender una construcción del mundo a partir del Yo sin haber antes fortalecido la confianza en el poder de éste. Cree que debe existir una divinidad, una razón absoluta; sólo en el caso de que ésta nos haga creíble nuestra razón podemos prestarle

confianza. Por eso busca la existencia de un ser divino, de una inteligencia todopoderosa e infinita, y cree haberla demostrado; pero la Naturaleza de un ser semejante encierra, por necesidad, la veracidad: no puede dejar que nuestro entendimiento se equivoque cuando sigue las leyes de su propia naturaleza, y eso es lo que hace cuando reconoce por verdadero lo que es tan claro y evidente como nuestra propia existencia, deducida del hecho de pensar. Con esto adquirimos una segura piedra de toque y nos vemos llevados a una crítica más severa del saber tradicional. El error ya no aparece como una necesidad de nuestra naturaleza, sino que se explica



por un apresuramiento de nuestra sed de conocer, que nos obligó a sentar una conclusión antes de haber alcanzado la precisión y claridad necesarias. Siendo así las cosas, depende de nosotros evitar todos los errores, dominando aquella impaciencia y ejerciendo una constante autocrítica. Si no podemos llegar a todas las verdades, las que consigamos, por lo menos, podrán serlo. De este modo la autocrítica forma, desde el principio, una parte principal de la moderna investigación; lo único que varía después es la forma de la crítica.

El procedimiento de prueba es en muchos puntos discutible, sobre todo en lo que se refiere a su fundamento de la

existencia de Dios. Pero cuando un gran pensador ofrece pruebas, cuya deficiencia puede reconocer cualquier inteligencia media, hay que sospechar que detrás de estas pruebas existe algo originario, axiomático, intuitivamente evidente, hacia lo cual empuja una necesidad interior que no encuentra la expresión justa. En Descartes obra aquí con fuerza el deseo de fundamentar sólidamente la razón humana en una razón universal antes de hacerla portadora de todo conocimiento. Esto da por resultado un procedimiento de prueba que parece indicar la poca solidez del pensamiento capital; pero el fin más inmediato, el fortalecimiento de

la propia convicción, estaba conseguido, y el pensador podía alcanzar lleno de confianza su obra.

El problema parece consistir primeramente en una crítica severa del patrimonio del conocimiento; hay que desterrar de él todo lo que no responda a aquella exigencia de precisión y claridad antes formulada; pero lo que queda gana incontablemente en evidencia, en certeza, en sistematización. El procedimiento de las matemáticas se hace el modelo de toda investigación. Así como aquéllas hacen partir de principios evidentes para continuar en un encadenamiento seguro y no caer nunca en afirmaciones

indeterminadas, igual cosa pretende ahora la Filosofía y, en general, toda labor científica. De esta manera encontrará un progreso seguro y no parará en meras formas, como el método silogístico escolástico.

Pero la reforma de Descartes no se limita a la esfera del saber; con él comienza una renovación de toda la cultura. En la Edad Media la cultura sacaba su contenido preferentemente de la Historia; el trabajo del entendimiento estaba protegido, limitado y puesto a salvo del error por tradición y autoridad. Mas ahora, la vida espiritual debe fundarse solamente sobre la propia opinión, sobre el entendimiento que

cada hombre lleva dentro de sí. Si en adelante sólo puede pasar por verdadero y bueno lo que nuestra razón puede demostrar como siéndolo, caerá sin duda mucho de lo que había venido pasando como verdad indudable; amenazan negaciones apresuradas y un radicalismo exagerado. Pero a la crítica corresponde una construcción: el descubrimiento de nuevas verdades y bienes, un esclarecimiento y una reorganización de la vida total humana.

La exigencia de claridad transforma, ante todo, la imagen misma del hombre, así como la relación de la vida espiritual con la naturaleza. Ante las exigencias del pensador cae la mezcla

cíe alma y cuerpo hasta entonces existente, que presta a aquél impulsos y fuerzas interiores; pero que deja lo espiritual a menudo mal determinado y poco protegido contra las influencias de las imágenes sensibles. Al ser ahora cada cual determinado con precisión, la imposibilidad de una unión inmediata aparece claramente. La esencia del alma la forma la actividad consciente, el pensar en su más amplio sentido; la del cuerpo, la extensión espacial y el movimiento; allí vuelve la actividad siempre a sí misma, o, mejor dicho, aun cuando parece que se encauza hacia fuera, permanece en sí misma; aquí, todo lo acontecido se limita a las relaciones y

contactos de las cosas; el alma tiene una unidad individual; el cuerpo, como extensión espacial, puede dividirse en partes innumerables. Así nace un decidido realismo. Aunque este dualismo no podía sujetar duramente a la Humanidad, ha sido un paso imprescindible y un estímulo para una labor posterior; ha producido principalmente un efecto útil, porque, con su separación de ambas esferas, obligó a distinguir clara y fuertemente las particularidades de cada una. Gracias a él pudo explicarse la naturaleza de cada cual por sus propias condiciones y modalidades: lo espiritual, psicológicamente; la

naturaleza, físicamente. Esto ha hecho posible las ciencias naturales exactas y una psicología independiente. En la vida de la cultura, la separación de ambos mundos fue el arma principal contra las terribles manías supersticiosas a que los adeptos de todas las confesiones religiosas estaban tercamente adheridos; su principal adversario, Baltasar Bekker, era un cartesiano entusiasta, y la influencia esclarecedora del cartesianismo puede verse hasta en algunos procesos criminales.

Esta separación de ambas esferas no se hace sin una más exacta demarcación de límites; las propiedades de las cosas, la riqueza de colores, tonos, etc., que



hasta ahora se consideraban como existiendo en sí mismas, se muestran, merced a un análisis cuidadoso, como actividades del alma, con las cuales responde a una excitación venida de fuera; el maravilloso encanto que la Naturaleza nos presenta le ha sido prestado por el alma, que viste al mundo inanimado de masas y movimientos con aquellas magníficas vestiduras. De este modo pierde la Naturaleza toda alma y toda propiedad espiritual y se presenta extraña al hombre; el reino espiritual amenaza caer desde su inmensidad en una gran estrechez. Pero el filósofo ve en esta transformación más ganancia que pérdida. Libertada de todo elemento

animado, la Naturaleza se presenta clara y distinta a la contemplación del espíritu; aparece ahora como un conjunto de pequeños elementos, que se mueven desde el principio, y se convierte en un sistema de leyes y fuerzas, en una gran mecanismo, cuya infinita finura aventaja en mucho a todas las creaciones de la técnica humana, pero que sólo se diferencia de ellas en el más o el menos. Hasta el organismo más maravilloso no es otra cosa que una máquina de la mayor perfección; mientras la antigua física se había explicado la Naturaleza entera partiendo de la vida orgánica, ahora lo orgánico no es más que una parte de lo mecánico;

la actividad de los cuerpos de la Naturaleza no se ejerce de dentro afuera, sino que está determinada por excitaciones exteriores; la Naturaleza se convierte en un tejido infinito de mutuas relaciones. Una transformación semejante de la Naturaleza en un mecanismo inanimado hizo en generaciones posteriores el efecto de algo pernicioso y sin vida; pero al principio predominó el sentimiento de orgullo por la dominación de la Naturaleza con nuestros conceptos, y al propio tiempo su sujeción a nuestros fines, pues sólo la división de la Naturaleza en sencillas magnitudes permite realizar con éxito el programa

de Bacon de dominarla por la habilidad y el saber. Descartes no olvidó este problema técnico; sus cartas, sobre todo, demuestran cómo le preocupaban sin cesar cuestiones técnicas. Mas, en último término, toda utilidad tomaba para él un puesto secundario ante la alegría en el esclarecimiento del hasta entonces oscuro reino de la Naturaleza. Él es quien primero ha explicado de un modo sistemático la Naturaleza por la Naturaleza.

A la autonomía de la Naturaleza corresponde una autonomía del alma. Si el alma parece perder en Descartes amplitud por su separación del universo y convertirse en cosa exclusiva del

hombre en estricto sentido, gana, en cambio, originalidad e independencia. Nada sale de ella sin su propia intervención; de ella parte toda exteriorización de vida. Esto no podría ser si viniese al mundo vacía; su independencia exige necesariamente un tesoro originario, un capital de verdades evidentes, de «ideas innatas». Aun cuando sólo una cierta madurez del desarrollo nos haga darnos de ellas conciencia clara, están presentes desde el principio y dominan toda labor. Por este camino no se puede prescindir de la teoría de las ideas innatas para fundamentar la independencia del alma y del pensamiento, y su negación posterior

significaba el abandono de los fundamentos de la época de las luces.

Ya esta teoría de las ideas muestra cómo en la concepción cartesiana el alma va precediendo al intelecto. Esta posición la alcanza reduciendo el pensamiento, que al principio debe abrazarlo todo como actividad consciente al pensamiento conceptual, al conocimiento. El entendimiento es superior a la percepción sensitiva, porque en ésta el pensamiento no se encuentra puro, sino ligado a algo exterior; es también superior a la voluntad, porque no puede haber voluntad sin pensamiento y conocimiento. De este modo el

conocimiento se hace el núcleo de toda nuestra vida espiritual; de él ha de partir la elevación a independencencia de toda nuestra vida. También nuestra dicha parece radicar en el pensamiento. El saber científico nos presta poder sobre nuestros propios afectos, y puede curar todas las preocupaciones y dolores. Nos muestra que lo que está fuera escapa a nuestro dominio; pero lo que nosotros no podemos conocer no debe preocuparnos. Por el contrario, los pensamientos están en nuestro poder, podemos dirigirlos al universo infinito y, por el conocimiento de su grandeza, aumentar la nuestra propia. «Si amamos a Dios y nos unimos por él en la voluntad con todas las cosas

creadas, tanto más nos estimaremos a nosotros mismos cuanto mayores, más nobles y más perfectas las concibamos. Porque también nosotros somos parte de esta perfección total». Éstas no son, vistas desde fuera, más que notas sueltas; pero responden al espíritu general y anuncian ya claramente la tendencia que culmina en Spinoza en un magnífico sistema de vida.

En Descartes quedan muchas cosas sin terminar. ¿Quién había de hacer de ello reproche al genio que abre un camino nuevo? En los más importantes extremos ha provocado fecundos movimientos. La tendencia moderna a partir del yo pensante para la



construcción de un sistema racional de la cultura, la comprensión exacta de la Naturaleza con su inclinación al mecanismo, la autonomía del alma, con su sobreestimación del intelecto, todo ello tiene en Descartes su origen. Mucha parte de ello no parece hoy tan grande y original porque se ha hecho un componente sobreentendido de nuestra propia vida, y también porque la sencilla claridad de la exposición hace a menudo olvidar la novedad y profundidad del contenido. Dejemos aparte el que hayan quedado sin mención problemas más importantes, y el que acaso la aspiración a la sencillez haya producido limitaciones. En todo caso, la

sencillez y claridad geniales de Descartes orientan mejor que nada sobre el carácter propio de la época de las luces, descubriendo así los impulsos de su desarrollo, las razones de su victoria, como lo problemático que desde el principio había en su empresa. En ninguna otra parte puede apreciarse así lo grande, como las limitaciones de la época de las luces como en este pensador francés.

No podemos pasar de Descartes a Spinoza sin citar de entre los contemporáneos a algunos hombres meritorios. Tomás Hobbes (1588-1679) es uno de los pensadores más consecuentes de todos los tiempos; lo

principal de su labor consiste en haber extendido a toda la amplitud de la existencia los conceptos mecánicos naturales, a cuya formación él mismo había contribuido; con esta tendencia ha expulsado del alma y de la vida del Estado, como simples fantasmas, a todas las fuerzas interiores e imágenes de conjunto, y ha puesto a aquélla, transformándola en un mecanismo, en una luz completamente nueva. En él se unen un severo naturalismo con una eminente fuerza lógica, y la exposición reúne una claridad diáfana y una gran riqueza de imágenes expresivas. Pero si su labor es fecunda dentro de los límites de esta dirección capital; si es verdad

que el determinismo apenas podrá encontrar una representación más brillante; si es verdad que aquí aparece ya de un modo moderno la doctrina de las ideas innatas, falta, en cambio, comprensión para lo que está fuera del entendimiento. Por eso la religión no significa más que superstición. Pensadores que de tal modo ponen todo el esfuerzo en una idea fundamental no suelen encontrar adeptos incondicionales ni formar escuela. Pero con la decidida característica de su tipo influyen sobre la labor total; su espíritu está presente allí donde se reconoce la importancia de sus problemas. Por eso ha influido Hobbes en Spinoza y en

Leibniz; por eso fue tenido en gran aprecio por los enciclopedistas franceses en el siglo XVIII, y por Comte, en el XIX; por eso su influencia se deja sentir aún en el siglo XX.

Para el problema de la vida son más fecundos los movimientos religiosos que produjo el triunfo del pensamiento moderno con Descartes. La religión tradicional no respondía a las nuevas exigencias de claridad y precisión matemáticas. ¿Había de caer por entero, o le era posible encontrar nuevos caminos para la demostración de su verdad? Pascal (1623-1662) trata de encontrar tal demostración en el sentimiento, como raíz de toda vida y

fuerza de toda evidencia; si en él encuentra la religión una base segura, todas las objeciones de la ciencia y todas las resistencias de la experiencia no pueden dañarla en manera alguna. La vida religiosa adquiere así una mayor dulzura e intimidad; pero, a pesar de toda la blandura, se conserva sana y fuerte porque encuentra su núcleo en el sentido moral; este núcleo arma al pensador del valor masculino contra la vulgaridad y el artificio jesuita. La religión pone la vida en un ansia enorme y en un movimiento constante, porque, por una parte, siente la profunda miseria de la existencia, y por otra parte se salva de ella refugiándose en el amor

infinito. Sólo la grandeza del hombre que pone ante sus ojos le hace sentir en toda intensidad su pequeñez, pero también sólo su pequeñez puede hacerle comprender su grandeza: «¿Quién es más sensible al dolor de no ser rey que un rey destronado?». Este orden de pensamientos produce un constante vacilar del ánimo entre los más violentos contrastes, un ir y venir de un lado a otro, una evidencia en la duda, una posesión en la busca: «no me buscarías si no me hubieses encontrado». Una religión de sentimiento personal y pura intimidad, pero con una tendencia individual, no como fuente de un nuevo orden

espiritual; por tanto, tampoco en contradicción con la organización eclesiástica, sino en unión con ella y trabajando para ella. Una concepción semejante no podía conmover el mundo como el protestantismo ni abrir a la Humanidad nuevos caminos; pero ha obrado, y sigue aún hoy obrando con éxito, para conservar el alma de la religión frente a todas las exterioridades de un poder eclesiástico.

Pierre Bayle (1647-1706) toma una posición completamente distinta frente a problemas análogos. Cristianismo y razón le parecen enemigos irreconciliables, y ninguna religión es tan poco compatible con puros



principios de razón como la cristiana. Lo que particularmente le preocupa y le aleja de todos los dogmas es el problema del mal, es decir, la dificultad de unir la infinita miseria del mundo con la creencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno. Pero como al mismo tiempo le domina una profunda desconfianza contra el propio desconocimiento y contra el carácter moral del hombre, no quisiera que desapareciese el contenido de la religión, pero desea que sea sencilla y tolerante y que vea su misión principal en la purificación de los corazones. Mas en sus mismas afirmaciones se mezcla tanta duda, tanta ironía sangrienta, tanta

visión tétrica de la naturaleza humana, que hasta la honorabilidad del hombre ha sido atacada, nosotros creemos que sin razón, con frecuencia. De todos modos, con él aparece un tipo característico de pensamiento que se conserva a lo largo del siglo XVIII. Federico II era un partidario acérrimo y entusiasta de Bayle; este tipo nos advierte que no debemos creer la época de las luces totalmente entregada al racionalismo y al optimismo.

Estos hombres y problemas nos introducen ya en la época de Luis XIV, que por el lado religioso presenta un cuadro poco animador, pues el que la religión se mezcle íntimamente con fines

políticos y tenga que contribuir al esplendor de la Corte, produce mucha hipocresía y mucha opresión injusta, lo cual, si no provoca por de pronto un alejamiento de la religión, lo prepara, por lo menos. Mas no se olvide que en este tiempo, en contraposición a la apariencia religiosa, aparece mucha religiosidad pura, como, en general, es falso tachar la blandura e indiferencia en cosas religiosas a los franceses por las muchas negaciones de la religión que se han producido en suelo francés. En realidad, ellos han sido, dentro del catolicismo, el pueblo que más ha producido en materia religiosa en los tiempos modernos; sobre todo, en ningún

otro pueblo se han introducido modernamente tantas órdenes severas, tantas huidas completas del mundo, tantos casos de duros flagelamientos como en Francia. Además, no debe juzgarse principalmente aquel tiempo por su relación con la religión. En el movimiento de cultura moderno tiene un puesto importante. Aquí se ha constituido por primera vez, si bien en muchos aspectos apoyándose en lo antiguo, un conjunto de cultura moderna, abarcando todas las manifestaciones de la existencia; aquí ha reconocido por primera vez un Estado el problema de la cultura como un problema total; aquí, por primera vez, ha encontrado la Edad

Moderna la conciencia de una particular manera suya frente a la de la antigüedad, tanto que desde aquí en adelante comenzaron a ponerse frente a frente lo nuevo y lo antiguo y a compararse lo uno con lo otro. Claro es que la realización inmediata se hizo en límites muy modestos. Toda la retórica y toda la pompa brillante no pueden ocultar el carácter predominante de una cultura de forma y entendimiento; cierto que esta cultura formal tiene el mérito de haberse opuesto con éxito a una barbarización y de haber traído más orden y elegancia a la vida moderna; pero también es comprensible que tropezara pronto con oposiciones violentas y que se hiciese

necesario el romper con ella. Mas si había mucho oropel, no todo lo era; si no, no habría tenido este movimiento tan grande influencia sobre toda Europa. Un estudio de la concepción de la vida de esta época tiene que reconocer que ha traído el esclarecimiento de muchos aspectos de la vida, y ha producido mucha prudente sabiduría.

## 2) Spinoza

1. *Introducción.*— La suerte de la doctrina de Spinoza indica ya lo peculiar de su composición. Procede de la época de las luces y termina algunos

de sus movimientos. Sólo aquí logra ella producir un cuadro unitario del todo y encontrar el camino de lo más interior y lo más puramente humano.

Y, sin embargo, la época de las luces no reconoció su doctrina, y no sólo los partidarios de la Iglesia, sino pensadores de los más libres, como Bayle, la han rechazado radicalmente. Su tiempo comenzó, en cambio, cuando las gentes comenzaron a cansarse de la época de las luces y a encontrar demasiado estrechas sus doctrinas; entonces se inflamó el entusiasmo por Spinoza; una generación nueva halló en él la expresión clásica de sus convicciones y, en particular, de su afán

de unidad. En este entusiasmo se ha alterado muchas veces su pensamiento, y, de seguro, se le tasó muy alto con frecuencia; pero debe haber en él algo más que en la época de las luces, cuando el mayor poeta alemán tenía por él una veneración tan grande.

Característico es también que Spinoza ha sido glorificado desde muy distintas y hasta enemigas direcciones. Naturalezas religiosas y artísticas, filósofos especulativos y grandes naturalistas, idealistas y realistas, y hasta materialistas, coincidieron en el aprecio del hombre. Esto sólo podía ocurrir viendo cada cual en él distintas cosas; pero cuando tantas cosas podían



verse en él es porque en realidad algo tendría dentro. ¿Cómo se explica esto persiguiendo su obra, ante todo, la unidad, y haciendo, como hace realmente su mundo la impresión de un sistema cerrado? Veamos si un estudio más detallado de su doctrina nos da la solución del enigma o nos acerca, por lo menos, a ella.

II. *El mundo y el hombre.*— La relación entre el hombre y el mundo forma el punto central del sistema de Spinoza; a expresarlo sistemáticamente llegó, ante todo, en su *Ética*. Esta exposición está hecha en la forma fría de una prueba matemática, pero en el fondo

está llena de movimiento y pasión. Como en un drama clásico, está aquí expuesto el destino del hombre.

Primeramente es una lucha contra la exageración del valor, no sólo del hombre individual, sino de la Humanidad entera. La imagen del mundo no puede adquirir su verdad sin que se la desposea de los rasgos humanos que se le habían impuesto; lo que queda después de una purificación semejante lo modifica, sin embargo, de nuevo el hombre, y lo transforma en una parte insignificante del engranaje infinito. Pero esta humillación no es la solución definitiva. A partir de ella se le abre al hombre el camino hacia una nueva

altura, porque piensa el mundo como todo y se une con él interiormente; de este modo, la grandeza, inmensidad, eternidad del mundo se convierten en las suyas propias. Mas esto solamente si renuncia a toda particularidad y a toda voluntad de particularidad, si se somete voluntariamente a la vida del todo. Así, el *sí* final lleva dentro de él un *no* decidido, y la afirmación de vida en que se resuelve el conjunto es algo más que un simple impulso natural.

Al expulsar Spinoza como una falsificación todo aditamento humano del cuadro del mundo y tratar de comprender el Todo en sí mismo, puede resolver en una síntesis todas las

oposiciones tradicionales. Ante todo, desaparece la contradicción entre Dios y el mundo. Ya no forman realidades distintas, sino que dentro de la única realidad están en la relación de existencia y ser, efecto y causa, naturaleza resultante y naturaleza obrante (*natura naturata* y *natura naturans*). Dios es el ser puro, la vida total, que está en el fondo de todas las criaturas particulares y encierra en sí toda su riqueza. Comprendido así, no necesita Dios salir de sí mismo para influir sobre las cosas, sino que toda actividad está en el fondo de su vida y esencia. Es, en el lenguaje de la escolástica, la causa inmanente de las

cosas. Según esto, no está tanto Dios en el mundo cuanto el mundo en Dios.

Un Dios semejante, que comprende en sí todo el infinito, no puede pensarse con imágenes humanas. Aun nuestras facultades espirituales más altas, como el pensamiento y la voluntad, pertenecen al mundo de los fenómenos, y no pueden, por tanto, expresar lo infinito de un modo adecuado. Dios no puede tener tampoco como preocupación principal el bienestar de los hombres. Esto no haría más que dar una imagen empuqueñecida y antropomórfica del ser infinito; además, la experiencia contradice claramente esta afirmación, pues ella muestra una perfecta

indiferencia de la marcha del mundo ante los deseos y fines humanos; enseña que felicidad y desgracia se reparten sin distinción entre los justos y los pecadores, y que tempestades, terremotos y enfermedades no respetan ni a los mejores. Lo mismo que este pequeño cuidado del hombre contradice en general a la naturaleza del ser infinito el obrar con arreglo a fines. Precisamente lo que forma su grandeza es no querer otra cosa que a sí mismo, a su propio ser infinito, que en medio de todos los caminos de los tiempos descansa intangible en sí mismo, obrando de eternidad en eternidad.

La imagen del mundo había

aparecido hasta ahora dividida y rasgada, porque el hombre había prestado a las cosas los reflejos de sus propios sentimientos, bueno y malo, ordenado y desordenado, hermoso y feo; de este modo falseaba la realidad y separaba cosas que en verdad forman una cadena ininterrumpida. Si se libran las cosas de estos errores, y se consideran en sí mismas prescindiendo de toda valoración humana, se coordinará todo, y la multiplicidad se trocará en una única vida mundial de la eterna esencia. Verdad es que en la naturaleza, como en el alma, esta vida se desarrolla en momentos aislados; pero estos momentos forman un tejido

unitario. No sólo los enlaza un encadenamiento sin solución de continuidad, no sólo obran en todo el reino de lo acontecido leyes sencillas e inmutables; en el fondo, todos estos momentos no son otra cosa que manifestaciones del ser divino, formas temporales de la eterna esencia, olas tras olas en el mar de lo infinito.

Esta síntesis de la realidad hace posible una solución de la oposición entre lo corporal y lo espiritual, que con Descartes se tendrá que aclararse la relación de sujeto a objeto, de pensamiento a ser: el problema de la verdad. La doctrina antigua no tenía escrúpulo en comprender la verdad



como una conformidad de nuestra representación con el objeto exterior, pues el mundo exterior y nuestro propio ser parecían esencialmente análogos; el propio ser se desarrollaba en la recepción de representaciones exteriores. La separación moderna entre el sujeto y el objeto no legitima una comunicación de fuerzas semejante y destruye el antiguo concepto de verdad. ¿Será posible restablecer la unión, y no por los rodeos artificiales de Descartes, sino por un camino natural y derecho? Spinoza cree poder lograrlo. Cuerpo y espíritu no son para él cosas distintas, sino distintos aspectos de un solo y mismo ser; sólo formas, expresiones,

manera de existencia de la misma esencia fundamental; cada orden corre por su cuenta, sin contacto con el otro, sin choques ni influencias mutuas. Sin embargo, coinciden ambos completamente, porque lo que aquí y allí sucede es en el fondo lo mismo. Trasladando así la diferencia del fenómeno al fondo, parece resuelto el problema del modo más sencillo, obteniéndose al mismo tiempo la ventaja de que ninguno de los dos órdenes necesita subordinarse al otro, sino que cada cual puede desarrollarse independientemente.

Del mismo modo se verifica una unión del pensamiento y el ser. Desde

afuera no puede hacerse, pero es perfectamente legítima si ambos se fundamentan en el ser infinito; para encontrar la verdad, la verdad plena, no necesita el pensamiento más que reflexionar sobre sí mismo, separar todo aditamento extraño, todas las representaciones confusas, no seguir más que el propio mandato; las representaciones subjetivas tienen que convertirse en pensamiento con verdad real. Pero esto no puede hacerlo el hombre sino prescindiendo de todos los valores y fines humanos. En adelante, el orden y combinación de los conceptos será el mismo que el orden y combinación de las cosas; el

encadenamiento lógico de los conceptos corresponde con toda exactitud al encadenamiento real de los acontecimientos; el reino del pensamiento es el espejo fiel de lo que en el mundo exterior sucede. Por tanto, una conformidad no por un contacto exterior, sino por la fundamentación de ambos órdenes en uno solo y mismo ser. El proceso del pensamiento y el proceso de la naturaleza forman reunidos la realidad completa; todo pasa con segura e interior necesidad; no ha quedado ningún resto de oscuridad: el conjunto aparece hasta el último rincón iluminado.

III. *El hombre y su pequeñez.*— La imagen del universo no puede alcanzar esta grandeza sino liberándolo completamente del hombre, elevándolo sobre sus representaciones y fines. El hombre ha devenido en absoluto un trozo del Todo; ya no tiene ninguna posición excepcional, no forma ningún «Estado en el Estado». (*Imperium in Imperio*). Como su vida entera, su cuerpo no es más que una parte de las extensiones infinitas; su espíritu, una parte del pensamiento infinito; del mismo modo que el cuerpo, conforme a la doctrina del mecanismo, no es más que una combinación de pequeñas partes, así el

espíritu no es más que una complejidad de diversas ideas, no una unidad interior; la voluntad y el entendimiento no son nada aparte de las voliciones y pensamientos individuales. Como, además, la voluntad no es una existencia independiente al lado del pensamiento, sino sólo algo dentro de él, es decir, la afirmación de ser verdadero que cada concepto lleva consigo, resulta que el hombre entero se transforma en un engranaje de representaciones individuales; deviene, según la expresión misma del filósofo una «máquina espiritual» (*automaton spirituale*). Esto significa una gran ganancia en claridad. Pero se compra

con el abandono de toda libertad de la conducta; lo que nos parece propia decisión es un simple producto de aquel mecanismo; sólo nos sentimos libres porque tenemos, sí, conciencia de nuestros actos, pero a menudo no de sus causas, y por eso los consideramos como no habiendo tenido ninguna. Con esta concepción, las acciones de los hombres no deben considerarse de otro modo que como puntos, superficie y cuerpos; no hay que lamentarlas ni burlarse de ellas, hay que comprenderlas simplemente.

Semejante ordenación del hombre en la Naturaleza hace que las leyes de aquélla sean, al mismo tiempo, las de

éste. El mismo impulso que mueve las cosas en el mundo exterior, mueve también nuestras acciones: el instinto de conservación. No sólo que pertenece a nuestro ser, sino que forma nuestro ser; nunca podremos prescindir de nuestro propio yo, nunca obrar por otro, sino siempre por nuestro propio ser. Mas a lo que contribuye a la conservación o mejoramiento de nuestro yo lo llamamos útil; de este modo, toda nuestra fuerza va encaminada a la actividad: cuanto más prudente uno sea, tanto más enérgicamente tenderá a ello.

Pero como en el reino de la experiencia coinciden los seres individuales, se entrecruzan, impiden y



auxilian, aparecen muchas complicaciones, un engranaje de incesante movimiento. Estamos en el reino de las pasiones: aquí se lucha por la felicidad, aquí juegan amor y odio. Todo estado subjetivo depende, por tanto, de la cantidad de fuerza desarrollada, y toda relación con hombres y cosas se mide según lo que signifique para el acrecentamiento de nuestra propia vida. Las complicaciones de la realidad hacen que en la vida diaria se olvide fácilmente esta dependencia; pero la consideración filosófica descubre aun en el arbitrio aparente una ley, y confirma de este modo la legitimidad de tratar la vida

humana con los procedimientos de las ciencias naturales.

Nuestra existencia alterna entre el dolor y el placer. Pero ¿cómo se han de entender estos sentimientos? El placer es el estado en que el espíritu pasa a una mayor perfección; el dolor, el estado por el que pasa a una menor, es decir, pasa a una mayor o menor intensificación del proceso de la vida; mas el placer y el dolor engendran el amor y el odio; pues si en el placer se presenta como causa una cosa exterior, tiene que engendrar amor por ella, y odio, al contrario, si esto ocurre con el dolor; según que un acontecimiento nos produzca alegría o dolor, así será su autor nuestro amigo o

enemigo. Ni el amor ni el odio son, pues, tampoco arbitrarios; lo que nos favorece tenemos que amarlo; lo que nos perjudica tenemos que odiarlo, y no podemos cambiar lo más leve ni de aquel odio ni de aquel amor. El amor y el odio no se limitan, además, a las cosas que nos tocan directamente, pues la conducta de estas cosas depende, a su vez, de la de otras; así obran en nosotros a través de ellas cosas ajenas a nosotros. Y por eso trasladamos a ellas, bien que debilitados, nuestros sentimientos; amamos a los amigos de nuestros amigos porque favorecen lo que nos favorece a nosotros, y amamos a los enemigos de nuestros enemigos porque

impiden lo que a nosotros nos daña, y, al contrario, odiamos a los enemigos de nuestros amigos, y a los amigos de nuestros enemigos. Esto se va extendiendo más y más a todas las relaciones de los acontecimientos. Todo lo que de algún modo, aunque sea casual y exteriormente, está en relación con experiencias agradables, las recuerda, etc., nos produce placer; de lo contrario, dolor. Por estos rodeos puede hasta la cosa más lejana producirnos dolor o placer, amor u odio; las simpatías y antipatías que a menudo son para nosotros mismos un enigma, se explican sencillamente porque, en tales casos, nuestra conciencia no se da cuenta de la

razón que nos hace amar u odiar algo. Pero estos sentimientos fuerzan a la acción; tenemos que proteger lo que nos favorece a nosotros y dominar y vencer lo que nos perjudica. Todas las predicaciones de los moralistas no pueden modificar en absoluto esta necesidad; una pasión no puede vencerse más que con otra pasión igualmente fuerte, no con simples deseos y decisiones. Un análisis profundo del engranaje de las pasiones, una descomposición de su complicado tejido, una fuente de psicología práctica.

Spinoza no hace en todo esto nada más que descubrir; ningún juicio apresurado estorba la marcha tranquila

de la exposición de los hechos. Pero la mirada al conjunto obliga necesariamente a formular un juicio, y entonces se ve claro cuán poco puede satisfacer al pensador aquel estado de los hombres, pues si el individuo gana quizá algo aquí y allá, en conjunto queda dependiendo de un mundo extraño y oscuro; influjos exteriores nos arrojan aquí y allá como olas movidas por vientos contrarios, sin conocer nuestra suerte y destino; esclavos de las pasiones, que, por su parte, viven en perpetua lucha y escisión. En conjunto, un estado de servidumbre y dolor. ¿Es ésta la última conclusión o hay un camino que nos conduzca de la

servidumbre a la libertad?

IV. *El hombre y su grandeza.*— En realidad, hace aquí Spinoza un cambio que más bien ha escondido que elaborado; no lo hubiera podido elaborar sin descubrirla con gran dualidad del mundo de sus ideas.

El pensador realiza este cambio como si fuera la mera continuación del esfuerzo primitivo, como el término del camino de la Naturaleza, mientras que, indudablemente, tiene lugar una revolución total y sustituye a la Naturaleza una nueva realidad. El fin de la propia conservación y de la utilidad ha de permanecer; sólo debiéramos en

verdad (*re vera*) alcanzar la utilidad fundamental (*ex fundamento*), que no conoce la vida corriente. Esta utilidad sólo la da el conocimiento, la obra de la verdadera ciencia, pues al iluminar desde dentro y hasta sus raíces todo lo que, de otro modo, es exterior y extraño, lo transforma en nuestra propiedad y nos coloca en una posición activa respecto de ello; nuestro pensamiento puede desenvolver por sí mismo las cosas, si desaparece su presión; somos como sus señores, completamente activos y, por tanto felices. Pero el pensamiento sólo puede hacer esto si nos considera como miembros del encadenamiento universal, y explica nuestra situación por el orden



necesario y eterno de las cosas. Esta obra sólo alcanza su perfección por medio de su unión con Dios, el ser fundamento de todo. Mas al entender el pensamiento desde este punto de vista, toda la complejidad, como la evolución de la sustancia infinita, la ve inmediatamente en su fuente vivificadora, y ya no es un saber encadenador, sino intuitivo (*Scientia intuitiva*). Esta contemplación intuitiva de Dios es el bien incomparablemente supremo y el fin último de toda actividad. Al transformar todo nuestro pensamiento en conocimiento lo lleva a la categoría de libertad y actividad completas y suprime al mismo tiempo

todo dolor. Las pasiones también pierden todo lo que tienen de dolor así que se contemplan claramente. Entonces ya no encierran más dolor ni renunciamiento, sino sólo actividad y placer. De ahí que toda la vida tome así la forma de fuerza activa y afirmación decisiva; nace el ideal de un «hombre libre», que ha de rechazar como un mal toda situación dolorosa: la compasión, la humildad, el remordimiento, etc., pueden quedarse para los estados inferiores; el superior no quiere saber nada de ellos. Aquí se dice: «El que tiene remordimiento por un hecho, es doblemente infeliz o impotente».

Éste es un ideal superior, al que el

hombre sólo puede acercarse poco a poco. Pero aun cuando no le inunde por completo el verdadero conocimiento, siempre tenemos en contra de las pasiones el remedio del claro conocimiento: cuando más penetremos en las relaciones existentes entre los acontecimientos que presenciamos, tanto menos pueden intranquilizarnos, tanto más llegaremos a su pensamiento y venceremos sus apariencias de amor y odio, y nuestro espíritu adquirirá la tranquilidad de la pura observación. De ahí que la contemplación exacta de deseo y voluntad sea el mejor medio para libramos de toda excitación y de todo dolor y sumergir todo nuestro ser

en la paz y la bienaventuranza.

Pero todo eso sólo alcanza la armonía de una vida universal, y, al mismo tiempo, la plenitud de la profundidad espiritual, apoyándose en aquel conocimiento intuitivo de Dios, del ser eterno e infinito; sólo en Él se perfeccionan nuestro pensamiento y nuestra vida. Y vimos que lo que aumenta nuestro bienestar, despierta necesariamente nuestro amor; de aquí que nazca un amor inmenso por Dios. Este amor está muy por encima de todo lo que recibe generalmente este nombre; no es ninguna pasión vulgar, con su exageración extraviada, sino que se desprende del conocimiento; es amor

«intelectual» (*amor intellectualis*). Este amor puro por Dios no encierra el deseo de una recompensa por parte del mismo, pues Dios, según su naturaleza, no puede amar nada determinado en sentido humano; esto le degradaría. Por eso se dice: «El que ama verdaderamente a Dios, no puede pretender que Dios le ame en recompensa». De ahí que no exista ninguna satisfacción ni elevación completas sin el renunciamiento total al pequeño yo. Mas Dios se ama a sí mismo, a toda la eternidad e inmensidad con amor intelectual, y el amor intelectual del espíritu para Dios es una parte del amor inmenso con el que Dios se ama a sí mismo. Con ello, el universo

entero adquiere una profundidad espiritual y una vida interior, alejada, desde luego, siempre de un modo notable, de la vida espiritual del hombre.

Esta armonía con el ser inmenso da también al hombre cierta participación en la eternidad. Spinoza carece de sentido y de lugar para la inmortalidad, como la continuación indefinida de la existencia particular. Sólo mientras dura el cuerpo puede el espíritu formarse representaciones y recordar las cosas pasadas; por consiguiente, la descomposición del cuerpo es también el fin de esta vida espiritual aislada y ligada. Pero, por estar fundado en Dios,

nuestro espíritu no puede desaparecer por completo con el derrumbamiento del cuerpo; en Dios perdura necesariamente una idea que expresa su esencia bajo la forma de la eternidad: como una forma eterna del pensamiento de Dios es indestructible. Lo es tanto más cuanto más le transporta el verdadero conocimiento del mundo de los efectos al de la eterna causa; cuanto más fuerte llega a ser su parte imperecedera, tanto menos puede hacerle mella la muerte. Dentro de esta doctrina, la destrucción del cuerpo aparece como la supresión del carácter transitorio, como una liberación de la forma de vida inferior: «Sólo mientras dura el cuerpo está

sometido el espíritu a las pasiones dolorosas».

Pero, para el filósofo, la inmortalidad no significa principalmente la esperanza de un porvenir mejor, sino la elevación inmediata por encima de toda existencia temporal, el alcance de la eternidad en medio del presente; este espíritu inspira estas palabras: «El hombre libre, en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no se preocupa de la muerte, sino de la vida». Para obrar de acuerdo con la razón no necesitamos de la idea de la inmortalidad y de su compensación. Aun cuando no supiéramos que nuestro espíritu es eterno, haríamos el bien y



tendríamos devoción, energía y generosidad por lo supremo, pues el que es verdaderamente libre no obra por virtud de una recompensa, sino por necesidad de su propia naturaleza, y la bienaventuranza no es el premio de la virtud, sino la virtud misma. La bienaventuranza consiste en que el espíritu ha alcanzado su perfección suprema, y esto tiene lugar gracias a aquel conocimiento de Dios. «Así tiene el sabio conciencia de sí mismo, de Dios y de las cosas con necesidad eterna, y no cesa nunca, sino que tiene constantemente la verdadera satisfacción del espíritu».

La vida, que se desenvuelve en una

confianza tan grande y alegre, da una nueva base y un carácter particular a la religión y a la ética. ¿Puede extrañar que se llame *Ética* la obra principal de un pensador que ha empleado tanta energía en alejar el juicio ético de las cosas y en transformar toda la realidad en la objetividad de un mero proceso *natural*? Pero, en Spinoza, esta objetividad, fundada en el ser absoluto, es para el hombre mismo un ideal; nosotros no nos encontramos de buenas a primeras con la verdadera realidad, sino que necesitamos elevarnos hacia ella; de ahí que nuestra vida se encuentre bajo la contradicción entre el abandono del mundo de la apariencia y

la elevación al mundo del ser, dentro de la conservación pertinaz de la pequeña particularidad y la entrada de buen grado en el ser inmenso; de aquí que en él esté una gran decisión y una resolución enérgica hacia la actividad elevadora. La misma orientación hacia el conocimiento puro es un hecho, un hecho de todo el ser. Y con ello se transforma en una acción ética. Sólo que lo ético no sólo abarca acciones aisladas, sino que implica una nueva manera de ser. En flagrante contradicción con el contenido de su conciencia, Spinoza pertenece a aquellos pensadores que colocan al hombre frente a un dilema; más que un

progreso constante, reclaman una revolución completa. En el fondo de su espíritu, Spinoza se acerca más al pensamiento cristiano que cualquier otro corifeo de la época de las luces.

En el carácter fundamental de su doctrina religiosa, también está más emparentado con el Cristianismo de lo que su conflicto violento con el carácter cristiano hace esperar. En Spinoza adquiere por primera vez una forma ruda y clara el conflicto del nuevo pensamiento universal y racional con el pensamiento tradicional histórico y, en parte, antropomorfista. Lo divino en él no es algo particular que convive con lo demás con carácter personal humano,

sino que comprende e inunda todo el mundo, y en cada parte del todo obra en las cosas mismas; no da a unos hombres preferencia sobre los demás por medio de participaciones determinadas, sino que se manifiesta en la razón y en la naturaleza general igualmente en todos los tiempos y lugares; según todo lo cual, para la religión no se necesitan hechos históricos ni creencia histórica de ninguna clase. El conflicto es particularmente duro en la doctrina de los milagros sensibles; Spinoza no sólo los niega por razón de su teoría de la carencia de excepción en las leyes de la Naturaleza, sino también por sus ideas religiosas, en las que esta carencia de

excepción se explica como excepción de la invariabilidad del ser y de la actividad divinas. Aun cuando el pueblo oponga a Dios a la Naturaleza y encuentre su poder expresado especialmente en acontecimientos extraordinarios y aparentemente inconciliables con ella, el pensamiento ve precisamente en lo corriente y diario a lo grande y divino, y tampoco puede admitir la distinción entre lo sobrenatural y lo antinatural alegada desde antiguo en defensa de los milagros. Pues lo sobrenatural que cae dentro de la esfera propia de la Naturaleza es por sí mismo antinatural y los pretendidos milagros naturales no

están más allá de la naturaleza, sino dentro de ella. Así empieza la negación de los milagros en la conciencia de la Humanidad; antes de reconocerse a la Naturaleza una regularidad interna no habían provocado reacción alguna y no se ocuparon de tocarlos los movimientos más radicales de la Reforma. Descartes había reconocido esa regularidad, pero o no vio su consecuencia o se la calló prudentemente.

Pero, por muy alejado que Spinoza esté de la forma eclesiástica del Cristianismo, se siente emparentado con éste en el punto que constituye precisamente el centro de su teoría: en la doctrina de la entrada de Dios en el

mundo y de la presencia viva del espíritu divino en todas partes. Es verdad que no comprende que Dios, el ser eterno e inmenso, haya podido adoptar naturaleza humana y no considera necesario conocer a Cristo «en la carne», esto es, históricamente; pero «sobre aquel hijo eterno de Dios, esto es, la sabiduría eterna de Dios, que se ha manifestado en las cosas, principalmente en el espíritu humano, y muy especialmente en Jesucristo, hay que juzgar de otro modo. Pues sin ella nadie puede llegar a la bienaventuranza, pues ella sola enseña lo que es verdadero o falso, bueno o malo». De un modo muy notable se eleva el espíritu



humano sobre el otro ser y Jesús sobre los demás hombres, en contradicción innegable con la doctrina general del filósofo que proclama la acción uniforme de la divinidad en el universo. Pero Spinoza es más que sus doctrinas, y su mundo es más rico que el tejido de sus conceptos, y aun quizá en ninguna parte es más grande que allí en donde se contradice, esto es, en donde la necesidad interior de su ser le lleva más allá de su doctrina.

V. *Crítica.*— El que Spinoza causara una gran impresión y conquistara muchos espíritus se explica ya, en parte, por la forma como expone sus ideas. Su

exposición camina seguramente hacia lo grande y esencial, hacia lo sencillo y puramente humano. Toda la labor está realizada con necesidad objetiva; ésta determina tanto la fuerza del pensador, que apenas si deja lugar a la reflexión y al espíritu subjetivos, y las revoluciones más violentas se llevan a cabo con la necesidad de un proceso natural. Pero por ello no le falta de ningún modo al Todo un alma; por todas partes se siente la acción de una marcada personalidad que con su quieta presencia da calor a todos los conceptos y a todas las teorías. Es cierto que el pensamiento está armado del arma pesada de la ciencia y las ideas constituyen cadenas cerradas;

nada aparece repentinamente sin intermedio, pues una piedra se añade a la otra con gran seguridad. La labor está llena de miradas penetrantes, de intuiciones que iluminan; no sólo con lo mejor del todo, sino que tienen una enorme fuerza de convicción. En ninguna parte como en ellas se presenta el pensador como un sabio, un sabio en suelo moderno y con modernas armas. Y a este sabio le estaba reservado un heroísmo tranquilo y puro; debía demostrar, en una vida llena de privaciones, la calma y superioridad del espíritu que exige su convicción científica. Y lo demostró. La unificación completa de su vida con sus doctrinas da

a su existencia la perfecta veracidad que con tanta alegría admiramos en los antiguos y echamos de menos en los modernos.

Pero respetar a Spinoza no quiere decir seguir como esclavos sus razonamientos, pues a menudo sus grandes cosas hay que deducirlas de su exposición. Con los problemas procede a menudo demasiado sumariamente y no rara vez encontramos un complejo de verdades indemostrables y opiniones problemáticas y aun erróneas. Sólo el que penetre de la obra acabada a las fuerzas que la producen puede honrar en Spinoza a un gran maestro, a pesar de toda la crítica de sus teorías.

Poseído de la grandeza de la idea universal, busca Spinoza evitar toda la disgregación y transformar toda la complejidad en un cuadro general sencillísimo. Hay que unificar, o, por lo menos, armonizar a Dios y al mundo, al alma y al cuerpo, al pensar y al querer. ¿Ha llevado a cabo esta unificación el sistema de Spinoza? Quizá a primera vista, pero de ningún modo si se le estudia concienzudamente. No llegan a una unidad Dios y el mundo si hay lugar a una independencia siquiera aparente de los individuos enfrente de la vida total. Y esta apariencia, según Spinoza, rige, por término medio, entre los hombres; para librarse de ella, el

pensamiento necesita hacer un gran esfuerzo. ¿De dónde proviene este poder de la apariencia si la complejidad sólo está dentro de la vida total?

El alma y el cuerpo significan dos lados diferentes del mismo ser; la vida espiritual y el proceso natural debieran convivir equilibrados. En realidad Spinoza no ha logrado en parte alguna establecer este equilibrio: o ha sometido la vida espiritual a la Naturaleza, o viceversa: lo primero, al fundamentar su mundo de ideas; lo segundo, al acabarlo. Pues allí la Naturaleza se presenta como la materia prima de la realidad, las leyes de su mecanismo se convierten en leyes del todo y rigen también sobre el

alma humana; ésta no es más que un estado consciente de la vida corporal, un reflejo del proceso natural: esto ha de llevar al naturalismo, al materialismo. No así a medida que se adelanta y hasta que se llega al final de la *Ética*. Pues el movimiento y la liberación decisiva sólo tienen lugar cuando el pensamiento se eleva por encima de la Naturaleza hasta adquirir una independencia completa, viviendo en sí misma de tal modo que la Naturaleza, vista desde este punto, no es más que un fenómeno del fundamento del mundo. Allí en donde la idea encuentra su grandeza en la contemplación de Dios y el amor divino da al proceso universal un alma,

prepondera un carácter espiritualista en las ideas. De ahí que ese intento de monismo degenera al realizarse en un dualismo incomparable. El mecanismo y la mística se han acercado, pero sin llegar a existir entre ellos una armonía.

El conocimiento y la voluntad debían unificarse al incorporar el acto volitivo por completo al proceso del conocimiento. Pero cuando el conocimiento atrae hacia sí toda la vida, es ya más que mero conocimiento. Allí en donde el conocimiento significa realmente la propia conservación del hombre, allí en donde transforma todo el ser en actividad, alegría y amor, allí hay en él más que mera labor del



entendimiento, puesto que se convierte en el desenvolvimiento de una vida hondamente fundamentada, en expresión de un ensimismamiento del espíritu. Y de este modo, de la solución intentada del problema, nace otro problema nuevo más difícil.

A pesar de no ser admirable, hay que reconocer su derecho al esfuerzo de Spinoza hacia una mayor unidad y una mayor armonía del mundo. Constituye la negación decisiva del procedimiento escolástico consistente en solucionar los problemas, principalmente estableciendo diferencias y gradaciones de conceptos; es una vuelta a la verdad de la Naturaleza, la superación de una

frialdad muerta al sentirse una necesidad de unificación, al acercarse unas a otras las diversas partes de la realidad y completarse y explicarse mutuamente y al intentar unirse en una sola vida. Aun cuando no se admita la solución dada allí, hay que alegrarse del gran impulso que da semejante esfuerzo.

Así como la visión del universo no se alcanza fácilmente, lo mismo sucede con la conversión de toda nuestra vida en pura intuición, y nuestra existencia no es capaz de solucionar todos los problemas. Pero en la exigencia de un conocimiento desapasionado, rige en Spinoza el deseo de una nueva relación del hombre con la realidad, de una

nueva forma de la vida. Al pensarlo le es insoportable la conducta de vida tradicional, porque aun cuando amplíe aparentemente el horizonte humano, deja subsistentes en los hombres sus fines y sus pasiones; de ellas ha de librarnos la sumersión en el Todo por medio de un conocimiento puro; de ahí que se empiece una lucha enérgica contra el egoísmo, no sólo del individuo, sino también de la Humanidad entera.

Con esta lucha nace una nueva corriente en la vida universal, una reacción contra un movimiento que llega hasta el final de la antigüedad y tiene su cúspide en la filosofía de Agustín. Impulsado por su sed ardiente de

felicidad y atraído por su naturaleza poderosa hacia el inmenso mundo, había subordinado éste toda la existencia a la salvación del hombre y a su felicidad; había, por tanto, injertado en todas las esferas de la vida un afecto apasionado y había convertido a todo el ser en voluntad y actividad ardientes. Es verdad que en el fondo estaba la convicción de que el hombre se eleva y se conserva no por sí mismo, sino como perteneciente a una esfera superior de la realidad, como miembro de un orden espiritual y divino; pero el temperamento inquieto de Agustín mezclaba en ello muy a menudo pequeñeces humanas, y estas

pequeñeces habían estrechado con el tiempo el círculo de la vida. La Edad Moderna, desde el primer momento, ha considerado ese carácter como demasiado pequeño, subjetivo, estrecho y falso; pero su movimiento hacia el logro de horizontes libres y amplios se aclara y refuerza por primera vez en Spinoza. En él se pone en claro que para una liberación no basta, como lo creía el Renacimiento, marchar pomposamente hacia lo grande y amplio, sino que es necesario un movimiento interior, la formación de una naturaleza universal en el hombre. Y esta naturaleza universal cree Spinoza encontrarla en el conocimiento que en una evolución pura

pone al alcance del hombre el contenido puro de las cosas y hace desaparecer todo egoísmo en la eternidad del todo infinito. Esto se presenta como una solución satisfactoria de la pequeña subjetividad y del movimiento molesto de los pequeños fines y pasiones humanas.

Mas allí en donde el todo, el todo como una Naturaleza inmensa e inmutable, llega a ser en tal manera el único contenido de nuestra vida, allí no sólo desaparece toda la arbitrariedad, sino también toda verdad; allí se levanta hasta una altura irresistible el poder de la mera objetividad, de la necesidad natural, del Destino. La antigüedad

había apreciado por completo esta fuerza; el Cristianismo emprendió la tarea consoladora de elevar a la Humanidad por encima de ella hasta el reino de la libertad. Pero sus formas históricas planteaban el problema de un modo demasiado fácil y rehuían el obstáculo en vez de superarlo. Por consiguiente, es favorable a la verdad y a la profundidad de la vida el hecho de que Spinoza vuelva a hacer reconocer la participación que la Naturaleza y la suerte tienen en nuestra existencia. Este movimiento es de importancia definitiva, aun cuando transforme demasiado exclusivamente toda la realidad en Naturaleza y coloque,

equivocadamente, la verdad de las cosas fuera y al lado de la vida del espíritu.

Además, Spinoza, en este lugar, quiere más de lo que sus conceptos expresan. No sólo busca la mera Naturaleza, sino que busca en ella y detrás de ella a un ser más profundo, un ser y una vida esenciales. Según esta doctrina, nuestra actividad sólo es verdadera en tanto en ella conservamos nuestro ser; por consiguiente, si queremos obrar bien hemos de penetrar hacia nuestro verdadero ser. Pero para ello exige él la transformación del estado de cosas existente, una apropiación de la eternidad y la inmensidad del todo. Esto es lo grande



de Spinoza, que no hace problema de esto o aquello de la vida humana, sino a toda ella y aun al hombre mismo, y que emprende una lucha enérgica contra la estrechez del pequeño yo, de toda dicha vulgar.

De este modo, Spinoza ejerce sobre nosotros una influencia fortificante. Pero lo interesante de él hay que deducirlo a menudo de sus explicaciones. Por ello se comprende que la grandeza del pensador haya empezado a reconocerse sólo cuando ha empezado a contemplársele desde lejos, examinándolo y criticándolo libremente. Pero las apreciaciones sobre él debían separarse más y más, por la sencilla

razón de que en Spinoza conviven una porción de ideas contradictorias que buscan la unidad sin encontrarla. Quizá en ningún pensador coinciden tantas contradicciones. De ahí que para apreciar justamente a Spinoza haya que buscar en la Filosofía menos una teoría cerrada que un perfeccionamiento de nuestro ser y el descubrimiento de nuevos arcanos de la vida. Estudiado desde este punto de vista pertenece Spinoza, sin disputa, a la serie de los filósofos verdaderamente grandes.

3) Locke

Locke (1632-1704) se mueve dentro de un círculo muy diferente del de los otros corifeos de la época de las luces. Ante todo, le preocupa apasionadamente el movimiento de su pueblo luchando por la libertad política y religiosa; él mismo toma una posición decidida en esta lucha que le afecta en su vida. Su pensamiento acusa fuertemente la influencia del medio social a la formación y consolidación de cuyo carácter espiritual contribuye.

En Locke encuentra su expresión clásica, no el espíritu inglés en general —como todo gran pueblo culto, el pueblo inglés también lleva en sí una

reacción contra su carácter medio—, pero sí su tendencia predominante. Esta tendencia contradice la tendencia especulativa, no se propone edificar un nuevo mundo, sino que permanece en el terreno de la existencia dada; quiere orientarse exactamente en ella y quiere construir dentro de ella una vida racional y feliz. La mirada se dirige aquí al hombre y a su situación; un poeta inglés (Pope), haciéndose eco del sistema dominante en la opinión, designa como objeto propio del estudio del hombre al hombre mismo. En este estudio se examina al individuo en sí mismo y en su relación con otros formando la sociedad; la adquisición

propia de la época de las luces en Inglaterra consiste en explicar al alma y a la sociedad, partiendo de sus elementos más sencillos; su fuerte está en la Psicología y en la Ciencia social. El examen riguroso y la penetración exacta de los resultados de la experiencia obliga a menudo a renunciamentos, pero lo que soporta la prueba se refuerza y alcanza consistencia interior; a la teoría se une estrechamente la práctica, al luchar la época de las luces por alcanzar más allá de nuestro caudal y de nuestro patrimonio, inmediatamente, una formación adecuada de la vida. Es verdad que todo esto pone límites

estrechos a la vida y a la actividad humanas, pero no puede desconocerse que dentro de estos límites existe mucho más y puede hacerse mucho más de lo que se creyó; la experiencia parece lo bastante rica para llenar todas las exigencias. De ahí nace una Filosofía y una concepción de la vida particular que se aplica cuidadosamente a todas las esferas particulares, y no sólo conquista a individuos aislados, sino a círculos enteros. Inglaterra es el primer país en donde la labor de la época de las luces adquirió un poder universal, y su evolución posterior sigue la suerte de Inglaterra.

Este pensamiento inglés ha

encontrado su expresión más exacta y eficaz en Locke. Éste empieza con el problema del conocimiento. Una disputa sobre cuestiones filosóficas le hace sentir la confusión del saber de su época; esta impresión le induce a investigar desde su fundamento el origen de la certeza y el contenido del conocimiento; la obra que de ello resulta es la primera construcción sistemática del conocimiento partiendo del alma del individuo. Pues para Locke, investigar el origen del conocimiento significa seguir su desarrollo y formación en el alma del individuo, y el alma, a su vez, no significa otra cosa que conciencia, vida consciente. Entender así la labor —

y en Locke no puede entenderse de otra manera— es lo mismo que decidir sobre el método y el resultado del trabajo; hay que buscar en la conciencia los elementos más sencillos del conocimiento y seguir paso por paso su construcción, partiendo de dentro, hasta que el todo adquiere transparencia y se dibuja al mismo tiempo el límite de la facultad humana. No cabe duda alguna de que la conciencia no lleva consigo su contenido a la vida, sino que lo recibe solamente de su contacto con las cosas; con ello desaparece la teoría de un patrimonio hereditario fijo de la razón, de las ideas innatas; no hay otra fuente del conocimiento más que la



experiencia, a través de la percepción de las cosas exteriores, de nuestro propio estado; el espíritu es como una hoja de papel blanco que todavía hay que escribir, o como una habitación oscura en la que entra la luz del sol. El elemento primordial son las representaciones sencillas; de sus relaciones y combinaciones nacen, poco a poco, imágenes complicadas, y de este modo se explican perfectamente hasta los productos superiores del conocimiento. No puede admitirse nada que no tenga su lugar dentro de esta trama; hay que desechar como engañoso todo lo que no se ajusta a aquel método de trabajo. Si Locke ha elaborado sus

ideas fundamentales hasta el fin sin ayuda de elementos extraños de ninguna clase, y si ese camino llevaba realmente hacia el conocimiento de la verdad, es cosa discutible; pero, aun negándolo, hay que reconocer que ese método empírico-psicológico, con su claridad y exactitud, inaugura una nueva y fructífera visión: la vida del alma y de toda existencia humana. La evolución de la vida anímica ante nuestros ojos nos permite comprendernos mejor y echar una ojeada sobre nuestra facultad; a medida que crece el conocimiento en el hombre, adquiere éste también un poder mayor sobre sí mismo y sobre el medio que le rodea.

Locke no duda un momento de que semejante saber no puede llegar a descubrir la esencia de las cosas; a nosotros se nos esconde lo que son las cosas más allá de la participación que tenemos en ellas. Pero esta limitación no es dolorosa, pues el fin principal de la vida es nuestra conducta, para la cual aquel conocimiento es suficiente. No necesitamos conocer todas las cosas, sino sólo aquellas que se relacionen con nuestra conducta: «la ciencia propia y el fin propio del hombre es la mortalidad»; sería locura despreciar la luz del candil que se nos ha asignado y pedir la luz del sol, bastándonos, como nos basta, aquélla.

Mas se presenta una contradicción, consistente en querer que la vida tome su contenido fundamental de la experiencia, cuando es así que en la realización de aquélla aparece una razón independiente superior a toda experiencia y adquiere cada día más terreno. Al mismo tiempo, se considera como el mayor bien y el fin supremo de la actividad la dicha como satisfacción subjetiva, de donde ésta decide sobre el valor de los hechos: «Las cosas son buenas o malas en relación con el placer o dolor». Esto debía producir un epicureísmo más o menos grosero. Pero Locke ve a la vez en el hombre a un ser racional que está destinado a gozar de

una independencia interior de la vida, por lo cual le corresponden nuevas tareas y nuevas normas de valoración; con ello, su verdadera propiedad consiste en poder resistir a todas las pasiones en bien de la razón: «el gran principio y el fundamento de toda virtud y de todo valor está en que el hombre sea capaz de negarse sus propios deseos, de resistir a sus propias inclinaciones y seguir solamente aquello que la razón prescribe como mejor». Si la razón superior no hubiese completado la experiencia, como sucedió generalmente en los pensadores ingleses, difícilmente hubieran alcanzado éstos la influencia que han

ejercido.

Mas las ideas de Locke toman cuerpo menos en sus fragmentos sobre la Ética que en su teoría de la sociedad. En ésta también encontramos pequeños trabajos, trozos de un sistema. Pero por debajo del complejo de ideas se descubre un pensamiento capital propio, que constituye, desde el punto de vista teórico y filosófico, la raíz del moderno liberalismo.

Locke desarrolla la comunidad política y social partiendo por completo del individuo como elemento inmediatamente dado y claramente comprensible; derivar de este modo la sociedad del individuo y relacionarla

incesantemente con él es, según el pensador, tratar racionalmente el asunto y darle una forma transparente. La idea de un fundamento propio del Estado como un organismo que comprende *a priori* al individuo y le liga, la rechaza él como errónea y equívoca. Pero el individuo que ha de sostener y formar la sociedad no es el mero ser natural de Hobbes, sino la personalidad racional; lo característico de su razón es la facultad de reflexionar, de decidir independientemente y de mantener la decisión tomada. El concepto de la razón es con ello muy diferente del antiguo, pues este concepto antiguo le atribuía el carácter principal de formar

conceptos generales y obrar con arreglo a ellos: el hecho de sustituirlo por la independencia, la facultad de tomar propias decisiones y gobernarse por sí mismo, es el anuncio del espíritu de un nuevo mundo.

En estas construcciones de la comunidad partiendo del individuo se desarrolla con bastante claridad el moderno concepto de la sociedad como una asociación libre; el Estado mismo tampoco es una forma de la sociedad con fines precisos y límites marcados. Mas el Estado tiene como fin principal la protección jurídica de las esferas individuales, el asegurar su libertad contra toda agresión exterior. Ahora



bien: puesto que la libertad civil parece ligada a la propiedad, en Locke aparece sencillamente la protección a la propiedad como el fin principal del Estado. Con ello, éste es insignificante en comparación con el que establecían los antiguos, y se nota en él ya el egoísmo de las clases poseedoras, que tomaron luego con frecuencia al liberalismo como pabellón de sus intereses. Pero no hay que olvidar que en el verdadero liberalismo, detrás de la propiedad, está la personalidad independiente y activa que con él quiere defender su libertad; esto eleva notablemente el todo y se reconoce también a los demás. Para que en la vida

rija por completo la fuerza y la verdad es necesario estrechar en lo posible los límites y dar paso a la libertad del individuo.

De ahí el Estado del derecho y de la libertad de la época de las luces, llegado a plena conciencia con la ayuda del carácter anglosajón, muy diferente del Estado del poder y de la cultura del Renacimiento.

Semejante Estado del derecho y de la libertad ha de abrirse camino por entre el Estado de la época; la teoría política contribuye a ello examinando y graduando las relaciones tradicionales. No se somete a los meros hechos, no reconoce un poder solamente, porque él

mismo posee una fuerza superior, sino que exige un fundamento ante la razón; sólo lo que de este modo ha demostrado su derecho y ha encontrado al mismo tiempo la conformidad del hombre puede ligarle interiormente. Mas un derecho no puede fundarse de otro modo que por medio del ejercicio en la actualidad viviente; de ahí que se mida el lugar del individuo en la comunidad por el grado de su obra. Según ello, no puede existir ninguna autoridad fuera de la razón ni contra ella; la misma potestad paterna no proviene de un orden natural enigmático, sino de la ayuda real por el hijo impotente. Esta teoría no da lugar al poder señorial

patriarcal ni a una monarquía por la gracia de Dios, la monarquía ha de demostrar también un derecho por sus prestaciones a la comunidad. También necesita fundamentarse la propiedad en el trabajo; el que tomó el primero un objeto, apropiándose y ejerciendo una actividad sobre él, puede conservarlo siempre y considerarlo como suyo. El valor armónico de las cosas también se mide según la actividad de trabajo que su adquisición o fabricación exige; en el progreso de la cultura, la mera materia va perdiendo cada día más importancia en relación con lo que el trabajo humano hace de él dándole nuevas formas. En ello está la explicación filosófica de la

orientación del hombre moderno hacia la técnica y la industria.

La realización estricta de esta exigencia de desarrollar todas las relaciones políticas y sociales partiendo del individuo y atribuir a cada cual su situación exactamente según su obra, esto es, su obra útil y visible, produciría un choque entre el Estado de la razón y del derecho y el Estado tradicional; suprimiendo completamente toda la situación histórica, toda tradición, toda herencia, etc., sería difícil evitar una tendencia revolucionaria. Pero Locke está muy lejos de ese rigorismo; tácitamente acepta los rasgos fundamentales de la sociedad tradicional

como racionales, y sólo algunos detalles de la misma parecen equivocados y deben desaparecer. La razón y la historia no están todavía aquí, como en la fase posterior de la época de las luces, completamente divorciados, por lo cual se necesita una reforma, y no una revolución.

Tampoco aísla Locke por completo al individuo al hacerlo independiente, pues sólo junto con los demás, como un miembro de la sociedad puede desenvolver su razón y alcanzar la felicidad completa. Reconoce el poder del medio ambiente mucho más de lo que se había hecho hasta él; al lado de las leyes divina y civil establece Locke

la tercera ley de la opinión pública, y considera a ésta como una garantía segura de la razón. Para la educación moral, el juicio de sus semejantes, su aprobación o reprobación, tiene también una importancia suma; el estímulo del verdadero sentimiento del honor es el medio principal de la educación moral. «La reputación es lo que se acerca más a la virtud». Así, la libertad política —y esto es importantísimo en la vida inglesa— encuentra un contrapeso en el lazo social; esta coacción social no es tan visible, pero su influjo invisible es quizá más eficaz que el de la ley.

De las diversas ramas, Locke ha prestado, sin duda, atención preferente a

la educación. Antes que él, Ratyen y Comenio habían defendido ya una educación racional. Pero la nueva tendencia se movía aún dentro de la antigua materia, en vez de prepararse a sí misma el material sirviéndose de la realidad viviente. Y esto es lo que hace Locke. Es cierto que sólo plantea esquemas sin llegar a las últimas consecuencias; pero ya no faltó más que aprovechar el impulso y llevarlo adelante para llegar a Rousseau.

Locke presenta un carácter particular dentro de la época de las luces. Por lo mismo que no opone la razón a la existencia como algo superior para juzgarla, sino que sólo permite su



influencia dentro de la experiencia y junto con ella, así también construye la vida dentro de un cuadro dado. El aprovechar las fuerzas sencillas y el derivar de ellas toda la vida y toda la actividad hacen posible una orientación total de la vida hacia el bien. Que estas fuerzas corren en el sentido de la razón, es indudable; sin un fuerte optimismo, sin el renunciamiento a toda desviación espiritual, esta teoría no puede prosperar. A la vez, le falta unidad interna. En primer lugar, espera toda salvación de la labor ilustradora del pensamiento, pero ésta se completa incesantemente con el estado de cosas y se circunscribe a él. Se renuncia a la

consecuencia lógica cuando ella está en conflicto con este Estado histórico y exige una transformación radical: la impresión inmediata y un sano entendimiento humano quitan toda rudeza a los conceptos. Doble como el procedimiento es también el contenido de la teoría. La vida ha de tomar su contenido de las relaciones próximas de las cosas, esto es, la experiencia; pero inconscientemente se acude en lugares difíciles a la ayuda de una razón superior a toda experiencia, sin que se intente justificarla ni señalar el límite que la separa de ésta. De ahí que coincidan una teoría empírica y otra racional, una realista y otra idealista y

que tan pronto domine la una como la otra.

Esta posición, en la que domina la impresión, no explicada científicamente, hace de la filosofía de Locke una filosofía altamente popular, como no lo fue la de ningún otro pensador célebre, y pone en peligro la independencia de la doctrina filosófica enfrente de la de la vida diaria. El pensar y el vivir están en él a una altura media de gran valor respecto de las formas inferiores, y que en la situación histórica podría dar mucho de sí, pero que se convierte en inconveniente y en peligro tan pronto como considera los límites admitidos como definitivos, y las soluciones

problemáticas como naturales. Pero sigue siendo irreprochable la fecundidad de la visión, según Locke, así como la seriedad varonil, la pura veracidad, el espíritu elevado que se descubre en sus obras.

#### 4) Leibniz

I. *El carácter de su teoría.*— Con Leibniz (1646-1716) entra Alemania en la época de las luces, y presenta inmediatamente un carácter particular. En el espíritu alemán aparecen una amplitud y una universalidad admirables que quisieran conservar todo y no

rechazar nada; una tendencia enérgica hacia un sistema que lo una todo y mantenga una idea, después aceptada, contra la más fuerte contradicción; un afán de partir lo más íntimo del alma e iluminar desde ella el horizonte.

En todo ello se advierte un impulso valiente y una transformación honda del estado de cosas, pero también muchos peligros: el peligro de cargar con un pesado armatoste y de querer reconciliar lo que es irreconciliable; el peligro de pasar por encima de la impresión inmediata y penetrar en un callejón sin salida y, por fin, una subjetividad cerrada. Mas, allí en donde se logra superar esos peligros, nacen creaciones

de primera línea que aumentan considerablemente el caudal de la vida humana.

En parte alguna alcanza la época de las luces una amplitud semejante, ni abarca tanto el estado interior de las cosas, ni lucha tanto por la elaboración sistemática como en Leibniz. Cuando se libra de la estrechez de la mera oposición y busca atraer hacia sí toda la complejidad y abarcar todos los contrastes, querrá también hacer justicia a la vida tradicional e intentará unir lo nuevo con lo antiguo en un solo mundo de ideas. Es cierto que se encuentran en este camino grandes obstáculos; fácilmente puede nacer un mero

compromiso en vez de una verdadera armonía y la necesidad de sus teorías y, por fin, el empeño en rendir justicia a lo ajeno pueden hacerle acabar siendo injusto con lo propio. Tampoco puede negarse que Leibniz abriga un carácter cortesano que quiere evitar todo incidente y quiere presentar las cosas, en lo posible, fáciles, cómodas, agradables. Pero no hay que olvidar que ese empeño conciliador rodea la obra en un sentido grande, y que Leibniz obedecía a una necesidad imperiosa de lo más íntimo de su ser: los dos mundos que quería unir eran parte de su propia vida; por un lado, le cautivaba el nuevo movimiento matemático y de la ciencia

natural, y le estimulaba en sus creaciones fecundas; pero por otra parte, sólo puede desconocer su devoción por el mundo moral tradicional, y su adhesión interna a él quien no lo entiende. Él no se ha preparado su obra artificialmente, sino que ha tenido que emprenderla por la salvación de la unidad de su propio ser, por su conservación espiritual. Por ello, todo ataque que se haga a su obra y al modo de realizarla ha de dejar a salvo la honradez y la veracidad personales del hombre.

También eleva la cosa muy por encima de la debilidad de semejantes compromisos, con su servilismo por



ambas partes, el hecho de que al espíritu responde un método de trabajo particularísimo, que encuentra nuevos caminos hacia los fundamentos de la realidad. La llave de este método de trabajo es la matemática, o, mejor dicho, el método matemático de pensar. La importancia que la matemática tenía, desde luego, en la teoría de la época de las luces, llega a su colmo en Leibniz. Desde el principio, aquélla había influido poderosamente en el sentido de llevar a la época de las luces por el camino que le es peculiar y de reforzarla en el punto capital de su obra. La idea de un patrimonio espiritual del conocimiento, de la residencia de

verdades eternas y generales en el alma, parece estar fuera de toda duda; aún más: por encima de la posesión de verdades determinadas, el alma ofrece la facultad de formar por sí misma un reino orgánico de ideas. En la construcción de este reino se demuestra un procedimiento que no se contenta, como la lógica escolástica, elaborando siempre de nuevo una materia dada, sino que promete aumentarla más y más y echar cada vez nuevas miradas a la realidad. En la producción matemática el pensamiento se ofrece, indiscutiblemente, como una fuerza creadora. Y este reino de ideas que se produce desde dentro no constituye una

esfera particular al lado del gran mundo, sino que las verdades de la matemática son al mismo tiempo las leyes fundamentales de la Naturaleza; de ahí que la matemática una de un modo fecundo el mundo exterior y la actividad espiritual, y dé al pensamiento la conciencia firme de llevar en sí mismo la clave del Todo y de abarcar inmediatamente dentro de sí la vida universal. La afirmación encierra una doble negación: la negación de la sumisión ciega a la mera tradición y autoridad, y también la negación de todo naturalismo y materialismo; éste queda desechado de raíz allí en donde la matemática enseña a ver las cosas a

través de las formas del pensar. Nada como la matemática ha acostumbrado tanto al pensamiento a apoyarse en sí mismo ni le ha llenado tanto de una alegre confianza en sí propio.

Todos estos principios los acepta Leibniz y los refuerza con arreglo al carácter de su naturaleza. No puede olvidarse nunca que él ha ocupado una posición independiente y ha producido una obra, antes en la matemática que en la Filosofía, que realmente la invención del cálculo diferencial precede a la creación de su sistema filosófico. De ahí que ya esté penetrado de la idea de lo pequeño, de lo virtual, de lo continuo, cuando emprende la construcción de sus

ideas filosóficas. Desde este punto de partida se siente impulsado a un refinamiento de la teoría del mundo hacia una espiritualización de lo que hasta entonces pecaba de rigidez. Lo que está ante nuestros ojos no es todo: detrás está lo posible, la fuerza impulsora; sólo partiendo de la posibilidad, de la coincidencia, de las posibilidades, nos es comprensible el hecho; de ahí que haya que admitir la posibilidad en el concepto de la realidad para ampliar así este concepto en sentido más esencial y fecundo. Con este reconocimiento de la posibilidad parece haberse librado al hombre de una dura opresión y haberle ensanchado inmensamente el campo de

movimiento libre. A ello se añade lo pequeño, lo infinitamente pequeño, cuyo descubrimiento satisface especialmente a Leibniz. Es cierto que aquí sigue él una corriente de la investigación moderna en general; pero en ella llega mucho más lejos que los demás, en cuanto se eleva por encima de la experiencia hasta la metafísica, y en su superioridad de la experiencia establece fines superiores. Pero le parece existir también una demostración experimental, en lo posible, de lo infinitamente pequeño, tomada del mundo del microscopio, acabado de descubrir, y gracias al descubrimiento de Leeuwenhoek; de ahí se niega todo

límite a la división y a la organización de la materia. Detrás de cada cuerpo hay otro, y otro, así como en el Arlequín detrás de cada vestido está otro; ¿por qué el límite de nuestra percepción ha de serlo también de la realidad? Mas, con la idea de lo infinitamente pequeño, se acentúa la de la diferencia de las cosas; la Naturaleza no repite nunca, nunca hay dos cosas iguales, dos casos iguales; sólo un examen superficial y primitivo puede pretender encontrar una igualdad completa; en verdad, la pretendida igualdad es sólo pequeña y, a lo más, una diferencia que desaparece.

Así como aquí se soluciona una contradicción aparente estableciendo

una gradación, el método matemático de Leibniz tiende siempre a convertir contradicciones aparentes en gradaciones y a sustituir la apreciación cualitativa por otra cuantitativa. Por medio del concepto de los infinitos, de lo que se halla a punto de desaparecer, se hace más fuertemente realizable este método, ya iniciado por Kepler. De este modo se concilia lo que aparentemente es del todo irreconciliable. Así, por ejemplo, el reposo se considera como un movimiento que desaparece por su lentitud continuada, y los contrastes del bien y el mal, de lo verdadero y lo falso se tratan de un modo análogo. Según ello, desaparece de ese mundo del



pensamiento todo conflicto y rigidez; todo se hace sutil y conciliable; la idea de una continuidad de todo ser y de toda la vida adquiere así plasticidad y penetrabilidad como nunca las había tenido, de tal manera que Leibniz puede considerar con razón la ley de la continuidad como un descubrimiento suyo. Ahora, el intento de poner en una misma línea el mundo de la naturaleza y el del espíritu toma un color bien diferente; ¿no puede descubrirse aquí también, por medio de una observación cuidadosa, una gradación? ¿No puede asociarse en un todo lo que a primera vista parece extraño y aun enemigo? Es una idea valiente y tranquila al estilo

barroco. Que pueda realizarse, es otra cosa; algunas exposiciones de Leibniz dan antes la impresión de una admirable obra de arte, de un juego virtuoso de ideas que de la verdad sencilla y convincente. Pero la importancia de ese afinamiento y de esa sutilización rebasa mucho los límites dentro de los cuales se aplica, y es una parte principal de la vida moderna: al número de sus directores espirituales pertenece, sin duda, Leibniz.

II. *La visión del mundo.*— La visión del mundo de Leibniz, parte de Descartes; pero la solución que ésta da el problema no le podía satisfacer,

porque él tendía a establecer una unidad y acabar con el divorcio entre el mundo y el alma, y porque en uno como en otro los conceptos parecían demasiado primitivos, poco elaborados. Para el que estaba acostumbrado en la matemática a estudiar el mundo desde las formas del pensar, la materia había perdido su consistencia; el filósofo de lo pequeño y del movimiento debía descomponer los pequeños cuerpos con los cuales operaba la teoría mecánica de la Naturaleza, hasta llegar a un momento en que tuviera vida independiente. Por eso se elevaba por encima de los elementos físicos hasta los metafísicos, hasta unidades vivas: «mónadas». No puede

haber ningún ser que no posea una actividad «inmanente», un ensimismamiento. De ahí que el contenido fundamental de la realidad esté constituido por fuerzas interiores, por seres espirituales; el mundo sensible no está indiferente al lado de otro mundo sensible, sino que toda la Naturaleza es un «fenómeno bien fundado», una proyección, del todo insensible por nosotros, espíritus finitos, que no podemos contemplar la realidad desde dentro ni mantenerla a la vez unida; una inteligencia absoluta no tendría a su lado un mundo exterior. Desde este punto de vista, nuestro cuerpo aparece como un agregado del alma, un agregado cuya

mónada central es el alma, que, por lo general, lleva sólo este nombre. Con ello se descubre otra solución del problema del cuerpo y el alma, de la vida anímica y la Naturaleza, las cuales no coinciden indiferentemente, sino que están en relación de ser y fenómeno. Leibniz, al detallar la teoría, vacila de diversos modos, y da al mundo de los cuerpos, a menudo, más realidad de lo que estrictamente debiera tener. Pero ello no impide la formación de una visión propia y típica del universo; la Naturaleza sigue ocupando su esfera y sometida a sus leyes propias, pero el todo de este orden descansa sobre un orden más esencial y todo el proceso

natural, con su mecanismo, sirve, al cabo, a los fines del espíritu. Esta concepción del mundo contradice demasiado la impresión inmediata para que pueda ser popular; en cambio, ha atraído siempre a espíritus finos e ingeniosos.

En este mundo los acontecimientos ofrecen un aspecto peculiar; el cambio de influencias, la reciprocidad, tomada de la Filosofía antigua sin escrúpulo, había llegado a ser para la época de las luces, por razón de la separación neta de alma y cuerpo y la distinción radical entre las diversas esferas de la vida, un problema difícilísimo; Leibniz, como Spinoza, lo trata de un modo particular.

Si son los elementos de la realidad, las mónadas, seres independientes, no pueden tener conciencia más que de sí mismos y de su propia situación; de ningún modo pueden recibir influencias desde fuera, puesto que no tienen ventanas a través de las cuales puedan entrar las cosas, ni son pizarras limpias que puedan ser escritas por mano extraña. Al contrario, en ellas todo movimiento parte de dentro; su evolución no puede ser más que anterevolución. Ahora bien: puesto que la fuerza primordial de la vida del alma es representación, esto es, concentración de una pluralidad en una unidad, todo movimiento vital es representación,

desenvolvimiento de un reino de ideas, y todo progreso es un esclarecimiento de la confusión primitiva.

Así pues, la mónada no puede transformar los conceptos de la realidad sin dar lugar a un problema difícil y aparentemente insoluble. Todo ser sólo tiene conciencia de sí mismo, desenvuelve todo su contenido por sí mismo. Pero, al mismo tiempo, la vida consiste en representaciones del mundo, en hacer del alma un espejo de todo. Y ¿cómo puede algo que sólo se encuentra en sí mismo representar a la vez el mundo? ¿Cómo puede ser la vida del alma universal? ¿Cómo puede responder mi pensamiento al mundo que me rodea?



Esto es un punto crítico, pero en parte alguna más que en él eleva Leibniz su fantasía lógica a un desbordamiento valeroso y de orgullosa confianza. Existe una posibilidad de que lo interior permanezca sólo en sí mismo y, no obstante, responda al mundo exterior: una fuerza superior que domine al alma lo mismo que al todo debiera haberlo preparado todo de antemano de tal manera que cada mónada cree en su evolución como representación exactamente de lo que existe exteriormente como realidad; los relojes debieran estar fabricados por grandes artistas, con una regularidad tal que coincidieran incesantemente sin una

relación física ni una regulación proveniente del exterior. Así, por ejemplo, el verdadero estado del sol ha de responder exactamente a la imagen del mismo que se forma dentro. Esta hipótesis engañosa se transforma en seguida en Leibniz en una afirmación confiada: la conocida teoría de la «armonía preestablecida», que para él parece dar la idea más magnífica y, por tanto, más verdadera de Dios y del todo.

Nosotros encontramos aquí menos magnificencia que artificio. Pero es indudable que esa teoría ha ampliado en muchos puntos importantes el horizonte del pensamiento, especialmente en el concepto del alma. El alma no podría

llevar en sí un mundo ni desarrollarlo desde ella si no fuera más que la mera conciencia, de donde es necesario llegar más allá de ésta y reconocer también su vida anímica inconsciente; toda observación exacta de sí propio acusa la existencia de la misma, al presentar como procesos diferentes la representación y la conciencia de la representación. También nacen a menudo sensaciones por la acumulación de pequeñas impresiones, que aisladamente nos pasan inadvertidas. Y si no existieran no podríamos tener conciencia de su suma; no podríamos, por ejemplo, oír el pequeño murmullo del mar, porque las pequeñas olas que lo

producen no pueden percibirse aisladamente. Así, pues, somos y percibimos más de lo que nuestra conciencia nos enseña; la vida del alma se compone de innumerables representaciones combinadas de mil maneras; su campo no está vacío, sino lleno de representaciones pequeñas, estimuladoras; la conciencia sólo es la cúspide de un proceso que se inicia en una profundidad insondable.

Este descubrimiento de lo subconsciente es una de las bases fundamentales de la teoría de Leibniz, de la diseminación general de la vida anímica. Pues así aparece la posibilidad de diversos grados de la concentración,

de la representación desde la confusión más profunda hasta la claridad más perfecta. Al formar el reino espiritual una cadena continua y seguir leyes comunes tiene campo libre para múltiples diferencias y para un lugar preferente del hombre. Sólo él posee una conciencia de sí propio, una unidad superior que permite dominar con una mirada los procesos individuales y relacionarlos unos con otros; sólo con ello nace una identidad moral y no solamente física, una personalidad y, a la vez una responsabilidad, una actividad libre y un mundo moral. La indestructibilidad de las mónadas llega a constituir también la teoría de la

inmortalidad. Así recibe el hombre una importancia independiente, conservando, no obstante, su relación con el todo; unido estrechamente a la Naturaleza, se eleva, al mismo tiempo, por encima de ella. Así como no somos el centro de todo, gracias a nuestra razón podemos imitar como pequeños dioses al arquitecto del universo, y, como ciudadanos libres, cuidar por el bienestar general. El hombre «no es una parte, sino una imagen de la divinidad, una representación del universo, un ciudadano del estado de Dios». En nuestro propio ser se encierra una inmensidad, una huella, un remedo de la omnisciencia y de la omnipotencia

divinas.

La ampliación del alma hasta ser un mundo lleno de vida infinita da también un arma segura contra la desviación del conocimiento como mera experiencia. Ahora se comprende por qué el alma puede poseer algo sin haberlo recibido de fuera y por qué los hombres, a pesar de la diversidad de sus opiniones, pueden seguir principios comunes del pensamiento y de la actividad. En toda alma racional hay un tesoro de verdades eternas y generales: apropiárselo por completo es cosa de la ciencia. La felicidad con el desarrollo de la vida espiritual llega más allá de la mera conciencia; «el que es feliz no siente en

realidad su alegría en cada momento, porque a veces descansa su pensamiento y dedica a la vez su atención a negocios honrados. Pero ya basta que esté en situación de sentir la alegría, tanto como quiere pensar en ella, y que entretanto nazca con ello una alegría en su ser y en su actividad».

Toda esta elevación de la existencia humana significa para Leibniz, a la vez, una elevación del individuo, pues así como cada cosa tiene su propiedad característica, el hombre tampoco es un mero ejemplar de su especie. Es cierto que nosotros reflejamos un mismo todo y unas mismas leyes, pero cada uno las refleja de un modo especial, o, como



dice Leibniz, en forma moderna, apoyándose en la teoría de la perspectiva: «Cada uno examina el universo desde su punto de vista propio». Mas, al mismo tiempo, nos rodea una verdad común. Leibniz ha introducido en el mundo moderno la expresión medieval individual (*individualitas*); dice que la individualidad lleva en sí la inmensidad (*l'individualité enveloppe l'infini*). De este modo la individualidad adquiere en Leibniz más profundidad y más fuerza. Pero para él no es una propiedad consolidada, sino una gran tarea que exige un trabajo inmenso. La profundidad del propio ser ha de

alcanzarse y llevarse de su aletargamiento a una vida plena; como que se trata de apropiarse un infinito; esto sólo puede tener lugar en un proceso sin fin. Leibniz, con arreglo a su idea de la continuidad de todo ser y de todo suceder, se imagina este progreso como algo lento y continuo, sin lagunas, saltos ni retrocesos. Lo que parece una revolución repentina ha sido en realidad preparado con tiempo; todo obstáculo aparente es sólo una reunión de fuerzas para una obra mayor. Tampoco hay ningún mal radical, ninguna necesidad de una revolución completa, sino que la vida moral consiste al contrario, en un mejoramiento continuo, en un lento

autoperfeccionamiento. Desenvolverse significa sólo desarrollarse un ser ya existente: es una ascensión, pero no una revolución. Esto sucede lo mismo en el individuo que en toda la historia. Aquí aparece por primera vez una Filosofía de la historia ingeniosamente pensada, una novela de la Humanidad, como la llama Leibniz. Lo pasado se puede explicar por lo presente, porque en el fondo, sucede en todas partes lo mismo (*c'est tout comme ici*), y, no obstante, los tiempos son diferentes, porque aquello sucede en grados diversos. Todas las épocas se unen en una cadena continua, en un edificio común; el presente está firme y seguro entre el

pasado y el porvenir (está cargado con el pasado y preñado del porvenir). Muy limitado es el poder del momento; ningún impulso tempestuoso puede alcanzar rápidamente los fines. Pero hasta las obras más pequeñas forman una piedra imprescindible en el edificio de los tiempos; de nuestro trabajo nada se pierde. La idea de un progreso incesante y de una confianza segura en un porvenir mejor, esta parte principal en el inventario espiritual del mundo moderno, en ninguna parte como en Leibniz está fundada interiormente y en relaciones universales. Al mismo tiempo, por medio de este establecimiento de una razón de la

historia, se supera el conflicto que se había presentado en la época de las luces entre la Filosofía y la Historia, y con esta apreciación positiva de la última se inauguran importantes evoluciones.

Con esta apreciación del movimiento, la actividad toma la forma de una labor infatigable; el ansia de vida del Renacimiento se calma y esclarece sin perder en energía. También cambia el carácter del conocimiento, fundamento de toda la vida anímica: no es ni la lucha tempestuosa con el todo como en el Renacimiento, ni la tranquila intuición de un Spinoza, sino una acción incansable de esclarecimiento, una

disección de las representaciones recibidas para hacerlas en lo posible transparentes, una voluntad de fundamentar los nuevos hechos, de dar claridad a los mismos axiomas; en todo ello una ampliación inmensa del reino del pensamiento. A la plena conciencia de la vida responde una actividad vigorosa; el pensamiento no sólo pugna por actuar en el exterior, sino que aún en sí mismo se desarrolla más el carácter de un obrar para un fin. Leibniz se preocupa incesantemente del mejoramiento interior y exterior de la situación del hombre con el auxilio del conocimiento. Por medio de nuevos métodos quisiera estimular nuestro

pensamiento, nuestro juicio, nuestra memoria; fundar incluso un lenguaje universal; inventa una máquina de contar; pero, al mismo tiempo, se ocupa del mejoramiento del ajuar doméstico, de los costes de viaje, etc. Influye con gran empeño en la organización de la labor científica. Nada es bastante grande para asustarle, nada tan pequeño para parecerle indiferente; cualquier experiencia, un problema abierto, le estimula hacia nuevos pensamientos y nuevos proyectos. La corriente de la época de las luces hacia la utilidad no está en ninguna parte expresada tan claramente como en su personalidad y en su obra.

Todo eso, con su gran empeño y su gran actividad, puede quedar muy por debajo de la lucha grande y tranquila de Spinoza por la eternidad y la unidad. Pero Leibniz no se agota en modo alguno en el mero movimiento y pluralidad, sino que busca incorporarlos a la unidad y a la eternidad. Sólo el fundar el ser finito en uno infinito justifica las teorías propias de él de una armonía principal del mundo, de la uniformidad de todo ser, de la concordancia de la vida interior con el todo; no falta, inclusive, como lo muestran los escritos en alemán, una aproximación a la intimidad de la mística, y su convicción de la presencia inmediata de Dios en nuestro



ser. De este espíritu han salido estas palabras: «Dios es lo más fácil y lo más difícil, es decir, lo primero y más fácil en el camino de la luz, lo último y más difícil en el camino de la sombra».

Por eso desconoce al pensador profundamente quien explica su afirmación de la religión como una mera adulación al orden eclesiástico. Antes bien descansa en él, como en general en el principio de la época de las luces, una confianza plena en la razón humana, en la convicción de que está fundada en la divina; sólo así nos son posibles verdades eternas, las únicas que dan valor a nuestra vida y a nuestra actividad; dice el filósofo que toda la

tierra «no podría servir a nuestra verdadera perfección si no nos diera ocasión de encontrar verdades eternas y generales que deban regir en todo lugar y en todo tiempo; en una palabra, en el mismo Dios, del cual manan incesantemente». Esta convicción guarda a Leibniz, en la movilidad de su espíritu, de un relativismo destructor; aun cuando haga que cada individuo vea el mundo desde su punto de vista, para él la medida última está en el examen absoluto, divino de las cosas.

III. *La conciliación de la religión y la filosofía.*— Si el pensamiento necesita tanto para su propia verdad de

un fundamento en Dios, no puede extrañar que Leibniz busque también la unión de su filosofía en el Cristianismo; de este modo podía esperar asegurar la ciencia y dar toda su influencia a la religión recibida, que respetaba ya como un hecho histórico. Pues así como en él toda la vida culmina en el claro conocimiento, del mismo modo ésta ha de completar la religión: el amor a Dios, su núcleo, ha de descansar sobre el conocimiento de Dios, para ser justo y esclarecido (*éclairé*); «no se puede amar a Dios sin conocer sus perfecciones». Sólo esto conviene a la religión en convicción y espíritu del hombre entero; una fe sin convicción no

es más que una mera admisión y repetición; una vida religiosa sentimental, sin la guía de la razón, se extenúa y extravía fácilmente. Así, el conocimiento aparece como el único camino para conquistar el alma entera para la religión; no excluye otras ocupaciones del alma, especialmente el sentimiento, sino que constituye el complemento de la vida entera. En este espíritu Leibniz, y siguiendo su ejemplo el primitivo racionalismo alemán, podían sentirse completamente identificados con el Cristianismo, que fue considerado como la religión «más rica e ilustrada», como la religión del espíritu. Por Cristo, dice él, la religión

de los sabios se convirtió en religión de los pueblos; éste elevó la religión natural a la categoría de ley; quería que Dios no sólo fuese objeto de nuestro temor y de nuestro sacrificio, sino también de nuestro amor y abandono.

Armonizar la fe cristiana y la teoría filosófica no podía parecer a Leibniz una tarea muy difícil. Su filosofía iba en algunas cosas al encuentro del Cristianismo: en la fundamentación del organismo universal, en la sabiduría y el poder divino, la transformación de toda la realidad en la vida espiritual, la situación preeminente del hombre, la alta apreciación de los valores morales. Todo esto armonizaba fácil y

amigablemente con el Cristianismo del pensador, pues éste era más una teoría del mundo espiritualista y moral que un movimiento hacia una nueva construcción y una revolución espiritual. Hay especialmente dos puntos, de cuyo aseguramiento espera él una conciliación completa de la teoría filosófica y la fe religiosa: el libre albedrío, como condición fundamental y de un orden moral, y la razón de la realidad, como expresión y demostración de un dominio universal de Dios.

El modo de tratar el problema de la voluntad es un ejemplo notable de cómo un pensador puede equivocarse sobre el

carácter de su teoría. Leibniz combate el determinismo; quiere representar un obrar libre y cree haberlo representado; en realidad, no deja el menor lugar a la libertad, pues transforma toda la vida del espíritu en un mecanismo intelectual, pues cuando explica que toda la actividad proviene de la propia naturaleza en acción, y que no sigue leyes universales, sino que demuestra hasta en los más pequeños detalles un carácter incomparable del individuo; cuando, además, defiende una actividad derivada de una unidad superior a toda variedad, en todo eso ha refinado, es cierto, el determinismo, pero no ha demostrado la libertad.

La teoría del mundo mejor también tiene un gran valor dentro de la porción de ideas atractivas, más como reconocimiento de un impulso vital ascensional y alegre que como obra filosófica; convencer podía sólo de lo que ya se estaba convencido en el fondo. La apreciación del hecho es ya optimista. Leibniz no niega en modo alguno que el mundo encierre muchas imperfecciones, maldades y dolores, que sufra metafísica, moral y físicamente. Pero los males no son tan grandes como parecen a almas débiles y cobardes, que se quejan siempre de la maldad y que envenenan con su interpretación las acciones más nobles. Entre los hombres,



los bienes acostumbra también superar a los males, del mismo modo que hay más habitaciones particulares que cárceles. Pero lo mismo en la virtud que en el vicio hay cierto término medio. Los santos son raros, pero también hay pocos hombres malos. Examinado en su totalidad el mal, no es tanto un reino particular como un fenómeno secundario del universo. Pero en esta limitación queda también un reparo contra la fundación del mundo en la razón absoluta; un examen profundo debiera demostrar que este mundo, con el mal, es mejor de lo que quería un mundo sin él. La Teodicea intenta dar esta demostración, cuyo origen está en las

conversaciones con la espiritual reina Sofía Carlota.

Para obtener una contestación acertada es necesario formular bien la pregunta, esto es, no de un modo parcial —la Humanidad entera no es más que una parte del todo—, sino de un modo total; quizá corresponda también a la Filosofía como a la Astronomía, que ha transformado nuestro sistema planetario de un caos oscuro en un orden soberbio, como enseñaba Copérnico —«poner la vista en el sol»—. Como obra del espíritu todopoderoso y lleno de bondad, el mundo ha de ser el mejor de todos los mundos posibles: de todas las posibilidades que se esparcían ante su

entendimiento, ha convertido la mejor de ellas en realidad. Que el mundo es en realidad así, no lo ha probado directamente Leibniz, sino que sólo ha intentado hacerlo creer por medio de múltiples argumentaciones. Persigue una norma de valoración superior a todas las propiedades especiales, y lo encuentra en el concepto de la perfección, esto es, del ser activo, de la fuerza viviente; visto desde este punto, el mundo parece el mejor, pues es el sistema del mayor desarrollo de la vida. Así lo demuestra la Naturaleza cuando aplica en todas partes los medios más sencillos y traza los caminos más cortos, y también porque sus reglas se limitan poquísimamente.

unas a otras; también lo demuestra la vida anímica al llamar al hombre a decidirse por sí mismo y a contribuir incesantemente al proceso del mundo. Aun cuando se le opongan los obstáculos que la experiencia nos enseña, hay que tener en cuenta que no se trata de los individuos, sino del todo; lo mejor en el todo no es lo mejor en todas sus partes; así como en el ajedrez las figuras sólo pueden moverse dentro del círculo permitido por el plan del juego, así también, en la realidad de la vida, los individuos deben someterse al todo. Si la pregunta no se dirige a lo que es posible en los diversos lugares (*le possible*), sino a lo posible en conjunto

(*le compossible*), puede muy bien suceder que la unión de pequeñas cosas dé más de sí que la unión de grandes cosas. «Una pequeña cosa añadida a otra pequeña cosa puede producir a veces mejores resultados que la unión de otras dos cosas, cada una de las cuales sea más noble que cada una de las anteriores. Aquí está el secreto de la elección de la gracia y la separación del mundo». El método matemático cuantitativo de Leibniz también llega a añadir a este examen el mal. Del mal puede derivarse un bien mayor, si no para el mismo actor, por lo menos para otros, y de este modo puede crecer la suma del bien. ¿Era posible la grandeza

del Imperio romano sin los horrores que causó el derrumbamiento de la monarquía? No nos decidamos por la impresión inmediata, sino que debemos seguir los acontecimientos, sus consecuencias y sus relaciones, y así comprenderemos con más seguridad la racionalidad del todo. En lo que examinamos aparece tanta razón que podemos aplicar al universo, consolados, la frase de Sócrates sobre Heráclito: «Lo que entiendo, me gusta; creo que lo demás no me gustaría menos si lo comprendiese». Mas el hombre, gracias a su pensamiento, puede participar del caudal de vida del todo, y olvidar así todos los inconvenientes de

su naturaleza especial. A una altura tan grande nos eleva el verdadero conocimiento, «como si pudiéramos ver ya desde las estrellas las cosas debajo de nuestros pies». A eso hay que agregar el progreso incesante de la evolución universal, así como la pertenencia del alma a un orden eterno. «Si, además, se añade que el alma no es pasajera, que toda perfección debe quedar en ella y producir fruto, se ve cómo nace así la verdadera felicidad de la sabiduría y la virtud, y supera a todo lo imaginable».

Es claro que puede impugnarse esta teoría de diversos modos. Leibniz imagina posibilidades, y las cree seguras, si no son rechazables

necesariamente; en realidad, más que una investigación, una fe, una gran fe en la vida le ha hecho convertir las posibilidades en realidades.

La importancia de Leibniz está en sus nuevos puntos de vista, y aún más, en los grandes rasgos de su doctrina, que sólo necesitaban librarse de su formulación de escuela para convertirse en la conciencia de nuestra época literaria clásica. Su fe alegre en la vida, su alta estimación de la personalidad y la individualidad como una simiente libre del mundo, su firme confianza en un progreso incesante, deben referirse a él. Su obra, considerada en sus detalles,



está llena de contradicciones, y llega en realidad a fines muy distintos de los que perseguía la conciencia del pensador. Está dominada por el fin de armonizar acertadamente la naturaleza y la vida del espíritu, el mundo físico y el mundo moral. La Naturaleza debe explicarse en lo particular, por sí misma; mas, en su totalidad, ha de fundarse en la vida del espíritu y someterse a sus fines. Pero al querer realizar esto se logra lo contrario: los conceptos naturales penetran en la vida del espíritu y ejercen coacción interna sobre aquello a que debían servir. Al convertirse la vida del alma en núcleo de toda la realidad, se transforma en un mero instinto de

representación, como demuestra la comparación corriente con un reloj. Al transportar con energía el examen cuantitativo de la naturaleza al espíritu y transformar lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso en una mera diferencia de más o menos, la nueva metafísica amenaza convertirse en una física ampliada, del mismo modo que el concepto del valor de la ascensión de la fuerza y de la elevación de la vida somete los valores morales a una apreciación dinámica. Pero la contradicción peor estará en que Leibniz vive con insistencia en un ensimismamiento de la vida del espíritu y no sabe dar a éste otro contenido que

un reflejo, un conocimiento del mundo exterior; ¿no desaparece de este modo la intimidad, o se produce el vacío?

Así pues, el intelectualismo, al exagerarse, lleva necesariamente más allá de sí mismo; sólo cuando la vida alemana posterior dio al movimiento una base más amplia, pudo adquirir toda su eficacia la parte fecunda de la obra de Leibniz. La mezcla de lo antiguo y lo nuevo, cuya formación posterior lleva a menudo a la contradicción, es importante y rica en consecuencias por la amplitud de su ángulo visual y su elevación por encima de la rigidez de los contrastes; el que aprecie siempre una permanencia del movimiento

histórico verá algo grande en el hecho de que la obra incansable de Leibniz ha transformado la forma antigua, con mirada tranquila, en una forma nueva, y, de este modo, ha guardado a la vida alemana de una fuerte revolución y de una negación estrecha. Por eso debemos estar agradecidos a su obra aun allí en donde sus fórmulas carecen de solidez.

#### 5) Vico y los italianos

Vico (1668-1744), hoy más comentado que leído, se acerca más al Renacimiento y a su platonismo que a la época de las luces. Pero recibe de ésta

una gran influencia, y por la unión de los diversos impulsos conquista para la labor moderna una esfera poco cultivada hasta entonces, y crea una filosofía de la historia. Con razón podía hablar de una moderna ciencia al investigar en su obra principal la naturaleza de los pueblos y desarrollar, partiendo de esta investigación, las formas fundamentales de toda historia humana. Traza una «historia ideal eterna», según la cual, «en el tiempo, la historia de todos los pueblos sigue las fases de origen, desarrollo, florecimiento, decadencia y fin». Al creer que todos los pueblos poseen un sentido común por lo verdadero, y la misma gradación del

movimiento, destruye la negación, hasta entonces corriente, de toda complejidad de un pueblo originario único, y hace comprensible, aun sin relación exterior, una coincidencia que refuerza la importancia del lazo social, y hace ver en las grandes obras espirituales no tanto producto del individuo como expresiones de un estado social particular. Esto llevaba a Vico, por ejemplo, a la negación de la existencia histórica de Homero; éste era para él un «carácter heroico de los hombres griegos, en tanto describían como cantores sus historias». Con ello nace ya aquí una cierta psicología de los pueblos, y se trata con preferencia el

idioma como expresión del estado espiritual de los mismos; descubre estados primitivos de la Humanidad que de otro modo eran inasequibles, idea que, por lo demás, ya había representado Leibniz con insistencia. Vico habla también, gracias a su creencia en una naturaleza común de todos los pueblos, de un «diccionario espiritual» común a todas las lenguas. No se contenta con la idea general de una razón común a todos los hombres, sino que busca la manifestación de esta razón en determinadas acciones comunes a los hombres, desde largo tiempo, como en la religión, el matrimonio y las pompas fúnebres. Su división de la

Historia en una época divina, una época heroica y un época humana, no es en sí nueva; fuerza al penetrar con gran energía en las diversas esferas de la vida, la constitución política, el derecho, el idioma, etc. Además, Vico traza también un esquema definido de la vida interior de los pueblos: «la naturaleza de los pueblos es primero cruda; luego, severa; después, suave; después, blanda, y, por fin, desbordante». Puesto que ese curso se repite en la historia, Vico habla de un regreso de las cosas humanas y de un renacimiento de las naciones, mientras le falta la idea de una ascensión de la Humanidad entera.



Para realizar sus ideas, Vico ha reunido un material considerable, y aun cuando examinado críticamente deja mucho que desear, no obstante, contiene gran número de puntos de partida fecundos, y todo ello, por la fuerza de su convicción como por el redondeamiento de sus ideas, es capaz de ejercer una gran afluencia, y la ha ejercido realmente. Nunca se habían explicado tan bien las cosas en su evolución histórica como por ese hombre, que pudo decir: «La Naturaleza no es más que un nacimiento en ciertas épocas y en formas determinadas, por razón de las cuales, las cosas, puesto que son como son, nacen así, y no de otro modo».

Después de Vico no ha faltado en Italia pensamiento filosófico, sino que este gran pueblo ha tomado participación activa en los movimientos de la vida europea, dándoles múltiples orientaciones. Pero aun cuando ofrezca aquélla tantas personalidades inteligentes y simpáticas —basta con recordar hombres como Rosmini y Gioberti—, su obra peculiar ofrece menos caminos nuevos que síntesis de ideas recibidas. Presenta rasgos importantes de gran valor para toda la Humanidad; así se intenta, sin romper con el pasado, acercar la religión a la vida moderna y a la intimidad del alma, lográndose a veces una admirable

pureza de expresión; lo bello, tanto en su contenido como en su forma, adquiere más fuerza y plasticidad que en los otros pueblos modernos; el espíritu del Renacimiento toma una orientación cada vez más nueva, pero a pesar de reconocer su valor, creemos que el pueblo de Dante, de Leonardo y de Galileo no ha dicho todavía su última palabra en la Filosofía, y que en el porvenir su carácter espiritual se expresará todavía con más fuerza en la concepción de la vida.

C) *EL CURSO DE LA ÉPOCA DE LAS LUCES.*  
*SHAFTESBURY Y A. SMITH*

El siglo XVIII se juzga todavía hoy desfavorablemente. Se fija a menudo la atención sólo en lo que el siglo XIX ha tomado de él, y, además, se le estudia demasiado como un mero fruto de la época de las luces, mientras que el Renacimiento también influye en él y mantiene un amor a la belleza extraño a la misma. Ésta debe también mucho al siglo XVIII, pues sólo en él se elabora definitivamente y se esparce por el mundo culto. Ahora se mueve por completo la carga del pasado, pero emprende vigorosamente aquella parte que inspira una vivificación y un rejuvenecimiento. La lucha se entabla

abiertamente; en todas las esferas la doctrina sobrenatural y trascendente cede a otra natural e inmanente: así, en la religión, la ética, la ciencia política y económica, la Filosofía de la historia y la teoría del arte. En todas partes anima el trabajo humano la fe en la fuerza y la bondad de la Naturaleza e invade la actividad de una alegre confianza; la resistencia del medio produce menos el descorazonamiento que el despertar de las facultades.

En general, se realiza una orientación del universo hacia el hombre; todo estudio de los problemas universales, y especialmente de la metafísica, encuentra fuerte repugnancia,

mientras que el estado espiritual y la situación del hombre domina el pensamiento y los sentidos; el hombre quiere, ante todo, entenderse a sí mismo y comprender su situación con respecto al medio; se desenvuelve un arte de disección psicológica que estudia de un modo nuevo la moral y la estética. El individuo está, en general, antes que la sociedad, y se espera toda la salvación de sus facultades y de su espíritu; antes que toda tradición histórica está una razón supratemporal, fundada en su propio ser, que ejerce sobre aquélla una fuerte crítica. Los límites de esta forma de la vida no están todavía en la conciencia de esta época que se siente

tan segura de sus fines, tan vigorosa y llena de vida como ninguna otra. La cima de la época de las luces en el siglo XVIII está en Inglaterra. El siglo XVI, con sus apasionadas luchas políticas y religiosas, había despertado mucho los espíritus y desde el entronizamiento de los Orange, la época de las luces adquirió un desarrollo amplio y libre. Nació una época en la que Berkeley pudo decir: «Pensar es la gran necesidad del tiempo». Se discutieron todos los problemas humanos; la aplicación múltiple del diálogo, ya en la polémica, ya en la popularización, demuestra la exaltación de los espíritus; nace una nueva bibliografía de revistas

generales; la importancia creciente del individuo y la relación de hombre a hombre se refleja en la novela moderna, que describe, ante todo, el medio ambiente en forma realista; en todas partes se presta atención a las raíces espirituales de nuestra existencia, y se persigue, noble y tenazmente, la ilustración de las ideas y el mejoramiento del estado general; en todo ello la existencia inmediata aumenta de valor y mantiene al hombre firme en sí mismo. Pero esta cultura tiene un carácter paladinamente burgués y sencillo, en oposición a la cultura brillante que salía de la Corte de Luis XIV.



Este movimiento influye fuertemente sobre la moral y la religión. Es común a todo movimiento moderno el rechazar la mera autoridad y tender hacia ideas propias, junto con la falta de inclinación por lo sobrenatural y el deseo de buscar fines y fuerzas en nuestra propia naturaleza. La ciencia ha de libertar, sobre todo, los sentimientos elementales, cuyos justos aprovechamiento y orientación producen una situación moral. Pero la moral se encuentra principalmente en la labor por la sociedad humana; su impulso ha de crear la acción, no en vista de una recompensa, sino por una alegría interior. Esto lo enseña también el

sentimiento del hombre libre que busca su centro de gravedad en sí mismo. La teoría del arte también evoluciona ricamente y lleva a cabo un paso fecundo de la forma rigurosamente intelectual a la impresión y al sentimiento inmediatos.

En sus detalles, la forma y la cultura de las diversas obras es diferente. El que se eleva más por encima del término medio es Shaftesbury (1671-1713), el espíritu griego entre los pensadores ingleses. El Renacimiento, especialmente desde Giordano Bruno, influye sobre él fuertemente, pero la época de las luces suaviza su desorden y orienta su fuerza más hacia lo puramente

humano; el todo que se desprende de ello, con su frescura y su valor, su pensamiento noble y su sentido por la belleza, atrae todavía. La labor del pensamiento de Shaftesbury lucha en dos direcciones diferentes; rechaza lo mismo el materialismo, el sensualismo y el hedonismo, que una religión llena de la idea del más allá y productora de contrastes de la existencia. El entusiasmo estético le hace partidario de un panteísmo que busca lo divino dentro del mundo y lo explica como una fuerza que da la vida y el orden a toda la realidad. Considera como un error querer traer a los hombres hacia la creencia en un mundo mejor, pintando la

maldad del presente; en verdad, lleva al reconocimiento de la sabiduría, la bondad y la belleza supremas, especialmente el orden y la simetría que penetran en las cosas, y están también impresas en nuestra alma. Puesto que la propiedad principal de Dios no es para él el poder, sino la bondad, predica en la religión un cambio de orientación desde el ánimo triste y oprimido a un espíritu alegre y valiente; la religión no ha de producir en el hombre conmociones y sentimiento de esclavitud, sino fuerza e independencia. Encuentra la presencia viva de Dios en el alma humana, pero especialmente ve en la gran Naturaleza vida y belleza, que

se desprenden con abundancia, y ve, a pesar de todos los contrastes, cómo la pluralidad se reúne en la unidad. De ahí que componga himnos inspirados a la Naturaleza, vea en el sol un reflejo magnífico del Dios omnipotente y describa con espíritu y valor la impresión de la Naturaleza en el alma humana. Atrayéndole también la Naturaleza incólume con su soledad, la majestad de la montaña y el silencio del bosque, por todas partes una belleza que produce una especie de melancolía, es un predecesor de Rousseau con un sentimiento romántico de la Naturaleza.

Pero para la vida humana lo principal es la independencia interior,

una propia identificación de la felicidad, un obrar no por una recompensa, sino por el amor a lo bello; en esta actividad el hombre puede sentirse muy superior a los meros apetitos del placer; «lo que satisface a nuestro espíritu y es agradable al entendimiento y a la razón, debiera llamarse placer». Hay que llevar el alma del hombre a una armonía interior, sojuzgando las tendencias egoístas a las sociales y apropiándose la bondad del corazón, el bienestar del género humano. Aquí se está muy lejos de pensar en una recompensa de la acción; como hermosa y armónica, toda acción lleva su alegría y recompensa en sí misma. Todo conjunto produce un tipo

de vida que está en oposición decidida al Cristianismo eclesiástico sin perder un carácter ideal y religioso; el idealismo inmanente de nuestros clásicos alemanes, la teoría de un Herder y un Goethe se plantea ya aquí en sus rasgos esenciales; así, Shaftesbury constituye un lazo de unión entre el Renacimiento y la vida espiritual alemana.

Es claro que en el siglo XVII, el horizonte de la vida no está fuertemente influido por aquel idealismo artístico; prevalece más la tendencia de la época de las luces hacia la claridad y la utilidad. Esto se ve especialmente en la religión, en la que se combate, primero,

lo irracional, y luego, lo innatural; finalmente, queda como único contenido de la religión la moral, y preocupa el ejercicio de la virtud como el único modo de servir verdaderamente a Dios. De que el hombre sea capaz de este ejercicio, no duda en manera alguna el sentimiento de la fuerza de aquella época. A menudo este optimismo degenera en desagradable llaneza, en depreciación de la medida de la vida. Adam Smith encuentra la felicidad más divulgada que la desdicha: «En la tierra, por término medio, se encontrarán, por cada hombre que experimenta dolor y miseria, veinte que viven felices y alegres, o, por lo menos, una vida



soportable». «Estar sano, sin culpa, y con la conciencia tranquila», esto encierra, según él, lo esencial de la felicidad, y esta situación, según él, es a pesar de los dolores del mundo, la natural y corriente del hombre, de la mayoría.

Pero por estas llanezas no puede juzgarse a Adam Smith, admirable, a veces, por su finura de análisis psicológico, y en su apreciación infalible de las cosas humanas, y mucho menos, a toda la época de las luces en Inglaterra. Ésta ha empezado a fundar la moral y la religión en la estricta naturaleza humana, y, con ello, ha sentado nuevos puntos de vista y nuevos

fines; ha seguido la vida espiritual del hombre en todas sus ramificaciones; ha enseñado al hombre a tener una idea más grande de sí mismo y de sus facultades, y le ha puesto en movimiento. Aun cuando su obra no satisficiese, dentro de su riqueza y finura, las exigencias del fin propuesto, abrió camino viable, que ha permitido al idealismo alemán alcanzar fines supremos.

La obra más importante y más completa de la época de las luces en Inglaterra es la *Filosofía de la economía*, de Adam Smith (1723-1790). Al dar una expresión clásica a las ideas de dicha época en su esfera mejor, desarrolla, al mismo tiempo, una teoría

de la vida y de la actividad, y hace por primera vez de la Economía el centro dominante de toda labor; por primera vez mira nuestra existencia desde el punto de vista de la conservación material y de la economía, así como antes estaba desde el de la religión, del arte o de la ciencia. Esto significa un cambio de orientación tan profundo, y ejerce una influencia tan grande hasta la actualidad, que es necesario examinarlo más al detalle.

En Smith alcanza la teoría económica de la época de las luces la expresión más clara y una elaboración sistemática. La teoría antigua, que pasa a la Edad Media y a la Moderna, no daba

a la vida económica independencia alguna, sino que la sometía inmediatamente a los fines éticos; tampoco la estudiaba como un todo, sino que la separaba en una porción de fenómenos particulares. Los supuestos de esta teoría se ven claramente en Aristóteles. La vida moderna los ha destruido. Al despertar los bienes exteriores por sus propias fuerzas y moverse por sí mismos, se convierten, de solos medios, en una parte principal de la vida; la lucha por ellos se ennoblece por la formación de grupos económicos. El Renacimiento empezó ya una revolución que produjo grandes resultados en la Francia del siglo XVII, y

creó, también con el tiempo, teorías propias. Mercantilistas y fisiócratas buscaban someter la ciencia a ideas fundamentales y peculiares, y con ello habían ejercido una gran influencia en la práctica. Pero A. Smith supera toda la obra que le precede, y ha influido también más que todos en la concepción de la vida.

La teoría de A. Smith parte del hecho de la distribución del trabajo. Ésta no procede de la sabiduría de los hombres, sino de su tendencia natural al cambio que tiende a superarse a sí mismo indefinidamente. Al dar valor a la habilidad y la rapidez impulsa al descubrimiento de nuevas máquinas e

instrumentos, aumenta inconmensurablemente la producción económica y, con ella, el bienestar y la satisfacción; ella es la que lleva principalmente del estado natural al estado culto. La división no produce, sin embargo, una dispersión, sino una unión mutua de las diversas partes; cada una de ellas sólo puede existir y vivir en tanto aporta a las demás algo útil; con ello recibe un impulso fuerte para desarrollar por completo sus fuerzas y aplicarlas adecuadamente. Pero que sea lo adecuado puede juzgarlo mejor aquel cuyo bienestar y cuya existencia están en juego, que un extraño. En la vida común la relación entre la oferta y la demanda

lo regulará todo de la mejor manera; allí en donde nazca una necesidad, se dirigirán rápidamente nuestras fuerzas; allí en donde, en cambio, haya un sobrante, de allí saldrán con igual prisa; cuanto más libre sea el movimiento, tanto más de prisa se realizará este proceso; y no hay motor más fuerte del trabajo que la competencia. No es necesaria una vigilancia por el Estado o por corporaciones, porque los clientes la ejercen muy eficaz; toda intervención del Estado, sea para proteger, sea para impedir procesos económicos, es normalmente perjudicial, pues toda dirección artificial desvía las fuerzas de su natural camino, entorpece su curso y

disminuye sus efectos. Los monopolios y los privilegios pueden favorecer el bienestar de algunas clases, pero perjudican al cuerpo social en su totalidad. A su eficacia responde sólo el «sistema inmediato y sencillo de la libertad natural», que permite a cada uno perseguir su propio interés por su propio camino (*pursue his own interest his own way*). La idea de la independencia del individuo libre domina otra vez la vida y la actividad; aceptar libremente la lucha y resistir a sus peligros tiene mucho más atractivo y causa mucha más satisfacción que estar sujeto a un cuidado extraño. Pero a la lucha pertenece el derecho de moverse



libremente; los individuos deben poder elegir y cambiar a su gusto el lugar y la clase de trabajo. No faltarán conflictos, pero el libre movimiento puede curar los males y llevar, en último término, a cada uno la felicidad.

Pero al emplear los individuos toda su fuerza para su propio bienestar, el todo marcha mejor, pues ya que sólo progresa gracias a la preferencia de las acciones de los individuos, y la competencia espolea a los unos contra los otros, la situación general ha de crecer incesantemente; ha de hacerlo con seguridad, porque hay impulsos naturales inmutables que causan el movimiento. De ahí se desprende una

gran ventaja, sin que los que obran la hayan perseguido; lo adecuado, al fin, se ha logrado sin pensar en él, idea que, como se sabe, acepta y desarrolla la teoría de Darwin. Sin embargo, no podía evitarse una disgregación y una lucha, si no hubiese una solidaridad de los intereses de las diversas clases y oficios y si la ganancia del uno no redundase en último término en ventaja del otro. Y de que esto sucede está Smith plenamente convencido; no hay duda de que lo que el uno logra, directa o indirectamente, tarde o temprano redundará también en bien de los demás. Especialmente el progreso industrial de Gran Bretaña ha mejorado, según su opinión, la suerte de

las clases trabajadoras. El auxilio mutuo está a la vista de todo aquel que no se detiene en los fenómenos aislados y examina el todo.

Mas lo que sucede dentro de un Estado se extiende a la relación de los Estados entre sí y recomienda un librecambismo ilimitado. Un movimiento completamente libre en el camino de las mercancías responde al interés del comprador y del vendedor; en el comercio natural no gana el uno a costa del otro, sino que ganan los dos; al utilizar el uno sus mercancías con ventaja, proporciona al otro un empleo mejor de las suyas. Así, por ejemplo, en el cambio de artículos industriales por

primeras materias. Con ello, el comercio se convierte, de una fuente de disputas y enemistades, en un lazo de unión y de amistad; la suerte del vecino no redundará en nuestro perjuicio, sino en nuestra ventaja. De ahí una solidaridad de los pueblos, como antes de las profesiones; una visión de un concurso pacífico y de un progreso incesante.

Esta teoría se extiende más allá del trabajo material al trabajo espiritual, de tal modo que, en último término, la concurrencia de los individuos mantiene toda la vida cultural. Los altos fines mueven rara vez por su propio atractivo; la emulación y la concurrencia son imprescindibles. Esto rige también en la

religión, en la ciencia y en la pedagogía. Su estado es mejor, y su progreso más seguro, si están abandonadas a sí mismas, y sus representantes han de luchar duramente y producir algo nuevo para ser reconocidos y asegurar su existencia. Todo otorgamiento de privilegios y toda creación de un estado libre de cuidados es causa de negligencias y decadencia. Por eso se explica que las religiones sean al principio más tenaces que posteriormente; o que las escuelas privadas den más de sí que las públicas, etc. En todas partes los intereses vitales de los individuos dan la fuerza mayor al movimiento y la garantía más segura del

progreso; de este modo, la teoría económica se extiende a todo el orden de la vida.

Sobre el valor y los límites de todo lo dicho se ha discutido mucho en las últimas décadas. Para nosotros, la teoría tiene un gran valor, sobre todo, como una parte del pensamiento de la época de las luces. Su procedimiento ya demuestra su relación íntima con el mismo: el pensador busca, por medio de un análisis penetrante del proceso económico, deshacer sus hilos más sencillos para volverlos a ligar otra vez y formar con los elementos un cuadro general de la realidad. Esto da transparencia a una esfera que antes

estaba confusa; la época de las luces celebra con este dominio de la vida económica uno de sus más grandes triunfos. El contenido responde también al espíritu de la época de las luces, al descubrir en todas partes la pura Naturaleza, al referir toda la actividad humana a impulsos naturales y prohibir toda intervención humana. Esperar toda la salvación del juego libre de las fuerzas naturales está en el espíritu de la época de las luces. A él responde también el optimismo que domina en este sistema. Se apoya y coincide con la idea de que el individuo, libre de obstáculos artificiales, es bastante fuerte y bastante inteligente para alcanzar un

lugar adecuado en la vida, así como en la otra idea de que los clientes siempre quieren escoger lo objetivamente mejor; pues si lo malo fuera aprobado, la raíz del progreso se destruiría.

Pero Smith, con la época de las luces en Inglaterra, completa silenciosamente la teoría por medio de la situación histórica. El sistema se considera como un resultado de la pura teoría, y, por tanto, aplicable en todos sitios; en verdad, nació en su mayor parte de las relaciones peculiares de la Inglaterra de la época; la visión de una comunidad sólida, que se agrandaba en un progreso seguro, con una gran fuerza y un gran bienestar, y de un trabajo que



acababa de pasar de las artes manuales a la maquinaria, acompaña y completa la teoría. La gran obra de Smith apareció en 1777; en 1767 había descubierto Hargreaves la máquina de hilar; en 1769, Watt, la máquina de vapor, y en el mismo año, Arkwright, la máquina hidráulica de hilar para torcido; en estos años, especialmente, empieza el desarrollo de la gran industria que había de transformar el cuadro general de la vida humana. Pero las transformaciones estaban aún muy lejos; la sencillez de las relaciones económicas que rodeaban a Smith, una forma no muy ruda de la lucha económica, un cambio lento de las mercancías, explican que espere la

salvación del libre movimiento de las fuerzas. Entonces no se habían separado todavía el capital y el trabajo y tampoco existían aún conmociones y disturbios importantes de la vida económica por el apresuramiento sin límite de la misma. Así, por ejemplo, Smith no teme el peligro resultante de la introducción de cereales extranjeros, pues las dificultades de transporte eran demasiado grandes para permitir una competencia seria, de tal modo, que la importación era insignificante aun en las épocas de carestía. En todo ello demuestra el sistema su íntima dependencia del estado histórico concreto; según sucede a menudo en la

época de las luces, se declara necesidad perenne lo que es una mera exigencia de la época.

A pesar de su gran caudal de conocimiento del hombre y de su análisis penetrante, el sistema de Smith es, sobre todo, defectuoso como teoría general de la vida y de la conducta. No da a los hombres un placer interior en el trabajo y ninguna satisfacción interior en el éxito; examina toda la vida y la actividad desde el punto de vista del avance exterior, de la mayor ganancia posible. Aun cuando el libre movimiento y el desarrollo de la propia fuerza que proclama puedan favorecer la independencia y virilidad de la vida, en

el fondo nada se adelanta en las esferas especiales como la religión, la ciencia y la pedagogía, pues esa libertad de la actividad exterior no lleva consigo una libertad interna, ya que la continua persecución del éxito y de la dura competencia hacen al hombre dependiente del medio exterior y le atan fuertemente a él, haciéndole esclavo del público. Por tanto, la obra de A. Smith, considerada filosóficamente, es muy limitada; pero no deja de ser una concepción característica de la vida.

Los franceses alcanzaron en el siglo XVIII la dirección espiritual de Europa; ellos fueron los que aseguraron el reinado general del pensamiento

moderno y acabaron con lo existente. Al hacer esto, es claro que no siguieron inmediatamente la tradición de su propia cultura clásica, que rompieron de varios modos con ella y secundaron entusiasmados las teorías inglesas de la época de las luces y el modelo de Inglaterra en general. Pero, por una parte, tomaron de su propia tradición un notable caudal, de forma y de agilidad espiritual y, además, el marcado carácter oposicionista dio a la tendencia más fuerza principal y más actividad. En Inglaterra la obra de la época de las luces se había completado siempre con la situación histórica, que daba así cierta suavidad a las ideas; en Francia

las relaciones históricas desaparecen de día en día, y se impone principalmente la parte negativa y destructiva de las ideas. Y esto tanto más, por cuanto aquí la expresión es mucho más fresca y penetrante y el carácter espiritual de las diversas personalidades llega a convertirse en ironía. Es claro que existen grandes diferencias individuales, naturalezas más serias, como por ejemplo, Montesquieu, que tienen el sentido de lo grande y lo profundo; nosotros, los modernos, corremos el peligro de desconocer la importancia del contenido por razón de la superficialidad e ironía de la expresión, especialmente los alemanes, que sólo

hemos logrado el grado supremo de nuestra cultura después de haber asegurado nuestra independencia respecto de los franceses. Al esfuerzo cada vez más marcado hacia la separación de lo sobrenatural, responde una gran fe en el hombre y en sus facultades, pero este espíritu influye en el sentido de estudiar en todas direcciones la existencia humana e investigar sus relaciones. De ahí que el nuevo pensamiento se apodere de todas las ramas de la actividad humana. Especialmente se despojan los sucesos políticos e históricos de todo ropaje sobrenatural y se busca la llave de todas las transformaciones de los Estados y la

diferencia de las constituciones en la naturaleza humana, en sus tendencias, impulsos y pasiones; al mismo tiempo, se eleva conscientemente, contra la explicación religiosa tradicional de la historia humana, una filosofía de la historia racional e inmanente (Condorcet). La vida espiritual del individuo se analiza también profundamente, y se explica por su evolución; se forma un caudal riquísimo de observaciones finas. La labor literaria adquiere una inmensidad de medios de expresión y gana en gusto y elegancia. De ahí que la época de las luces del siglo XVIII haya recibido en Francia un carácter universal.



Pero al expresar perfectamente y dominar soberanamente su tiempo, se ha gastado también en gran parte durante el mismo. Puesto que, de todos modos, su grandeza consiste más en la creación de una atmósfera espiritual propia que en producciones concretas, nos contentaremos con una mirada general a esta época.

Al desarrollar el sujeto la más completa independencia y ejercer una crítica ilimitada, todas las cosas adquieren movimiento; en la materia más pesada penetran la vida y el movimiento, y claro, que también una revolución; en una personalidad como la de Diderot, las cosas parecen perder su

pesadez, y la existencia semeja transformarse en un sueño ligero; reaccionando a cada impresión, sigue el pensador en su propia evolución fases distintas, y tiende, como espejo de su tiempo, más y más a la negativa. En otros aparece, formando contraste con los ingleses, un fuerte anhelo de unificación sistemática, una estricta sujeción a la mera experiencia. Así, Condillac simplifica el empirismo de Locke, al construir toda la vida del alma partiendo de la sensación; al seguir cuidadosamente los diversos estadios de este edificio, se hacen observaciones nuevas y se reciben estímulos fructíferos. De una índole más fuerte es

Helvecio, el cual suprime de la moral toda buena voluntad y funda la actividad en el interés bien entendido (*l'intérêt bien entendu*) del individuo. Puesto que no tenemos otro valor que el que nos da el medio ambiente, el poder de la influencia exterior crece ilimitadamente, y, con él, el de la educación, de tal manera que se puede decir finalmente: «la educación lo puede todo». De la supresión de todos los efectos nacen nuevos horizontes y el impulso de la acción de la sensación física. El carácter racionante, ingenioso e irónico, encuentra su expresión culminante en Voltaire, que domina como nadie su tiempo. Contra toda

sistemática filosofía y toda expresión doctrinal dirige él su crítica punzante y ejercita su ironía principalmente en la teoría de Leibniz de un mundo mejor; aún con más insistencia combate toda religión dogmática autoritaria, y declara la superstición el peor enemigo del género humano; a la vez rechaza sinceramente el ateísmo, pero quiere una religión «con mucha moral y muy pocos dogmas»; si se reconoce la idea fundamental de la moral original, su expresión detallada depende de lo que conviene en cambio al estado actual de la sociedad. Así pues, a la vez que se reconoce decididamente el valor independiente de la moral, se acepta un

relativismo en el detalle que convenga a toda situación particular. Voltaire lucha valerosamente por la tolerancia; de ella espera la única paz que puede esperar el hombre. Todo junto ha producido una excitación y un movimiento inmensos que, repercutiendo después en toda vida espiritual, penetra cada día más en el pueblo, y todavía ejerce gran influencia. Esta época ya no es un mero pasado.

En Alemania la época de las luces se consolida tarde; no encontró resistencias tan fuertes que romper pero sí tuvo que echar a un lado un aparato anticuado y emprendió esta tarea con tranquila seriedad y método, buscando, al ordenar y rechazar, conservar y

afirmar al mismo tiempo, manteniendo lejos de la vida alemana las catástrofes violentas. Pero con su parsimonia se mezcla un carácter blando y ridículamente burgués, al que falta la libertad de movimientos, el gusto fino y la ironía de los franceses. El espíritu director de la época de las luces en Alemania es el erudito Cristian Wolff (1679-1754), tan celebrado en su tiempo. Éste realiza la conquista, consistente en expresar y elaborar sistemáticamente en forma clara toda la sabiduría en el sentido de la época de las luces; forma una especie de enciclopedia con base moderna, trabaja con pertinacia las ideas fundamentales,

aplicándolas a todas las ramas; construye un sistema orgánico de conceptos y crea para él mismo una expresión alemana, probando su firmeza y valor en la lucha espiritual. Su influencia ha hecho pasar a las universidades alemanas, de la escolástica, al pensamiento moderno, creando así su posición preeminente. Pero su grandeza sólo está en relación con su tiempo. Así que si la separamos con claridad de su época, su pedantería y su falta de gusto se hacen insoportables. De esta estrechez escolar tenía que librarse aún Alemania; al hacerlo, ha alcanzado en Lessing una altura superior. Los conceptos de

Lessing se fundan principalmente en Leibniz, pero se purifican gracias a una personalidad fuerte, joven y llena de vida; están tallados en forma cristalina, y con ello adquieren más plasticidad; libres del polvo de la escuela, pueden mover todo el mundo e influir vigorosamente en la vida general. Esto tanto más cuanto la obra está llena de un espíritu estrictamente veraz, extraño a toda apariencia, que la vivifica. El movimiento recibido se continúa también independientemente en puntos importantes. También se desarrolla más claramente la naturaleza universal del individuo y su superioridad sobre el medio social. Más estrecha e interior se



presenta la relación de Dios con el mundo; pero, ante todo, experimenta la relación entre la razón y la Historia una aclaración que produce grandes transformaciones, especialmente en la esfera religiosa. Según Lessing, las últimas ideas no se pueden fundar en la Historia; «las verdades históricas no pueden ser nunca pruebas de verdades racionales necesarias»; por lo que «casual» significa lo mismo que mero hecho. Así, Lessing es el enemigo decidido de toda rígida ortodoxia. Pero llega más allá de lo vulgar de su época cuando intenta encontrar una razón en los estados históricos y explicar la Historia toda como la educación del

género humano para la razón. Esto hace que abrace amorosamente lo recibido y no rechace nada de plano; esto produce una pasión de nuevos fines y nuevos puntos de vista. La prosecución de este camino ha producido las grandes obras del siglo XIX; Lessing aparece como el lazo más poderoso que une el pensamiento antiguo con el moderno.

#### D) *EL FINAL DE LA ÉPOCA DE LAS LUCES Y LA BUSCA DE NUEVOS CAMINOS*

La época de las luces era para nosotros la fase principal de la corriente moderna, dirigida a descubrir todo el reino de la realidad y apoyar en él la

vida humana. A este fin servía una dirección enérgica de la impresión general, por medio de la labor de la ciencia, una fuerte separación de la vida anímica y la Naturaleza, un descubrimiento y utilización de los más pequeños elementos, una edificación de los complejos desde dentro; por todo eso se transformaba por completo el estado de cosas. El pensamiento arrastraba consigo a la vida; el trabajo viril dio a los hombres más poder sobre la Naturaleza y sobre sí mismos; el conocimiento exacto de la Naturaleza lleva consigo una violentación técnica de las cosas; en la vida política y económica la liberación de las fuerzas

individuales fue, al mismo tiempo, el despertar de la propia iniciativa; a la vida general dio el individuo un carácter más libre y más franco, como lo demuestran claramente la religión, la moral y la educación.

Con todo eso la época de las luces ha dejado huella en la vida de la Humanidad; su altura puede ciertamente superarse; pero el que quiera llegar más allá de la misma ha de conocerla y apreciarla. Pero su fuerte era, al mismo tiempo, su parcialidad y su debilidad. La carencia de interés, la desintegración interior del hombre y el todo, la exageración del conocimiento, la idealización escondida de lo pequeño,

los límites de la tendencia utilitaria, se sintieron en el camino por el cual el proceso histórico universal suele enseñar los límites de los esfuerzos humanos: en su propio gastarse. La evolución misma acaba con la negación y el empequeñecimiento de las cosas; el hundimiento de las grandes ideas en la forma de la vida corriente descubre cada vez más sus debilidades, hasta que, por fin, tiene lugar una revolución, y cada cual rechaza y niega lo que antes había entusiasmado a todo el mundo. Sólo en una época posterior podrá encontrarse un juicio uniforme. La duración de la disputa sobre la época de las luces enseña que éste no se ha

logrado todavía, sino que, a pesar de todas las reacciones, la época de las luces sigue todavía viviendo.

### 3. LA REACCIÓN CONTRA LA ÉPOCA DE LAS LUCES EN EL SIGLO XVIII

#### A) *HUME*

Hume (1711-1776) es un pensador de carácter muy independiente que ha llegado hasta lo más profundo del movimiento espiritual y ha dado vida a problemas que hoy todavía no están anticuados. Su labor cambia esencialmente la vida espiritual y la

situación del hombre con respecto al mundo; el punto de gravedad pasa del entendimiento a la sensibilidad, el impulso natural y el sentimiento; pero, al mismo tiempo, se pone en claro que la relación del sujeto y objeto ha de considerarse de un modo muy diferente que hasta ahora, y que en lugares importantes lo que parecía venirnos de fuera como una propiedad de las cosas, en realidad constituye una obra de nuestra alma, una creación del mecanismo espiritual; así empieza ya este cambio de posición del objeto con respecto al sujeto, tan fecundo para la visión del mundo, que pronto realiza Kant, en gran estilo. No es Kant, sino ya

Hume, quien realiza esta obra, que el primero ha comparado luego con la de Copérnico. Sólo que éste hace del sujeto algo esencialmente diferente de aquél, y, con ello, llega a un mundo de ideas muy distante.

En primer lugar, en Hume se soluciona una contradicción grave de la época de las luces inglesa. Ésta quiere colocarse por completo en el terreno de la experiencia; de ella cree la misma tomar todo el conocimiento, y también la conducta de la vida. En realidad, desenvuelve ella, enfrente de la experiencia, un gran poder espiritual, sin fundarlo de manera alguna ni separarlo de aquélla claramente. Así, por ejemplo,



la teoría del conocimiento trata leyes fundamentales del pensamiento, especialmente el encadenamiento causal, como procesos de las cosas. Así, el ser racional rebasa todavía más la experiencia en una dirección práctica, y en las esferas política, ética y religiosa, tienen lugar una idealización y una intelectualización fuertes de la naturaleza humana. El mismo concepto de la Naturaleza es aquí equívoco, al confundir el hecho con la apreciación.

Hume es quien soluciona esta contradicción, y, con una labor infatigable, estudia la experiencia en su estado puro, y partiendo de ella traza una imagen nueva más precisa de la vida

y la realidad. Este esfuerzo no puede tolerar de ningún modo una causalidad en el sentido de una relación real de los acontecimientos. Pues una relación, como reconocía ya el antiguo escepticismo, no se participa desde fuera, sino que se establece por el hombre; por consiguiente, parece que no significa más que una sucesión habitual de nuestras representaciones, por razón de la cual, situaciones iguales hacen esperar que producirán procesos iguales. De ahí que la causalidad se convierta, de un proceso universal, en un fenómeno puramente espiritual que no deja conocer nada de las cosas. El concepto de la cosa pierde también su

valor actual: el cuerpo, el alma, las cosas en general no se perciben ni significan cantidades situadas más allá de la esfera de nuestro pensamiento, sino que son meras creaciones y auxiliares de nuestra representación; el alma, por ejemplo, no es más que «un manojo de diversas representaciones, que se sigue con una velocidad inexplicable y están en continuo movimiento». Nuestras representaciones no constituyen una realidad existente al lado de ellas. Los supuestos grados de la realidad son solamente grados de una fuerza indefinible, con la que las representaciones se marcan en el espíritu; finalmente, todas nuestras ideas

se refieren a un sentimiento; el mero razonamiento no nos asegura en parte alguna una realidad. Todas las relaciones responden también a una necesidad del sentimiento, y son, por tanto, objeto de la creencia (*belief*), la cual se separa, naturalmente, con claridad de la fe religiosa (*faith*). Pero el sentimiento se desenvuelve principalmente por medio de la moral y la costumbre, en la cual obra menos la parte sensible del alma que la parte pensante. El curso de la representación no está dominado por una unidad superior ni sigue una reflexión corriente, sino que se mueve con estricta necesidad, según formas sencillas y

fundamentales de la asociación. En esta orientación empírico-psicológica, toda metafísica se rechaza como una ilusión.

En el resto de la vida la razón también pierde su situación directora; las fuerzas motrices parecen completamente irracionales. No mueve nuestra actividad la reflexión racional, sino afectos del gusto y el disgusto; la supuesta victoria de la razón sobre la pasión es, en realidad, el triunfo de una pasión más tranquila sobre otra más inquieta. Por sus propias fuerzas la razón no puede impedir ni favorecer nada, puesto que sirve por completo a las pasiones. La virtud y el vicio no se diferencian teóricamente sino por un

agrado o desagrado inmediatos, un sentimiento de gusto o disgusto que produce su contemplación. De este modo, la moral es una cuestión de gusto. El examen de la religión da lugar a una revolución total. Así como la época de las luces tendía a derivarla del conocimiento, Hume busca sus raíces en las pasiones de la esperanza y, sobre todo, del temor, con lo cual combate y destruye fundamentalmente el deísmo inglés.

Así, se edifica toda nuestra vida sobre la sensibilidad, y ésta se conserva también fuertemente en la labor cultural; hay que someter o suprimir lo que pretende ser independiente de la misma.

Esto cambia por completo el aspecto y el fin de la vida, salta a la vista el paso de la existencia a lo subjetivo y relativo, y el triunfo de la primera impresión sobre el pensamiento, de la vida efectiva sobre la teoría. Al mismo tiempo desaparece toda tendencia al optimismo; nada se opone a un total reconocimiento de los efectos de la existencia humana. Pero en esa tendencia de la vida a lo relativo, estos defectos no pueden conmover profundamente ni apasionar. En medio de todos los contrastes y luchas, rigen en el fondo de la vida gran calma y sobriedad.

El mundo de ideas de Hume contiene

una visión de la realidad desarrollada con una consecuencia admirable. El positivismo del siglo XIX, con el aprovechamiento de las experiencias científicas naturales, técnicas y sociales, no ha hecho más que elaborar más esta teoría, sin conservar siempre la fuerza de las ideas de Hume. Un empirismo puro de esta naturaleza es una posibilidad cuya realización precisa no es una adquisición menor.

Si este cuadro es bastante, si esta obra ofrece límites insoportables, esto es otra cosa; ante todo, hay que pensar que ha ejercido su mayor influencia a través de Kant.



## B) *ROUSSEAU*

Contra la supremacía del entendimiento en la época de las luces, los ingleses habían defendido el sentimiento; en Rousseau (1712-1778) alcanza esta reacción su triunfo. Aun cuando no fue un gran pensador, al estilo de Descartes o de Kant, fue, sin embargo, la fuente de un nuevo espíritu, el principio de un movimiento inmenso. La fuerza de su influencia se explica en gran parte por un contraste sin solución en su propio ser. Rousseau es poeta y pensador en una persona. Como pensador, tiende a una fría lógica; como poeta, a un romanticismo soñador. Es

fuerte en la abstracción, y, en cuanto sienta conclusiones, en un juego aparentemente sencillo, une las frases en series, cuyos miembros, como perlas de una cadena, chocan unos con otros, y, sin embargo, como un todo, poseen una gran fuerza. Desde este punto de vista, su obra aparece como una mera evolución de ideas fundamentales naturales; todo es tan sencillo, tan claro y convincente, que parece imposible toda contradicción. Mas esas mismas ideas están, en realidad, llenas de problemas. Con el contenido objetivo se une una subjetividad excitable, y da a las cosas vida y pasión, espíritu y color, amor y odio. Pero cuando la fantasía artística

del encantador hace del hecho otra cosa mucho más viva y animada, lo hace tan fina y quedamente que no se siente el influjo de la poesía. Lo nuevo se confunde con lo viejo en una unidad aparente, y lleva consigo, con valiente atrevimiento, la fuerza convincente de la evolución lógica. Ha sido menos el pensador que el poeta Rousseau quien ha avasallado el corazón humano.

La exposición responde perfectamente a este carácter interno. Clara y sencilla como es, parece la mera expresión de la necesidad objetiva. Pero, al mismo tiempo, es, sin duda, la resonancia de un alma blanda y soñadora; en forma entusiasta expresa su

exaltación y su espíritu, lo mismo la indignación fulminante y la pasión tempestuosa que las más tenues vibraciones con su temblor y su armonía; especialmente sabe dar cuerpo admirablemente a estados de ánimo vacilantes entre contradicciones; con el tono principal da también otros tonos más suaves, y en la confusión del movimiento y en el impulso para la acción sabe despertar el anhelo de lo mejor, una tendencia a la soledad, una muda melancolía. Todo eso no se realiza sin arte; pero el arte se esconde con bastante habilidad para presentarse como la naturaleza más pura.

En primer lugar, Rousseau

desenvuelve el carácter radical de la época de las luces, que hasta entonces estaba escondido en una concepción optimista de la relación de la cultura con la Naturaleza.

Desde el principio, la época de las luces pedía una formación racional de la existencia, pero no se imaginaba el fin lejano ni el camino difícil. La cultura histórica, a pesar de sus errores, no parecía estar en oposición fuerte con la razón ni contener, una vez suprimidos los prejuicios y las supersticiones, un núcleo sano e inatacable. De ahí parecía que un conocimiento claro, una voluntad noble, una labor infatigable podía llevarlo todo a feliz término; se imponía

una elección enérgica y no un renovamiento total de la vida por medio de graves conmociones. Por consiguiente, no se desencadenan pasiones elementales, ni se conmueve la sociedad hasta sus últimos fundamentos, sino que la época de las luces nace en lo más alto de la vida social y va penetrando lenta, pero seguramente, hasta las capas más ínfimas. Un progreso tranquilo parece imprimir el movimiento a las cosas y armonizar de día en día los intereses de las clases. La negación es también suave y comedida; reforma, no revolución, es la solución del problema. Los nombres que eran jóvenes en esta época —como, por

ejemplo, Goethe— nunca comprendieron los movimientos poéticos y sociales de la nueva época.

Esta nueva época empieza en Rousseau. En él aparece con claridad deslumbrante una sima profunda entre el estado de naturaleza que reclama la razón y el estado social que nos rodea; éste no sólo parece imperfecto y defectuoso, sino irracional en todo su ser, viejo y carcomido. Por eso no se atacan defectos aislados, sino la totalidad de una cultura social histórica; lo sencillo, inmediato, natural y verdadero que los ingleses creían poder lograr dentro de la sociedad, se revuelve contra la misma y lucha con

ella a muerte. Todo el conocimiento y la buena voluntad del carácter anterior no pueden ya bastar; al contrario, el contraste duro de la apariencia y la verdad despierta una pasión ardiente; ahora ya no puede ser el uno o el otro quien dirija, sino que se llama a todos a contribuir a la labor; cada cual debe alcanzar la verdad y la dicha por sus propias fuerzas.

Con ello cambia por completo el valor de la sociedad para el individuo. En la sociedad veía la época de las luces una luz magnífica; el estado social parecía brotar de nuestra naturaleza racional, iluminando al individuo; bajo la protección de la ley, parecía estar la



libertad más segura que en la Naturaleza. Ahora se vio el reverso de la medalla. Al ligar en absoluto al individuo al medio ambiente, la sociedad se presenta como el mayor peligro para la fuerza, el espíritu y la felicidad de aquél.

La cultura social nace al hombre falso, débil y distraído y le aleja de su propio ser. Al considerar sólo la acción exterior como testimonio de su valor, todo pensamiento y todo sentido se dirige al juicio de los demás y se separa del estado de sí mismo; para toda influencia exterior basta la apariencia, de donde nace una hipocresía general que falsea lo más íntimo del alma. Aquí

no hay lugar para un fuerte sentimiento y una voluntad vigorosa, sino que todo estímulo decrece en el estado mediocre de la sociedad; aquí no puede desarrollarse ninguna individualidad independiente, sino que se fuerza a todos a la uniformidad. El hombre no pregunta si su propia acción le satisface, sino lo que la gente dice de ella. «Nadie se atreve a ser él mismo. Hay que pensar como los demás: ésta es la máxima principal de la sabiduría. Esto se hace, esto no se hace: éste es el último juicio». Alejado de este modo de sí mismo, no desea lo próximo y sencillo, sino lo lejano con su complicación, y el que se dispersa así a lo lejos, se debilita

interiormente. Al preocupamos de todo, «nuestro individuo es sólo una pequeña parte de nosotros. Cada cual, por decirlo así, se extiende sobre toda la tierra y siente sobre toda esta superficie. ¿Es de admirar que nuestro mal se multiplique en todos los puntos por los cuales nos pueden herir?». Así, con la mirada hacia lo lejos, seguimos extraños a nuestra patria e indiferentes para con nuestros prójimos. «Algunos filósofos aman a los tártaros para no tener que amar a sus vecinos».

Estas circunstancias no pueden crear una actividad vigorosa ni un carácter viril. Pero nuestra felicidad también se perjudica. Ser feliz para el hombre no es

sólo gozar, sino sufrir poco, y nosotros sufrimos tanto más cuanto mayor es la separación entre nuestro deseo y nuestro poder; acabar con esta separación y proponerse fines alcanzables constituye la pura sabiduría. Mas la vida social hace lo contrario: al complicarnos en los asuntos más lejanos y crear deseos irrealizables, nos hace del todo dependientes de cosas extrañas.

De ahí resulta una vida falsa, no libre, miserable; la mala hierba del convencionalismo destruye la verdadera Naturaleza y la pura Humanidad. Si por fin logra abrirse paso la necesidad de volver a la sencillez e inocencia de la naturaleza en una vida más fuerte y más

libre, no puede pactar con aquel estado social, ha de destruir por completo su edificio artificial y erigir otro desde los cimientos. Para ello, la solución está en la Naturaleza pura y no falsificada; ella ha de desenvolverse con toda libertad sin intervención nuestra; la vida ha de fundarse en los sentimientos sencillos del hombre como hombre y ha de presentarse «natural» en todas sus ramificaciones. Por consiguiente, se da un llamamiento vigoroso a una renovación completa de la existencia.

Aquí está el centro de la actividad de Rousseau, pero también los errores más graves de su obra. La negación es totalmente clara y el pensador está

seguro de su orientación mientras permanece en ella, mas al llegar a la afirmación cae en la inseguridad. ¿Qué significa para él «naturaleza» y cómo quiere alcanzarla? No puede ser otra cosa que la situación que resulta después de suprimir los falseamientos y disturbios producidos por la cultura social. Pero esta situación no está elaborada claramente, sino expresada en una característica general y ennoblecida seguramente; en oposición directa a la crítica rigurosa de la sociedad aparece una fe calenturienta en una bondad infalseable del individuo: «Se consigue toda la bondad de las almas bellas — Rousseau ha puesto en circulación otra

vez esta expresión proveniente de Platón — por medio de la sinceridad y la confianza». Estudiado intelectualmente el hombre de Rousseau, no es, en modo alguno, el hombre salvaje, sino el individuo formado por la cultura y volviendo de ella a sí mismo. Se vuelve a la Naturaleza, al estrato más delicado de la cultura, una vez libre de toda fatiga del trabajo. Esta explicación romántica de la Naturaleza considera a los hombres sencillos y a su conjunto, al pueblo, como mejores y más puros; la naturaleza exterior, intacta por la actividad del hombre, parece un reino de la verdad tranquila y de la paz dichosa.

Por consiguiente, Rousseau no piensa seriamente en rechazar toda la cultura y restaurar la naturaleza salvaje. Lo que exige es una transformación profunda de la existencia humana en bien de la independencia del individuo y de una mayor sencillez de la vida, en una nueva sociedad que sepa apreciar mejor la relación con la Naturaleza; en un rejuvenecimiento de nuestra existencia. Esto le une indiscutiblemente al principio de la época de las luces, quedando la diferencia de que ahora la crítica se dirige al todo en vez de a fenómenos aislados, y que no está ejercida por la reflexión razonante, sino por el sentimiento inmediato. De ahí una



fuerza tempestuosa del movimiento, un impulso pasional hacia la revolución y la renovación.

Por delante de toda labor determinada está el vivo interés por un nuevo hombre fuerte, sencillo, feliz, que no dependa de otros hombres ni de otras cosas, sino que disfrute de la verdadera libertad en sí mismo, en la salud de su naturaleza, «que sólo quiera lo que pueda y sólo haga lo que le guste», que aplique toda su fuerza a su obra. Un hombre así no sólo se sentirá miembro de una clase determinada, sino, ante todo, hombre.

Para la formación de tales hombres se necesita una nueva educación. La

educación no ha de modelar al educando y prepararlo para fines extraños, sino que además ha de dejar desenvolverse en un principio la naturaleza y servirla (*laisser faire en tout la nature*), debe conservar siempre la intuición inmediata y favorecer la actividad propia; debe adelantar con paso seguro de lo primero a lo remoto, de lo sencillo a lo complicado y fundar también la educación moral en los sencillos impulsos naturales. De este modo formará hombres independientes, activos, felices. Con ello se eleva considerablemente el valor y el contenido de la educación, la cual ahora no sólo ha de transmitir a la generación

futura una cultura existente, sino que además ha de contribuir a la formación de una cultura nueva y verdadera; ha de ser el medio principal para la formación de una Humanidad nueva y pura adquiriendo al mismo tiempo un lugar independiente enfrente de las demás esferas de la vida, especialmente el Estado y la Iglesia.

Pero no podría alcanzar este fin, si no realizase a la vez una renovación de todas las esferas de la vida relacionándolas con el sentimiento inmediato del individuo y uniéndolas estrechamente a la naturaleza. Esto lo intenta Rousseau realmente, predicando constantemente la contradicción,

encendiendo en todas partes amor y odio y poniendo al hombre en una alternativa.

La religión necesita, sin duda alguna, ser renovada, porque su forma corriente carece de toda vida interior. La fe de los niños y de muchos hombres es cosa de la geografía. ¿Se les premia acaso por haber nacido en Roma y no en la Meca? Si un niño dice que cree en Dios, no cree tanto en Dios como en Pedro o en Jacobo, que le dicen que existe algo llamado Dios. La especulación filosófica puede aquí poco; la obra principal corresponde al sentimiento con su voz interior, que nos asegura verdades menos sencillas, pero tanto más fructíferas, y nos deja comprender

inmediata y seguramente a Dios, la libertad y la inmortalidad. Semejante religión natural no necesita de condición alguna; todo hombre honrado puede ejercitarla. A ella responde mejor que nada el Cristianismo entendido en su forma primitiva y en la personalidad sublime y conmovedora de Jesús; no en lo que una cultura degenerada hizo de él.

El arte también necesita de una revolución. La cultura falsa con su lujo lo ha alejado de la Naturaleza, lo ha hecho refinado, adulterado, falto de sinceridad. La Naturaleza ofrece los modelos puros del gusto, mientras que el lujo se da la mano con el mal gusto. El arte equivocado con la época, sólo tiene

que ver con esferas exclusivas y cosas extrañas. La comedia no se realiza en el pueblo, sino en la esfera más estrecha de la alta sociedad, y la tragedia intenta interesar al parisiense por Pompeyo y Sertorio. En las fiestas y regocijos tampoco hay que aislarse. «Los placeres exclusivos son la muerte del placer. Los verdaderos placeres son aquellos de los que participa el pueblo».

A esto pertenece también la transformación del sentimiento de la Naturaleza, que Rousseau ha llevado a cabo. En la Naturaleza busca menos los placeres que la liberación de la estrechez humana y su transporte a esferas más puras. Por eso influye sobre

él menos lo fino comedido que lo violento y lo desbordante; el sentido de lo sublime ha de conmover y purificar el alma. De ahí nace como algo nuevo el entusiasmo por las altas montañas: «Allí adquieren las ideas una grandeza y sublimidad en armonía con las cosas que nos rodean. Parece que el hombre, al elevarse sobre el mundo exterior, deja abajo todos los sentimientos inferiores y terrenales, y a medida que se acerca a las regiones etéreas del espíritu adquiere algo de su pureza indestructible». El sentimiento de la Naturaleza ofrece en general un carácter sentimental, la Naturaleza parece respirar por todas partes pureza y paz,

pero en su calma y silencio parece imprimir en los hombres un sentimiento de melancolía. Las descripciones del lago de Ginebra, por ejemplo, descubren este sentimiento blando, soñador, lírico-musical de la Naturaleza. Aquí, pues, vence el tipo de una concepción romántico-optimista de la naturaleza que arrebató durante algún tiempo violentamente a los espíritus.

El pensador es menos blando y sentimental en la política. Es verdad que aquí tampoco falta por completo el romanticismo, que se exterioriza principalmente en la creencia en la masa del pueblo, que siempre quiere el bien, pero no lo ve siempre, carácter esencial



y original de la teoría de Rousseau. Pero en el detalle aparece el lógico abstracto que sigue la idea fundamental de la época de las luces y sus consecuencias extremas. Ahora bien: el derecho no sólo nace de los individuos, sino que ha de quedarse en ellos: el derecho histórico ha de proteger los derechos eternos del hombre y se convierte en injusticia así que los contradice. Pero aun cuando los individuos ofrezcan siempre el carácter social, la orientación hacia él cambia su situación. La unión de las voluntades individuales da por resultado un yo común, un cuerpo colectivo; puesto que cada uno de sus miembros ha de entregarle su derecho,

adquiere un poder absoluto. Pero esa sumisión de todos a la comunidad tiene por condición ineludible la libertad e igualdad completas de los individuos dentro de la misma; sólo todos juntos son soberanos, y esta soberanía no se puede transmitir a uno solo.

Tampoco puede uno representar a los demás; si el pueblo es demasiado grande para no poder decidir más que por delegados, entonces el delegado no ha de considerarse como representante, sino sólo como mandatario de sus electores que sólo da cuenta de su decisión (mandato imperativo). El poder ejecutivo queda por completo sometido al legislativo. Esto responde a la

tendencia del pensador a entender la vida del Estado especialmente como aplicación de leyes y al núcleo de la actividad política como la subsanación del caso aislado bajo una norma general, criterio que aparta de la vida del Estado el elemento histórico y el personal. El fin principal del Estado no lo constituye, como en los ingleses, la protección del individuo, sino el bien de la comunidad; ya puede notarse que de ahí puede salir una presión fuerte y despótica sobre la libertad de los individuos. Pero Rousseau considera el juicio del pueblo o de su mayoría como un juicio divino infalible, como la expresión de una razón absoluta. En realidad, ese

radicalismo francés sólo conoce una libertad y una igualdad dentro del Estado, pero no una libertad enfrente de él; la omnipotencia del Estado en sentido democrático encuentra aquí su expresión clásica. Un fuerte optimismo aleja toda duda; el hombre parece bueno y racional si pertenece al nuevo orden.

Es un fuerte contraste entre el pesimismo y el optimismo lo que da a la teoría de Rousseau un poder demoníaco de atracción y revolución. El mal está en la sociedad existente; el bien, en el individuo; la Naturaleza nos ha predispuesto al bien y nos ha destinado a la dicha; sólo una organización equivocada de la vida nos aleja de ello.

Este obstáculo ha de desaparecer por completo. Esta acentuación del contraste entre la miseria de la época y la bondad de la naturaleza humana es lo que ha hecho sobre todo a Rousseau, el portador de la revolución.

La crítica de Rousseau es fácil. No necesita más que seguir los problemas del concepto de la naturaleza para encontrar la imperfección y vacilación de su obra y ver con qué comodidad el pensador admite la bondad del hombre y cuán dependiente es en este sentido de la época de las luces, notando al mismo tiempo que la necesidad de una profundidad espiritual y de un mundo interior independiente flota en medio de

un mar de confusiones y que la exaltación subjetiva ha de suplir al contenido espiritual. Sin embargo, Rousseau ocupa un lugar preeminente, y la influencia que ejerció en las mejoras de su tiempo impide estudiarle con ligereza. Ha contribuido infatigablemente al rejuvenecimiento de la vida; el nuevo hombre que predica tiene un carácter marcadamente ético; aun cuando no basten sus soluciones, sus problemas conservan su importancia y es admirable la fuerza con que los planteó a la Humanidad. Ha librado a muchas ideas de la época de las luces de su ropaje escolar y las ha convertido en patrimonio común; pero también ha

abierto nuevos caminos. En él vence la tendencia al sentimiento inmediato; con él empiezan el contraste y la lucha entre el individuo y la sociedad: en suma, es el punto que separa dos épocas.

La emancipación del intelectualismo de la época de las luces y la tendencia sentimental se sintieron en la vida alemana. La joven generación luchó por pasar del vínculo social a la libertad del individuo, de la estrechez de las reglas tradicionales a la impresión inmediata y al desarrollo libre de todas las fuerzas, de la confusión premeditada de la existencia humana a la verdad y sencillez de la naturaleza; de la

reflexión molesta a la rápida intuición y a la creación valiente; de la sumisión a las autoridades a la independencia y originalidad. El individuo proclama su independencia; cada cual quiere rebasar el término medio. Se abraza el concepto del genio y se discute con amor; el que no pertenece a él y no es «original» se declara «filisteo».

Para Lavater era filisteo (según dice W. von Humboldt) todo aquel «cuya producción está llena de rectitud de las ideas, de corrección en el lenguaje y elegancia en la exposición, pero sin descubrir su propio genio». Mas esa emancipación ofrece en Alemania un carácter muy diferente al de Francia: no



se refiere al fundamento del Estado, de la sociedad y de la religión, sino que tiene un carácter más particular y literario: reclama la expresión más libre de los sentimientos del individuo y rechaza toda coacción de la vida de sociedad; en cambio, le interesan las cosas políticas y económicas, y cuando se ocupa de la religión no es para someter su estado a una crítica radical, sino para arrancarla al entendimiento y entregarla al sentimiento. Mientras todo ello fue un movimiento de oposición, le faltó una independencia interior y un equilibrio en la creación; no produjo una nueva concepción del mundo y de la vida. Pero suprimió obstáculos que se

oponían a un gran acontecimiento futuro, cuyo camino preparó; sin esta época tempestuosa no se concibe al idealismo alemán.

Herder da claridad al movimiento, y es, al mismo tiempo, un puente hacia la época clásica. También participa de su desprecio por la época de las luces, de la necesidad de una visión fresca, de una vida original, de un sentimiento inmediato. Pero da al movimiento un apoyo más firme y un contenido más rico al perseguir más allá del sentimiento la totalidad de una vida humana y buscar en la armonía de todas las fuerzas un ideal de humanidad universal,

incorporando por fin la vida de los individuos a las relaciones históricas y sociales. Al mismo tiempo, un gran anhelo de vida y de saber descubre laboriosa y amorosamente las condiciones naturales de nuestra existencia: se tienen numerosos hilos entre el mundo exterior y el interno y se reconoce una individualidad incomparable a los diversos tiempos y pueblos. La realidad adquiere vida y se comprende todo progreso como una creación desde dentro; todo eso prepara el mundo ideal de los románticos y de la escuela histórica. Es cierto que se plantea mucho más de lo que se realiza; pero la universalidad y el poder de

apreciación admirables, y aun especialmente la enérgica comprensión del conjunto de todas las cosas — características propias del pensamiento de Herder— han sido altamente estimulantes y fecundos. Por consiguiente, Herder constituye un eslabón imprescindible en la cadena de la evolución alemana.

## 4. EL IDEALISMO ALEMÁN

### A) *KANT*

#### 1) Generalidades

En Kant llegamos otra vez a un gran pensador, a uno de los más grandes pensadores. Llegar hasta él es particularmente difícil, seguramente más difícil que en cualquier otro filósofo, y, sin embargo, no tanto por razón de lo intrincado y difícil de su lenguaje — pues a esta dificultad ya estamos

acostumbrados nosotros los alemanes—, como porque su filosofía contradice fuertemente el modo de pensar corriente, pues trae un cambio completo en el pensamiento y en la vida, sin acabar de redondear, sin embargo, lo que introduce. Pero Kant no hubiera podido atacar tanto el movimiento espiritual ni mover así al hombre, como hombre, si de su labor no se desprendiesen verdades sencillas que transforman por completo nuestra existencia. Para llegar a estas verdades es necesario representarse las necesidades interiores que su ser contiene, y en cuyo desarrollo lleva a cabo una imposición espiritual, pues esto es lo que pone en movimiento

la vida y la obra de un gran nombre: una idea fundamental, una creencia de todo el ser reclama imperiosamente una forma del pensar y del vivir que el mundo de ideas tradicional y de representaciones no proporciona y aun contradice claramente; de ahí que nazca un conflicto; para vencer precisa la personalidad crear un nuevo estado de cosas que satisfaga las necesidades de su ser. Es un espectáculo admirable contemplar esta lucha; en ninguna parte aparece tan claro que el hombre no es un mero producto del medio ni un depósito de la atmósfera social, o, por lo menos, que no necesita serlo. Pero el carácter espiritual de Kant contiene dos

innovaciones, que de momento parecen sólo coincidir, y que después se encuentran estrechamente unidas: Kant pide una nueva forma del conocer y, además, una nueva forma de la moral. Lo que hasta entonces ofrecía el conocimiento no le parece a él, ni con mucho, seguramente fundamentado; según su modo de ver, oscila entre un esfuerzo dogmático de la facultad humana y una duda destructora aquí y allá; la moral, tal como se la entiende comúnmente, también carece de un fundamento seguro y de un contenido puro. Kant está convencido, asimismo, de la posibilidad de un conocimiento puro y de una moral pura; debe poder



encontrarse un camino para desarrollar y justificar a la vez lo que domina como axioma fundamental a todo el ser y vivifica el trabajo. Esta tarea se convirtió para Kant en el contenido exclusivo de su vida y en objeto de una labor incesante. Esta labor alcanzó su éxito principal, en cuanto, por medio de un cambio radical de método, ambas tareas encontraron a la vez su solución, pues en la nueva teoría el ser puro y la moral pura no se oponen uno a otra, sino que se auxilian y se necesitan mutuamente. Pero sólo lo hacen porque nacen medidas y valores completamente nuevos, porque el antiguo mundo se derrumba y se construye otro con

claridad triunfante.

## 2) Crítica del conocimiento y destrucción del antiguo modo de pensar

El conocimiento quiere verdad; pero si ésta es de algún modo posible para el hombre, ha sido una duda en el transcurso de los tiempos. Para el modo de pensar inocente, y con él para la antigua ciencia, la verdad era una coincidencia de nuestra representación con la realidad exterior; esta coincidencia parecía completamente alcanzable, en tanto no existía una laguna entre el mundo y el alma, en tanto el mundo se creía vivificado

interiormente y el alma relacionada esencialmente con él. Pero el moderno modo de pensar ha destruido aquella relación inmediata al separar al alma del mundo y oponerla violentamente a él; con ello desapareció el concepto de la verdad en sentido antiguo. Esto no se escapó y a los pensadores de la época de las luces; pero sólo Kant enseña de un modo totalmente claro y convincente que querer conocer una cosa independiente de nosotros significa una contradicción crasa, pues, al participarse por nosotros las cosas, deberían cambiarse inexcusablemente. Aun cuando nuestra imagen pudiera corresponder exactamente al objeto, no

podríamos estar nunca seguros de esta coincidencia, porque nos faltaría toda posibilidad de una comparación. ¿Cómo podrían lograrse, además, por aquel camino, la generalidad y necesidad que corresponden a todo conocimiento puro? Así, habría que renunciar, por fin, a él si nuestros conceptos debieran corresponder a objetos situados en el exterior.

Pero hay todavía otra posibilidad, una posibilidad cuyo desenvolvimiento, con férrea consecuencia, y cuya aplicación, en los momentos de duda, constituye la obra principal de Kant. ¿No podría ser que no fueran las cosas las que guiaran nuestros conceptos, sino

éstos los que dieran la norma a las cosas, que nosotros sólo conociéramos las cosas en tanto ellas entraran en las formas de nuestra percepción y de nuestro pensamiento, esto es, que nosotros mismos las formáramos partiendo de nuestra organización? Ésta es la transformación célebre llevada a cabo por Kant, que él mismo ha comparado con la obra de Copérnico en contra de Tolomeo; aquí, como allí, el punto de vista no está en las cosas, sino en el observador. Una verdad semejante, desarrollada a partir de nosotros, es claro que sólo puede regir para el hombre, pero no para más allá de él; no puede pasarse más allá del imperio de

nuestras representaciones, del imperio de los fenómenos. La verdad sólo puede salvarse para nosotros si la limitamos a su esfera propia y renunciamos a imponerla más allá de ella. Un producto de que nuestro espíritu sólo podría significar una verdad absoluta de nuestro conocimiento fuera creador y pudiera producir una realidad por su propio movimiento. Y esto no puede hacerlo; el pensamiento humano no puede prescindir de algún estímulo para producir un conocimiento; está ligado a la experiencia en este sentido. Y, si la sobrepasa, cae en el vacío. De otro modo: las formas del conocimiento proceden de dentro, pero la materia

debe ser dada fuera. Necesitamos de ella necesariamente para todo conocimiento; pero lo que de ella hacemos está en nosotros; no encontramos un universo, una experiencia orgánica, sino que la preparamos partiendo de nosotros; el orden y la regularidad de los fenómenos, que se llama Naturaleza, lo introducimos nosotros; no la encontraríamos allí dentro si no la hubiésemos introducido. Así se explica la frase orgullosa: «El entendimiento no crea sus leyes partiendo de la Naturaleza, sino que se las impone».

Mas todo esto, por ahora, es una mera afirmación, y es necesario todavía

probarla. Kant lo hace por medio de toda su *Crítica de la razón pura*, de tal manera que expone, punto por punto, cómo todo lo que de algún modo sirve para la unión de la pluralidad, para el establecimiento de una cohesión de la realidad, no lo tomamos de las cosas, sino que lo llevamos nosotros, que no puede provenir de fuera, sino de dentro. Y esta demostración transforma por completo el concepto tradicional de la realidad, pues, por el hecho de atribuir la actividad del alma a las cosas como una propiedad y convertirse el mundo del sujeto en un reinado de realidad objetiva enfrente del mismo, se había desarrollado una cantidad de



apariencias erróneas y había nacido una imagen equivocada de la realidad. Con la destrucción de ello tiene lugar, a través de toda la esfera del conocimiento, la transformación y transmutación de valores más fundamental; lo que empieza en forma académica, incómoda y pesada, a veces adelanta penosamente paso a paso; llega, por fin, al hombre entero y le llama hacia una nueva manera de pensar y de vivir.

Lugar y tiempo nos parecían hasta entonces envolvernos como órdenes objetivos; ahora comprendemos, examinando más exactamente su esencia y su evolución, que el hombre mismo los

ha producido, que no son más que formas subjetivas de la percepción, en las cuales nuestra alma ordena las impresiones; nosotros no recibimos estas formas de un mundo situado más allá, sino que en ellas construimos un mundo propio y válido solamente para nosotros los hombres. La generalidad y necesidad de los preceptos de la geometría y la aritmética serían incomprensibles si lugar y tiempo, que constituyen sus fundamentos, no fueran solamente formas fundamentales de nuestra percepción. De ahí sale la posibilidad de apoderarse del mundo sensible; lo que hasta ahora había sido un axioma se convierte en un problema.

Kant creyó, durante algún tiempo, poder rehuir esta conmoción, refugiándose en el pensamiento como una facultad que revela la verdad de las cosas; más tarde, la crítica se apoderó también de esta materia, y puso en claro que aquí, a pesar de todos nuestros esfuerzos hacia lo lejos, nosotros también permanecemos siempre en nuestro propio círculo, que nuestro propio pensamiento prepara desde lo mayor a lo más chico, todo aquello que antes se había creído independiente de él y perteneciente a las cosas mismas: «toda experiencia y su posibilidad requiere entendimiento, y lo primero que éste hace no es explicar la

representación de un objeto, sino hacer posible, en general, esta representación».

Nuestro entendimiento crea el concepto de una cosa para dar unidad y consistencia a las impresiones sueltas; la unión que presentan los fenómenos no proviene del orden del mundo exterior, sino que es nuestra propia obra. La conexión causal, especialmente, tal como la vio ya Hume, no la tomamos de fuera; pero no es, como éste creía, un resultado de la costumbre, sino una ley fundamental de nuestro espíritu, el cual, sólo con su ayuda, puede ordenar y dar unidad a los fenómenos. Esta demostración, hecha con penoso

cuidado, de que sólo el pensamiento convierte en experiencias las impresiones por lo demás informes y revueltas, que sólo por medio del pensamiento, y no por los sentidos, alcanzamos una realidad coherente, es la destrucción más fundamental del materialismo, el cual cree encontrar listos en el exterior los elementos y las relaciones; la distinción clara que Kant hizo entre la adquisición de los sentidos y la seguridad lógica, ha reducido definitivamente el materialismo a una doctrina científica.

Hasta ahora permanecemos en la esfera de la experiencia. Pero por muy ligado que esté todo conocimiento

humano a ésta, no constituye, sin embargo, el último límite de nuestro pensamiento. Al contrario, una facultad inherente a la razón nos impulsa ineludiblemente a colocarnos enfrente de la experiencia, a vencerla en un todo y preguntarnos por sus últimos fundamentos; no podemos prescindir de buscar algo incondicionado en la experiencia condicionada. Pero aun cuando ello constituya una grandeza incomparable de nuestro ser, es causa de graves desviaciones, porque no estamos bastante preparados para una tarea a la que, no obstante, no podemos renunciar. Nunca logramos alcanzar más allá de la experiencia un punto de apoyo firme y

encontrar un camino que vaya de ésta a aquélla, puesto que nos vemos siempre rechazados hacia la experiencia, sobre la cual nos fue forzoso elevarnos; hemos de reconocer, por fin, que el impulso hacia una última conclusión se encuentra también dentro de nuestro raciocinio y que erróneamente entendemos la necesidad subjetiva de cierta ordenación de nuestros conceptos como una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí.

Sin embargo, esta convicción debe ser rechazada, pues en la lucha por una unidad y una última conclusión están en cuestión las cosas más importantes para el hombre: el problema del alma, del

universo y de la divinidad. No podemos comprender nuestra vida espiritual, sin referir la pluralidad de su contenido a una unidad superior; de esta unidad se desprendió antes un conocimiento de la esencia del alma, y se concluyó su simplicidad y su indestructibilidad. En verdad, toda unidad está sólo en nuestro pensamiento y no rebasa los límites de la experiencia; por ello, queda incontestada para siempre la cuestión relativa a la esencia del alma, y también la relativa a sí misma sobrevive a la muerte como unidad indestructible. Por lo demás, unimos la pluralidad de los fenómenos a la totalidad de un mundo, y buscamos una explicación sobre la



naturaleza, las fuerzas fundamentales, la constitución, etc., del mundo. Pero en ello caemos en contradicciones insolubles, en cuanto contra cada *sí* que se intenta se opone en seguida un *no* igualmente riguroso; cada uno de ellos es bastante fuerte para destruir la afirmación del contrario, pero demasiado débil para demostrar su propio derecho. Si pensamos, por ejemplo, al mundo limitado en el lugar y el tiempo, la imagen queda demasiado pequeña; si lo pensamos como ilimitado, queda demasiado grande; lo uno es tan inadmisibile como lo otro, y puesto que no hay un tercer término, queda demostrado forzosamente que en

aquellas imágenes del mundo no se comprende una realidad existente, sino que sólo se intenta, por nosotros, establecer una armonía; mas en este intento chocan intereses contradictorios y mantienen la indecisión. Lo mismo sucede también en el tercer problema de esta naturaleza: el problema de la idea de Dios. Sin un fundamento último y en sí mismo en la realidad, nuestro conocimiento no llega a conclusión alguna; pero sólo podemos considerar como demostrado un ser fundado de este modo cuando convertimos impulsos situados dentro del círculo de nuestro pensamiento en necesidades enfrente de él, cuando nos trasladamos, con un salto

atrevido, de lo subjetivo a lo objetivo, del concepto a un ser independiente de él. Cuando nuestro pensamiento reclama en todos estos lugares una conclusión última o superior a nosotros, esta reclamación está sólo dentro de nuestro pensamiento y no llega más allá de él. La conclusión general es que nuestro esfuerzo no sobrepasa nunca el círculo de nuestro pensamiento, y por consiguiente, no alcanza nunca un conocimiento de la esencia de las cosas y del último fundamento. Lo que era para nosotros la participación de una realidad que nos rodeaba, lo hemos traído nosotros mismos al mundo insondable, y, por ello, podemos

declararlo verdad objetiva.

El primer efecto de esta traslación de lo objetivo a lo subjetivo ha de ser conmovedor y destructor, pues lo que daba preferentemente importancia y valor a las verdades era el hecho de ser independientes de nosotros; la pérdida parece irreparable si quedamos excluidos para siempre de toda verdad en sentido antiguo, pues ningún progreso del conocimiento puede operar cambio alguno en este lugar; aun cuando el círculo de la vida del sujeto pueda ampliarse más y más, no puede, sin embargo, salirse de sus límites.

Es cierto que este cambio de orientación trae consigo sus ganancias.

El sujeto no puede formarse un mundo partiendo de sí mismo, y mantenerlo, no puede esforzarse por encontrar los últimos fundamentos más allá de la experiencia sin alcanzar con ello una grandeza notable. La separación de la forma y la materia, fundándola en el alma, permite ver en ella un tejido mucho más fino que hasta ahora, y permite también ver una rica estructura de las obras aparentemente más sencillas; una observación microscópica descubre relaciones complejas en donde la cosa parecía no poder ser más sencilla.

¡Cuánto más ha enseñado a ver Kant en el proceso de la percepción! Al

mismo tiempo, el transportar toda obra al suelo propio del alma contribuye a hacer resaltar y delimitar más claramente sus particularidades y rasgos diferenciales. Kant aparece aquí particularmente grande, al superar diferencias cualitativas y contradicciones fuertes, muy al contrario de Leibniz, que quería establecer todo el caudal de los acontecimientos sobre un mismo plano. Por eso la teoría kantiana separa más fuertemente que nunca la sensibilidad del entendimiento; éste, de la razón; la razón teórica, de la práctica; lo bueno, de lo bello; el derecho, de la moral; estas diferencias que trascienden a los más pequeños detalles aclaran y

vivifican la visión de la realidad.

Pero Kant no solamente sabe separar, sino también unir y dominar la variedad desde una unidad superior. El partir del sujeto hace este problema mucho más soluble, pues sólo cuando lo que parecía una participación de las cosas se hace partir desde dentro, pueden dominarse todas las particularidades, puede alcanzarse una perfección y puede establecerse una cohesión y gradación. Así nacen obras muy completas, como, por ejemplo, la totalidad de la experiencia, en la que cada tarea recibe una misión particular; sin la orientación hacia el sujeto, el mundo de ideas de Kant no hubiera

llegado a ser la mayor obra arquitectónica en la historia de la filosofía; en ninguna parte se ha transformado más que aquí todo el complejo de la realidad en un edificio del pensamiento; la idea del sistema, que influyó ya mucho en la «época de las luces», recibe aquí mucha más fuerza.

Con su obra, el sujeto se eleva también y se transforma en un complejo unitario, en un tejido espiritual; Kant piensa menos en el individuo aislado que en la estructura espiritual común a todos los seres humanos, en la «conciencia en general». De ahí que la idea del mundo, que trata a partir del



sujeto, sea no una obra del individuo, sino de humanidad; esto da a su trabajo un carácter especial, esto es, que no pregunta cómo llega el individuo a determinados hechos, como ciencia, moral, etc., sino cómo son posibles la ciencia, la moral, etc., dentro de la vida espiritual, qué supuestos y qué relaciones exigen y demuestran, con ello nace un nuevo método: la Filosofía trascendental. Así, pues, cuando Kant oculta al conocimiento el mundo de las cosas, le atribuye una nueva misión en el descubrimiento de la facultad gracias a la cual el espíritu humano se construye un mundo valiéndose de la razón que posee; así, de un conocimiento del

mundo, de un ahondamiento de la esencia de las cosas, se pasa a una conciencia del espíritu humano, que se forma un mundo, y, al mismo tiempo, al desconocimiento de una razón que obra en el ser humano.

Así, pues, la teoría del conocimiento de Kant no sólo ha tomado mucho, sino que ha dado también mucho. De todos modos, la completa limitación del hombre a una esfera particular sólo dejaría alcanzar una verdad ligada al hombre, y ésta no puede nunca darnos lo que buscamos en la verdad ni impedirnos el buscar. Kant pertenecería a los espíritus predominantemente negativos si esa crítica del conocimiento

significase su última palabra. Pero no es así; al contrario, esa crítica representa, con toda la grandeza de su obra, una mera preparación para su última teoría, que se revela en la esfera de la razón práctica.

### 3) El mundo moral

La vuelta hacia el sujeto que da su carácter particular a la filosofía de Kant se presenta en la esfera de la acción de muy diverso modo que en la del conocimiento, pues así como en ésta el sujeto sólo obra con ayuda de un mundo, en la otra esfera se presenta la

posibilidad de una acción independiente y de crear un mundo por propia facultad; es claro que hay que librarse para ello de todo lo exterior y encontrar su fin principal en sí mismo. Con ello queda decidido de antemano que el deseo de la felicidad no puede nunca producir una actividad y una vida semejantes, pues aquélla, según Kant, liga al hombre a algo exterior y le somete a sus exigencias. Para ser independiente «autónomo», la actividad debe prescindir de todo fin extraño y preocuparse sólo de sí misma. Ahora bien: ¿contiene la esfera de la vida de los hombres semejante actividad? Kant contesta afirmativa y rotundamente,

partiendo del hecho de que obra en nosotros una ley moral, un principio incondicionado de la idea del deber. La moral exige de nosotros determinadas acciones y convicciones, no por razón de sus consecuencias para nosotros, sino exclusivamente por sí mismas; la ley moral no nos habla a nosotros condicionalmente, sino incondicionalmente, como un «imperativo categórico», y el cumplimiento de este mandato no lo considera como un mérito, sino como un sencillo deber y obligación. Con ello, nace un problema difícil, que no podemos solucionar sin adquirir una nueva noción de nosotros mismos. ¿De

dónde viene esta ley que nos habla de un modo tan seguro y superior? Nunca puede mover nuestra voluntad al exigir obediencia como una obligación, si se entiende como un mandato impuesto desde fuera, pues lo que viene de fuera, aun cuando fuese un mandato de Dios, debiera recomendarse por una fuerza inherente a la acción, debiera atraer o asustar por medio de pena o recompensa; pero de este modo habría perdido su carácter moral, pues sólo puede ser moralmente bueno lo que se quiere por sí solo, sin pensar en las consecuencias. De ahí que la ley no pueda proceder de parte alguna fuera de nuestro propio interior: es nuestra

propia voluntad la que hace de la esfera moral nuestro deber. Pero esto da por resultado una visión completamente nueva del alma; ésta adquiere una profundidad en sí misma y, a la vez, una elevación interior; en nosotros aparece una naturaleza «inteligible», cuyo contenido llega al hombre empírico como una exigencia, pero de su propio ser, como una necesidad de perfeccionamiento de este ser. Así se descubre dentro del hombre una sima profunda; él aparece aquí, a la vez, grande y pequeño; es pequeño en comparación con la ley, detrás de cuyos preceptos queda muy alejada su conducta; pero es grande, en cambio,

inmensamente grande, con la ley, en cuanto reconoce en él su íntima voluntad y esencia y le convierte en legislador, en portador de un nuevo orden. Por estas relaciones se explican las conocidas palabras: «Dos cosas llenan el espíritu con admiración y respeto, cada vez nuevos y crecientes, cuando más a menudo y más detenidamente pensamos en ellas: el cielo estrellado, sobre mí, y la ley moral, en mí. Ambas no puedo buscarlas ni presumirlas como envueltas en la oscuridad o como flotando muy por encima de mi ángulo visual; las veo ante mí y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La segunda empieza en mi yo invisible, en mi



personalidad, y me representa en un mundo que es verdaderamente infinito, pero sólo asequible al entendimiento».

Pero la ley moral sólo alcanza esta altura si defiende estrictamente su independencia y no se adultera por algo extraño. Y esto sucede sólo cuando la mera forma de la ley, la generalidad de la máxima, rige exclusivamente nuestra actividad; la máxima de nuestra acción debe servir a la vez como principio de una legislación general, y nuestros motivos, elevados a la ley general, no deben contradecirse. Debemos obrar por el solo respeto a la ley, como recipiente e instrumento de la ley, de la cual somos creadores. Partiendo de este

razonamiento, Kant no quiere de ningún modo mezclar la actividad moral del hombre con la inclinación natural, y aun considera una acción contraria a esta inclinación como signo de un espíritu del deber; con ello, la inclinación no se declara como algo injusto, pero sobre ella se pone la esfera moral como algo esencialmente superior. Precisamente esta acepción rigurosa del fin de la vida trae consigo una alta apreciación del hombre como ser autónomo. Autonomía es la base de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional. Sólo ella, no el mero intelecto, hace del hombre algo esencialmente diferente del animal, «sobre la mera

animalidad no le eleva absolutamente nada el tener razón, si sólo le sirve para aquello que en los animales realiza el instinto».

Al mismo tiempo, se aclaran y refuerzan conceptos que preocupaban desde antiguo a la Humanidad, pero que, no obstante, no encontraban la cohesión de una teoría filosófica: conceptos como personalidad y carácter. Para la personalidad no basta la mera facultad de pensar, sino que es necesaria una imputabilidad moral, que encierra la independencia de todo el mecanismo de la mera naturaleza. El carácter, sin embargo, no es una mera inclinación natural, ni una fijeza de la acción

adquirida por costumbre, sino la unidad absoluta del principio interno de la «vida en general». Al profundizar así todos los valores máximos, Kant ha influido notablemente en la vida en general.

El centro de esta teoría lo constituye la idea de libertad como la propia determinación de la voluntad racional, como la facultad de empezar por sí mismo un estado, que es el supuesto de toda moral. Así como hay moral, hay también libertad; debemos poder lo que debemos: «¡Tú puedes, porque debes!». Con esta idea de la libertad estaban en contradicción el encadenamiento necesario de los acontecimientos, con

rigor infalible, en tanto parecía contenerse en las cosas. Pero la crítica de la razón ha presentado, sin embargo, este encadenamiento como la obra de nuestro propio espíritu, que sólo rige en el mundo de los fenómenos, y, por tanto, deja lugar para otro orden de las cosas si se encuentran para él impulsos que fuercen hacia el mismo. Éstos los aporta la moral; de ahí que la libertad se convierta ahora en el punto de Arquímedes: «En donde la razón puede introducir una palanca». De la libertad se desprende un nuevo reino de oposición a la mera naturaleza; la moral ya no aparece ahora como una obra dentro de un mundo dado, sino como la

construcción de un mundo nuevo, cuyo valor está por completo en sí mismo, no necesita del testimonio del mundo exterior, y no necesita, de ningún modo, estar en oposición directa con él, pues relativamente a la Naturaleza, la experiencia nos da la regla en la mano y es la fuente de la verdad; pero, en lo referente a las leyes morales, la experiencia es (desgraciadamente) la madre de la apariencia, y es altamente reprobable tomar de ella las leyes sobre lo que debo hacer, o querer limitar por ella lo que se hace. Así, la moral ha de seguir su propio camino, sin preocuparse del mundo de la apariencia, de las pasiones humanas, convencida de

que sólo su mundo posee bienes verdaderos que hacen a la existencia humana digna de la vida. «No se puede pensar nada en el mundo, ni tampoco fuera de él, en general, que pueda considerarse como bueno sin limitación, sino una buena voluntad». «Todo lo bueno que no está henchido de buena intención moral, no es nada más que una apariencia y una engañosa miseria». «Si la justicia desaparece, no hay razón alguna para que los hombres vivan en la tierra». Así, pues, una liberación completa de la actividad moral del mundo dado, una fijación en sí mismo, una independencia de todo resultado exterior.

Esta apreciación del mundo moral se apoya en la idea de que la acción moral no proviene de la naturaleza especial del hombre, sino que revela un reino absoluto de la razón, pues la libertad, de la que aquel mundo proviene, pertenece a la esencia de la razón; de ahí que su evolución permita alcanzar una verdad común a todos los seres racionales, una verdad absoluta. Según ello, se abre aquí, aun cuando «con débil mirada», la perspectiva de llegar al reino de lo suprasensible, al fundamento más profundo de la realidad. Kant encuentra aquí una contestación segura a la cuestión relativa a un último sentido del mundo, que para él no puede ser más



que un sentido moral. Al mismo tiempo, se pone en claro que no solamente es un crítico, sino también un metafísico, pues su teoría también persigue una verdad última y completa.

Es claro que Kant, a pesar de estos atrevimientos, conserva la parsimonia crítica que le es propia. Lo que el nuevo sistema desenvuelve en ideas del todo diferenciado de las teorías, depende del reconocimiento de la ley moral y, por consiguiente, exige una decisión propia. Sin embargo, ésta no es, en modo alguno, cosa del gusto subjetivo, sino que se impone a todos como un deber.

De ahí la idea de la libertad, fundamento de toda moral; pero de ahí

también otras dos ideas: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios; éstas parten necesariamente, según la teoría kantiana, de la moral. La ley moral exige un cumplimiento estricto, una santidad completa de la conducta; este problema no puede solucionarlo el individuo en la vida terrenal; pero sería del todo imposible no luchar con todas nuestras fuerzas; de ahí que nuestra actividad necesite de la convicción de que nosotros seguimos viviendo más allá de este corto espacio de tiempo. En el orden natural de las cosas, se separan a menudo grandemente la inteligencia y la felicidad, pues a menudo no es feliz quien lo merece. Pero no podríamos

aplicar toda nuestra actividad a la realización del bien si éste nos pareciese impotente; la vida del bien produce necesariamente la necesidad de un orden moral superior a la Naturaleza y de un ser moral todopoderoso: Dios. Esta teoría no alcanza la altura del resto de las ideas kantianas ni agota tampoco la profundidad de la doctrina de Kant; sólo aquí se vislumbra en él la erudición seca de los últimos tiempos de la época de las luces.

Es una moral varonil y vigorosa, rigurosa y áspera, la que impone aquí. No sólo libra a la actividad humana del señorío del entendimiento, sino también del sentimiento; su fundamentación en la

razón práctica la separa de toda psicología. Del mismo modo que esta moral suprime toda relación con el mero sentimiento y realiza la influencia directa del contenido de la razón sobre la voluntad, así también las virtudes, de las cuales hace Kant deberes, ofrecen un carácter rigorista: son la veracidad y la justicia; aquélla, principalmente, para el que obra, y ésta, para con los demás. La necesidad no hemos de demostrarla en primer término a los demás, sino a nosotros mismos; siempre hay que obrar en conformidad completa consigo mismo, según la propia convicción y la propia voluntad, y no con arreglo a la opinión y la autoridad extrañas. Aun

cuando la mayor certeza no pueda protegernos contra el error, su valor moral no disminuye por esto. «Puede que no sea todo verdad lo que el hombre tiene por ella (pues puede equivocarse), pero en todo lo que diga ha de ser veraz». La relación de los hombres entre sí ha de guiarse, sin embargo, por la idea de la justicia. Todo hombre, como miembro del reino de la razón, posee una independencia inviolable y la dignidad de un fin moral en sí; por consiguiente, hemos de respetarnos mutuamente y no tratarnos sólo como medios. Esto da por resultado un orden político y social particular, en el que no se esconde la influencia del ideal inglés

de la sociedad civil libre. Pero le supera en magnitud, por cuanto en ella la superioridad de la naturaleza racional moral sobre la experiencia, que allí quedaba en segundo plano, se desenvuelve ahora completamente, y, además, la sociedad encuentra su fin no en el propio bienestar, sino en la justicia.

La necesidad de un orden de justicia la ha extendido también Kant a las relaciones entre los pueblos, y ha opuesto a la guerra incesante la necesidad de la paz perpetua. Y esto, no tanto por razón de los perjuicios materiales que la guerra ocasiona, no por un blando sentimiento de la

Humanidad, sino porque le parece horrible e insoportable que los seres racionales regulen su convivencia por la violencia y no por la justicia.

Aun cuando estas manifestaciones estén llenas de problemas, expresan claramente la supremacía y la dignidad de la moral. Nada menos que Goethe cuenta como una «adquisición definitiva de Kant... habernos apartado de aquella blandura en que estábamos sumidos». A esta mayor seriedad responde una severidad mayor en el juicio del estado moral de los hombres. La época de las luces tendía a ver en el mal una mera debilidad de la naturaleza humana, capaz de mejorarse a medida que la

razón adquiriese más fuerza. Kant, en cambio, encuentra el mal en la voluntad misma; para él no es un mero retraso, sino una resistencia; no es un mal meramente exterior o postizo, sino un mal «radical». Pero este planteamiento del problema no hace del pensador un partidario de la teoría del pecado original hereditario, «la más inconveniente de todas las teorías». Siempre queda en el hombre la tendencia al bien, y hay que despertarla enérgicamente contra el enemigo. En vez de confiar y esperar en una salvación milagrosa, hay que despertar y poner en actividad la razón que poseemos siempre. «Exigir el valor es ya



infundirlo a medias; en cambio, el pensamiento, temeroso en la moral y la religión, que desconfía de sí mismo y espera la ayuda exterior, adormece las fuerzas del hombre y le hace indigno de tal ayuda». De ahí que haya una separación inmensa entre Kant con su confianza en la independencia del hombre y Agustín; el mismo Lutero, a pesar de los muchos puntos de contacto que tiene con aquél en este punto, se le separa bastante. Kant dice: «puedes, porque debes», y Lutero: «del deber no se puede concluir el poder» (*a debere ad posse non valet consequentia*). Aquélla es en primera línea una personalidad moral; ésta una

personalidad religiosa, pues en Kant la religión, «el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos», sólo significa un reforzamiento de la moral, no conserva una esfera propia, y ocupa un lugar muy secundario en el mundo de sus ideas. Kant era una naturaleza profundamente religiosa, pero su sistema la deja poco traslucir.

#### 4) El reino de lo bello

Mientras Kant hace que la idea del bien domine todo el horizonte de la vida y le hace informar las diversas esferas especiales, ha dado a la belleza una

mayor independencia y un valor propio. Aun cuando, en último término, se someta la belleza, como «símbolo de lo moralmente bueno», al bien y se entienda al gusto como «una facultad de juzgar las formas sensibles de las ideas morales», esta moralización no ha abrazado el núcleo de la vida estética; lo bello se considera formando un reino por sí, y se libra de sus confusiones tradicionales. Un análisis más penetrante de la particularidad de lo bello lleva a separar claramente la satisfacción en él, lo mismo de la de lo agradable que de la de lo bueno; la primera es del todo desinteresada, mientras que la de lo bueno y lo agradable están siempre

ligadas a intereses. Además, ofrecen otras diferencias esenciales. Agradable es lo que gusta al sentido en la percepción, y, por consiguiente, no puede ser general; bueno es lo que, por medio de la razón, agrada por el mero concepto; bello, en cambio, lo que se presenta, sin conceptos, como objeto de una satisfacción general.

Esta generalidad del juicio estético sólo es explicable si el mismo se refiere únicamente a la forma de los objetos y si ésta no se considera independiente, sino como puesta por nosotros. Por consiguiente, en lo bello no consideramos a un mundo situado en el exterior, sino al estado de la propia

alma; las cosas se llaman bellas, no por razón de sí mismas, porque ellas permanecen en las tinieblas, sino porque pueden animar y determinar armónicamente nuestras fuerzas espirituales, especialmente la sensibilidad y el entendimiento. Así pues, tratándose de la belleza del hombre se libra también de la presión del mundo exterior, y la establece en su propio interior.

Esta naturaleza subjetiva de lo bello la demuestra Kant, especialmente, en el concepto de lo sublime. En lo sublime sentimos un fuerte contraste, pero no lo podríamos experimentar si estuviera entre nosotros y el mundo exterior, y no

nos perteneciera a nosotros mismos, a nuestra propia alma. En lo sublime no experimentamos nuestra relación con cosas que se hallan fuera de nosotros, sino la importancia de nuestra fantasía de alcanzar la inmensidad de la idea racional. Sólo pueden llamarse sublimes las impresiones de los sentidos, porque estimulan el movimiento interior; mas «la verdadera sublimidad está en el espíritu del que juzga, y no en el objeto de la Naturaleza».

Al fundar Kant lo bello en la naturaleza interna del espíritu, lo hizo independiente exteriormente y superior a toda mera utilidad. Esto fue lo que atrajo a nuestro poeta y le hizo acercarse al

filósofo; Goethe encontró «las grandes ideas capitales de la crítica del juicio, análogas a su obra, a su actividad y a su pensamiento anteriores». Mas, para el mismo Kant, lo bello es el intermediario entre el mundo sublime de la idea moral y el reino abigarrado de los fenómenos; mantiene unido su sistema, fuertemente dividido, y suaviza la dureza del todo.

## 5) Apreciación y crítica

Hacer un juicio sobre Kant es tarea difícil; su influencia histórica enseña ya de cuán diversos modos puede entenderse y qué orientaciones tan

diferentes pueden nacer de él. Fichte y Herbartle, Schleiermacher y Schopenhauer, el neokantismo, etc., provienen de Kant y pretenden proseguir su obra. Si avasalló los espíritus y dio impulso a toda la actividad, no fue tanto porque su obra ofreciese una solución final, como porque sus problemas quedaron y no dejaron tranquila a la Humanidad. De Kant sale, ante todo, una negación terminante; no sólo ha hecho renunciar a muchas cosas que parecían poseerse por completo, sino que ha hecho insostenible todo el procedimiento, y, al reforzar enérgicamente los conceptos, ha hecho de la forma de pensar, que hasta



entonces bastaba también a la ciencia, un método precientífico. Al mismo tiempo, ha ofrecido algo nuevo en sustitución de lo perdido. Pero a ese *sí* no ha podido darle la misma fuerza de convicción ni la misma perfección que al *no*, pues aquél sigue lleno de problemas y necesita perfeccionamiento; mas, en esta tarea, los espíritus se han dividido y los caminos se han separado, siendo su resultado un sentimiento de gran inseguridad. Debimos abandonar una orilla sin llegar seguramente a la otra; no es extraño que se presentase como la labor más urgente obtener apoyo y hacer la afirmación digna de la negación.

Nuestra crítica ha de limitarse al punto capital que domina la filosofía de Kant y determina su carácter; el paso de la realidad a la verdad, del objeto al sujeto, del mundo al alma. Aquí, Kant estaba más relacionado con el movimiento histórico de lo que él mismo creía, pues no ha sido su método crítico el que ha emprendido la lucha contra la confusión del objeto y el sujeto, sino que la Edad Moderna lleva en sí, desde el primer momento, una tendencia hacia el sujeto, y la realiza cada vez más decididamente. Para ella, el hombre ya no es, como para el pensamiento antiguo, un trozo del mundo que le rodea, el movimiento ya no va allí del

reino de las cosas al sujeto próximo, a la esencia del sujeto esencialmente próximo, sino que la Edad Moderna hace del sujeto el punto de partida y el portador de la vida, por el cual ha de construirse el mundo y recibir su contenido. Pero, al mismo tiempo, el sujeto se convierte en problema, en el más grave de los problemas. Mientras se le consideraba como un fin particular, no era, ni con mucho, capaz de construir el mundo en fuente del todo infinito; su propia vida no constituía un todo que pudiese emprender la lucha. Kant es el que realiza este progreso fecundo, en cuanto ve en el sujeto, no un mero fin particular, sino un organismo vital, un

tejido bastante fuerte para convertirse en un reino propio y para llevar una realidad. En su exposición tiene lugar la elevación del pensamiento gracias a un trabajo penoso y a una división penetrante; en parte alguna se había formado, puesto al servicio de la investigación, un aparato del pensar tan extenso. Pero, a través de todo el esfuerzo y de todo el cuidado, la labor logra descubrir una nueva objetividad, y esto nuevo, esto sorprendente, no está fuera, sino en nosotros mismos; aquí conocemos una profundidad de la vida que hasta ahora habíamos sospechado, pero no habíamos podido comprender científicamente; en nuestro propio ser se

descubre un nuevo mundo.

El descubrimiento de semejante profundidad en el hombre cambia la medida y el valor de la existencia; al unirse a ella tiene lugar una elevación segura por encima de la pequeñez humana, una liberación de la lucha diaria con sus fines egoístas. Para la elevación interior del hombre, ningún pensador ha hecho más que Kant; nadie ha elevado tanto como él el respeto por lo que hay en el hombre; nadie de los grandes pensadores antiguos ha puesto tanto a la vista lo despreciable y destructor de la persecución de la utilidad. Dice: «Todo, hasta lo más sublime, se empequeñece en las manos

de los hombres si éstos se sirven de su idea para su utilidad». Si Kant ha sacado tanto partido del hombre y ha enseñado a ver de otro modo lo más sencillo que hay en él, y, a la vez, ha transformado de un modo fecundo nuestra relación con la realidad, ha sido un dominador en el reino del espíritu, un pensador verdaderamente grande y de una influencia inagotable, y con él empieza una nueva época de la filosofía.

Pero allí donde está la grandeza de una obra espiritual, están también sus problemas; así, también, la orientación kantiana del objeto al sujeto, la elevación de éste, despiertan multitud de cuestiones, cada una de las cuales se

refiere a la totalidad de la teoría. El sujeto sólo puede ofrecer un proceso vital independiente si se eleva por encima del mero individuo; pero, como ello puede suceder, esto no lo ha expuesto Kant de un modo claro y convincente. Además, la apreciación y la colocación de la vida constructiva del hombre no es en él siempre la misma: la razón teórica y la razón práctica, el pensamiento cognoscente y la actividad moral, ofrecen una amplia separación y aun se contradicen. Allí se ata la actividad del espíritu a un mundo opaco y se limita la verdad que el mismo desarrolla a la esfera del pensamiento humano: ¿puede llamarse verdad plena a

esta verdad meramente humana? Aquí, en cambio, aquella actividad parece crear por sí misma un mundo superior a toda particularidad humana y garantía de la última verdad: ¿no se eleva aquí demasiado al hombre sobre sus límites? Allí nuestra labor espiritual está por completo separada del gran mundo; aquí, participa de su profundidad. ¿Puede distribuirse así la vida entre la dependencia y la independencia? ¿Podrán convivir en la misma alma los espíritus nacidos aquí y allá, la corriente hacia la limitación y la corriente hacia lo ilimitado? ¿No deberá lo uno superar a lo otro y acabar con ello? Esa separación tampoco permite reunir lo



bastante en un todo el patrimonio espiritual del nombre y asegurarlo a la vez contra la duda y el ataque. Antes de separar a la razón teórica de la razón práctica, había que desarrollar y fundar la razón como un todo; su concepto general necesita ser justificado con urgencia.

Ambas esferas tienen parentesco en tanto buscan en la forma la obra peculiar del alma; pero esta afirmación sugiere nuevas dudas. ¿Agota realmente la forma nuestro patrimonio espiritual y produce ella al elevarse sobre todo una realidad viviente? Ésta sólo puede parecer adquirida en la razón práctica, porque Kant introduce aquí, sin darse cuenta, el

concepto de la personalidad que, con su ensimismamiento y su profundidad espiritual, llega mucho más allá de la mera forma. Mas, a pesar de este complemento, la moral de Kant es demasiado una moral de la ley; la concepción más íntima de la ley no le da un poder vital, no transporta la moral fundada sobre ella de lo regulativo a lo productivo.

Finalmente, está en relación estrecha con la separación entre la forma y la materia, cuya importancia responde más al pensamiento antiguo que al moderno, al considerarse demasiado a la obra espiritual como terminada en lo esencial. El contenido fundamental del

espíritu aparece, lo mismo que en la época de las luces, como algo que existe desde el principio e igual para todo tiempo. De aquí que no se tenga bastante en cuenta el hecho de que la Humanidad ha de elaborarse con gran trabajo y gracias a una complicada experiencia, ni el estudio histórico de esta última cuestión. Finalmente, puede preguntarse si detrás de la libertad, este concepto importante de Kant, no ha de haber un contenido de vida particular y de ella ha de partir un mundo nuevo. En todos esos puntos no se ha acabado todavía por completo con la época de las luces.

Según lo dicho, Kant significa, más que un término, un comienzo; aquí es

donde menos podemos seguir las palabras del maestro. Los viejos amigos de Kant, como Fichte, tenían más razón al querer llegar más allá de él que muchos modernos, los cuales, dogmatizando la crítica, quieren ligar para siempre a él el pensamiento y la vida, y con ello despiertan el peligro de una nueva escolástica. El «volver a Kant» tiene todavía su razón en cuanto nos estimula a huir de una situación confusa y buscar en él el punto culminante de la labor histórica y la orientación de nuestro propio trabajo. Pero si se trata de conservar en lo posible el aparato del sistema kantiano, de negar al siglo XIX, rico en

movimientos y en experiencias, toda competencia en los últimos problemas y de atar, como epígono, nuestra época de grandes transformaciones a fórmulas y formas del pasado —a Aristóteles, a Tomás o a Kant, es lo mismo, puesto que siempre se trata de una esclavitud interna—, digamos que no y mil veces no y proclamemos, frente a la vuelta de Kant, la liberación y el progreso sobre él.

B) *EL IDEAL DE VIDA DEL HUMANISMO  
ALEMÁN*

1) *Carácter general*

La época del florecimiento de la literatura alemana con su punto culminante en Goethe, a pesar de la diversidad de las personalidades y de las obras, ofrece la base de una idea común; toda su creación representa visiones peculiares de la vida y del mundo y con la poesía se une estrechamente un pensamiento sobre grandes problemas.

Mas ese movimiento literario aparece, ante todo, como una separación decidida y no una superación de la época de las luces o, al menos, de su forma corriente. A su razonamiento talentado se opone la necesidad de una vivificación general y un movimiento

inmediato del hombre entero; a su persecución de la utilidad, la necesidad de un valor de la actividad por sí misma; a su forma prácticomoral de la vida, una forma artística universal; a su separación del hombre y el mundo, una tendencia a unificarse internamente con el todo. Por encima del mundo burgués, con sus necesidades y sus conveniencias, el hombre persigue en el arte una nueva realidad, un reino de formación interior, un mundo de formas puras y de la belleza pura. El estado de la vida alemana estimula también a la generación en este sentido. Pues la vida política y social con su inconexión, su pequeñez y su pobreza, no ofrecía nada

que pudiera atraer a espíritus superiores; en la Alemania de entonces, según acertada expresión de Madame Staël, no había nada que hacer para el que no se preocupara del universo. Así se orientó la mejor fuerza de aquel movimiento espiritual y literario; no debía solamente rodear la existencia como un adorno, sino que debía crear una nueva vida del hombre como hombre, una vida en lo más íntimo del alma, más allá de los límites y de los defectos del mundo sensible. El hombre, con su elevación de la existencia a la libertad, se convierte en un ideal superior, en el más supremo de todos los ideales.



Y el medio principal de lograr esta humanidad pura parece ser el arte, especialmente la creación literaria, porque es la única que puede huir del peso de la materia que degrada al nombre; sólo el reino de lo bello da pureza a las formas y une la pluralidad en un todo viviente; sólo aquí puede el hombre alcanzar una cohesión interior y ser un hombre entero, sólo aquí alcanzan sus fuerzas una armonía completa. Con esta formación del hombre como una pura obra de arte se eleva una nueva realidad, una realidad de carácter actual, aun cuando invisible. Al mismo tiempo la existencia adquiere una gradación interna; se separan claramente

la necesidad exterior de la vida con su utilidad y el reino de la belleza con su formación superior; el entendimiento conecedor del mundo y la razón creadora; la mera civilización «como orden y calma de la vida exterior» (F. A. Wolf) y la verdadera cultura del espíritu.

Si la producción literaria al unir el pensamiento con el arte sirve al descubrimiento y aseguramiento de esta esfera superior, es claro que puede llegar a ser el alma de la vida y conquistar la fuerza superior y el amor de los hombres.

Dar al hombre con ello una situación preeminente no es robarle su relación con el universo. Pues una sola vida, una

sola ley fundamental, le abarca a él y a la naturaleza: un movimiento de fuerzas interiores, una actividad y una formación, una acción hacia el todo. Pero lo que en la naturaleza se realiza inconscientemente y bajo la presión de la necesidad, como resultado de fuerzas e impulsos oscuros, se eleva en el hombre a conciencia, claridad y libertad. «La naturaleza realiza necesariamente la razón, pero el reino del espíritu es el reino de la libertad». (Hegel). Si en esta orientación la vida universal se identifica con sí misma y se apodera por completo de su verdad, el hombre está íntimamente ligado a todo y, sin embargo, elevado sobre todo lo

demás. Y la belleza se manifiesta en la realización de aquella liberación como la hermana gemela de la verdad; no nos lleva a un reino extraño, sino que más bien nos descubre el reino de la realidad.

En esta obra, desde la base más profunda, aquella formación del hombre entero ha de abarcar todas las ramificaciones de la vida e inundar todas las esferas con el espíritu de la belleza y de la verdad. La influencia de esta teoría sobre la religión se ve en Schleiermacher, sobre la pedagogía, en Pestalozzi y F. A. Wolf. La educación, en primer término, no sirve a los fines de la convivencia social, sino al

desenvolvimiento y perfeccionamiento interior del hombre y a la educación de todas las fuerzas; el educador no prescribe autoritariamente, sino que apoya solamente el movimiento que viene de dentro, le da servicialmente la mano y ha de procurar ya ayudar los impulsos más elementales del alma (Pestalozzi). La empresa de la filosofía especulativa de iluminar al mundo interiormente recibe del carácter espiritual y artístico de aquella época su luz y su fundamento verdaderos. Al lado de esta construcción de un reino de la formación interior se presenta secundario y aun indiferente lo que forma la base más amplia de la vida. En

ella se cuenta principalmente la política externa. El individuo ha de cuidarse de sí mismo y «no mezclarse en las disputas de los reyes». (Goethe).

*Für Regen und Tau und für's Wohl der Menschengeschlechter Lass du den Himmel, Freund, sorgen wie gestem so heut*<sup>[1]</sup>.

El Estado aparece no rara vez como un ser desagradable, una enorme máquina, un mecanismo inanimado que no tiene en cuenta la cultura interior ni la individualidad. Todo progreso esencial de la vida no hay que esperarlo del Estado y su organización, sino de

personalidades creadoras. En este sentido investiga Wilhelm von Humboldt los «límites de la eficacia del estado». Fichte en un escrito anterior considera como fin de todo Gobierno «hacer innecesario el Gobierno», y Friedrich Schlegel dice: «No malgastes en el mundo político fe y amor y sacrifica tu espíritu en el mundo divino de la ciencia y el arte en la sagrada corriente de una cultura eterna».

La labor de formación del hombre se eleva también por encima de los contrastes de las naciones. Un Fichte, que más tarde tanto ha hecho por el fortalecimiento del sentido patriótico alemán, declara inmediatamente antes

del desastre que «la patria del verdadero europeo culto es toda Europa, especialmente, en cada época, el Estado que está a la altura de la cultura», y añade: «y en este sentido cosmopolita podemos tranquilizarnos sobre la suerte de los Estados». Es conocido cuán fríamente contemplaba Goethe las luchas por la independencia nacional y cuán poco perito era en el conocimiento de las fuerzas motrices de la vida política, como lo demuestra el hecho de calificar a Prusia en 1812, esto es, después de su reanimación, va entonces fuertemente preparada, como un Estado «que no tiene salvación». En la crisis más peligrosa de su vida, Alemania encontró



a sus poetas más grandes indiferentes ante su independencia política.

Este defecto no puede esconderse de ninguna manera. Pero no debemos olvidar que en gran parte el estado de cosas dificultaba la participación en la labor política, en vez de favorecerla; y tuvo la culpa de que la conciencia nacional sólo se despertara en los tiempos de prosperidad. Sin embargo, hoy nos es difícil entender y apreciar un estado espiritual que hizo posible en medio de grandes revoluciones trabajar incansablemente en la formación interior del hombre, mantener la unanimidad espiritual y proseguir sin estorbo la producción literaria como un servicio en

el templo de lo bello y lo verdadero.

La orientación hacia la cultura interior hace al individuo centro de toda la actividad. Todo hombre lleva en sí, según expresión de Schiller, «la tendencia y determinación hacia un hombre puramente idealista»; no podemos alcanzar este ideal sin un trabajo incansable en nosotros mismos, sin poner en claro nuestro punto fuerte y orientar todas las energías en el sentido de nuestra vocación. Mas una vez hemos adquirido certeza sobre este punto por medio de un conocimiento y experiencia propias, entonces podemos y debemos tener consuelo y confianza en el propio genio y no mezclarnos en el mediocre

ambiente social. El individuo na de hacer valer en lo posible su carácter en cada manifestación de su vida. Esta apreciación del carácter individual crea una fuerte repulsión contra todo molde y contra todo método que ate y uniformice. Esto hace desconfiar a F. A. Wolf de toda técnica pedagógica y le hace recomendar a los maestros que hagan espíritu y creen espíritu. En realidad, esa época ha producido un caudal sorprendente de individualidades marcadas que ofrecían una vida peculiar en un lenguaje y un estilo propios.

La tendencia a lo individual domina también las relaciones de los hombres entre sí. Nacen estrechas amistades en el

cambio de la producción y de la formación espiritual; una parte principal de la labor seria de la vida se encuentra en la correspondencia íntima de almas parecidas. Pero más allá del círculo de la amistad se desenvuelve una sociedad culta como comunidad de aquellos que, si no proponiendo y creando, por lo menos recibiendo y aplicando contribuyen a la formación del nuevo mundo; en esa esfera espiritual se siente una conformidad en la apreciación de los bienes, en los principios del juzgar, en la dirección fundamental del gusto. La sociedad culta del renacimiento revive en forma tranquila, ilustrada y refinada.

Toda la obra de este círculo culto se apoya en un valor de vivir y en un espíritu alegre. Éste no significa un cómodo optimismo que rehúye de antemano todos los problemas, sino que éstos se sienten hondamente y la vida parece llena de tareas difíciles. Sólo se piensa con optimismo en el sentido de que la fuerza espiritual es bastante grande para los problemas y el conflicto con el Destino hace sentir más la tensión de las facultades que la obstrucción de la actividad. No puede tenerse una idea tan grande como se tiene de la labor espiritual sin creer fundada ésta en relaciones universales y la empresa humana en la fuerza divina. Por eso no

está lejos de una convicción religiosa, pero ésta significa más una admisión de una vida infinita en la propia vida, un reconocimiento de relaciones invisibles, que la orientación hacia un nuevo mundo cuyo alcance exija grandes conmociones y transformaciones. Se está mucho más cerca del panteísmo, de la confesión de los espíritus más nobles del renacimiento que de la verdadera doctrina cristiana, que aquí parece refugio de almas débiles y enfermas. Así, la religión es más una compañera invisible del trabajo espiritual que una esfera independiente de la vida; la amplitud y la libertad del espíritu no existen sin un peligro de condenación a

un vacío espiritual. También se tiende a afirmar el problema de la inmortalidad. Pues el hombre se siente en la producción espiritual demasiado superior al mero tiempo y animado de una fuerza indestructible para ligarse al proceso natural y considerar la muerte como una extinción total de la vida anímica; en cambio, se encuentra principalmente la eternidad dentro de esta vida y se opone, al tradicional *memento mori*, un «piensa en vivir».

*öst sich jene grosse Frage  
in unserm zweiten Vaterland,  
in das Beständige der ird'schen Tage  
bürgt uns ewigen Bestand*<sup>[2]</sup>.

El peligro de esta teoría es tan claro como su grandeza: es el peligro de un aristocratismo de la cultura, de un abandono de las cosas generales, de un desconocimiento de las oscuridades y de los defectos, de una falta de fuerza, dureza y virilidad. Pero esta falta es debida en gran parte a la situación peculiar de la época; hoy en día podemos disfrutar de la adquisición que la Humanidad ha hecho por el trabajo de aquellos poetas y pensadores. Pues en él, con una fuerza y una finura admirables, se ha sumido la vida del alma en sí misma, el ser se ha vivificado y ennoblecido en toda su extensión, se han establecido las relaciones más



íntimas del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza; tanto se ha refinado el tejido fundamental de la vida y al mismo tiempo se ha logrado una sencillez y una grandeza de expresión tales, que el todo se apropia los bienes mejores y más duraderos de la Humanidad. El patrimonio espiritual aquí acumulado era también capaz de ejercer una fuerte influencia exterior tan pronto se ofreciese ocasión para ello. Pues del círculo de esos aparentes fantaseadores y soñadores salieron los hombres que después del desastre encontraron el valor, la fuerza, la inteligencia, para levantar otra vez la patria caída y orientarla por nuevos

caminos. Napoleón mismo, el gran realista, ha atribuido su caída en primera línea, no a la habilidad de los diplomáticos, ni a la fuerza de las bayonetas, sino a la resistencia de los «ideólogos» alemanes. Y nunca hubiera podido Alemania en el siglo XIX ejercer una influencia exterior tan grande si la labor infatigable de sus poetas y pensadores no le hubieran preparado en un mundo invisible un tesoro inmenso de cultura y de fuerza.

2) Goethe

Aun cuando Goethe está

estrechamente relacionado con el movimiento general del humanismo alemán, tiene un carácter demasiado particular y rebasa demasiado el promedio de ese movimiento para que pueda prescindirse de estudiarle por separado. Su estudio ha de tener presente desde luego dos cosas: Goethe no da su teoría de la vida lo mismo que su carácter general como una teoría y prescripción, sino como una confesión personal: no es más que la irradiación de una individualidad altamente propia y sólo es del todo verdadera en relación con ella. Por razón de este carácter completamente individual, la teoría y la obra de Goethe no pueden nunca

imponerse como un tipo obligatorio.

También es causa de errores el desconocimiento de la profunda seriedad y el fuerte movimiento que la obra de Goethe contiene. Porque nos comunica sus impresiones sólo cuando el arte admirable de su exposición les ha dado forma clarísima, el todo parece un don del Destino, una emanación de la mera naturaleza cuando en realidad es obra propia y a menudo una reacción lograda penosamente.

Para Goethe el núcleo de la vida lo constituye la relación del hombre con el todo: del todo mana nuestra vida; en constante reciprocidad con el todo se desenvuelve nuestro ser. Aquí existe una

repulsión decidida contra la permanencia de las pequeñeces humanas, contra el enzarzarse en la esfera meramente humana; esto no es sólo un empequeñecimiento, sino el abandono de la pura verdad que sólo nace de la vida común con el todo. Esta tendencia a lo grande y lejano acerca a Goethe a Spinoza, de quien se siente discípulo, en el deseo de librarse de la pequeñez humana y de abandonarse a la inmensidad. Pero en esta aproximación queda todavía una separación entre ambos. Spinoza hace desaparecer en lo posible al hombre en el todo y aleja las creaciones humanas, como falsificaciones, del fundamento de las

cosas; Goethe da al hombre más independencia; aun cuando su naturaleza sólo se desenvuelve en contacto con el todo, pone, sin embargo, algo propio e interno y puede resistir la invasión de fuerza. El proceso de la vida dentro de la apropiación del mundo es a la vez la propia conservación contra el mundo, una defensa contra su corriente; con ello es más activo y alegre de lo que permiten los conceptos de Spinoza. Goethe no es, pues, un simple spinozista.

Al convertirse en él la formación del hombre, a través del mundo, en una participación del alma en el mismo, en una vivificación interior y aproximación de todo el ambiente, se teje una relación

íntima de reciprocidad, en la cual el mundo descubre al hombre su ser escondido y le comunica su vida y su actividad más íntimas. Por consiguiente, esta teoría de la vida es, en primer lugar, de naturaleza artística; la misma ciencia natural sólo es particular y fecunda cuando sigue un impulso artístico. Esta teoría tiene un estrecho parentesco con la antigüedad clásica: es, ante todo, el platonismo con su unión del alma y el mundo, lo que renace en una nueva forma, cambiada por las modernas relaciones y por la individualidad de Goethe. Cuando Goethe, después de conmociones tempestuosas, se refugió, por fin, en la cultura griega, no entró con

ello en caminos extraños, sino que intentó fortalecer su propia naturaleza; pero ¿lo logró?

Si el proceso de la vida confunde estrechamente el alma con el mundo, éste enseñará, a grandes rasgos, lo que el individuo experimenta en su propia esfera. Para Goethe, el mundo no significa un problema enigmático, sino un hecho fundamental basado en sí mismo, cuya influencia nos rodea sin cohibirnos; hemos de comprender claramente esta realidad y apropiárnosla por completo, pero no podemos pretender transformarla y derivar el estado de la experiencia de aquel fundamento. La realidad aparece así, en



primer lugar, como naturaleza; en ella, el Destino está antes que la libertad. Por eso, la investigación no ha de esconderse detrás de las cosas y buscar algo más allá de los fenómenos; pero, en cambio, puede penetrar vigorosamente en ellos, hasta alcanzar fenómenos originarios que se expliquen a sí mismos, en los cuales el hombre pueda descansar. «La teoría en sí y por sí sola, es útil, en cuanto nos hace creer en la armonía de los fenómenos». «No se busque por detrás de los fenómenos: ellos mismos son la teoría». He ahí una separación de la filosofía trascendental, una repugnancia por la primacía del análisis, una contemplación de todo el

mundo que nos rodea.

Lo mismo que la investigación, la vida tiene también aquí límites infranqueables. Toda la actividad del hombre proviene de una naturaleza que se le atribuye; el esfuerzo sólo puede tener éxito si encierra la orientación impresa por esta naturaleza, y cae en el vacío y el error si se aleja de ella o se le opone. «El hombre puede dirigirse a donde quiera, puede emprender lo que sea; pero siempre regresará al camino que la Naturaleza le ha mostrado». Mas nuestra naturaleza no se desarrolla sin nuestra actividad, ni tampoco está tanto a la vista para excluir el error; quiere que se la encuentre y se la alcance, de

donde el Destino se convierte en tarea y en propia actividad. Cuánto trabajo le costó a Goethe, a pesar de sus grandes condiciones, conocer claramente su naturaleza, cómo después de tantas dudas y conmociones penosas llegó a asegurarse de la tendencia principal de su ser, todo eso lo sabemos ya, y sabemos, además, que esa creencia en una naturaleza del hombre no significa, de ningún modo, una calma perezosa, sino que, al contrario, no hace su vida cómoda ni fácil. Pero, de todos modos, esta naturaleza pone al movimiento un límite fijo, y le libra de impulsos tempestuosos; toda busca tiende a volver al punto de partida, y, dentro de una

constante actividad, esta vida no tiene grandes conmociones, ni rompimientos bruscos, ni renovaciones completas. A través de los cambios perdura algo; la misma duda no destruye aquella base de la Naturaleza. Así, pues, Goethe busca descubrir y favorecer una conexión en los destinos humanos; en oposición a todos los revolucionarios, quisiera encadenar toda la actividad de un Estado determinado y perfeccionarlo después.

A este carácter personal responde la forma poética de Goethe. Sus héroes, al chocar con las cosas, no se transforman interiormente, sino que, a pesar de los cambios de las relaciones exteriores,

conservan su naturaleza primitiva; esa transformación les da mayor ocasión de manifestar ésta en formas cada vez nuevas, y elaborarla más vigorosamente de lo que fue interiormente transformada por el descubrimiento de nuevas profundidades. La salvación decisiva acostumbra tener lugar por el regreso a su ser puro, oscurecido por el intento y el error. Por esta falta de una historia interior, los héroes de Goethe no son propiamente caracteres dramáticos, pero sí naturalezas dotadas de una individualidad incomparable; también depende de eso el que el poeta sepa dibujar mejor magníficas figuras de mujer que hombres vigorosos.

Ahora bien, detrás de la naturaleza del individuo, está en Goethe la naturaleza del todo, la cual ha de determinar principalmente el carácter de la vida humana. Pero la gran Naturaleza no es, en primer lugar, una mera coexistencia desintegrada, sino un todo interior que, como un organismo invisible, abarca y anima toda la complejidad del mundo visible.

Esto lleva a una divinidad universal; Goethe ha pasado por una porción de grados, desde el panteísmo naturalista, hasta una aproximación al teísmo cristiano; pero dentro de ello ha sido siempre el mismo, comprendiendo lo divino, no tanto en contradicción como

en estrecha unión con el mundo, y viendo la Naturaleza en Dios y a Dios en la Naturaleza. Dios no influye desde fuera sobre las cosas, sino desde su misma esencia, la cual se perfecciona por el ingreso en la vida del todo.

Así como esta fundamentación en la vida del todo da al hombre una calma cierta y una alegre seguridad de sí mismo, produce una cohesión íntima con los demás seres. Con ello se justifica y refuerza el amor ardiente de Goethe por todo lo viviente, y, especialmente, por el ser humano, pues la presencia íntima de la fuerza divina hace encontrar algo valioso e imperdible en el núcleo de todas las cosas, y su apreciación no

puede destruirse por toda la miseria y toda la culpa de la vida. «Dios se encuentra siempre a sí mismo, y Dios en el hombre, a su vez, en éste. Por eso nadie tiene motivo de humillarse ante los más grandes». Goethe es particularmente grande al ver a Dios en todas partes, al reconocerlo y adorarlo alegremente, en cualquier forma en que se manifieste, en la Naturaleza, lo mismo que en el ser humano, mientras que declina confesiones formuladas y obligatorias.

Es precisamente un rasgo principal de la idea que aquí domina el que aquella vida total no suprime la pluralidad ni las diferencias, sino que



hace desenvolver el caudal de la realidad, dejando existentes los grandes contrastes del mundo y la vida, pero abarcándolas en sí misma y poniéndolas en una relación fructífera. Si a un pensador no le distingue nada más que la forma en la cual se sitúa con respecto a aquellos contrastes, Goethe ha de manifestar también de este modo su particularidad. Y esto lo ha hecho verdaderamente. Pero no trabaja acerca de un solo contraste, sino que separa toda la riqueza del mundo en una serie de ellos; cada miembro no supera ni oprime al otro, sino que las diversas partes están bastante separadas para poder desenvolver su propia facultad;

pero quedando aproximadas lo bastante dentro de un todo de vida para así poder influirse mucho y fecundamente. Al transformarse el pensamiento en un tejido de contradicciones, cuyos miembros se separan claramente y se defienden vigorosamente con los demás y, al mismo tiempo, tienden incesantemente a reunirse y darse vida, nace un equilibrio admirable, y la existencia entera experimenta una espiritualización, una claridad, y un ennoblecimiento, y resulta una gran síntesis artística de la vida y de la realidad.

El individuo está en el todo y crea algo de éste, pero cada punto presenta la

vida de un modo incomparable, y tiene con ello su propia verdad; cada cual ha de crearse un mundo partiendo del mundo existente; pero, puesto que toda pluralidad está dentro de la vida en general, no se separan los círculos individuales. «Cada uno puede tener su verdad, que es siempre, sin embargo, la misma». Al desenvolverse en el individuo un carácter particular, es, al mismo tiempo, una expresión y un remedo de lo más general; en la lucha por nosotros mismos abarcamos, al mismo tiempo, la inmensidad.

*sehnt dich, weit hinaus zu wandern,  
eitest dich zu raschem Flug;  
selbst sei treu und treu den andern,  
in ist die Enge weit genug*<sup>[3]</sup>.

Al mismo tiempo se armoniza la libertad y la necesidad. Estamos todos sometidos a leyes férreas que no toleran ser rehuidas; de ahí que, por encima de la Naturaleza, se eleven tipos fijos, que dan cohesión a la vida. Pero el rigor de las leyes deja lugar para la formación individual y para la propia actividad; nuestra vida está compuesta, como el todo en que estamos encerrados, de un modo incomprensible, de libertad y necesidad a la vez; la fuerza y la

limitación, la arbitrariedad y la ley, la libertad y la norma, buscan y encuentran constantemente en nuestra vida una armonía.

El tiempo y la eternidad no forman aquí un rígido contraste, sino que lo eterno, lo imperecedero, portador de toda vida, está presente en el tiempo, en cada momento, de un modo propio y adecuado a su incomparabilidad; por eso, hemos de abarcarlo en la actualidad inmediata y hacer al momento representante de la eternidad. Pero no hay que cejar en la persecución de momento en momento; la existencia humana pierde todo sentido y valor si el día crea y el momento absorbe al

momento. De ahí se desprende, aun en plena actividad incansable, una calma segura dentro de un sentido abierto a las necesidades de la actualidad viviente: la convicción de acercarse interiormente a los grandes de todas las épocas.

*Wahrheit war schon längst gefunden,  
edle Geisterschaft verbunden;  
alte Wahre, fass'es an<sup>[4]</sup>!*

Ninguna contradicción es tan importante para Goethe y ninguna armonía tan fecunda como la de lo interno y lo externo. En contra de la tendencia de aquella época a construir desde dentro, Goethe da a lo exterior

mucha más independencia y valor; sólo del contacto de lo interno con lo externo le parece desprenderse una vida y una producción fecundas. Lo interno y lo externo se apoyan mutuamente; lo interno sólo se encuentra, y toma forma, en el exterior; lo externo sólo descubre su ser en la apropiación espiritual; sólo su relación y compenetración mutuas crean un producto viviente. Esta experiencia de la producción artística se convirtió en Goethe en una necesidad personal del ser; esa exteriorización de lo interno e interiorización de lo externo se convirtió para él en un taller creador de la vida y en la liberación de toda miseria, pues todo lo que le alegraba o

le preocupaba debía transformarlo en una imagen, en una poesía, esta separación y encarnación le traía una calma espiritual y una satisfacción definitiva. Aun cuando esta confesión del propio estado del alma en la producción artística no puede considerarse como un aligeramiento moral, ha contribuido a dar a la obra de Goethe su grandiosa variedad y su admirable sencillez. Con razón podría decir de sí mismo:



*Teilen Kann ich nicht das Leben,  
Nicht das Innen, noch das Aussen,  
Allen muss das Ganze geben,  
Im mit euch und mir zu hausen.  
Immer hab ich nur geschrieben,  
Wie ichs fühle, wie ichs meine,  
Und so spalt mich, ihr Lieben,  
Und bin immerfort der Eine<sup>[5]</sup>.*

Estrechamente relacionada con ello está la objetividad del pensamiento y de la producción, que admiramos en Goethe más que cualquier otra cosa. Esta objetividad no es una mera copia de una cosa situada en el exterior, sino que el modelo se coloca en el terreno espiritual, adquiere una vida interior y

puede exteriorizar con esta animación todo su ser y obrar de este modo sobre el hombre. Así, pues, no se impone a las cosas un espíritu subjetivo, sino que se opone al interior su propia naturaleza, que se descubre al alma del poeta. Éste hace hablar, como encantador que vaga por la Naturaleza, a los seres que de otro modo seguirían mudos; se les abre toda la riqueza del mundo, da a todas las cosas su propia profundidad y ve, al mismo tiempo, claro y seguro, lo vivo, esencial e influyente en el caudal de las cosas. Esta vivificación interior de la realidad no deja separación alguna entre el hombre y el mundo; no tolera divorcio alguno entre el fenómeno y el ser, sino

que a ella se descubre la última profundidad en esa síntesis del espíritu y el mundo, «que da la seguridad más feliz de la armonía eterna de la existencia». Así se funda firmemente la idea del poeta:

*Natur hat weder Kern noch Schale,  
alles ist sie zu einem Male*<sup>[6]</sup>.

*Wir denken, Ort führt Ort  
Sind wir im Innern*<sup>[7]</sup>.

Esta teoría distingue, naturalmente, entre la verdad artística y la realidad natural; pero la nueva realidad que el arte edifica no se separa de las cosas

como algo extraño, sino que constituye su esencia más íntima, a la que hay que llegar partiendo de la primera apariencia. Al poner al descubierto el arte así entendido, la forma pura, el núcleo verdadero, puede penetrar en toda la vida y apoderarse de su propia verdad.

Precisamente porque Goethe aprecia así el arte como el alma de la vida, no le opone a la moral; no mantiene una cultura y una vida estética a costa de la ética. Es cierto que el arte ha de ser independiente y la cultura ha de seguir su camino a través del arte; la libertad poética no debe limitarse por «morales convencionales», por la «pedantería y la

vanidad». Pero, como todos los espíritus creadores, Goethe no puede tener una idea grandiosa de la labor artística ni hacerla el alma de la vida sin ver en ella un valor ético, al establecer una reciprocidad entre la cultura ética y la artística. Si en la obra de arte hay que rendir culto, ante todo, a la verdad, y hay que alejar todos los demonios malos, como la vanidad, la pretensión, la parcialidad, entonces la producción artística adquiere un carácter ético. Mas lo que se dice de las obras individuales puede aplicarse también a la totalidad de la vida. Puesto que ésta ha de elaborar la propia Naturaleza en forma de una actividad y una producción

plenas, y desenvolver puramente el carácter espiritual y aprovecharlo acertadamente, ella misma es una obra de arte. Pero esa formación exige tanto conocimiento, comedimiento y superación de sí mismo, tanta resignación y disciplina, que es de ver en ella el más alto fin moral.

Finalmente, la producción artística da a la convicción de la pertenencia, a una vida total divina, una verdad personal y una fuerza irresistible. La obra de arte necesita de un sentimiento religioso, puesto que exige un examen puro y una adoración del objeto. «El que no quiere empezar con sorpresa y admiración no encuentra el paso hacia la

santidad interior». Mas el artista no debe su descubrimiento, su relación y su éxito a la propia reflexión, sino a un poder superior. En la pura preparación, con una labor penosa, ha de caer el rayo para que la llama se eleve con claridad. Por eso, todo verdadero éxito ha de ser dado, ha de recibirse alegremente y agradecerse como un don de la gracia. En verdad, el sentimiento de un reconocimiento alegre inunda toda la vida y la actividad de Goethe. Y de la mano con él, va una firme confianza en una razón en el fondo de las cosas; la creencia, como un fuerte sentimiento de seguridad para el presente y el porvenir, derivada de la confianza de un ser

inmenso, todopoderoso e ininvestigable; de esta fuente mana también «lo que nadie trae al mundo, y, sin embargo, es necesario para que el hombre lo sea por todas partes»: el respeto.

Con esta conclusión, la concepción de la vida de Goethe vuelve a su punto de partida, ya que la pertenencia a una vida general de todo constituía su base. Pero ¡cómo se ha enriquecido, entretanto, la vida, y cuánta profundidad ha adquirido el mundo! Sin un cataclismo se ha purificado, ennoblecido, toda la existencia, y ha vuelto a su núcleo puro. Constituye principalmente la grandeza del carácter de Goethe al atraer hacia sí, con un



sentido libre y abierto, toda la complejidad del ser y del suceder; el suprimir en una transformación callada, pero vigorosa, todo lo aparente, convencional y partidista, y dar toda su eficacia a lo puro, vital y humano. De ahí resulta un esclarecimiento y ennoblecimiento de la vida, una orientación desde la apariencia al ser, una elevación de la realidad desde dentro; el patrimonio arcaico de la Humanidad se transforma y entusiasma, como nuevo, al caer todo adorno falso y hacer sitio al ser puro. Con esta profundización adquiere la vida, al mismo tiempo, una libertad interior, una actividad interna; en esta libertad

principalmente vio Goethe el centro de su producción, y ella obra desde él como una fuente inagotable de vida. Nadie puede contradecirle: «el que ha aprendido a entender mis escritos y mi ser, habrá de confesar que ha adquirido cierta libertad interior».

### 3) Schiller

La concepción de la vida de Schiller no tiene la amplitud, la independencia, la riqueza de la experiencia de la de Goethe; pero es grande en su concentración enérgica; representa, con un calor y una fuerza admirables, una

dirección particular del pensamiento. En el círculo literario de la época, es Schiller, ante todo, el hombre de la acción. Este carácter, impreso en toda su obra, hace de él el mayor de los dramaturgos alemanes, y da a su expresión científica un contenido fuerte, una acentuación enérgica de los contrastes, un movimiento dramático; su pensamiento filosófico se dirige principalmente a los problemas éticos, y hace de él un partidario entusiasta de la teoría kantiana de la libertad; participa por completo en su elevación del hombre por encima del mecanismo de la mera Naturaleza y del despertar de una conciencia de la Humanidad como parte

de un mundo invisible. Al perder las ideas kantianas en el alma ardiente del poeta la forma de la escuela y acercarse a la impresión inmediata, manifiestan plenamente su poder libertador y elevador. Es cierto que se suaviza la severidad de Kant; entra más alegría en el ánimo y más placer en la vida, pero la seriedad total no cede de ningún modo, y queda alejado todo juego ligero, en el que a veces cayó el mismo Goethe.

Mas a esta seriedad y esta convicción ética se une un gran anhelo de una forma artística de la vida, de una asociación íntima de lo bueno con lo bello. Las fórmulas en que se intentó ello pueden atacarse, y en las diversas

fases de la vida no convivieron siempre lo bueno con lo bello, pero siempre se entendieron ambos en un sentido grande, y su unión debía impulsar la vida entera. Lo moralmente bueno no degenera nunca en una mera suma de preceptos, sino que significa siempre una mera forma del ser, el paso a otro mundo nuevo; no es nunca una mera negación, sino, ante todo, una afirmación alegre y vigorosa; mas lo bello, como «la libertad en la apariencia», no proporciona en modo alguno un mero placer, sino que realiza un ennoblecimiento general de la vida y se convierte en un elemento indispensable de toda verdadera cultura. Cuando más acostumbra la historia

mostrar la labor ética y la artística en fuerte enemistad, tanto más hay que apreciar como algo especial y grande el que Schiller no sólo intente reconciliarlas, sino presentarlas como imprescindibles una para la otra y partes de un todo. «La más alta pureza del punto de vista moral, dentro del pleno reconocimiento de la independencia de la vida artística, constituye lo propio y original del pensamiento de Schiller». (Kühnemann).

Schiller no hubiera podido luchar por suprimir los contrastes sin el concepto de la Humanidad y del ser humano, sin la idea de una cultura espiritual elevadora de la totalidad de

nuestro ser. La creencia de aquella época en la grandeza y el valor del hombre no ha encontrado en parte alguna una expresión tan noble como aquí; la idea de la Humanidad da calor a los conceptos y unidad a las múltiples manifestaciones de la vida. Mas, como Kant, Schiller está también muy lejos de alabar excesivamente al hombre tal como es y de idealizar ligeramente su conducta. Es, al contrario, la idea racional, que está presente en cada individuo con fuerza viviente, la que da su valor al hombre; este hecho es, al mismo tiempo, una tarea inacabable; el hombre ha de descubrir y alcanzar todavía su propio ser, y sólo puede

alcanzarlo por un sacrificio de toda su energía. Tampoco piensa Schiller en presentar como bueno o aceptable el estado actual de las cosas humanas; su descripción de la irracionalidad de la Naturaleza y de la Historia adquiere las proporciones de un realismo áspero, muy cercano al pesimismo. El que Schiller se salve de éste y oponga la alegría a toda oscuridad no procede de una contempORIZACIÓN débil con el mundo, sino de elevarse por encima de él, de la penetración en un reino invisible de la razón, que da al yo una independencia y una superioridad sobre el mundo y crea bienes, en vista de los cuales se hundén los del mundo que nos



rodea hasta la nada. Esta conservación de una fe alegre en medio del reconocimiento pleno de la irracionalidad del mundo que nos rodea es, principalmente, lo que da al método y al pensamiento de Schiller una gran fuerza; de su pensamiento y de su ser se desprenden un carácter heroico, una juventud inagotable, un impulso vigoroso hacia la propia lucha y el triunfo. Lo que esta vida enseña es «aquel carácter de los grandes, el impulso apasionado hacia la altura de la evolución espiritual y moral, aquella pertinacia en la lucha por el ideal, en una palabra: la virilidad». (Biese). Goethe confesaba reconocido que

Schiller le había obligado a volver de la contemplación excesiva de las cosas exteriores y de sus relaciones a sí mismo, proporcionándole con ello una segunda juventud; en un sentido análogo ha influido Schiller sobre todo el pueblo alemán, libertándolo, elevándolo, rejuveneciéndolo, y sigue influyendo aún, a pesar del cambio de los tiempos.

#### 4) El romanticismo

No nos proponemos exponer al detalle la época romántica; pero la misma ha traído a la vida entera y a la Filosofía puntos de vista demasiado

importantes para que podamos prescindir de ella por completo. Intentaremos, pues, recoger de entre el gran número de personalidades y de la diversidad de los tiempos unos cuantos rasgos característicos.

El romanticismo es ya difícil de tratar y de apreciar, porque puede entenderse este nombre en un sentido más o menos amplio, y porque sus diversos matices andan confundidos. Contiene, en primer lugar, una excitación fuerte del sujeto; nace en una época en donde el equilibrio entre el trabajo y el alma, entre el objeto y el sujeto, está destruido, y en donde los fines existentes no satisfacen a la interioridad. En esta

situación no queda otro remedio que refugiarse en sí mismo, lejos de las cosas exteriores, intentando encontrar en el desarrollo de los propios elementos el contenido de la vida. Pero la mera tendencia subjetiva no produce, en modo alguno, un romanticismo; así, por ejemplo, puede producirse en la religión una vida sentimental soñadora que tenga con aquélla algunos puntos de contacto. Al romanticismo y a su producción les es esencial una relación con el arte, la formación de un orden artístico de la vida; el sujeto, que de otro modo caería en el vacío, encuentra su labor y su satisfacción en dar forma artística a la pura intimidad, en hacer de la intimidad

del hombre una obra de arte y gozar en ella de sí mismo. Semejante tentativa encierra, desde luego, una contradicción, pues así como el hombre sólo desenvuelve su vida espiritual con y en el todo, así también no puede transformar su vida interior en una obra de arte, separándola de aquél; todo el talento y toda la genialidad del individuo no pueden salvar esa contradicción ni crear una producción grande, pura y veraz. Pero los movimientos hacia fines imposibles pueden también producir resultados apreciables al despertar nuevas fuerzas; la lucha por lo irrealizable puede alcanzar muchas cosas que están fuera

de cuestión. Así, el romanticismo, al perseguir la ilusión de una subjetividad soberana por la ocupación artística, ha dado resultados notables, en el sentido de reforzar la intimidad y la vida espiritual, y, más allá de ello, una porción de puntos de vista fecundos.

El romanticismo alemán encontró un gran movimiento artístico; mas, al aislar al sujeto más fuertemente, dio a la producción literaria y al nuevo método una mayor conciencia de sí mismos, una agudeza y una fuerza mayores. El carácter propio del humanismo alemán se acentúa y adquiere una fuerte parcialidad. El arte, esto es la producción literaria especialmente, se

presenta como el único contenido valioso de la vida; se proclaman con exclusividad atrevida una filosofía y una conducta de vida estética; la unión del arte con la moral desaparece; el sujeto genial rompe todo lazo y se cree enormemente superior al resto de la Humanidad por su poder artístico y por su buen gusto.

Así, se eleva todo lo problemático de una cultura exclusivamente artística. Pero la mayor conciencia y la libertad de movimiento ofrecen también sus ventajas. Los románticos se sentían los iniciadores de una nueva época; han hecho reconocer plenamente la particularidad de la misma y han

aportado un concepto de la cultura (Bildung) con un sentido nuevo en Alemania. La expresión cultura (Bildung) se empezó a emplear por ellos para designar todo un estado espiritual. Los románticos han combatido con gran fuerza e ironía la época de las luces, quitándole mucha de su influencia, y han elevado la crítica en Alemania a una altura y a un poder desconocidos. Con todo ello se inició un nuevo modo de pensar.

En lo referente a crear un mundo propio, los románticos se preocupaban principalmente del desarrollo del estado individual, de la forma artística del espíritu soñador. Ellos son los primeros



que han reconocido la independencia de este espíritu. Toda la parte objetiva del trabajo se convierte en un mero medio o instrumento para manifestar la fuerza del sujeto; se quisiera, a través del objeto, contemplarse a sí mismo; no aceptar la experiencia desde la primera impresión, sino vivirla y revivirla otra vez. Así, el hombre se elabora más y más dentro de sí; quiere sentir otra vez lo sentido y volver a gozar de lo gozado, de donde nacen reflexiones y más reflexiones que hacen el todo cada vez más vacío y sombrío. La vida se artificia y se evapora al volver siempre a sí misma; pierde su inocencia y fácilmente también su veracidad.

Pero, en medio de semejantes peligros y errores aparece también mucho nuevo y valioso. La producción del sujeto soberano crea una actividad libérrima y valiente, con toda suerte de materia y forma; la fantasía rompe todo lazo y todo límite; quiere huir a toda costa de la prosaica vida diaria, y pugna por salir del medio ambiente, dirigiéndose hacia lo lejano y extraño, hacia un nuevo reino lleno de milagros y encantamiento. Así nace una poesía legendaria, un placer en lo enigmático y aventurero, en el crepúsculo, el claroscuro y la vida soñadora. Parece penetrar en nuestra existencia un mundo superior, con su influencia admirable,

que se sustrae a la exactitud del concepto, pero se deja describir y adivinar; con ello nuestra vida y nuestro ser alcanzan un carácter simbólico; las cosas son, en el fondo, muchas, más y mejores de lo que se ve inmediatamente. Esto produce una tendencia a no considerar lo inconsciente, al modo de la época de las luces, como una etapa inferior, sino como la fuente de toda la vida; esto da a la vida una base amplia, pero trae el peligro de caer en la mera Naturaleza y la sensualidad.

Esta tendencia a lo maravilloso degenera también en forma enfermiza; lo que contradice algo natural y sencillo, encuentra aprobación; cuanto más

paradójica sea la afirmación, cuanto más se inviertan las cosas, tanto mayor parece su profundidad. Así, Novalis encuentra lo romántico en dar a lo vulgar un aspecto enigmático; a lo conocido, el rango de lo desconocido; a lo finito, una apariencia infinita. Pero este huir de la vida diaria ha abierto los ojos a los alemanes de aquel tiempo burgués a nuevos aspectos de la realidad; los románticos han despertado el sentido de la poesía del bosque y de la noche de luna, al encanto de los recuerdos históricos y patrióticos; han tejido el ambiente natural e histórico de nuestra alma.

A la ampliación de la materia

responde un enriquecimiento del medio de expresión. Los románticos pretenden, principalmente, cultivar el espíritu infinito, el sentimiento soñador; darles en lo posible la preferencia; retener su contenido volátil; dar forma a lo que tienen de informe. Esta concepción de la labor artística produce mucha exageración y mucho juego. Pero del sacrificio de toda la actividad, para comprender y exponer la intimidad pura del alma, gana muchísimo la expresión. Gana en caudal sensible, en suavidad y armonía, en alma y resonancia; la lengua adquiere plasticidad y ductilidad, desarrolla un ritmo musical y un rico colorido; así, logra describir, con una

finura admirable, los más suaves procesos del alma, especialmente estados sentimentales, mezclados y sujetos a contradicciones; dar cuerpo a sus fluctuaciones y comunicar a los productos del arte un aroma delicado.

En cambio, falta la fuerza para una edificación mayor y una composición más fuerte. El trabajo se resuelve en trozos sueltos y aforismos, y no quiere otra cosa; la lógica y la consecuencia aparecen como un mal. Así, este solar no podía crear ninguna obra literaria. Pero todo el movimiento de la literatura alemana, incluso la lucha contra el romanticismo, se ha apropiado la riqueza de la expresión que éste alcanzó,

pues la perfección de su estilo puede servir de modelo definitivo.

El romanticismo sólo lleva a una completa contradicción allí en donde pretende dar un dominio completo en la vida a lo que tiene cierto derecho para el arte. Entonces el espíritu soñador manifiesta en seguida su incompetencia para dar a la existencia un contenido bastante; la «subjetividad infinitamente libre» muestra su falta de solidez; la preocupación presuntuosa por sí mismo aparece insoportable; entonces, el desprecio de la moral y su impotencia para presentar la misma de otro modo, que grotescamente proclama una debilidad interior. Cuando más, esa

subjetividad soñadora pretende refugiarse en sí misma, tanto mayor aparece su falta de profundidad espiritual, tanto más amenaza la cosa con caer en la nada. Por eso, algunos representantes notables de este pensamiento no han encontrado otra salvación que buscar un apoyo fuera de ellos y someterse a un orden eclesiástico, envolviendo naturalmente este orden, a pesar de la historia, en una aureola romántica.

Sin embargo, sólo el romanticismo más exagerado se ha desgastado tanto interiormente, pues el movimiento ha adquirido también una forma más comedida, de fecundos resultados. Esta



atenuación tiene lugar en cuanto el sujeto no mantiene su fuerte contradicción con las cosas, sino que regresa a ellas, les comunica su intimidad profundizada y, con ello, les da vida. Es cierto que el centro de gravedad sigue estando en el sujeto; las cosas no abren tanto su alma como en el arte de Goethe, según la reciben del hombre. Pero el espíritu encuentra su contrapeso en las cosas, las cuales se animan también y se acercan más al hombre; el mundo, vivificado por el sujeto, ejerce un poder objetivo sobre el mismo. La historia, principalmente, ha crecido desde este momento de un modo incomparable en todas sus ramificaciones: de la patria y del

pueblo, de la costumbre, del derecho, de la lengua, del arte y de la religión. Por lo general, su movimiento parece lleno de una vida propia, superior a toda intención y reflexión humanas; las cosas no están hechas por los hombres, sino que evolucionan y crecen por su propia naturaleza; fuertes relaciones, al modo de un organismo viviente, abarcan y dirigen toda pluralidad; el hombre no debe dominar lo que existe y transformarlo a su gusto, sino adaptarse a ello y seguir su corriente. De ahí, una concepción «orgánica» del derecho y del Estado, la idea moderna de la nacionalidad, con todas sus tendencias y peligros; una asociación de la propia

labor con la obra del pasado, todo ello en oposición decidida al siglo XVIII. Examinando más detenidamente, tampoco puede negarse una contradicción interna; aquella vida interior y aquella conexión orgánica que aseguran las cosas enfrente del hombre y elevan a éste sobre toda reflexión, han sido puestas en ellas por el nombre mismo; el objeto no obra sobre nosotros con su naturaleza pura, sino con la imagen que el sujeto ha preparado.

Pero, por poco que puedan desconocerse las contradicciones del historicismo y su peligro de una conducta predominantemente pasiva, de un atrofiamiento de la actividad viril,

conserva, sin embargo, ventajas notables. Ha hecho la vida más rica, más plástica, ha intentado darle una base más amplia; aun el que quiera superarlo no puede cerrar los ojos a su enriquecimiento de la existencia y a la importancia general del romanticismo. Además, tampoco puede olvidarse que el punto capital de éste no fue la literatura, sino la música.

C) *LAS TEORÍAS DE LA ESPECULACIÓN  
ALEMANA*

Nuestra posición con respecto a los grandes sistemas de fines del siglo XVIII y principios del XIX ha cambiado

notablemente en los últimos tiempos. Hace poco que la corriente les era todavía contraria, y muchos no tenían consideración a hombres como Schelling y Hegel, con los cuales se relacionaba Goethe como meros aventureros en el reino del pensamiento, y aun como simples bufones. Hoy nadie es capaz de ello; pero así como los juicios forman con el tiempo un zigzag, existe ahora el peligro de una admiración lejana, de un desconocimiento del espacio que separa aquel mundo de ideas de la situación actual, de una confusión de las particularidades de esos pensadores. Para evitar ambos extremos será

necesario explicar aquellos sistemas por su época, buscar a esos pensadores como hijos de su tiempo, que tenía en mucho el poder del nombre, y encontraba la cúspide de la vida en una creación libre a la manera del arte. En el terreno de la Filosofía, una producción semejante significa, para los espíritus directores, no la ficción de un mundo soñado al lado del verdadero, sino el descubrimiento de hechos centrales de la vida del espíritu, cuya evolución enérgica promete una apropiación interior y un descubrimiento espiritual de toda la realidad; es la atracción de todo el mundo a un movimiento trascendente lo que aquí se intenta. Un

hecho revelador debía descubrir el núcleo de la realidad y transformar la vida espiritual del hombre en un valor absoluto. Esto produjo una visión demasiado ceñida y antropomorfa de la realidad; no sólo protestaba contra ella la experiencia, a menudo maltratada, sino que la propia profundidad de la vida anímica se resistía también a un procedimiento tan sumario. Era necesaria una reacción contra esta exageración del hombre, ante todo, para la misma vida espiritual. Pero aun cuando el problema necesite de un estudio detallado y de una base amplia, la teorías valientes de la especulación, con sus creaciones de una limpieza, con

sus luchas de personalidades enteras con el mundo todo, su conocimiento vigoroso y característico de la realidad, su expresión de relieve notablemente personal, tienen un gran valor. No solamente traen un caudal inmenso de proyectos y puntos de vista, sino que dan también a la labor una orientación sistemática, unitaria, cósmica. Así, el que va por otros caminos, puede reconocer también su gran valor.

De entre aquellos hombres, citemos a Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher y Schopenhauer. Los cuatro primeros, pese a sus diferencias, están acordes al considerar el mundo como una realización de la razón,



mientras que Schopenhauer lo niega como un reino de la irracionalidad. Fichte, Schelling y Hegel se atreven a imitar la evolución del reino de la razón por medio de un proceso continuo del pensamiento, a «construir» el mundo, mientras que Schleiermacher persigue el mismo fin con más calma y parsimonia, pero con menos vigor. La labor cultural del siglo XIX ha encontrado su expresión filosófica más importante en Hegel, por lo que éste debe ocupar principalmente nuestra atención.

1) Los sistemas del pensamiento constructivo

Fichte, Schelling y Hegel forman, a pesar de sus diferencias, un movimiento general; el mismo principio fundamental es la base de su labor. Este principio sólo puede explicarse partiendo de Kant, esto es, de su descubrimiento del trabajo intelectual y de la estructura interna de la vida espiritual, que inaugura un método filosófico trascendental y lo separa claramente de la experiencia. El mismo Kant había limitado netamente aquel nuevo método y lo había sometido a rigurosas condiciones. Sus sucesores, valientes, de un impulso juvenil, poseídos de la conciencia de una época fuertemente

estimuladora del espíritu, querían libertar la actividad del pensar de todos esos límites; para ellos, la misma es el centro, el alma creadora de la realidad; su completo desarrollo parece atraer hacia sí toda la inmensidad a crearla.

La vida espiritual no puede producir esa obra creadora sin elevarse por encima de la forma corriente. No puede ser una propiedad del mero individuo, sino que ha de separarse de él y hacerse independiente; cada vez más ha de ser un reino propio, que exige la sumisión y la obediencia al hombre, que no domina los fines del hombre, sino sus propias necesidades. Al mismo tiempo, de un ser tranquilo y acabado, nace un impulso

incesante, una evolución movida por una fuerza interior, un proceso que asciende sin descanso con paso seguro. Al comprender este proceso toda la realidad, adquiere vida y soltura; especialmente, la historia se convierte en fuente creadora de la vida espiritual y adquiere una importancia que nunca había tenido. También se descubre pronto una ley fundamental del movimiento: es el progreso, a través de la producción y supresión de contradicciones; en la corriente de esa vida cada *sí* produce inmediatamente un *no*; en su lucha se elabora una síntesis, siguen otras antítesis y síntesis, hasta que, por fin, toda la realidad está

inundada por el movimiento y transformada en una vida del espíritu y del pensamiento.

Cuanto más independiente se hace de este modo la vida del espíritu enfrente del hombre, tanto más se aleja de la primera expresión de las cosas. Al principio, en Fichte, el movimiento está todavía más cerca del hombre y tiene lugar inmediatamente en su alma; aparece como un señor magnífico de las cosas, en cuanto, al aplicar toda su fuerza, cree poder crear toda la realidad; pero cuanto más se concreta la vida espiritual en un reino propio enfrente del hombre, tanto más ha de someterse éste y reconocer una

producción superior, tanto más se eleva el movimiento por encima de la vida espiritual inmediata. Pero, al mismo tiempo, se aplica al estudio de las esferas especiales, que produce la vida social histórica.

Mas los tres directores, Fichte, Schelling y Hegel, no son solamente grados de un movimiento progresivo que culmina en éste, sino que cada uno de ellos busca el núcleo de la vida espiritual y del pensamiento, en un sitio diferente; para Fichte, el pensamiento es una acción, de carácter moral, que somete el mundo a los fines supremos de la razón; para Schelling, es una formación artística que transforma la

realidad, por dentro y por fuera, en una obra de arte viviente, y en Hegel se desarrolla en un proceso lógico dialéctico, que atrae hacia sí toda la labor de la historia universal y adquiere su altura suprema en el pensar del pensamiento. Con ello, cada uno tiene su visión del mundo; cada uno da la perfección a otras esferas y otros problemas, y cada uno tiene su espíritu diferente; todos juntos han traído a la existencia humana tal cantidad de vida, que su influencia puede desconocerse transitoriamente, pero no ocultarse para siempre.

I. *Fichte*.— La filosofía de Fichte

(1762-1814) es, en grado sumo, acción personal, impulso de todo el ser; su naturaleza fuerte y llena de iniciativa no emprendió su camino mientras la influencia de Spinoza le hacía ver en el hombre un mero eslabón de una cadena rigurosa de causalidad; de este dualismo penoso le libra la teoría kantiana con su afirmación del sujeto, su transformación de la causalidad de una ley universal en una acción del pensamiento, su establecimiento de la preferencia de la razón práctica.

Pero esta conformidad con Kant se traduce en un esfuerzo por superarle; allí en donde la necesidad de independencia domina el pensamiento y la actividad, la



limitación de ésta por un mundo opuesto a la misma se convierte en un obstáculo insoportable, y no deja lugar para la «cosa en sí». Ahora, la razón práctica se convierte en raíz de toda razón, y el pensamiento mismo, con su vivificación y penetración de la realidad, aparece como una actividad vigorosísima; ahora puede emprenderse la tarea de desenvolver el mundo partiendo de la actividad y ponerlo por completo en manos del hombre. Durante toda su vida se encuentra éste ante un dilema: ante la elección entre la libertad y la esclavitud. Siempre se trata de fundar la existencia sobre la actividad propia, esto es, sobre conceptos claros, y formarlos con arreglo

a estos conceptos; en ninguna parte puede el hombre incorporarse a un orden dado fuera de él, ni confiar en la mera autoridad y tradición, sino que ha de fundarlo todo sobre sus hechos y ha de poner su ser en su obra. Esta orientación de la vida hacia la libertad influye poderosamente sobre el Estado, la sociedad y la religión; por todas partes se siente un llamamiento a renunciar a la comodidad y a la costumbre perezosa y a proclamar la independencia humana, la conversión de la existencia en razón pura. Como fin general de la vida aparece ahora la cultura en sentido de «aplicación de todas las fuerzas al fin de la completa

libertad, de la independencia de aquello que no es nosotros mismos, nuestro puro yo».

Con este despertar y ese impulso se presenta Fichte como una naturaleza tempestuosamente fuerte; pero, en último término, el movimiento en él no está dirigido hacia fuera, sino hacia dentro, hacia una concentración interior y una iluminación penetrante, hacia la liberación del propio pensar y vivir, y, por consiguiente, antes que influencia sobre el mundo es labor científica, filosófica. Pues «la verdadera fuerza que sojuzga al hombre es una falsa ilusión», por lo que se recomienda «vivir verazmente, pensar verazmente y

conocer la verdad». La actividad en esta orientación encuentra también su propia profundidad y su propia ley en sí misma; toda acción ha de servir a un deber, a la idea del deber. El reconocimiento de semejante ley da a la vida un carácter moral; la elevación es, al mismo tiempo, un lazo; el lazo, una elevación. Por ello, la moral no hace al hombre pequeño y débil, sino grande y fuerte; no significa una pesada policía de la vida, sino que la deja funcionar independiente, original, superior al mundo.

Según ello, Fichte trae al alma humana estímulos vigorosos y fructíferos, que no han contribuido poco al saneamiento de la vida alemana.

Menos feliz es la empresa de convertir el estímulo en trabajo y de reconocer la riqueza de la realidad. Por muy admisible que sea la energía con la cual Fichte, en su juventud, edifica desde ella, como fuente de un movimiento continuo, un universo, éste es un reino de formas abstractas cada vez más oscuro, a medida que el pensamiento se aleja del punto de partida.

El pensamiento de Fichte sólo adquiere su relación íntima con las cosas así que el yo, como vida absoluta, se eleva por encima de todas las existencias particulares. Ahora bien, se trata de convertir, por medio de una actividad infatigable, la realidad en

razón; pero un proceso universal comprende la actividad humana, y es necesario encontrar la relación verdadera con el todo antes de poder alcanzar algo en un lugar determinado. Con ello, la vida adquiere un carácter claramente religioso; se desenvuelve una mera mística, que da al hombre lo «eternamente uno» como lo único esencial en su propia vida y en su propio ser.

*Wige-Eine*

*nir im Leben, sihet in meinem Sehen*<sup>[8]</sup>.

Pero, a pesar de toda su intimidad, esta religión es una religión de la razón

y de la actualidad viviente; el pensador rechaza toda esperanza en un más allá, pues «con dejarse enterrar no se va a la gloria»; también rechaza la mezcla de datos históricos con verdades racionales necesarias; «no se diga, ¿qué mal hay en dar importancia al hecho histórico? Hay mal en colocar en una misma línea lo secundario y lo capital, o hacer pasar lo primero por lo segundo, y de este modo relegar al mismo y alarmar las conciencias».

Este método nuevo, aunque emparentado con los antiguos, da también a la vida histórica y social un valor superior. La historia aparece como una obra común de la Humanidad, como

una solución del problema de transformar en claridad y en propio hecho la razón que obraba en el hombre desde el principio, pero oscuramente y atada, de formar la relaciones de la vida con libertad, según la razón. Singularmente importante es la comunidad política para el pensador que al principio había visto el fin de todo gobierno en «hacer inútil el gobierno». Su pensamiento reconoce diversas fases. Del primitivo Estado libre sale el «Estado comercial cerrado», que ha de procurar el bienestar económico de todos sus miembros; luego el Estado de la cultura, que ha de proteger todas las esferas de la cultura espiritual sin



dominarlas; y, por fin, se orienta después del desastre hacia el Estado nacional. Puesto que por primera vez examina la idea de la nacionalidad filosóficamente de un modo claro, veámosle más detenidamente. El hombre, dice él, no puede amar nada verdaderamente sin aceptarlo como eterno en la eternidad de su espíritu; así su vida y su actividad terrenas quedarían exentas de fuerza y amor, si no se les ofreciesen relaciones que prometieran a su actividad una duración segura sobre la tierra a través de la cadena de los tiempos. Esta cohesión sólo la da al hombre su pueblo, «la naturaleza espiritual especial del medio ambiente

humano, del cual ha nacido él mismo con su pensamiento y su actividad, y con su fe en su eternidad: el pueblo, del cual procede y en el cual fue educado para lo que es». «Esta particularidad es lo eterno al cual confía la eternidad de sí mismo y de su progreso, el orden eterno de las cosas en el que se pone su eternidad; ha de querer su duración, pues sólo es para él el medio libertador, gracias al cual la brevedad de su vida aquí en la tierra se convierte en vida eterna». El que de este modo enlaza la idea de la nacionalidad con los fines supremos del hombre, ha de dar importancia capital, no a la fuerza y a la magnitud externa, sino a la formación

interna, al relieve vigoroso del carácter espiritual y no puede caer en una cómoda teoría de las razas; como político, Fichte no deja de ser filósofo, de dar la preferencia a la Humanidad entera y tratar las cuestiones en forma eterna y general. Pero la vida alemana tiene para él un gran valor, principalmente porque cree ver en ella una orientación particularmente vigorosa hacia la pura intimidad y, por consiguiente, asigna al alemán mayor cantidad de espíritu que a los demás pueblos. Esta propiedad la cree ver manifestada históricamente en el modo de tratar los alemanes la religión como un supremo fin en sí, en el modo como la

filosofía construye la realidad sobre la propia actividad espiritual, y en el modo como la educación alemana forma a los hombres desde dentro.

Fichte era un hombre de pocas, pero fuertes, ideas, y en éstas era más grande al proyectarlas que al desenvolverlas. Pero situado en un momento de transformación de toda la vida y en una época crítica para su pueblo, encontró y resolvió fielmente el problema de despertar los espíritus. Su actividad, a la vez excitante y alentadora, su carácter indomable, su labor constante dirigida siempre a las profundidades de la vida, han producido una obra imperecedera.

II. *Schelling*.— Así como el pensamiento de Fichte se preocupa principalmente del hombre, Schelling pone más su atención en el todo; así como aquél representa en el círculo de su época la personalidad ética y activa, Schelling (1775-1854), era el artista y el estético. Pues aun allí en donde su investigación se dirige a otras esferas, como la naturaleza sólo es importante y fructífera si lleva en sí un espíritu artístico, cuando falta esta investigación se convierte en problemática y errónea. La filosofía de la Naturaleza de Schelling sólo es aplicable en una época de gran movimiento artístico y como

expresión de una personalidad artísticamente dotada. Lo que la Naturaleza significa para la intuición del artista, esto es, un reino de fuerzas vivientes, esto ha de ser también para la ciencia. Esta tarea no puede realizarse sin un modo muy sumario, a menudo arbitrario y violento de tratar los hechos; pero al mismo tiempo aparece un pensamiento grande que, inundado de intuición pura, supera toda rigidez y toda particularidad.

La Naturaleza es para él un todo interior, cuya vida abarca y da cohesión a la diversidad; al mismo tiempo no es un ser quieto, sino un devenir incesante, una evolución y repulsión. Así parece

una corriente de vida infinita producir toda forma particular; «la Naturaleza no es sólo producto de una creación incomprensible, sino la producción misma; no sólo el fenómeno y manifestación de lo eterno, sino lo eterno mismo». El núcleo más íntimo de la Naturaleza y del espíritu es el mismo. Pero allí tiene lugar inconscientemente lo que aquí alcanza plena conciencia. Por eso podemos esperar y atrevernos a explicar la Naturaleza por el pensamiento: «lo que llamamos Naturaleza es una poesía encerrada en un escrito admirable y secreto. Sin embargo, el enigma podría descubrirse si viéramos la odisea del espíritu que,

engañado maravillosamente al buscarse a sí mismo, huye de sí mismo; pues a través del mundo de los sentidos sólo contempla como a través de las palabras el sentido, sólo como a través de una niebla casi opaca, el país de la fantasía hacia el que tendemos».

La mayoría de los hombres de ciencia de la época rechazaron ya esta teoría; pero sobre otros espíritus artísticos como Goethe influyó notablemente. Pues cuando el Goethe de los últimos tiempos dice que a su primitiva concepción de la Naturaleza le faltaba la intuición de las dos grandes fuerzas impulsoras de la Naturaleza, el concepto de polaridad y el de ascensión,



¿a quién ha de agradecer su perfeccionamiento más que a Schelling? Más tarde la concepción artística de la naturaleza se extiende por todo el mundo, la realidad aparece como una obra de arte que descansa en sí misma y se renueva continuamente por sus propias fuerzas; en esta obra de arte se abarcan y concilian todos los contrastes de la vida: lo sensible y lo espiritual, el movimiento y el reposo, lo individual y lo general; mas a nosotros los hombres, el arte nos revela las últimas profundidades de la realidad, aparece como «la única y eterna revelación, y el milagro que aun cuando sólo hubiera existido una sola vez, debiera

convencernos de la absoluta realidad de lo supremo».

Con ello se considera como tarea capital el contemplar lo individual con el todo y *obrar* en cualquier tarea de la vida con la fuerza del todo.

Aquí se desenvuelve un pensamiento cósmico, que, partiendo de una profundidad original, vivifica toda la existencia y quisiera formar artísticamente la vida humana general y en sus diversas esferas. El ideal no es aquí, como en Fichte, el carácter moral, sino la individualidad genial. Por lo que se dice «aprender para crear». La labor científica también encuentra su cima en la formación artística y en la

contemplación. Esto es particularmente fecundo en el modo de tratar la historia, la cual ha de renunciar a toda enseñanza y ha de elevarse a la categoría de «arte histórico». En las teorías de Derecho y del Estado, Schelling recibe y perfecciona principalmente las ideas del romanticismo. Tiende a librar dichas esferas de toda reflexión humana y edificarlas por completo sobre una vida interior y una necesidad práctica. A toda particularidad precede una totalidad, a toda actividad consciente, una evolución inconsciente. Esto permite, al contrario de la época de las luces, alcanzar un estrecho contacto con la experiencia y adquirir un caudal inmenso de realidad

intuitiva; pero al mismo tiempo nace una conducta parcialmente contemplativa y predominantemente pasiva, amenazando el peligro de limitar la actividad, y al despreciar las pequeñeces humanas dar demasiado lugar a los conceptos naturales.

Al estudiar más detenidamente la teoría artística de Schelling, no puede evitarse un problema que también comprende a Goethe: la relación confusa de la forma antigua con la nueva. El arte del humanismo alemán es, ante todo, arte espiritual que alcanza su altura máxima en la lírica, y está henchido de pensamiento, siendo la encarnación de una filosofía. Mas la formación de los

conceptos artísticos está sujeta a la influencia del arte plástico, especialmente de la escultura; así, dice Schelling que «las obras del arte plástico llevarán principalmente en sí los caracteres de las ideas en su absoluto». Con ello penetra el pensamiento griego en la vida moderna, sin poder incorporarse a ella realmente por la gran diferencia entre ambos. En Schelling, lo mismo que en Goethe, cuya obra influye sobre la teoría del primero, quedan muchas cosas que armonizar.

Mas la teoría artística de Schelling y su obra descansan en la ciencia, en una razón de la realidad y participan del espíritu alegre que domina en la época

de nuestra literatura clásica; no pudo conservarse cuando, bajo la influencia de tristes experiencias personales, se le oscureció a él la visión del mundo y de la vida, y la irracionalidad de la realidad pareció demasiado grande para poderse superar sin una transformación del estado de cosas y sin la intervención de fuerzas superiores. De ahí que el arte ceda su lugar a la religión y se convierta en fin principal el «renacimiento de la religión por medio de la ciencia suprema», que es al mismo tiempo «la tarea del espíritu alemán, el fin concreto de todos sus esfuerzos». Al llevar a cabo este esfuerzo, aparecen nuevos e importantes ideas y sentimientos: se da

al concepto de la personalidad mayor profundidad y fuerza, se rechaza decididamente la preferencia del intelecto, se defiende expresamente el libre albedrío: «sin el contraste entre la necesidad y la libertad, no sólo la Filosofía, sino toda manifestación superior del espíritu, se hundiría en la muerte». Especialmente da al mal una realidad mucho mayor, y mucho más relieve a la oscuridad de la existencia humana. «La Naturaleza entera se explica como un trabajo incesante. El hombre por su parte tampoco descansa; como dice un libro antiguo, todo bajo el sol está lleno de esfuerzo y trabajo, y, no obstante, no se ve que se logre realmente

algo definitivo».

Pero lo que Schelling ofrece para resolver el problema: la especulación sobre el origen del mal desde un fondo oscuro a Dios y sobre una gradación de la revelación divina que abarca todas las religiones, es tan extraño, a pesar de la grandeza de la orientación y de la sonoridad de las ideas; el empeño de racionalizar lo irracional es tan imposible, que no debe sorprendernos la disconformidad que con ello manifestó su época. Schelling se fue alejando cada vez más de su época y de la realidad viviente de las que al principio fue el director.

En la generalidad de su labor, los



estímulos superan a las obras, pero son estímulos que se extienden a todas las esferas en que él entró; Schelling, a pesar de su genialidad desbordante, es demasiado rápido y sumario para producir obras completamente maduras. Pero su espíritu vigoroso por lo grande, su carácter amplio y abierto, la movilidad de su labor, su poder de describir brillantemente, han enriquecido de diversos modos la existencia y han ensanchado el horizonte espiritual. Ha suprimido la rigidez de muchas cosas, ha dado unidad a otras, ha suprimido o atenuado la rudeza de muchos contrastes y especialmente ha establecido una relación fecunda entre

lo sensible y lo espiritual, entre la intuición y el pensamiento. Por eso forma parte de los directores de la vida espiritual alemana.

III. *Hegel*.— Hegel es muy superior por la perfección de su obra. Influye con toda la fuerza de un sistema bien elaborado y ha penetrado tan hondamente en la vida espiritual del siglo, que no puede librarse de él por mucho que se esfuerce.

¡Cuán a menudo se ha declarado a Hegel superado y cuán grande es en realidad el espacio que le separa de nosotros! Y, sin embargo, ejerce todavía influencia sobre los espíritus y encuentra

cada día nuevos partidarios; su influencia, a menudo desconocida, penetra hasta lo más hondo de nuestro trabajo, de nuestros conceptos, de nuestros problemas; la lucha contra él mismo demuestra que no se le ha quitado todavía de delante. Hegel nos atrae y nos disgusta a la vez y en él vemos una fuerza impulsora de nuestro siglo y una manifestación contradicha por todos apasionadamente. ¿Semejante enigma no debe impulsarnos a buscar su solución?

Por fuerte y superior que parezca el sistema de Hegel, no hace más que coger y perfeccionar un acto sencillo y una vieja verdad: el hecho del pensamiento que obra en nosotros. Relacionado

estrechamente con nuestro propio ser, el pensamiento ejerce un poder sobre nosotros; ya en el individuo desarrolla sus consecuencias aun contra su voluntad y reclama la solución de contradicciones; no somos nosotros los que pensamos, sino que él piensa en nosotros. Así, Sócrates había separado ya claramente el pensamiento de la mera representación y había encontrado en él un sostén para el conocimiento y para la vida. Pero Hegel persigue el pensamiento de los individuos en la vida de la Humanidad y en la labor histórica universal. Con esta orientación el pensamiento no aparece terminado para siempre como un ser en reposo, sino que

es como un proceso progresivo movido por su propia ley; tampoco está al lado de las cosas, sino que las abarca y las impulsa más allá de sí mismas. Según ello, el proceso del pensamiento, al apropiarse de la labor histórica, se convierte en un proceso universal, en la verdadera sustancia de toda realidad que ejerce con su lógica un poder universal.

Para realizar esta idea, Hegel ha de libertar el pensamiento de toda particularidad humana. Esta liberación tiene lugar cuando se encuentra fuerza y valor para rechazar toda propia representación, pasar a un pensamiento objetivo y seguir solamente su

necesidad. En seguida caen todas las fronteras y la razón humana se identifica con la divina. Sólo esto justifica una confianza segura en el poder del pensamiento. Sin esta creencia, el trabajo filosófico carece para Hegel de éxito: «El valor de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición del estudio filosófico; el hombre debe honrarse a sí mismo y sentirse digno de lo más alto. De la grandeza y del poder del espíritu nunca tendrá una idea bastante exacta. La esencia del universo no tiene ninguna fuerza en sí que pueda oponerse al valor del conocimiento; ha de abrirse ante éste y ha de presentarle su riqueza y sus

profundidades para su satisfacción».

La transformación de la realidad en pensamiento puro se realiza de tal manera que los conceptos ofrecen contradicciones que impulsan a resolverlas y a crear nuevos conceptos, los cuales tienen la misma suerte, y así este movimiento continúa hasta que se ha sometido todo lo extraño y se ha convertido la oscuridad en luz, los supuestos en verdades fundamentales. «Lo verdadero es el todo. Y el todo es solamente el ser perfeccionado en su evolución». El método aparece así como el movimiento propio del concepto, el cual está guiado por la negativa que contiene. Pues en verdad cada concepto

es «una unidad de momentos opuestos», toda realidad constituye una unidad de ser y nada, por lo que «todas las cosas se contradicen a sí mismas». El desarrollo y la solución de estas contradicciones da por resultado una riqueza cada vez mayor del contenido, hasta que, por fin, el espíritu reconoce a toda inmensidad como a su propiedad y alcanza al mismo tiempo la cima de la propia conciencia.

En este movimiento cada etapa es sólo un punto de transición; lo que quisiera separarse y afirmarse cae en seguida en la rigidez y el vacío. En el preciso momento en que algo alcanza su madurez empieza su decadencia; ¿qué



debe hacer todavía cuando su obra ya está hecha? Por eso la vida se convierte en una decadencia incesante. Pero ella no es una desaparición completa, pues lo que ha de renunciar a su ser concreto y ha de suprimirse, queda como un pedazo, como un momento de la etapa superior, en la cual se suprime también en sentido positivo; lo individual está sometido solamente a la corriente vital del proceso para alcanzar dentro del todo un nuevo ser no pasajero. Así la vida queda vencedora; pero la aniquilación que exige encierra una tragedia violenta.

La realización enérgica de este proceso produce una visión

especialísima de nuestra realidad. No solamente adquiere movimiento el todo, sino que se encadenan unas cosas con otras y su ser sólo se explica por relaciones y conexiones. En todas partes es la lucha y el conflicto la fuerza impulsora y no la tranquila acumulación; la vida se despierta a una gran actividad. Lo que parecía exterior y sensible se presenta ahora como mera manifestación del espíritu por el espíritu; en parte alguna se reconoce valor independiente a lo material. El trabajo espiritual se mantiene por sus propias fuerzas y se eleva por encima de los fines del mero hombre y de la propiedad de la vida espiritual

inmediata; el hombre experimenta aquí en su propia esfera la acción de fuerzas superiores. Pero lo espiritual se concentra en el pensar con sus conceptos; por tanto, hay que comprender los complejos en el concepto que les da unidad e iluminar el todo con una idea. Estas ideas constituyen el núcleo y el motor de la historia. Pero las diversas esferas se unen en una unidad superior y se convierten en grados y manifestaciones de una sola verdad. De ahí que se encadene todo en una gradación de la materia y se forme toda la vida en una sola pieza. Pero por encima de la rapidez del movimiento flota la unidad

del estudio filosófico y transforma el complejo abigarrado en la calma de una vida bajo la forma de la eternidad.

Este proceso es en primera línea un producto de la fuerza intelectual y no una actividad ética. Es cierto que no le falta una característica que está en el abandono completo a la verdad objetiva, en el movimiento de las ideas que, ajenas al placer de los individuos, siguen su propio camino, se desenvuelven y manifiestan. Ellas se sirven del hombre aun contra su saber y querer: lo hacen su instrumento aun allí en donde persigue este sus fines especiales y la satisfacción de sus pasiones. «Las pasiones se destruyen

mutuamente; sólo la razón vela, persigue su fin y se impone». El aceptar sus fines en la propia voluntad eleva a verdadera grandeza y significa la pura moralidad. «Los grandes hombres en la historia son aquellos cuyos fines particulares contienen lo sustancial que es voluntad del espíritu del mundo». Mas en semejante teoría, la actividad ética ocupa un lugar secundario, algo privado y subjetivo, no la fuente de un orden de vida particular, no la condición fundamental de toda creación anímica. En consecuencia, no puede dar a la vida una intimidad suficiente, ni ha podido apreciar bastante el reino de la razón práctica de Kant. Es en general difícil

para Hegel el penetrar en un mundo ajeno de ideas, pues lo ajusta todo con rudeza dictatorial a sus propios conceptos y lo juzga según ese modo de apreciar. Esta exclusividad le ha hecho ser a menudo injusto, por ejemplo, contra Fries.

La elaboración detallada de las ideas es muy desigual en las diversas esferas. La naturaleza sigue siendo una hijastra, y de la vida anímica individual tampoco saca Hegel gran provecho. Su fuerte está en el terreno histórico social; la corriente del siglo XIX en esta dirección adquiere aquí su expresión filosófica más importante; Hegel es el filósofo de la cultura moderna; su

intelectualismo, optimismo, creencia en el proceso, no han encontrado en ninguna parte un desarrollo tan grandioso.

La teoría social de Hegel da una expresión particularmente clara de sus ideas. Así como su pensamiento somete lo individual al todo, así también pone el Estado, como obra total, muy por encima del individuo. Es cierto que encuentra la esencia del Estado moderno en que «lo general se asocie a la libertad completa de lo particular y al bienestar del individuo»; pero la superioridad de lo general queda intacta, y el contraste con el estado del derecho y la libertad de la época de las luces

salta a la vista. Además, aun cuando Hegel esté convencido de que toda cosa grande no es mera acción de la masa, sino obra de algunos grandes hombres, éstos no tienen para él independencia alguna de su medio ambiente, sino que son productos de él y llevan al estado de conciencia lo que se mueve en la comunidad total; «en la opinión pública todo es falso y verdadero, y al encontrar esto es obra del gran hombre. El que expresa lo que su época quiere, lo dice y realiza, es el gran hombre de la época». Hegel combate al mismo tiempo, con gran fuerza e ironía, la tendencia tan arraigada a ejercer sobre el Estado una crítica meramente subjetiva y poner de



relieve sólo los defectos que son inevitables en las cosas humanas. Hay que ponerse en la vida y en la esencia íntima del todo y explicar por él lo individual. Así como el conocimiento racional nos concilia con la realidad, del mismo modo hay que explicar y comprender al Estado como racional en sí mismo. Aquí, principalmente, la Filosofía no ha de enseñar lo que el mundo debe ser, sino reconocer lo racional como real y lo real como racional, pues el estudio filosófico no constituye el principio, sino el fin de una época. Como la idea del mundo solar, aparece en el «tiempo después que la realidad ha terminado su proceso de

formación y se ha constituido. El búho de Minerva empieza sólo con el ocaso de un vuelo».

Así, Hegel ha enseñado a tener una idea grande del Estado y de sus fines. Pero también tiene la culpa de la exageración moderna de la idea del Estado, de ese politicismo que pone cada día en mayor peligro la independencia y la originalidad de la vida del espíritu. El que ve con él en el Estado «la realidad de la idea moral», «el espíritu presente a la voluntad divina, desenvolviéndose en la forma y organización verdaderos de un mundo», ha de adorarlo como «terrenal-divino»; no conoce ningún límite del Estado ni

puede dar su derecho a la personalidad y a su cultura. La elaboración detallada ofrece en todas partes las mismas ideas fundamentalmente directoras. Así, por ejemplo, en el poder y la fecundidad de la contradicción, Hegel entiende, por ejemplo, la pena como la negación de la negación del orden jurídico, cometida por el delincuente; reconoce en el amor, a la vez, la renuncia del propio ser y la readquisición de un nuevo ser por medio de la negación de sí mismo; «el amor es la contradicción inmensa que no puede resolver el entendimiento», «el amor es la formación y la solución del contraste a un mismo tiempo»; pero también defiende —contra la corriente general

de la Filosofía— «la guerra como medio indispensable para conservar la salud moral de los pueblos en su indiferencia por el aseguramiento de las determinaciones finales».

Su ideal de Gobierno es el dominio de la inteligencia, representado por una burocracia educada filosóficamente, llena de fines espirituales; la representación del pueblo no debe tomar parte en los negocios públicos, pero debe cuidar de que el Gobierno se ajuste al orden, y elevar de este modo la vida del Estado a una esfera superior de la conciencia. Pero el Estado particular no es para Hegel un punto de llegada, sino que forma parte de un proceso histórico

universal. Siempre es un pueblo el director de un movimiento; cada pueblo culto tiene su momento en el mundo. Pero esta situación tiene sólo su época determinada, pasada la cual, la antorcha pasa a otras manos. Las obras de los diversos pueblos y tiempos sirven a una sola idea; a la evolución del espíritu hacia la conciencia de su libertad; en toda construcción y destrucción, el espíritu se abarca a sí mismo, vuelve hacia sí mismo y alcanza, de este modo, el grado supremo de su perfección. Semejante libertad, que encierra todo el contenido de la vida, está muy lejos de la mera libertad natural y subjetiva del comienzo; el lograr aquélla cuesta una

labor ímproba, pues «la evolución, que en la Naturaleza es una mera derivación, en el espíritu es una lucha dura y sin fin consigo mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto, pero se dificulta a sí mismo; está orgulloso y gozoso en este alejamiento de sí mismo». Pero al mismo tiempo podemos «estar convencidos de que la verdad, por naturaleza, se impone cuando ha llegado su hora, y sólo entonces, y, por consiguiente, nunca se presenta demasiado pronto ni encuentra un público poco maduro».

Cómo las diversas épocas constituyen etapas de ese movimiento histórico universal, lo ha expuesto Hegel

con enérgica concentración y gran fuerza, y lo ha perseguido hasta el presente, en donde cree lograda la formación victoriosa del todo, la conciencia plena del espíritu. Concluye con la satisfactoria convicción de que «la evolución del principio del espíritu es la verdadera teodicea, pues es la idea de que el espíritu sólo puede libertarse en el elemento del espíritu, de que lo que ha sucedido y sucede todos los días no sólo viene de Dios, sino que es obra de Dios mismo». Hegel encuentra el grado supremo de la vida en el reino del espíritu absoluto, que se divide en las esteras de arte, religión y Filosofía. El contenido es en todas partes esta

verdad: el encontrarse y apropiarse el espíritu a sí mismo, gracias al propio movimiento; pero el arte da esa verdad en forma de intuición sensible; la religión, en la de representación; la Filosofía, en la del concepto puro. En todas partes, lo principal es el contenido del pensamiento: pues la obra de arte es la encarnación de una idea, y en la religión se rechaza expresamente la transformación en un sentimiento indeterminado; el verdadero nervio es el pensamiento veraz; sólo cuando éste es verdadero, el sentimiento lo es también. «Todas las esferas están sujetas al estudio histórico, que entiende la actualidad como el punto culminante y la



síntesis de todo a través de la contradicción de movimientos progresivos». A la religión le da su contenido la idea del paso de lo individual en la totalidad del proceso del pensar, y su renovación, gracias a él. Hegel describe, en lenguaje ardiente, la vida y la influencia de la religión. «Como actividad, no hace más que manifestar la gloria de Dios y proclamar su magnificencia. Los pueblos consideran luego esta conciencia religiosa como su verdadera dignidad, como el domingo de la vida. Todo cuidado, todo pesar, ese banco de arena del tiempo, desaparece en este éter, ya en un sentimiento actual de devoción, ya

en la esperanza. En esta región del espíritu afluyen las aguas del Leteo, de las que bebe Psiquis, en las que ella ahoga todo dolor; da a todas las durezas y oscuridades del tiempo la forma de un sueño y las ilumina con la luz de la eternidad». Con mano fuerte eleva Hegel la religión por encima de la situación del mero individuo; pero no tiene razón al intentar presentar la religión, inmanente del proceso absoluto del pensamiento, como la realización filosófica del Cristianismo.

La cima más alta la constituye la filosofía pura, la filosofía del saber, como «el espíritu que se conoce en su forma espiritual o el saber

comprensible». No es algo determinado al lado de su historia, sino un movimiento mismo, su movimiento, unificado e iluminado por las ideas. Las teorías de los filósofos no son opiniones casuales ni ocurrencias de meros individuos, sino etapas necesarias del proceso del pensar. Todo tiene su lugar fijo, todo procede del todo y va a dar en él. En los pensadores también se reúne la pluralidad bajo una idea principal, y recibe, de este modo, sentido y valor. El proceso de este movimiento obedece a la ley de la contradicción, de la ascensión por tesis y antítesis; también aquí la lucha es madre de las cosas. Visto desde la actualidad como la altura

final, se ilumina todo lo anterior y concede su derecho a cada cosa; el todo aparece ahora como un «círculo que vuelve hacia sí mismo, que presupone su principio y sólo le alcanza al fin». Con ello, la rapidez del progreso puede transformarse en la felicidad de una contemplación apoyada en sí misma.

El poder de la filosofía de Hegel descansa en la colaboración de un sistema firme, unido en apariencia con lazos férreos, y sobre una intuición rica, llena de fuerza original y de interés en la expresión; para respetar ésta hemos dejado hablar a menudo al pensador con sus propias palabras. Por eso, también el juicio dependerá, sobre todo, de si el

sistema y la intuición constituyen una verdad interior. Esta respuesta es negativa; la intuición, aquí, no es la realización y complemento del sistema, sino que encierra una idea fundamental diversa, más rica y amplia. El sistema, referido estrictamente a su idea particular, no ofrece más que un pensamiento del pensar, una irradiación de las formas y fuerzas del pensamiento en el todo, una transformación de la realidad entera en un tejido de relaciones lógicas. Esto no puede lograrse sin destruir la vida inmediata y aniquilar la vida interior; contradice fuertemente este carácter fundamental el reconocimiento de un reino de las ideas,

de una profundidad espiritual; en realidad, todo eso debía desaparecer ante aquel trabajo lógico. Nuestro ser debiera confundirse tanto en éste que no quedara el menor lugar para la realización del proceso, para una transformación en hecho propio. El curso del proceso del pensar debiera consumir más y más la vida interior, y hacer del hombre un instrumento abúlico de un proceso de cultura intelectual, una abstracción, la carencia de alma.

Pero en esta Filosofía se encuentra el contrapeso de la intuición poderosa de un gran hombre, que comprende una época rica, y sabe utilizar en su mundo el resultado de la experiencia histórica.

La labor de los conceptos no se presenta como un Moloc, sino como una fuerza amable que ayuda a la vida al descubrimiento completo de su profundidad, y sirve de este modo a un todo más amplio. Así, la Filosofía del Arte, de Hegel, crea la riqueza inmensa de la literatura antigua y moderna; así, la Filosofía de la Religión toma alma y calor del Cristianismo; así, enriquece los conceptos políticos del moderno Estado culto; así, el pensamiento de Hegel es fructífero allí en donde una intuición viviente de la realidad espiritual se opone al mero juego de conceptos.

Cuando, al contrario, la intuición

falla al pensador, como, por ejemplo, enfrente de la Naturaleza; cuando, por consiguiente, la construcción de los conceptos ha de hacerla por sí mismo, Hegel es formal, vacío, insoportable, pues aquí aparece con claridad meridiana cuán poco puede dar de sí la máquina del concepto si no encuentra materia alguna y trabaja en el vacío.

Así presenta Hegel una fuerte contradicción: el problema del trabajo destruye aquello cuya existencia es necesaria para su propia grandeza. La contradicción no sale al exterior en el pensador mismo, porque su personalidad establece constantemente un equilibrio soportable entre el método



y la intuición. Pero más allá de la persona y de su obra debía el conflicto encenderse en seguida y destruir el todo.

Mas, por muchos errores y puntos discutibles que contenga la filosofía de Hegel, no puede negársele su grandeza; en medio de lo problemático ha hecho resaltar verdades generales, a cuyo reconocimiento no pueden sustraerse sus enemigos. Con fuerza arrebatadora obra en él la idea de un sistema general uniforme en todas las esferas, y le permite dar una mirada general sobre las cosas, obra la idea de un movimiento incesante de la vida, de la moralidad de las formas individuales y su dependencia de los cambios del todo;

obra con fuerza insuperable, la idea de una verdad objetiva superior a toda opinión y a todo deseo objetivo, de una lucha de masas, ideales independientes, más allá de la esfera individual; obra la idea del poder inmenso de la negación de nuestra vida, de la fuerza impulsora del contraste, del desarrollo del movimiento espiritual a través de la contradicción. Todas estas ideas son fructíferas y ricas en consecuencias; un mundo de ideas que las rechace, debe empobrecer necesariamente. Pero Hegel las mantiene no sólo en un mero programa, sino a través de una obra gigantesca, de un trabajo rigurosamente organizado y concluido. Esta obra es la

enemiga irreconciliable de todo utilitarismo y psicologismo. Mas si, a pesar de reconocerlo, hemos de rechazar su transformación del mundo en mero pensar, como errónea, se comprenderá el contraste de la impresión general, y cómo la mezcla de grandes ideas y fuertes errores pueden atraernos y repelernos a la vez.

Hegel ha puesto la contradicción, la dialéctica interior de los conceptos, en el centro del pensamiento; su propia obra ha experimentado también la fuerza de esta dialéctica. Su intención era producir seguridad, calma y conciliación, explicando y relacionando los conceptos históricos; tal como se

ofrece inmediatamente el sistema, con su empeño en presentar lo real como racional y lo racional como real, lleva un sello conservador. En realidad, ha encendido pasiones salvajes y ha producido movimientos destructores, especialmente en cosas religiosas, políticas y sociales; constituye el impulso más fuerte del radicalismo de la Edad Moderna. ¿Cómo podían llegar a contradecirse tanto la voluntad y la obra?

Ante todo, porque existe en el propio ser una transformación, que se siente notablemente en la Filosofía de la historia. Pues, al transformar toda la realidad en una evolución sin fin, quiere

echar una mirada general sobre ella, por lo que contiene, al mismo tiempo, una corriente hacia el estabilismo de una última conclusión y hacia el relativismo de un proceso sin límites. La inmensidad del proceso del pensamiento exige un progreso ilimitado en el tiempo; es imposible que el movimiento llegue a su fin en un tiempo determinado. Por consiguiente, la actualidad debía entenderse también como un eslabón de la cadena sin fin, y esperar la transformación completa de su esfuerzo el contrario, con arreglo a la ley de la contradicción. Pero Hegel no puede tolerar de ningún modo esta conclusión, porque renunciaría al núcleo de su

sistema y al derecho a un estudio especulativo, pues éste exige un dominio de todo el movimiento; sólo desde el todo pueden superarse y conciliarse los contrarios; pero toda ojeada general es imposible sin pasar del devenir a un ser eterno, sin transportarse a un reino de la verdad definitiva. Hegel no puede prescindir de semejante conclusión si quiere que su filosofía no sea una mera expresión de una época determinada, una manifestación histórica cultural. Así, ambas tendencias se contradicen directamente y no pueden conciliarse en estas relaciones. En el espíritu, el autor venció la tendencia conservadora; en sus sucesores, en cambio, la radical de su

tiempo, que llevó a un movimiento tempestuoso y a un relativismo sin fronteras. La verdad es aquí una mera expresión de la época, un medio para las necesidades variables de la vida.

Pero aun cuando el radicalismo y el relativismo estuviesen en el sistema, su aparición no fue sino la consecuencia de un cambio esencial en el estado de cosas. Precisamente la época en que murió Hegel produjo un cambio de orientación de la vida hacia los problemas de la existencia sensible y, por consiguiente, un paso de la filosofía del idealismo al realismo. Hasta Hegel, pesaban más los problemas de la cultura interna, y el hombre recibía su valor de

la participación en la producción espiritual. Ahora, en cambio, adquiere más importancia el hombre de la existencia inmediata, de la vida real; la relación de éste con la Naturaleza y la sociedad ofrece grandes tareas y graves complicaciones; éstas inundan de tal modo el pensamiento y la actividad, que el mundo de la poesía y de la especulación palidece y, si no desaparece, adquiere un carácter secundario. Si en este estado de cosas se conserva el método de Hegel, el mero hombre —ya como individuo o como masa— se apodera de aquel poderoso movimiento intelectual, y aprovecha su aumento de la facultad lógica, su



movilidad de los conceptos, su condenación de toda la materia, su progreso, a través de la contradicción, para aumentar su fuerza; luego, puede atreverse a orientar las cosas según su capricho; la reflexión se libra de todo lazo objetivo; tiene lugar una tendencia hacia el método de los puntos de vista igualmente justificados, hacia una sofística moderna, como la que se desprendió del sistema de Heráclito, tan parecido al de Hegel.

Si con esa revolución los intereses materiales, tan despreciados, adquieren una importancia enorme, pueden apropiarse el aparato político de la teoría, de todo el armamento lógico,

dialéctico, y utilizarlo para sus fines; así, por ejemplo, la teoría socialista orienta la Filosofía de la historia en sentido armónico y se acerca al materialismo. Sin las armas que le dio Hegel, el materialismo económico nunca hubiese alcanzado tanta fuerza.

Así, pues, Hegel ha experimentado notablemente el poder destructor del método dialéctico. Desde el principio obraron en su teoría fuerzas demoníacas. Pero, a veces, el espíritu las ataba y las borraba la personalidad pacífica, casi burguesa, del hombre: el reino de su eficacia estaba también más allá de las necesidades y pasiones de la existencia sensible; era una lucha de los espíritus

en el éter puro de las ideas. Pero con Hegel desapareció aquella sujeción; aquellas fuerzas demoníacas rompieron sus lazos y echaron a andar por su propio camino. Al mismo tiempo, descendieron de aquella altura a la existencia inmediata, se confundieron con sus intereses y pusieron en su movimiento toda su pasión y su ansia de vida. Nuestra época está bajo el poder de los problemas así despertados. ¿Podría atar esas fuerzas demoníacas y dirigir su contenido de verdad hacia la razón?

2) Schleiermacher

Schleiermacher (1768-1834) es también uno de los directores del idealismo alemán. No posee la fuerza transformadora de los hombres que acaban de ocuparnos, ni su forma peculiar de presentar al mundo, pero tampoco su violencia. Con más lozanía, deja que la riqueza del mundo se apodere de su fina individualidad; en la relación del alma y el mundo se forma un proceso artístico de la vida, que da movimiento a las cosas rígidas; establece relaciones entre ellas y ennoblece todo cuanto recibe. Es, ante todo, admirable la facultad de relacionar entre sí y completar unos con otros los miembros de las contradicciones, que de

otro modo presentan una fuerte alternativa. De tal manera, Schleiermacher proyecta, en su *Dialéctica*, una teoría artística del pensamiento; como ésta es toda su filosofía, menos grande en sus resultados que en su vivificación y elaboración de la labor del pensar; en el resumir, dividir y relacionar, es, principalmente, la filosofía de la individualidad artística universal.

La concepción del mundo que ofrece tiene una relación estrecha con el spinozismo, que atraía poderosamente a los espíritus directores de aquella época. Una fuerte necesidad de una unidad superior a las contradicciones,

de incorporar lo individual en la vida del todo, de elevar la vida por encima de los fines meramente humanos. Pero el spinozismo de Schleiermacher no es, a semejanza del de Goethe, una mera copia; es un spinozismo transformado por el platonismo, pues al orden rígido, enemigo de toda pasión humana, se le da un calor vital y una necesidad de belleza. Con el ingreso en un reino de la libertad artística y de la movilidad espiritual, se libran las cosas del peso de la materia, se buscan y se evitan unas a otras en un juego fácil y agradable. En ningún otro pensador alemán se siente tanto la frescura y jovialidad del espíritu griego.

De entre las diversas esferas de la vida, la religión y la ética sufren principalmente la influencia de Schleiermacher. Él es quien proclama la independencia de la religión en el terreno de la ciencia moderna. Para los demás pensadores era, o una etapa del conocer, o un auxilio de la educación moral; con tal carácter secundario, no podía alcanzar su pleno derecho. Schleiermacher asegura a la religión una independencia, al encontrar su raíz propia en el sentimiento. Para comprender bien la importancia de esta orientación hay que tener presente el lugar propio que ocupa el sentimiento de este pensador. Sentimiento no es para

Schleiermacher, una facultad anímica especial al lado de las otras, sino como «conciencia inmediata de sí propio», como la «unidad o la indiferencia originaria del pensar y querer», la fuente de toda la vida; en el sentimiento, el hombre no se desliga del mundo, sino que se une íntimamente a su inmensidad. Una religión, fundada en este sentimiento de compenetración con lo eterno, se halla en medio de la evolución general de la vida, pero, al mismo tiempo, conserva, dentro de esa pura interioridad, su esfera propia y su propio círculo de ideas. Su contenido no puede estar nunca en conflicto con la ciencia ni la Filosofía, porque no se



refiere a cosas situadas en el exterior, y sólo contribuye a la expresión del sentimiento religioso; esta expresión puede cambiar en el curso de la evolución histórica, sin que la religión misma esté sometida a los cambios del tiempo. Así pues, se inicia dentro de la religión misma una tendencia a conciliarse con la labor cultural. Con todo ello, Schleiermacher ha contribuido más que nadie a dar vida a la religión en el siglo XIX.

El campo de la ética le debe también mucho. Kant y Fichte habían dado preceptos éticos con fuerza y seguridad en la victoria, y, de este modo, habían acabado con la blandura de una época

epicúrea. Pero a la grandeza de su obra se unía una notoria parcialidad, una dureza y un rigor grandes; la idea del deber no toleraba ninguna otra; la misma individualidad del actor no se tenía bastante en cuenta. Schleiermacher, en cambio, busca un equilibrio. Su teoría es universal, en cuanto se ocupa, a la vez, de los diversos lados de la vida ética: bienes, virtudes, deberes, y en cuanto atrae a toda la vida al juicio ético y entiende a la moral, no como un mundo especial, sino como una evolución natural de la razón, y en cuanto une el valor y el derecho de la individualidad al reconocimiento de una razón general, pues, para su teoría, nada es tan

importante como la individualización de la razón; «la admisión de la razón, igual e idéntica en sí, en una particularidad de la existencia»; la educación del hombre en la personalidad, en una manifestación particular de la esencia general humana. Es cierto que puede preguntarse si Schleiermacher, en su intento de comprender ampliamente lo moral y librarlo de la mera subjetividad, ha reconocido por completo su particularidad y no ha borrado la línea que le separa de la Naturaleza; pero con ello no sufre en nada su gran conquista en el terreno ético. Aquí, como, en general, antes de abrir nuevos caminos, ha contribuido a suprimir las

contradicciones, a vivificar, relacionar y ennoblecer el contenido de una esfera rica de la cultura.

### 3) Schopenhauer y la reacción contra los sistemas de la razón

En Schopenhauer empieza una fuerte reacción contra la teoría de la razón de la realidad, que dominaba la producción del humanismo alemán, dándole una forma particular. Como esa teoría en nadie encuentra una expresión tan clara como en Hegel, Schopenhauer significa una reacción fuerte contra éste. Hegel nace del pensar el elemento fundamental de la vida anímica; Schopenhauer, en

cambio, da este carácter al sentimiento; allí se transforma esencialmente y se relega a lo lejos la primera impresión; aquí en cambio, se la reconoce por completo y se la mantiene con empeño; en vez de un encadenamiento lógico, como allí, aquí es una coincidencia de fuertes sentimientos lo que da unidad al mundo. La experiencia adquiere mucha más importancia en Schopenhauer, pero él no es un empírico, sino un metafísico; alcanza un punto de partida, desde el cual domina y arregla a la experiencia, en el cual se transforma para él todo el mundo en un mero fenómeno. Todo el trabajo se apoya en fuertes intuiciones, en estados de ánimo que ponen al

mundo, desde luego, bajo una visión particular, en vez de deducirla de las experiencias aisladas. La Filosofía presenta un íntimo parentesco con el arte, y el resultado general es, más que una explicación del mundo, una pintura de él en gran estilo. Por eso, la teoría ha cautivado principalmente naturalezas con vocación artística. La admirable plasticidad del idioma, la justeza y emoción de las imágenes, han contribuido también a producir este efecto.

El núcleo del ser humano y de toda la realidad lo encuentra Schopenhauer en un impulso oscuro de la vida, en una voluntad ciega, que impulsa sin cesar y

no está guiada por ninguna razón. Mil experiencias de la vida humana presentan la voluntad, y no el conocimiento, como la fuerza que lo mueve todo. El conocimiento que se desarrolla en el reino animal, sirve sólo al instinto de conservación. En el hombre, el intelecto lucha por alcanzar una libertad mayor, pero la voluntad conserva su supremacía, y a menudo arrastra consigo el conocimiento; incluso en la labor científica se desvía fácilmente de su camino, en cuanto se mezclan en ella los fines egoístas del investigador: el amor y el odio.

Estas ideas producen un cuadro particular y curioso de la Naturaleza.

Así como la época antigua la habían entendido como un mundo de orden artístico y de una cultura progresiva, y el romanticismo, como un reino de tranquila grandeza y paz espiritual, ahora se presenta como un teatro de pasiones oscuras y de una lucha dura. Por toda la naturaleza se impone la defensa propia del ser, una voluntad absoluta de vivir; aun cuando la vida ofrezca tan poco, los seres se mantienen en ella con firmeza. Además, la estrechez de la existencia los lanza a unos contra los otros; un ser, como el animal carnívoro, no puede existir sin aniquilar incesantemente a otros seres, pero al vencedor le violenta, a su vez,



otro ser más fuerte; por consiguiente, todo ser está en constante excitación y peligro; el movimiento incesante del todo ofrece un espectáculo terrible.

¿Está el hombre en mejor situación? Es seguro que en él aparece algo nuevo; en él, la voluntad se ilumina por el intelecto, la vida adquiere el estado de conciencia; la visión es más libre; el sentimiento se refina. Pero esta perfección aumenta más el dolor que la dicha. Ahora se siente por completo cuántos obstáculos y cuánta miseria encierra la vida. El hombre, con la finura de sus nervios, la movilidad de su pensamiento, la excitabilidad de su fantasía, no sólo siente lo que le toca

directamente, sino que ha de reflexionar sobre todas las posibilidades y sentir todo dolor más veces por adelantado. Como espectros que circundan cuidados y temores, aun en medio de un bienestar momentáneo. ¡ Cuánto más fuertemente preocupa la muerte al hombre que al animal! Bien considerada la desdicha, no sólo supera a la felicidad, sino que la anula. Positivamente, sólo se siente el dolor; lo que llamamos alegría no es más que la carencia o la atenuación de un dolor. No sentimos la salud, pero sí la enfermedad; no la posesión pero sí la pérdida. Sólo proporcionan alegría algunos estados de transición, como el sanar, el alcance del bienestar, pero

pronto nace la indiferencia, el vacío y el aburrimiento; el impulso vital, insaciable, que quiere siempre ocupación, busca novedad y ocasiona así nuevos dolores. Así pues, la vida oscila constantemente, como un péndulo, entre el dolor y el aburrimiento; sustraer el vacío interior de la vida corriente al aburrimiento es el fin principal de todas las distracciones y diversiones de la vida de sociedad. Que el dolor es lo positivo, lo atestiguan también los poetas al pintar las penas del infierno con colores ardientes, mientras que no pueden dar plasticidad alguna a las alegrías del cielo.

Todo eso sería soportable si el

hombre pudiera encontrar una satisfacción en sí propio y oponer a las miserias de la vida una grandeza interior. Mas no puede, porque se encuentra a sí mismo pequeño y dominado mucho más por motivos innobles que por motivos nobles. La defensa de sí propio, natural en todos los seres, crece en él hasta adquirir las proporciones de un egoísmo refinado y de una maldad manifiesta; en todas las cosas de su alrededor, en sus amigos y parientes, ve en primer lugar lo que le puede servir o perjudicar. De ahí una hipocresía continua, que quiere presentar a los que la ejercen como nobles y altruistas; también un orgullo y

una locura general, que dirige la actividad a las cosas insignificantes y se preocupa principalmente de elevar al individuo a los ojos de los demás. Y todo eso, a pesar de rechazarlo interiormente, conserva al hombre sin piedad, porque no hay posibilidad de una transformación interior, de una purificación moral, pues todo esfuerzo procede de un carácter invariable, toda influencia puede cambiar el conocimiento, pero no la voluntad: «la voluntad no puede aprenderse» (*velle non discitur*). Las malas educaciones pueden adquirir, por medio de una educación progresiva, una forma menos salvaje o peligrosa, pero no pueden

cambiar su núcleo más íntimo. La labor de la historia y la totalidad de la vida social no prometen tampoco una orientación hacia lo mejor; la historia universal, con la falta de sentido de su marcha y la inmensidad de su dolor, ha de aparecer al observador imparcial como una pesadilla de la Humanidad; en la convivencia social se suma menos la razón que la sinrazón; por la libertad política se desencadena mucho más el egoísmo y mucho más el odio de partido que se eleva interiormente la vida. Así, se rechazan claramente los ideales históricosociales del siglo XIX y desaparece toda esperanza de salvación en el mundo de la experiencia. Pero en

medio del encadenamiento del mundo queda un sentimiento de la responsabilidad que no puede suprimirse; la miseria alcanza su colmo en cuanto no podemos dejar de imputarla a nuestra libertad y de considerarla como culpa nuestra.

Este contraste entre la libertad y la necesidad descubre una gran desviación, pero también una gran profundidad de nuestra existencia, puesto que la vida en que nos encontramos no puede explicarse por sí misma, no puede ser lo último, ha de tener su origen en una actividad libre, en una propia afirmación de la voluntad, que trajo esta vida al lugar y al tiempo; al mismo

tiempo, la disgregación de la voluntad ha tenido lugar en innumerables seres enemigos; con ello, nació la miseria inmensa, que tan dolorosamente sentimos y que nos retiene tan fuertemente.

Sin embargo, el pensador no desconfía de toda posibilidad de una transformación. En primer lugar, la educación para una conducta contemplativa para con el mundo, ha de disminuir la miseria. Esta conducta la crea una concepción acertada del arte y de la ciencia. Ambas descubren un contenido objetivo de las cosas y nos llenan de su intuición. Pero cuanto más nuestra conducta es meramente



contemplativa, tanto más se calma la intranquilidad de la voluntad, callan las pasiones, desaparece el interés egoísta con sus excitaciones, cuidados y dolores. Esto tanto más cuanto que Schopenhauer, de repente, encuentra en las formas fundamentales de la Naturaleza formas bellas, al modo de las ideas platónicas, y con ello eleva la mera contemplación a una contemplación artística.

El poder libertador de esa contemplación artística se ve claramente en el Genio, que alcanza en la contemplación y en la producción una objetividad completa y olvida totalmente las cosas del mundo. Pero los

demás hombres tienen también momentos de contemplación, como oasis en el desierto de la existencia. La ciencia y el arte, al ser referidos a la primera intuición, alcanzan un carácter muy diferente del que tienen en Hegel. Así como éste buscaba en la vida espiritual un idea iluminadora, ahora todo depende del poder de la impresión inmediata, de la excitación de un sentimiento abúlico. A la vez, la ciencia se acerca al arte; la música es el arte de las artes, porque expresa todos los sentimientos de nuestro ser más íntimo, pero sin la realidad, y libra de su modestia. Mas el drama, con sus finales trágicos, presenta toda la vida como un

sueño pesado, y refuerza la convicción de que debe existir todavía otra existencia muy diversa a la que nos rodea.

Por este camino, el problema se rehúye, en vez de resolverse; la miseria se atenúa y no se suprime; además, dicho camino no está abierto siempre, ni para todos. Sólo un rompimiento completo de la voluntad de vivir puede realizar una liberación profunda, y a este rompimiento sólo puede conducir la compasión fuerte y pura por todo lo que vive y sufre, no sólo el hombre, sino todo ser sensible, por lo cual el camino del auxilio no es de naturaleza científico-artística, sino moral. En

cuanto esta compasión nos hace sentir el dolor de los demás como si fuera propio, y hace caer todo el peso de la miseria universal sobre un solo punto, el dolor llega a ser insoportable; toda esperanza de salvación ha de desaparecer junto con el placer de vivir. Si la vida se parece a un círculo de carbones ardientes con algunos lugares fríos, el individuo puede esperar aprovechar estos sitios. Mas, así que incluye en un sentimiento a todos los demás seres y reconoce en todos a sí mismo, esta esperanza ha de desaparecer. Ahora, la voluntad volverá sobre sí misma, retirará la afirmación de la vida y realizará su negación. Mas lo

que tiene lugar en el hombre como punto culminante del mundo hace esperar una transformación en el todo: la existencia se destruirá, puesto que procedía del impulso vital de la voluntad. Así, pues, se divisa una gran solución, una gran calma, que sólo puede parecer un vacío a aquel para quien este mundo de la apariencia es la última y verdadera realidad.

El juicio sobre Schopenhauer ha de ser diferente, según tenga en cuenta la relación de su obra con el conjunto del movimiento universal, o su valor definitivo. Allí aparece su teoría como una reacción justa e importante contra el

excesivo optimismo y entusiasmo por la cultura, no sólo de la época de las luces, sino también del humanismo alemán y de toda la Edad Moderna. Un gran sentimiento de la vida hizo que los hombres considerasen la realidad como un reino de la razón, vieran sólo la parte amable de las cosas y borrarán la contradicción del primer momento por el establecimiento de relaciones artísticas o lógicas. Esto debía llegar a la exageración y contradicción; Schopenhauer lo ha puesto a la vista con soberana habilidad en forma clásica; demuestra un gran sentido de la verdad cuando explica lo irracional de nuestro mundo; pone en primer plano otros

aspectos de la vida, otros grupos de hechos; no solamente rectifica errores, sino que presenta también nuevas probabilidades y fines, y lleva a cabo una completa revisión de los valores recibidos. Al cómodo optimismo y racionalismo le infiere, en el propio terreno de la Filosofía, una herida mortal; al perseguir el pensador el problema hasta sus raíces más hondas, hasta lo metafísico, combate la tendencia a presentar al hombre el mundo y la vida cómodos y aceptables en lo posible.

Pero una cosa es reconocer la importancia de Schopenhauer en este sentido y otra conformarse con él. En

contra de esto habla ya el que su modo de tratar y apreciar las cosas es, por lo menos, tan parcial y todavía más subjetivo que lo que combate; así como antes se había permanecido demasiado exclusivamente en la luz, él busca con empeño la oscuridad, y el pensador goza de la crudeza de su descripción. Así como la realidad se presenta, en general, al hombre en la forma que él le da, esta forma de juzgarla es completamente diferente; los anteriores pensadores, en su alegría de vivir, daban al mundo un valor, en cuanto desarrollaban en él su actividad y se lo apropiaban en lo posible. Schopenhauer, en cambio, relaciona toda la vida con el estado



subjetivo, con el blando sentimiento, se coloca más pasiva que activamente enfrente de ella. De su temperamento irritable y asustadizo resulta una visión particular de la realidad, pero no una apropiación ni apreciación uniforme de la misma; la luz oblicua y violenta bajo la cual el pensador coloca la realidad excita, con sus fuertes contrastes, el sentimiento; pero el cuadro así adquirido es sumamente parcial.

El hombre de Schopenhauer es un mero compuesto del oscuro instinto natural y de una espiritualidad fría, pero impotente; semeja, con su debilidad, no sólo con lo de fuera, sino consigo mismo, un Prometeo encadenado; el

pensador sólo conoce una pasión ciega, pero no una voluntad racional, una personalidad ética; no tiene lugar para un movimiento interior y una renovación fundamental del hombre, por medio del amor y el dolor, por medio del trabajo y de la fe. Por eso, a pesar de su riqueza de espíritu, es pobre en los lugares decisivos, y deja el alma bajo el dominio de una sed insaciable de felicidad, que ha de fracasar de todos modos.

Pero Schopenhauer no hubiera influido como influyó si no encerrara algo mejor y más profundo. Posee una gran fuerza de convicción metafísica, que echa luz sobre lo secreto de la

existencia humana, y, con fuerza insuperable, presenta al mundo como un reino de la apariencia; ha encarnado admirablemente sentimientos éticos; es un gran artista, no sólo en la frescura, transparencia y plasticidad de su exposición, sino, ante todo, en la transformación de este universo oscuro en un cuadro magnífico de ideas; semejante contemplación produce un ennoblecimiento de la totalidad y libra del peso de la realidad que de otro modo oprimiría al hombre. ¿No adquiere la vida espiritual en esta producción metafísica, ética y artística, mucha mayor actividad de lo que permitían realmente los conceptos de

Schopenhauer? ¿No se presenta el mundo de ideas mucho más amplio y rico que el sistema?

La preferencia de la negación en Schopenhauer explica perfectamente por qué él mismo tarda tanto en ser reconocido y en influir. Mientras un alegre valor de vivir se sentía capaz de resistir a todo obstáculo, su sistema sólo podía parecer una admirable curiosidad; sólo cuando el idealismo se sometió al realismo, y éste dejó sentir también sus límites, y, con ello, aparecieron el cansancio y la duda, llegó su hora, y el pesimismo se apoderó del campo. Como una contradicción, no sólo de un espíritu transitorio, sino de la corriente principal

de la cultura moderna, Schopenhauer no pasará pronto de moda; los problemas que planteó no se resuelven fácilmente.

## 5. LA TENDENCIA REALISTA

La especulación alemana y, en general, el idealismo alemán, constituye el punto culminante y el final de un movimiento en que tomaron parte todos los pueblos cultos; pero Alemania de un modo particular. Era un idealismo inmanente, que intentaba conservar la profundidad espiritual del orden de vida religioso tradicional para extenderlo por la totalidad de la existencia humana,

ennobleciéndola en consecuencia. Pero ya desde el principio de la Edad Moderna existía una reacción en el sentido de aplicar por completo la actividad a la existencia sensible y formar de este modo la vida; este movimiento realista había mostrado ya en Inglaterra y Francia, durante el siglo XVIII, una gran potencia, mientras que los destinos de Alemania impedían su pleno desenvolvimiento y daban la preferencia a una cultura literaria e intelectual. Por eso, cuando en el siglo XIX el realismo se apoderó de la dirección de la vida, la transformación fue en Alemania muy fuerte; no podría comprenderse de qué manera el pueblo

de los poetas y pensadores se transformaba rápidamente en un pueblo técnico e industrial, de no recordar que la Alemania primitiva había aplicado también fuerza y habilidad al mundo sensible, y que sólo la Reforma hizo del cuidado de la vida interior su preocupación principal.

La transformación se siente principalmente en los años que preceden y siguen al de 1830. Las ciencias naturales, en las que hasta entonces no habían sobresalido los alemanes, progresaron notablemente e influyeron en la concepción de la vida; en 1826, Liebig funda en Giessen un moderno laboratorio químico, y en el invierno de

1827-28 Alejandro von Humboldt da en la Universidad y en el edificio de la Academia de Canto de Berlín conferencias sobre la física del mundo, destinadas a divulgar las ciencias naturales. En la misma época tienen lugar descubrimientos térmicos que facilitan intensamente el tránsito y dan vida económica, cambiando la forma de producción; en 1827, la invención de la turbina para buques, que hace del transporte marítimo un gran auxiliar del comercio universal; en 1830, el ferrocarril a vapor. Inglaterra a la cabeza, pero pronto la siguen otros pueblos. Al mismo tiempo la revolución de julio en París influye en todos los



países, entre ellos en Alemania; la exigencia de una mayor libertad política, de una mayor participación de los ciudadanos en los negocios públicos, ya no cesa. Alemania alcanza pronto un florecimiento económico después que el 1 de enero de 1834 se hubo creado la Deutsche Zoll und Handelsvereint (asociación comercial y aduanera alemana). Al mismo tiempo desaparecen los grandes hombres del período anterior: en 1827, muere Pestalozzi; en 1831, Hegel; en 1832, Goethe; en 1834, Schleiermacher; se hunde, pues, toda una época y se sustituye por otra; puesto que en Alemania la transformación es particularmente grande, también le

cuesta más que a los demás países encontrar un equilibrio interior. Pero lo que aquí aparece con especial claridad es un problema de todos los pueblos.

La nueva ola de la vida impulsa al hombre hacia el mundo sensible: su relación con él ha de formar su pensamiento y su vida. En la concepción del mundo la filosofía especulativa ya no encuentra su fin principal en la formación interior del individuo por el arte y la literatura, sino en el mejoramiento de la vida política y social. Esto transforma también la forma de la actividad; ya no eleva al hombre una atrevida fantasía por encima de la existencia sensible hacia un mundo

nuevo, sino que la actividad se ajusta estrictamente a lo sensible y se forma expresamente para el trabajo. Nada es tan característico del siglo XIX como las enormes proporciones que adquiere el trabajo. En los siglos anteriores no faltaba tampoco una gran actividad; pero en el siglo XIX el modo de ser de la misma ha cambiado, se ha separado más del estado anímico y de los fines del hombre y se ha ajustado más a los objetos, sometiéndose a sus leyes y necesidades y representándolas enfrente de los hombres; se emancipa del hombre—quizás es la emancipación más fructífera del siglo XIX— y le hace un instrumento de su progreso infinito. Al

emanciparse forma firmes complejos que adquieren proporciones gigantescas, en la industria con sus enormes fábricas, en el comercio con su organización universal, en la ciencia con su ramificación cada vez más reciente. El individuo ha de buscar su lugar dentro de este complejo, pues no significa nada, ni puede nada si sigue un camino aislado. Pero con la limitación del individuo crece el poder de la Humanidad. El conocimiento descubre en la Naturaleza fuerzas y relaciones no sospechadas y la técnica las combina y pone al servicio de la Humanidad; en la convivencia humana la razón va abriéndose también paso y suprimiendo

lo irracional; la organización del trabajo hace al hombre capaz de una labor social y política que antes parecía imposible.

Para poder ser y dar tanto de sí, el trabajo necesitaba de un apoyo seguro que le dio un fortalecimiento de la coexistencia y la sucesión de los elementos, un crecimiento de la sociedad y de la Historia. En este punto principalmente el siglo XIX evoluciona en sentido contrario al XVIII. Pues éste perseguía la liberación del individuo del orden general que con el tiempo había llegado a ser una cadena opresora; también representaba, contra la autoridad y la tradición, el derecho de la

actualidad viviente, y para defenderlo se apoyaba en una razón superior. Ya dentro del idealismo había encontrado la reacción y había experimentado un cambio; la romántica y la especulación habían dado su importancia a la Historia y Hegel exageró de un modo peligroso el valor del Estado. Pero detrás de la sociedad y de la Historia estaba un mundo espiritual y aquéllas sólo tenían valor como desarrollo de éste y no por sí propias. Mas el realismo renuncia a toda relación invisible, hace que la Historia y la sociedad creen toda la vida espiritual y las convierte en la esfera exclusiva de la vida humana; al mismo tiempo, el mundo que nos rodea, que

tanto había despreciado el idealismo, crece inmensamente en riqueza de contenido y en fuerza de movimiento. Sólo porque al siglo filosófico sigue un siglo histórico social, y puede el realismo atreverse a dirigir y formar la vida.

Este esfuerzo hacia una dominación completa y hacia una construcción independiente distingue al moderno realismo de los movimientos que hasta entonces había ofrecido la Historia. Pues éstos eran más una crítica y una contradicción, una reacción contra teorías de la vida, que una producción propia; el moderno realismo, en cambio, se propone apoderarse de toda la

extensión de nuestra existencia y someterla a sus fines; tampoco niega necesidades propias de la Humanidad, pero les da un sentido nuevo y piensa satisfacerlas completamente dentro del mismo.

Su esperanza se dirige a hacer la vida más veraz, más fuerte y más rica al alejar al hombre de la región del ensueño y colocarle en el suelo seguro de la existencia sensible; ésta parece transformar la vida, de un juego ligero, en completa verdad y darle, al superar los obstáculos, más fuerza y contenido. Semejante transformación tiene lugar, pues en todas las esferas de la vida. En la ciencia salta a la vista, pero no es



menos importante en la religión, en la moral y en el arte. El realismo, dada su edificación de la vida sobre el mundo sensible, no puede estar en relaciones muy cordiales con la religión, pero intenta entenderla y está dispuesto a reconocer en ella una fase, una etapa de transición en la evolución humana. En cambio, la nueva vida crea por sí misma fines morales y estímulos nuevos. Así como funda el trabajo, este formador de la vida, en la totalidad de la coexistencia histórico-social, así también exige la sumisión voluntaria de los individuos, su sacrificio por el fin general; la actividad sólo tiene su fin en el progreso general de la vida; la ética

se convierte de un desenvolvimiento de la personalidad en una actividad para los demás: en «altruismo». También existe un elemento ético en el hecho de que el hombre esté ligado más estrechamente a la situación creada por el movimiento cultural; ha de tener en cuenta las fronteras del estado de cosas y mantener, en medio de la resignación, la fuerza y la alegría del trabajo. El arte se adapta también al método realista al no idear nuevos mundos y contentarse con aprender a ver más exactamente la existencia.

Esta nueva vida creará también nuevas teorías; no ha de faltarle variedad porque el mundo sensible tiene

diversos aspectos y, por consiguiente, puede buscarse en diversas partes su punto de gravedad, ya en el hombre, ya en la Naturaleza. De ahí que tengan lugar tres orientaciones: el positivismo, que quiere armonizar la Naturaleza con la sociedad; la teoría evolucionista con un nuevo concepto de la Naturaleza, y las teorías sociales, especialmente la socialista, exigiendo una nueva organización de la vida en común.

Estas teorías encuentran su apoyo en su estrecho encadenamiento con la labor de la época; tienen, además, la ventaja de acercarse más a la primera impresión de las cosas; pueden mover inmediatamente la vida e influir

fácilmente sobre grandes esferas. No puede dudarse de que favorecen mucho el desarrollo de la vida en general. Pero lo problemático es si pueden llenar la vida y satisfacer las necesidades humanas por sí solas, como pretenden, o si en este empeño rebajan el nivel de la vida y la empequeñecen de un modo intolerable; si su obra sólo es posible y útil en relación estrecha con el idealismo que tan directamente combaten. Pero vamos a examinar esas teorías y ver el valor que tienen y qué realidades y orientaciones nuevas han aportado.

## A) *EL POSITIVISMO*

El positivismo, entendido en un sentido amplio, abarca a todos aquellos pensadores que, partiendo de la experiencia, quieren reconciliar la Naturaleza con la sociedad. De este modo puede incluirse en él a Mill y Spencer sin considerarlos como meros sucesores del positivismo francés. En la filosofía francesa del siglo XIX se tiene en cuenta demasiado exclusivamente el positivismo, descuidando otros movimientos que de ningún modo carecen de valor. Siguen influyendo el sensualismo y el materialismo

heredados del siglo XVIII y encuentran su contrapeso en la filosofía ecléctica formada bajo las impresiones de la Revolución y de la Reforma y concertada en la teoría oscura, rigurosa y opuesta a toda libertad del pensamiento de Maistre, y la otra más democrática, fresca y llena de vida, de Lamennais. La escuela ecléctico-espiritualista manifiesta una nueva tendencia que, defendiendo por completo su independencia respecto de la Iglesia, vuelve al idealismo cartesiano, parte de la reflexión psicológica y desarrolla ricamente la investigación histórico-filosófica en Francia. Es cierto que esta filosofía

sigue siendo predominantemente para eruditos y no alcanza una gran influencia sobre la vida, pero trae una porción de puntos de vista interesantes y se esfuerza por allanar las contradicciones de la vida moderna; la atmósfera que forma influye sobre no pocas personalidades de valor; por último, ahora es cuando la filosofía francesa entra en relación estrecha con la alemana. Pero indudablemente el vigor y la importancia histórica de la teoría queda muy por detrás del positivismo. Con éste ha contribuido principalmente Francia a la obra cultural del siglo XIX. Por eso ha de ocupar nuestra atención con preferencia.

## 1) El positivismo francés. Comte

Las ideas fundamentales del positivismo proceden ya del siglo XVI y aún más del XVIII, especialmente de Hume, pero a Comte estaba reservado el sistematizarlas y darles influencia sobre la vida.

La esencia del positivismo se desprende de su nombre: es la reducción rigurosa del pensamiento y de la vida a lo «positivo», esto es, al mundo de la experiencia inmediata. Parece erróneo todo intento de penetrar más allá de esta esfera y explicar por otro camino su estado, así como el dirigir la actividad



más allá de ella. Esta limitación encierra en varios sentidos una negación de grandes consecuencias. Aquí no hay lugar a una religión con su creencia en la divinidad y en una vida de ultratumba. Es claro que el círculo de nuestra experiencia, como reino de las meras relaciones, no puede formar la realidad entera y ha de tener algo detrás de sí; pero la naturaleza de este más allá en las tinieblas y no se podrá descubrir jamás. Mas al mismo tiempo desaparece la especulación filosófica. Pues con sus ideas y principios llega más allá de la experiencia y lleva la vida al error en cuanto, por su ficción de fines absolutos alcanzables en una exaltación, despierta

esperanzas presuntuosas y es causa de exaltaciones y desilusiones inútiles. La ciencia ha de renunciar a preguntar por el último «de dónde» y «adónde», y la actividad ha de buscar sus fines y caminos solamente dentro del mundo inmediato.

Mas este mundo, una vez renunciadas todas las ilusiones, adquiere una gran importancia para el saber y el obrar. Se presenta como un tejido inmenso de relaciones; pero no forma un montón abigarrado, sino que, a pesar de la diversidad de los acontecimientos, ofrece un encadenamiento uniforme, esto es, una regularidad: todo hecho aislado no es

más que un caso de un fenómeno general. El descubrimiento de esas regularidades, de esas leyes, es la tarea principal de la ciencia; es verdad que con ella no se alcanza una explicación, sino una descripción de los hechos; pero este modo de comprender sus rasgos más simples no es sólo una gran adquisición intelectual, sino que abre la puerta a una actividad fructífera y a un fortalecimiento general de la vida. Pues el conocimiento del encadenamiento de las cosas permite deducir un momento del anterior y prever las consecuencias, y el que pueda prever puede calcular y preparar la realización de sus fines; la previsión es la palanca del poder. Así,

la teoría y la práctica forman una sola cadena: la verdadera ciencia quiere ver para prever (*voir pour prévoir*). Según ello, la limitación de la vida a la experiencia da la seguridad de un aumento de poder y de felicidad: adquirimos verdadera dicha al renunciar a una dicha soñada.

Limitar así el círculo de la vida es dar al hombre su lugar propio en el mundo. Pues sólo podíamos rebasar la experiencia imaginándonos formas humanas en el todo, formándolas a merced de nuestro capricho y considerándolas como el centro de la realidad. Esta ilusión ha de desaparecer; hemos de incorporarnos voluntariamente

al todo y hemos de tener siempre presente que sólo el desarrollo de las relaciones con el medio ambiente permite un empleo total de nuestra fuerza y el logro de la verdadera felicidad.

Mas ¿basta esta explicación junto con el conocimiento de nuestra limitación para poder crear una nueva vida? Según Comte, contesta afirmativamente la Historia. Pues ésta nos enseña indiscutiblemente que aquel conocimiento es el fin de un largo movimiento, que la Humanidad ha pasado muy lentamente del error a la verdad. En tres etapas principales: la religiosa, la metafísica y la positiva,

desarrolla Comte dicho movimiento. Cuando el hombre despertó por primera vez de la opresión de la necesidad física al pensamiento libre y se atrevió a examinar la realidad, no podía poner en el todo más que rasgos humanos, dar a las cosas infantilmente una vida humana, personificar el ambiente. Ésta es la etapa de la fe religiosa que llena al universo de divinidades humanas y busca su protección. Esta etapa religiosa recorre diversas fases, desde el fetichismo hasta un politeísmo artísticamente ennoblecido que constituye para Comte la cima de la vida religiosa, y luego al teísmo, en donde lo sensible y humano palidece y empieza la

transición hacia la metafísica. En ésta dominan más y más los principios abstractos, conceptos como razón, naturaleza, fines, fuerzas, etc.: se ha superado la forma más grosera del antropomorfismo, pero sólo en favor de otra más delicada y quizá más peligrosa. Ahora nace la lucha por principios; la realización radical de ideas abstractas ha de hacer al hombre feliz para siempre. Finalmente, esta etapa metafísica y revolucionaria ha de ceder su sitio a la positiva, que, preparada desde mucho antes, se presenta claramente en el siglo XIX y adquiere el dominio. La dirección de la vida corresponde ahora a la ciencia natural,

que, con la investigación de nuestros conceptos y la técnica de nuestro trabajo, permite una influencia consciente sobre el medio. La filosofía no ha de desaparecer, pero ha de buscar su fin en expresar de un modo general los resultados de las ciencias naturales, «sistematizarlos» y establecer el método adecuado para aquéllas.

La noción de la Historia Universal que aquí nace es parcial y atacable. Pero naciendo de una teoría particular elaborada con un trabajo infatigable, echa sobre las cosas una mirada peculiar y a menudo sorprendente. La noción general de la Historia se aproxima a la de Leibniz. Todo progreso



se realiza continua y lentamente, todo ha tenido su preparación, incluso revoluciones aparentes se han realizado paso a paso. El poder del momento es, pues, limitado; ningún golpe puede producir una obra útil al porvenir.

Pero tampoco se pierde trabajo alguno; la obra más invisible pone una piedra en el edificio de los tiempos. La fuerza impulsora del todo es la inteligencia; al estado de su desarrollo responde una forma particular del trabajo y la organización de la vida común. Mas si para Leibniz el conocimiento era una aclaración interna, en Comte es el establecimiento de nuestra relación con el medio. Con ello

adquiere ancho campo el relativismo; hay que aprovechar el momento y cumplir sus exigencias; sólo puede influir con éxito sobre la época quien conoce el estado de cosas y a ellas ajusta su actividad.

Pero su tarea consiste en dar al movimiento positivista, creciente en los últimos siglos, una conciencia plena y una elaboración uniforme. Hay que suprimir el resto de conceptos abstractos y teorías absolutas de las épocas anteriores e introducir el nuevo método en todas las ramas de la ciencia. Comte distingue cinco disciplinas principales: astronomía, física, química, biología y sociología (palabra que él

creó); a medida que se adelanta en esta serie queda más por explicar. La astronomía y la física, bajo la guía de la matemática, han aceptado casi por completo el nuevo espíritu; la química está llena de conceptos vagos e interpretaciones subjetivas; también la biología, cuya creación es el hecho científico más importante del siglo XIX, se encuentra en estado de formación; pero, ante todo, la vida social, el término de nuestra experiencia, necesita de una aplicación científica. Y la exigen los problemas de la actualidad.

Éstos —la descripción de Comte se refiere principalmente al estado de Francia en la época revolucionaria— se

exponen con gran relieve. Como fuente principal de las desdichas se señala el «desorden intelectual». La vida se disgrega en infinitas opiniones individuales, falta un contrapeso suficiente contra el egoísmo de los individuos, contra el dominio de los intereses materiales, contra la corrupción política; faltan ideas coherentes; es un estado mitad convicción, mitad voluntad. Además, la vida se empequeñece al caer bajo el poder del momento y de la impresión pasajera, y la habilidad retórica y la literaria confunden al verdadero saber. En Francia gobernaban antes los jueces y los intelectuales, ahora gobiernan los

abogados y los literatos. Es cierto que el trabajo técnico crece incesantemente, pero su magnitud no responde al estado espiritual del hombre; en la especialización creciente los maestros quedan por debajo de la teoría, los arquitectos son inferiores a la obra. En esta confusión intelectual el arte no puede florecer, pues sólo puede producir grandes obras allí en donde una idea general une a los productores y a los receptores. Mas la religión provoca un odio ciego e insuperable contra los que piensan de otro modo; el hombre actual la considera también como algo indispensable para los demás, pero innecesario para sí mismo. Finalmente,

la vida política sufre por el divorcio de las ideas de orden y progreso; el orden se apoya principalmente en las ideas tradicionales religiosas y metafísicas que nosotros científicamente hemos de considerar reaccionarias; en cambio, las nuevas ideas progresivas producen fácilmente un carácter revolucionario. Así todo exige una nueva organización de la vida. ¿Cómo espera Comte lograrla? Con arreglo a su convicción de que todo progreso depende de la «evolución intelectual», hay que esperarlo todo de la ciencia, la cual somete la vida humana al método positivista, la explica así y la une más estrechamente con el ambiente. Ante

todo, hay que acabar con el aislamiento y la enemistad entre los hombres. El medio principal para ello está en el concepto del organismo, no en el sentido artístico griego, sino en el de las ciencias naturales. Un organismo complejo es un tejido de muchos elementos individuales, unidos inseparablemente en el bien y en el dolor, en la actividad y en el reposo. Este concepto lo tomamos de la biología, especialmente de la histología, pero la forma suprema del organismo es la sociedad humana. Pues el individuo depende tanto de los demás, que sin ellos no puede existir; la vida humana sólo se desenvuelve en la convivencia

social; por su estado se mide el carácter y el bienestar de la existencia individual; el individuo está ligado a su «medio» social.

Es necesario aplicar más precisamente, con ayuda de la ciencia natural, la idea del organismo a la sociedad y sacar con energía sus consecuencias. La conciencia de ser un miembro del todo ha de adquirir más influencia; el impulso «altruista» ha de ser más fuerte que el «egoísta», no rechazable en sí mismo, pero sí demasiado desarrollado. Nadie debe sentirse mero particular, sino empleado público, y el rico «depositario de la propiedad general». La moderna



industria, que establece la «actividad sistemática del hombre sobre el mundo exterior» y tiene, por consiguiente, un carácter filosófico, reclama una mayor división del trabajo, con la cual une a los hombres entre sí y acentúa el sentimiento de la solidaridad. Es tarea principal del Gobierno superar los peligros de la división del trabajo, orientándola en buen sentido para que cada uno trabaje según sus aptitudes. Para sustraer la vida social a las fluctuaciones del momento y al egoísmo de los partidos se exige, según pedía Saint-Simon, una división al modo del sistema católico medieval, esa «obra maestra política de la sabiduría

humana», entre el poder temporal y el espiritual. El poder espiritual sólo debe cuidarse de la instrucción y protegerla contra los cambios de las corrientes de la vida política; por lo demás, sólo debe aconsejar en uso de su autoridad moral. Comte cree que puede ejercer este poder espiritual el concilio perenne de la iglesia positiva en París, a la cual todos los pueblos cultos deben mandar delegados. El positivismo toma, pues, la forma de una religión, de una «nueva fe» que sustituye la idea de Dios por la de la Humanidad. Más allá de la religión esa idea es el centro de la actividad espiritual; así, el arte debe expresar los sentimientos por medio de los cuales el

hombre se distingue y el porvenir mejor de la Humanidad en descripciones llenas de vida, satisfaciendo de este modo la «necesidad de idealidad». La idea de la evolución infinita de la Humanidad da también a los individuos, como partes del todo, un carácter eterno que antes no tenían. Todo se llena de esperanza; el aumento del espíritu social, el mejoramiento de la vida, el dominio de la Naturaleza, harán a la Humanidad cada día más grande y admirable.

He ahí una teoría completa, elaborada con energía, caracterizada hasta en el lenguaje del realismo. La grandeza de su obra estriba

principalmente en su perfección. Es notable el intento de satisfacer los ideales humanos y reconstruir la sociedad a través de la experiencia, a lo cual ha aplicado Comte todas sus fuerzas. Pero la solución es aparente, pues todo estudio preciso de su teoría enseña que los conceptos fundamentales aumentan y se transforman en el curso de la investigación, que inconscientemente adquiere el carácter idealista que se rechaza al principio como falso. ¿Puede adorarse dentro del puro realismo a la Humanidad, el «gran ser», del mismo modo que a un Dios? ¿Puede unirse en una totalidad interna que imponga deberes a los individuos? ¿Existe una

necesidad de idealidad y de eternidad? También significa una transformación interior el que la descripción del hecho puro de la experiencia en la vida humana termina en una crítica y en el proyecto de una reforma; en el momento crítico del paso del conocimiento a la actividad falla la fuerza del realismo y sólo el idealismo le permite superar este momento y transformar el ser en un deber.

Tampoco debe desconocerse una desproporción entre los defectos y los medios ofrecidos. Comte ha expuesto convincentemente los defectos de la vida moderna, pero sólo les ha opuesto la actividad intelectual y una

organización nada nueva; pues no es otra cosa que el sistema católico medieval sin su contenido religioso, como si fuera posible conservar la forma rechazando el contenido. Comte ha puesto a la vista graves problemas internos de la vida moderna, creyendo resolverlos con una mera organización exterior, y mostrando la exageración del poder de ésta, tan corriente en Francia.

El empeño principal de Comte de enlazar estrechamente el pensamiento científico natural con el social encierra una contradicción debida en gran parte a la citada transformación de los conceptos. Cuanto más estrechamente se realiza el método natural, la

investigación se convierte en la mera descripción de un hecho, pero en el terreno de la sociedad el pensador encuentra las cosas muy imperfectas y pide una gran renovación; la descripción no puede ser el fin, sino el principio del trabajo. Un positivismo que quiere ser un movimiento de reforma encierra una contradicción de la cual participa toda la sociología al querer someter la vida social a las leyes naturales y lograr al mismo tiempo un progreso social notable.

Pero la crítica de Comte no puede esconder la grandeza y fecundidad de su pensamiento. Con gran energía ha reunido las corrientes principales del

realismo elaborando sus pensamientos fundamentales. Al someter toda la realidad a un método único y organizaría seguramente, su obra constituye un retrato realista del sistema de Hegel que, como éste, influye más allá de la escuela en la vida toda. En Comte hay mucho de maravilloso; el sentimiento de sí mismo llevado a la exageración en su teoría puede repugnar fácilmente. Pero hay una fuerza conciliadora en la exigencia apasionada de verdad y dicha que la anima; aun cuando pueda producir complicaciones en el sistema y obligar al pensador a abandonar el camino emprendido, descubre en él a un hombre notable de gran profundidad espiritual y



sentimiento humano. Su vida posterior, su época «objetiva», muestra una gran delicadeza de sentimiento y calor ideal.

La teoría social de Comte no hubiera tenido tanto éxito si no fuese al mismo tiempo una elaboración más detallada de la moderna teoría social representada por Quételet. La sociedad no está aquí, como en la antigua teoría política, dominada por una unidad superior, pero tampoco es una mera producción de los individuos, sino que éstos se encuentran en la vida social formando un tejido que el progreso de la cultura y la moderna forma del trabajo estrechan cada vez más. Las investigaciones de Quételet ponen a la luz el hecho de que el

individuo en vez de formar la vida social es formado por ella. El estudio de grandes cifras echa luz sobre el caos y descubre una regularidad incluso en fenómenos considerados como casuales, demostrando cuán limitadas son éstas. Todo impulsa a aplicar el trabajo al estado social y relegar el cuidado del mero individuo detrás de la tarea de mejorar la relaciones generales para la felicidad de todos. La ciencia moderna contribuye al esfuerzo del positivismo preocupándose principalmente de la sociedad y haciendo de la ética una ética social.

## 2) El positivismo inglés. Mill y Spencer

Aun cuando nuestro plan impide estudiar detalladamente más de un pensador positivista, expondremos en pocas palabras el carácter de los positivistas ingleses. Ellos han llevado a cabo, elevándose más por encima del medio ambiente, la tarea de desenvolver, partiendo de la existencia próxima, una doctrina de carácter general; el amor a la libertad y a la individualidad propio del pueblo inglés, les libró también de la coacción jerárquica del sistema de Comte. En

Inglaterra el positivismo encontró más que en parte alguna preparado el terreno. Teóricamente estaba el empirismo representado principalmente por Hume y en la práctica el utilitarismo de Bentham (1748-1832) representaba un pensamiento análogo. El antiguo epicureísmo, que predicaba sólo el bienestar, se aplica al terreno social, intentando ennoblecer; se pone como fin supremo la felicidad mayor del mayor número, o sea el bienestar subjetivo es la medida para probar una organización social. Para realizar esta idea hay que operar transformaciones profundas y suprimir principalmente la dureza del derecho penal, humanizándolo

notablemente (penas suaves, sistema preventivo, etc.). Pero al mismo tiempo el hombre se circunscribe a la experiencia; más allá todo es ficción peligrosa; la actividad no se juzga por un valor interior que se desconoce, sino por sus consecuencias útiles o perjudiciales.

En el camino de esta teoría se ha formado J. Stuart Mill (1806-1873), cuya obra parece ser una continuación de la misma. Su teoría del conocimiento y del método no ofrece otra novedad que la de asociar el epicureísmo al sinnúmero de ciencias particulares, investigando sus métodos y perfeccionando la investigación

naturalista y la técnica político-económica. Está influido notablemente por las teorías de Adam Smith y Bentham y abraza con entusiasmo las ideas de la libertad económica y del utilitarismo. Pero Mill era uno de aquellos raros espíritus sedientos de verdad que penetran en el pensamiento del contrario y estudian sus fundamentos; por eso a veces completa o retarda su tesis y en algunos sitios, embebido en la polémica, llega a lo contrario de lo que se propuso al principio. Así, por ejemplo, fallan los fundamentos de la teoría utilitaria cuando se ensancha tanto el concepto de la utilidad que se aplica a la

persecución de la verdad por ella misma y cuando se establece una diferencia esencial entre el placer espiritual y el sensible; un cálida simpatía por el hombre viviente produce en Mill una repugnancia por la transformación de la vida económica en un mero proceso natural y por la mercantilización del trabajo humano y le hace exigir la intervención del Estado; preocupado de la libertad, siente los peligros que le prepara la vida moderna con su influencia mecanizadora y su aumento del poder de las medianías, y exige una mayor independencia del individuo —«con hombres pequeños no se pueden hacer grandes cosas»—; finalmente, el

sentimiento misericordioso de los destinos humanos le aleja del optimismo con que empezara y despierta en él un sentimiento religioso. Aun cuando a veces no redondee del todo sus ideas, hay que respetar la veracidad interior de su obra, la cual muestra en qué puntos principales la última parte del siglo XIX superó a su primera mitad.

Herbert Spencer (1820-1903), a pesar de sus puntos de contacto, ofrece un carácter diferente. Con poderosa energía, en una época de diferenciación creciente, intenta someter toda la esfera del saber a una sola idea dominante y explicarla por ella. Esta idea es la de la



evolución entendida por el pensador de un modo especial. Todo el que conoce el idealismo alemán afirma el carácter propio del evolucionismo de Spencer. Así como hasta él la idea evolucionista tenía una base especulativa y un carácter interno, él le da un aspecto realista, fundándola en la experiencia y en las ciencias naturales; el hecho universal más sencillo que puede establecer la mayor simplificación del conocimiento es la evolución como «integración» de la materia y destrucción del movimiento; a ella sigue, alternando indefinidamente, un período de la solución en la «absorción» de movimiento y «desintegración» de la materia. Allí

tiene lugar un paso de lo uniforme a lo distinto, una especialización progresiva y una diferenciación del universo como todo en diversos cuerpos, sociedad humana, cultura, individuo; el período de la disolución sigue la dirección contraria. Mas, a través de todos los cambios, permanece la fuerza cuyas formas son la materia y el movimiento, pero cuya esencia es incognoscible. La incorporación de esas ideas a las esferas especiales produce nuevas concepciones y exigencias, pero el reconocimiento de esta energía lógica no obsta para que la realidad se esquematice en vez de explicarse interiormente y no se tenga bastante en

cuenta su contenido viviente. La generación así ejercida hubiera transformado el mundo en un reino de sombras si Darwin no hubiera dado al evolucionismo más color y plasticidad. En la práctica reclama Spencer la libertad del individuo sin demostrar su armonía con la idea de la evolución natural. Mas, a pesar de los inconvenientes del método de Spencer y sus resultados, él mismo ha aplicado a las ramas del saber un pensamiento propio y ha construido un sistema que le caracteriza entre los pensadores ingleses.

## B) *LA MODERNA CIENCIA NATURAL Y LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN*

La moderna ciencia natural tiene sus fundamentos en el siglo XVII y se desarrolla en el XIX. Pero su concepción del mundo no era todavía una parte de la filosofía general: la edad de oro de la poesía y la especulación alemana estaba tan penetrada de la grandeza del hombre y preocupada de su desarrollo que relegaba la Naturaleza a segundo plano. ¿Cómo sería concebible el sistema de Hegel que equipara la vida espiritual humana con la absoluta sin un punto de vista geométrico? El realismo convierte

la ciencia natural de una mera ciencia particular en el cerebro de la filosofía; la labor de los últimos siglos, cambiando la noción del mundo sensible, influye ahora en las ideas generales. Se habían rechazado muchas afirmaciones consideradas por la Edad Media y la Reforma como verdades incontrovertibles y relacionadas íntimamente con los dogmas religiosos. Los cambios en el mundo exterior tienen ya su enorme importancia. El valor de la Humanidad y del hombre debía ser mucho mayor al considerar la tierra como el centro del universo y hacer depender la suerte del todo de las acciones de aquél, que cuando el mismo

se transformó en habitante de un planeta de tamaño mediano perdido en el inmenso universo, y, por consiguiente, el círculo de su vida, comparado con el todo, fue insignificante. A esta transformación exterior de la Naturaleza corresponde una transformación íntima. Así como antes la Naturaleza estaba preñada de fuerzas espirituales y la existencia humana estaba dentro de una esfera parecida y en comunicación con su ambiente, la ciencia nueva suprime en la Naturaleza toda vida espiritual y la aleja del hombre. Aun cuando el pensamiento dualista de la época de las luces dio al alma una esfera particular, cuanto más se desarrollaba el reino de

la Naturaleza y atraía al hombre de mil modos diferentes, tanto más se estrechaba aquella esfera; la Naturaleza sometió más y más al hombre a sus leyes, y transformó su alma en un complejo de procesos aislados y en una parte no libre de un mecanismo universal.

La teoría de la evolución ha producido esta victoria y ha creado una historia particular. Ella desconoce el rasgo fundamental de la antigüedad clásica y opone a su teoría artística la invariabilidad y eternidad de las formas orgánicas; las variaciones que acusa la experiencia se consideran como consecuencia del ritmo universal que a

través de caídas y ascensiones vuelve siempre al punto de partida. El Cristianismo, al defender una Historia Universal peculiar, debería negar este movimiento infinito, pues aun cuando la doctrina religiosa de la creación excluyera una formación lenta, la especulación religiosa produjo una teoría evolucionista que explicaba al universo como un desenvolvimiento de la unidad divina, como una manifestación de su esencia eterna. A esta teoría religiosa de la evolución sigue, con arreglo a la tendencia panteísta de la Edad Moderna, una teoría artística que hace formarse el todo por sí mismo; así en Schelling y



Goethe, los cuales dan a la existencia sensible un fundamento insensible, siendo la primera sólo un teatro en el que entran en acción fuerzas creadoras.

La verdadera fuerza moderna con su exactitud ha roto con todo eso. Explica todas las formas por la experiencia del juego de las fuerzas dadas en la vida, explica la realidad por la evolución histórica; para ella el mundo no está impulsado por fuerzas supremas, sino por la combinación entre el evolucionismo y el orden sobrenatural.

El primer intento de una concepción naturalista del mundo por Descartes encierra la idea de una evolución del mismo desde las formas más simples;

Kant y Laplace lo perfeccionaron. La psicología moderna, desde Locke, ha intentado explicar la vida anímica del individuo como un desarrollo incesante de pequeños elementos. En el siglo XVIII no faltaban intentos dirigidos a explicar el estado histórico de la Humanidad experimentalmente por su propio desarrollo en una base religiosa o metafísica. Pero este método histórico ofreció hasta muy adelantado el siglo XIX una laguna respecto al desenvolvimiento de las formas orgánicas que parecían inasequibles a las ciencias exactas. Las ideas antropomórficas y la tendencia a lo maravilloso se mantenían como

fortalezas inexpugnables. Darwin y Lamarck produjeron una transformación honda. El primero, e iniciador, asocia, como es sabido, dos ideas: la teoría de una evolución continua de los organismos desde las formas más sencillas y la introducción de la explicación histórica en el reino de la Naturaleza orgánica: la teoría de la descendencia y el descubrimiento de los medios y camino de su desenvolvimiento: la teoría de la selección con la lucha de los seres por la existencia en que los más aptos conservan y reúnen las variaciones útiles para esta lucha, con su explicación por la formación de fines

superiores sin la idea del fin. Esta teoría da plasticidad a la idea general de una evolución continua.

Proponiéndonos estudiar, no sólo la teoría natural, sino su influencia en la concepción de la vida, es necesario comparar sus dos etapas. La teoría de la selección ha creado una concepción original de la vida; al incorporar totalmente al hombre en la Naturaleza, aplica a la vida humana las fuerzas que obran en el proceso natural. Hay que renunciar, pues, a los valores y bienes interiores; toda forma se produce casualmente y se mantiene en la lucha por la existencia. La vida progresa en cuanto se conserven por su utilidad, se

heredan y perfeccionan propiedades nacidas sin fin alguno. Mas como este grado superior no puede ser apropiado interiormente, no hay placer de lo bueno como bueno, ni de lo bello como bello, sino que toda adquisición es un medio de conservación propia; aquí se acentúa notoriamente la depreciación de la vida por la mera utilidad iniciada por A. Smith y desaparece todo valor propio del sentimiento. Tampoco puede existir más derecho que el del más fuerte; toda humanidad, todo cuidado por los débiles, como atenuación de la lucha, sería una locura peligrosa; el juego ciego de las fuerzas sólo puede tener por fin establecer la lucha por la existencia,

tan dura como sea posible para acelerar la selección.

Mas inconscientemente esas ideas se sumergen poco a poco en una atmósfera llena de valores y bienes espirituales acumulados por una labor de siglos y se completan con ellos a capricho. Sólo esta combinación permite llegar a una conclusión aceptable y evitar la falta de sentido a que conducían las consecuencias de aquellas ideas. Pues todo el esfuerzo de siglos, toda la labor de la cultura no pueden proponerse perfeccionar de algún modo al hombre interiormente, ennoblecerlo, sino que todo conduce a hacerle más hábil en la lucha por la existencia. Pero ¿de qué

sirve la existencia que cuesta tanto trabajo y exige tanta destrucción? A nadie aprovecha; su esfuerzo no alcanza en el fondo más que lo que existía al principio. Y como entonces era más cómodo, el progreso parece más bien un retroceso. ¿No llega a ser la lucha por la existencia en los hombres, con su mayor inteligencia y su movimiento más libre, algo diverso y más desagradable que en el mundo infrahumano con su mayor sencillez? La experiencia de la vida moderna con su lucha apasionada y refinada es bastante clara. Rechazar la teoría de la selección como dominadora de la vida no es negarle toda importancia. Ella ha llamado la atención

sobre la lucha por la existencia, la influencia de la vida exterior sobre la interior, la reunión de pequeños valores en el transcurso del tiempo, etc. Pero todo eso ha de ponerse al servicio de la verdad y no del error.

La teoría de la selección, que va limitándose cada día más en las ciencias naturales, no debe dirigir la vida humana. Otra cosa puede decirse de la idea general de la descendencia, la cual echa cada día más raíces en la ciencia natural y ha de influir sobre la concepción de la vida del mismo modo que la Iglesia ha tenido que aceptar la teoría de Copérnico. No sólo opera una transformación en el mundo entero al



extenderse el método histórico a las formas orgánicas, sino que el hombre se acerca mucho más a la Naturaleza. Pues de ningún modo puede abarcar aquella explicación genética a la Naturaleza entera y quedar abandonada repentinamente en el estudio del hombre. Mas su reconocimiento no implica necesariamente un relativismo desenfrenado ni un naturalismo antiespiritual. Ya que, surgiendo lentamente las formas orgánicas, no necesitan ser producto de la mera reunión de los elementos, su formación puede encerrar una regularidad temporal, y lo que aparece en un momento determinado ha de estar latente

en el orden del todo. No es destructor el movimiento en sí, sino cuando carece de ley interior. El reconocimiento de un movimiento que encierra leyes fijas no empequeñece, sino que agranda la Naturaleza; aun cuando no puede resolver el problema del nacimiento, lo extiende sobre una superficie más amplia y le quita el carácter mágico. La aproximación del hombre a la Naturaleza puede acarrear también consecuencias totalmente diversas según el contenido que se dé a su vida. Si esta vida no trae nada esencialmente nuevo ni eleva interiormente por encima de la Naturaleza, ese encadenamiento le ha de transformar sin duda en Naturaleza; mas

si aparece en ella una nueva forma de la realidad, una vida espiritual independiente, la relación estrecha con la Naturaleza sólo puede elevarla, puede darle un fundamento más profundo. Entonces no es la Naturaleza infrahumana la que rebaja consigo al hombre, sino éste quien la eleva y ennoblece. No es, pues, la conciencia natural la que lleva al naturalismo, pues, si la realidad se sumergiera en él, toda ciencia y, por tanto, la ciencia natural, sería imposible; es la debilidad de las ideas de la vida espiritual, es la falta de un mundo interior independiente y el desconocimiento de las condiciones internas del propio trabajo lo que hacen

posible la transformación de la ciencia natural en naturalismo.

Este naturalismo culmina en el monismo de la actualidad, si bien los sucesores de Spinoza y Goethe tienden asimismo hacia él. El monismo reúne dos movimientos de la época cuya derecho difícilmente puede combatirse: la necesidad de que la Naturaleza se tenga más en cuenta en la vida y la ciencia natural en la filosofía de lo que hasta hoy se han tenido, y la necesidad de un carácter más universal de la vida del que produce la forma eclesiástica de la religión. Ya se ha dicho que la importancia de la ciencia natural tardó en ser reconocida; tampoco puede

negarse que todavía queda mucho que hacer. Pero la ciencia natural no puede encontrar su lugar adecuado sin chocar con el dogma cristiano que influye en el antiguo concepto de la Naturaleza. Recuérdense la teoría de la ascensión. Pero más allá de este conflicto se siente un empequeñecimiento de la vida por la tradición religiosa, la necesidad de una vida más universal que desarrolle más armónicamente las diversas esferas; este orden no rechaza la religión, pero la forma de la totalidad de la vida.

Estos movimientos abonan el monismo y le dan una gran fuerza. Pero si bien el monismo plantea problemas importantes, sólo conserva su fuerza

mientras critica y niega; mas en su aspecto positivo es débil y contradictorio. Para elevarse sobre el materialismo y no confundirse con él necesitaría reconocer uniformemente los dos aspectos de nuestra realidad: la vida de la Naturaleza y la del espíritu y armonizarlas por completo; y esto no lo hace. Pues eleva los conceptos naturales a conceptos universales y quisiera explicar la vida con ellos, y explicar exteriormente lo que sucede en nosotros, pero desconoce casi por completo que nosotros percibimos la Naturaleza sólo a través de nuestra organización espiritual y que la labor histórica de la Humanidad ha desarrollado una vida

espiritual rica y complicada como la del derecho, la moral, el arte, etc. Esta elevación del mundo sensible al único absoluto no produce un movimiento en el sentido de Goethe, sino un materialismo disimulado.

Este materialismo amenaza con convertirse en la práctica en un dualismo radical, pues su concepción de la vida ofrece un carácter predominantemente idealista que predica el bien, la verdad y la belleza y defiende la grandeza del hombre, esperando un ennoblecimiento de la Humanidad por medio de una cultura progresiva. ¿No son éstos conceptos de la vida espiritual que degenera

notablemente al convertirse en meros fenómenos accesorios del proceso natural? Y no puede haber dualismo más patente que cuando viven en la Filosofía conceptos contradictorios.

Así se comprende que el monismo encuentre aplausos y oposición, porque predica su solución del problema de la vida, parecida a la del final de la época de las luces, como la única posible. Pero incluso el que no la admira, no puede olvidarse que los problemas a que se refiere demandan ser resueltos sin tardanza.

*C) LA TEORÍA SOCIAL MODERNA Y EL SOCIALISMO*



Son varias las causas que hacen de la vida y de la labor social la preocupación principal del hombre. En primer lugar, la transformación en la vida humana operada por la Edad Moderna. El Estado social se consideraba antes como invariable, establecido por el Destino o por la voluntad de Dios, y el hombre debía someterse a él, a pesar de sus defectos. Era deber propio del individuo mitigar el dolor y la miseria en sus manifestaciones aisladas; pero no se atacaba a la miseria y al dolor en general ni se intentaba secar su fuente. Mucho menos se pensaba en el aumento

de la felicidad humana y en el mejoramiento de la situación general. La Edad Moderna realiza una transformación completa, al considerar a la realidad como un proceso, y a la situación humana capaz de un cambio completo, cuya realización, como transformación de la Humanidad en un reino de lo racional, se considera como la labor de la actualidad.

La importancia de esta labor aumenta cuando la Edad Moderna hace de la relación entre los hombres el centro de la vida. Ello es resultado de la grave conmoción religiosa y de la desconfianza en la metafísica. A pesar del progreso exterior, el hombre se

siente repelido por el universo hacia su esfera propia, tanto más cuanto la influencia de la técnica acerca a los individuos entre sí y crea mil nuevas relaciones entre ellos.

Esta tendencia social se manifiesta en dos corrientes principales: por una parte, el aumento de la importancia de la situación económica, y de otra, el creciente interés de las masas por la vida política y espiritual, y su deseo de cooperar libremente en ellas. Ambas corrientes transforman esencialmente el carácter de la vida.

Adam Smith representa ya la teoría de que el estado de las relaciones económicas decide sobre la situación

general de la vida. Pero el problema no se presentó todavía entonces con bastante pasión, porque parecía fácil resolverlo por la libre actividad de los individuos. Las experiencias del siglo XIX han despertado serias dudas sobre el valor de esta solución, especialmente la forma moderna del trabajo, fundada en la técnica, con su maquinaria y su grande industria, la supresión de las distancias y el agravamiento de la competencia. Al tomar proporciones enormes y entrar en conflicto el capital y las fuerzas productoras, se creó una situación crítica que hizo ver la inocencia de las teorías económicas antiguas.

Pero el problema no hubiera tomado proporciones tan alarmantes si las necesidades humanas no hubieran aumentado. Notablemente influyó el reconocimiento de la igualdad de derecho de todos los hombres. Siglos atrás la sociedad presentaba una estructura aristocrática; la cultura era patrimonio de una minoría que monopolizaba los bienes de la vida; el humanismo alemán consideraba esta situación inmejorable. Pero ya en la época de las luces la división se acentúa; la masa pretende cooperar independientemente en el desarrollo de la vida. Lo que en Francia se logra a fines del siglo XVIII, por medio de una

revolución violenta, se extiende en el XIX por toda Europa, sin exceptuar a Alemania. Hegel señalaba el espíritu propio de la época diciendo: «Las masas avanzan».

Mas el movimiento producido por la cooperación de la tendencia económica y democrática presenta diversas etapas. Primeramente se extiende por toda la época, y en todas direcciones, esa tendencia; si se puede hablar con W. von Humboldt del dominio de las ideas sobre los tiempos, el nuestro está, sin duda, bajo el dominio de la idea social. El movimiento se acentúa cuando el bienestar y la independencia de las masas se convierten en problema

dominante y en doctrina de los partidos. Así nace un movimiento socialista, que se extendió por todo el mundo, y no sólo se antepone al aristocratismo, sino que coloca el problema económico en primer plano. Pero deja puerta abierta a diversas posibilidades, entre las que se cuentan el reconocimiento del valor de los bienes espirituales y el deseo de una regeneración de la Humanidad. Así, en Inglaterra el socialismo en alguna de sus formas coincide a veces con un peculiar idealismo religioso.

El movimiento adquiere su punto culminante en la teoría socialista desarrollada por Marx, lo mismo política que filosóficamente. En el

primer sentido exige una transformación completa del orden social, negando la eficacia de una reforma lenta. En el segundo aparece la elevación interior de la Humanidad como consecuencia de la revolución económica, no quedando lugar para un idealismo independiente. Las graves complicaciones de la vida económica moderna son el punto de partida de esta doctrina, pero sólo parecen poder fundarla porque la mirada se dirige con preferencia a los casos extremos, de manera que éstos dan al cuadro un gran contraste. Pero el gran poder de la teoría estriba en que ella mezcla impresiones y principios. La filosofía hegeliana, con su desprecio del



individuo, su relegación de las fuerzas morales, su elevación de los complejos de ideas a poderes irresistibles, da al todo una gran fuerza. Se opone el capital, con su tendencia a crecer indefinidamente, al trabajo incapaz de librarse de la opresión por el solo esfuerzo del individuo. El problema se agrava al pensar en que el capital no se ha formado justamente, sino gracias a una especulación de la que el trabajo es víctima. La unión del trabajo moderno a la máquina ha aumentado la complicación y ha hecho al obrero esclavo del capital.

La situación sólo parece poder mejorar por la destrucción del capital y

el dominio del trabajo. Esta transformación se considera segura, según la dialéctica que encierra la historia. Según Marx, «la fase capitalista» fue la primera negación de la propiedad individual fundada en el trabajo propio; el progreso del movimiento negará esta negación, y de la superación del contraste saldrá una etapa superior.

Esta etapa superior se pinta con un optimismo tan grande como el pesimismo con que Lasalle pinta la sociedad presente. La reivindicación de los derechos del trabajo y la organización de sus relaciones por la sociedad traerá al individuo la dicha y

la satisfacción de sus necesidades. Esta forma de la vida parece crear un fuerte sentimiento moral; todo conflicto, y todo delito desaparecerán, las luchas entre las naciones cederán su lugar a una paz perpetua; la libertad del individuo estará garantizada por la igual participación en el poder político, como si se pensara que de la democracia no pudiera nacer opresión alguna. Existe, además, la tendencia a idealizar la masa y a considerar al hombre de posición modesta como mucho mejor y más noble. Renace el espíritu de Rousseau. El hombre es, en el fondo, excelente; el mal se debe a la mala organización de la sociedad; si ésta se transforma

radicalmente, puede nacer un reinado de la razón en la Humanidad. Así, se une a la lógica inflexible un romanticismo soñador: su asociación entusiasma a los espíritus.

Así se explica que la doctrina haya conquistado rápidamente a una gran parte del pueblo. El viejo problema de la división de los bienes se presenta claramente relacionado con la forma moderna del trabajo y de la vida económica. En cierto modo, este movimiento constituye el momento culminante de las tendencias generales del siglo XIX. Ante todo, influye en él la posición dominante que ha alcanzado el Estado. Además, contribuye,

principalmente, entre otras cosas, la evolución económica con sus proporciones gigantescas, creadoras de grandes oposiciones de interés que reclaman su solución en una suprema instancia. Pero esta elevación necesaria de la idea del Estado ha exagerado a veces en la opinión del hombre las verdaderas necesidades y ha creado una fe o, mejor dicho una superstición en el poder de las instituciones políticas, especialmente en la constitución: todo hombre público espera, de la realización de su programa, la dicha y el mejoramiento de la comunidad. En el proceso de este movimiento se estrecha más y más el campo de la acción del

individuo, y el cuidado por la libertad y la igualdad dentro del Estado hace olvidar la independencia enfrente de él. La desaparición de un mundo interior del espíritu contribuye a transformar al hombre en un trozo de mecanismo social. Además, una cultura técnicamente muy desarrollada eleva el valor de los bienes materiales, orientando al hombre hacia ellos y agravando los conflictos. El socialismo marxista reúne todos estos elementos para hacer la lucha más aguda. La perfección, más o menos aparente, de su teoría le hace superior a la opinión media, que no puede interesar al hombre para un fin principal.

Criticar al marxismo técnicamente no es tarea del filósofo, sino del economista. En su concepción de la vida, el filósofo ha de criticar la separación que establece entre los hombres, a manera del fanatismo religioso, que distingue entre creyentes e incrédulos, pues el socialismo atribuye el derecho, la verdad y la buena fe, a una parte, dejando lo contrario para la «gran masa reaccionaria». Además, la verdad proclamada se cree infalible y exige una obediencia absoluta. También dice el filósofo que la sola transformación de las relaciones económicas no acarrea una elevación interna del hombre ni limpia su alma de

todo mal.

Igualmente mediocre es la idea socialista de la felicidad. Parece que sólo pueda satisfacer al hombre una vida no recargada de trabajo, cómoda y exenta de cuidados. Aun cuando esto sea justo para los hombres que ganan penosamente su vida, no puede olvidarse que el hombre es un ser espiritual y tiene otras necesidades que reclaman un contenido determinado de su vida. Aquí encontramos los fines humanos en un plano demasiado bajo, y el impulso progresivo no puede evitar un retroceso.

Mas, a pesar de esto, no puede negarse que el marxismo plantea grandes



problemas, que existen realmente y demandan una pronta solución, la cual no depende de una clase o de un partido, sino de toda la Humanidad, pesando sobre ella como un deber. Un idealismo que falle en este punto no encontrará partidarios. Pero no se olvide que no se puede mejorar verdaderamente la vida si no se le da también un fin y un contenido interior.

Las diversas formas del realismo descansan sobre una idea fundamental: la relación capital de nuestra vida es la que existe con el mundo exterior, o sea con la Naturaleza y la sociedad; se trata de someter la Naturaleza a los fines

humanos, librar a la sociedad de sus defectos y lograr la felicidad de sus miembros. El realismo cautiva a sus contemporáneos porque usa la expresión científica de la época y aparentemente trabaja con conceptos naturales. Parece que entabla la lucha con el idealismo, representante del pasado muerto, al cual ha de vencer seguramente.

Pero el realismo choca verdaderamente no con las tradiciones del pasado, sino con necesidades internas de la vida; su intento de transformar la realidad en un mero mundo exterior y establecer sólo una relación externa entre los hombres no concuerdan con la verdad. También

niega la independencia de una vida interior, y si, a pesar de esto, llega a una conclusión, lo debe a la intervención de elementos idealistas, sin los cuales degenera en un contrasentido. El realismo sólo puede cautivar mientras atrae al pensamiento en un punto concreto, pero cuando plantea el problema de la vida en general aparece insostenible. Esto, lo mismo en lo que respecta al conocimiento del mundo, que a la felicidad humana; si su teoría fuera la última conclusión, no quedaría más que la resignación o la desesperanza. Es curioso el hecho de que los corifeos del realismo, y aun los grandes positivistas, no pudieran sustraerse a la duda hacia el

fin de su vida.

El siglo encontró su grandeza, principalmente, en su trabajo, y parecía llevar al hombre a una felicidad segura. Pero cuando más grandioso era éste, tanto más degeneraba el hombre en una pieza de un mecanismo inanimado, y se hundía la personalidad. De ello resulta una contradicción que alcanza en su esencia al realismo. Éste promete al hombre dar a la vida más fuerza y contenido, acercándola al medio ambiente y llevarla, de su oscuridad, a la realidad plena; así crea un fuerte amor a la vida. Pero el mundo exterior se vuelve contra el hombre, le convierte en un esclavo. Con ello, la vida

experimenta un cataclismo, y la realidad, que quería abarcar con las oscuridades, se convierte en un reino de las sombras.

El contenido detallado de la vida que aquí nace ofrece una pequeñez desesperante del hombre, al cual rodea una naturaleza universal inmensa, oscura, indiferente a sus males, que presenta una dura lucha, en vez de una paz tranquila, y le arrastra también al combate.

La sociedad humana es para el realismo una mera coexistencia de fuerzas egoístas y contrarias, de cuya reunión sale un abigarramiento de opiniones, pero no una sola verdad.

También le queda cerrado al hombre el último refugio que le ofrecían las teorías, considerándole, ya como hijo de Dios, ya como miembro de un reino de la razón, pues el realismo hace del hombre un mero producto de su «medio» social y le sujeta al poder de un destino oscuro.

Así, todo contribuye a formar un pobre concepto del hombre y de su obra, y hay que acudir a un blando optimismo para escapar a esta consecuencia. Pero la Humanidad no puede soportar esta humillación, que destruye todo valor de vivir y todo cariño creador, y así, se abre paso un impulso hacia la conservación espiritual, que apela a

todos los medios que se le ofrezcan. Estos medios son, principalmente, dos: el subjetivismo y el idealismo.

## 6. LA REACCIÓN CONTRA EL REALISMO: EL SUBJETIVISMO. NIETZSCHE

El subjetivismo coincide con el realismo en circunscribir por completo la realidad dentro de la existencia inmediata, en ser radicalmente empírico y rechazar como erróneo todo intento de elevarse por encima de esta vida, como pretenden la religión y la metafísica. Dentro de esta esfera común, se diferencian en que el realismo forma su

mundo partiendo de los objetos, y el subjetivismo lo edifica en el estado anímico, en el sentimiento. De ahí nacen dos formas de vida totalmente opuestas, una de las cuales se preocupa principalmente del estado social, y la otra, del individuo; la primera tiene un carácter intelectual y técnico; la segunda, un matiz estético. Pero el arte sufre también así una notable influencia: en él predomina el espíritu sobre la forma; el color, sobre la línea; lo lírico, sobre lo dramático; la construcción es el lado más débil; el pensamiento se resuelve en aforismos, y la manifestación de las impresiones alcanza una finura admirable. El mismo



drama no busca exponer fielmente un hecho, sino servirse de él para conmover el espíritu.

La totalidad del movimiento significa una reacción contra el realismo, y pretende reivindicar el valor del sujeto y de la existencia humana. Que su punto de vista es muy interesante, no cabe duda alguna; pero sí sobre su derecho a dar una orientación a nuestra vida. El hombre sólo desarrolla, en verdad, sus fuerzas en la lucha con el mundo y sus obstáculos. Cuanto más se aísla de él, tanto más vacía será su existencia. Y si pretende convertirse todo él en sentimiento, cada vez sentirá con más dureza el peso de la realidad.

El subjetivismo no es interiormente verdadero, en cuanto da al individuo valor e independencia, sólo dentro de su imaginación, y se los presenta como un *fata morgana*, mientras que realmente la disgregación del alma en una porción de sentimientos independientes le hacen débil y cautivo.

Aun cuando el individuo puede encontrar en el gesto artístico su satisfacción, si miramos más allá de él hacia el todo, vemos la impotencia del subjetivismo para dar un contenido a la vida, pues el hombre nunca es tan pequeño como cuando intenta prescindir de su medio y tener un valor por sí mismo. Y si el subjetivismo produjo

obras notables en personalidades aisladas, fue porque éstas rebasaron sus fronteras y se completaron en otros elementos.

Esta advertencia ha de tenerse presente al juzgar a Federico Nietzsche (1844-1900), que ha dado al subjetivismo su expresión más importante y su forma artística más notable. Ha desenvuelto particularmente el anhelo del sujeto hacia una mayor grandeza de la vida, hacia un desarrollo más libre de sus facultades y hacia la adquisición de poder y dominio. Mas la perfección de la forma no puede esconder los límites de semejante filosofía del sentimiento, la dependencia

interior de lo que se impone exactamente, pues la paradoja es una forma indirecta de la dependencia: la impotencia para trasladarse de la impresión subjetiva a la cosa misma y dar al hombre un valor verdadero.

Quien quiera juzgar bien a Nietzsche ha de distinguir entre la confusión de sus teorías y su mundo de ideas, pues Nietzsche es más que una mera subjetividad; su individualidad fina y movible siente profundamente la lucha espiritual de la Humanidad, y produce así una multitud de ideas notables y finos sentimientos, que dan una visión emocionante de la realidad, en la que, a menudo, el relieve de la forma esconde

la inexactitud del contenido. Pero este mundo de ideas tiene un carácter idealista. En él se mezclan, indudablemente, ideas heterogéneas a veces contradictorias, antiguas y modernas, estéticas y biológicas, pero no falta tampoco una tonalidad dominante. Es un idealismo artístico y ennoblecedor, tal como pasa de Grecia al Renacimiento, y se perfecciona en la vida moderna. Este idealismo da un valor inmediato al hombre y contradice al idealismo ético religioso, que cree encontrar solamente dicho valor por medio de una transformación de la vida. De este idealismo ético religioso, sostenido por la Iglesia, no participa la

gente que lo siente como una coacción penosa allí en donde la autoridad lo impone directa o indirectamente; en este sentido, hemos de apreciar el valor de su combate por Nietzsche, el cual ha ejercido una crítica rigurosa. Y, ante todo, la lucha contra sus teorías y el reconocimiento del carácter fino del hombre.

Pero afirmar la importancia de Nietzsche no es comulgar en el subjetivismo, el cual, a pesar de sus novedades y de haber combatido con éxito al realismo, no basta por sí solo para resolver los problemas de la vida.

La importancia del subjetivismo y del realismo demuestra que la elevación

interna del hombre no puede intentarse partiendo de la existencia empírica, que implica el renunciamiento de su valor y del sentido de su vida. Para conservar éstos es necesario encontrar un contenido de la vida, en el que estén resueltas las contradicciones entre el sujeto y el objeto, el espíritu y la obra.

Por consiguiente, si una conservación espiritual de la Humanidad y el derecho a la afirmación de la vida son posibles, han de encontrarse por el camino idealista. Veamos lo que se ha hecho en este sentido.

## 7. EL IDEALISMO EN EL SIGLO XIX

A pesar de la corriente realista, en el siglo XIX no desaparece el idealismo. En primer lugar, se conserva y se transmite a los pueblos gracias a los pensadores y poetas alemanes. Los otros pueblos no lo han admitido ciegamente, sino que, al apropiárselo, le han dado un carácter particular; han intentado distinguir más claramente entre lo principal y lo accesorio y dar más unidad a los diversos fenómenos. Así, los ingleses no ven, como los alemanes, el contraste entre Kant y Hegel, sino sus



coincidencias, y lo mismo hacen los clásicos y los románticos.

El método filosófico histórico propio del siglo XIX, al abrazar el pasado, amplía el horizonte, y, al encadenar con él la obra de la actualidad, da a la producción espiritual una base más amplia y aparentemente también una mayor fijeza; la religión, el derecho, el arte demuestran cómo la tendencia histórica da a la producción un carácter más plástico y humano.

La orientación de la vida del individuo hacia la sociedad influye en el perfeccionamiento de su vida. No sólo el Estado, sino la Iglesia adquieren más poder por una organización más firme y

un cuidado de sus fines sociales. Los individuos toman participación activa en esas organizaciones. Así, dice el cardenal Newman que la Iglesia no ha de ser una mera institución «de *gentlemen* para *gentlemen*». La cooperación de la historia y la sociedad da a la idea de nacionalidad un poder mayor, y la producción literaria y artística encuentra con ello un nuevo campo.

De la exaltación de aquella época nacen personalidades características que conservan el pensamiento idealista; pero lo armonizan con el mundo de la experiencia y lo aplican a los problemas de la actualidad. Así, Fischer, Locke,

Lazarus, Trendelenburg, Téllez, Kuno Fischer, E. von Hartmann. Este fenómeno se da también en los demás pueblos. Asimismo, pensadores de lengua inglesa, como Carlyle y Emerson, desenvuelven un idealismo de la personalidad que influye sobre el mundo entero. Carlyle y Emerson proceden del Cristianismo, de la Reforma, pero se libran de toda fe estatuaría, y la consideran como una manifestación de una verdad más honda, que ahora puede ofrecerse más pura y más libre. Carlyle emprende una lucha contra los defectos sociales, especialmente contra la esclavitud del hombre en la industria y el dogma de la omnipotencia de las

leyes económicas. Emerson, en la forma más suave y amable, pero no menos seria, canta a la Humanidad y la armonía de los hombres entre sí y con la Naturaleza.

## 8. LA COMPLICACIÓN ACTUAL Y LA NECESIDAD DE PROFUNDIZAR LA VIDA

El idealismo del siglo XIX es rico en grandes producciones y notables personalidades, pero tiene sus límites; presupone una vida asegurada que sólo necesita perfeccionar y defender, en vez de producir por sí misma ideas adecuadas a su tiempo y llevarlas a la

victoria. Esto puede bastar mientras aquella vida no experimente conmociones y presida la labor de la humanidad; pero su insuficiencia aparece así que encuentra poderosos enemigos. Y esto sucede cada día con más agudeza en el siglo XX. La impresión primera que produce la situación actual es la de estar inseguro y vacilante todo lo que había sido el contenido y sostén de nuestra vida. El mundo occidental había creado, partiendo de la religión, un conjunto de ideas que daban al hombre una posición superior en el universo, y caracterizaban particularmente hasta las más pequeñas manifestaciones de su vida. Los

primeros intentos de renovación en la Edad Moderna parecían querer completar, y no combatir, esos principios; pero en los últimos tiempos empieza una lucha a muerte. Hemos de convencernos de que en el aumento de la vida obran fuerzas contrarias, y lo que parece a primera vista un todo se disgrega, en verdad, y se contradice.

La cultura de la existencia y el mundo de la acción del idealismo se oponen uno a otro, pero la primera se divide entre el realismo y el subjetivismo, y el segundo, en un idealismo de la cultura y otro de la religión; uno, inmanente, y otro, trascendente; en aquél contrastan el

antiguo del arte y el moderno del aumento indefinido de la fuerza, y la vida de la religión ofrece también una dirección especulativa, orientada hacia la unificación con la vida del todo, y otra ética, de formación de la vida personal. De ahí salen diversos tipos de vida, parciales e irreconciliables. El método histórico que debemos al siglo XIX ha contribuido a la eficacia de esos tipos de vida, pues, al llevarnos a considerarlos en su particularidad pura, independientes de los fines de la actualidad, y a estudiar sus relaciones y sus causas, hace que sus límites salten a la vista, que sea imposible su conciliación y que no puedan obrar

sobre nosotros como un todo, conforme sucedía en épocas pasadas. ¿Cómo podemos, por ejemplo, unir a la antigüedad y al Cristianismo y dejarlos influir como una sola cosa en nuestro espíritu, después de considerar cuán diversos son sus fines?

Las complicaciones de semejante estado de cosas aumentan con la inseguridad general del estado espiritual de los hombres. La Filosofía antigua, que llega hasta la Edad Moderna, había dado unidad a la vida del espíritu, relacionándola con el estado transitorio de la vida humana. Pero el movimiento moderno ha sentido la estrechez de este lazo y ha querido romperlo. La infinita



diversidad de las cosas se dispersó por una enorme anchura; la vida temporal se libró de los lazos de un orden eterno y encontró en el movimiento incesante una aplicación de la vida; el devenir ya no se produjo por el ser, sino éste por el devenir; la Naturaleza adquirió demasiada independencia para ser un instrumento del espíritu; pero en la vida de éste la norma de vida personal pareció demasiado pequeña para abarcar el contenido de una vida progresiva y satisfacer sus exigencias, por lo cual su punto de gravedad pasó a complejos impersonales, como la ciencia o el estado que desenvuelve sus necesidades y hacen del hombre un

medio.

Así ha tenido lugar una gran transformación, naciendo una nueva vida que supera en amplitud y contenido a la anterior, pero que no puede abarcarse por el hombre ni acercarse interiormente a él. Esta aparente adquisición es, en realidad, una pérdida. Cuanto más exclusivamente se impone la forma nueva, tanto más amenaza la vida con perder todo centro dominante, toda unidad y todo fin. Además, la coexistencia humana pierde todo lazo interior; los individuos, al ingresar en diferentes masas sociales, se alejan unos de otros; nos amenaza una torre de Babel, una disgregación en partidos y

sectas, una guerra de todos contra todos. Esta pérdida de una comunidad interna perjudica la producción espiritual y la conducta ética; la importancia de todo ello se siente al ver que lo que hasta hoy era natural se transforma en grave problema.

De ahí nace la necesidad de una mayor concentración, imprescindible para la conservación espiritual de la Humanidad. Mas un regreso al pensamiento antiguo es imposible; la concentración sobre una nueva base falta y exige cambios importantes, una elevación interna de la Humanidad, la formación de nuevas relaciones con el mundo real, que no hemos encontrado

todavía, ni podemos formar en el caos que nos rodea; hemos perdido la vida antigua sin haber adquirido otra.

Esta situación es campo abonado a toda clase de dudas y negaciones; en ninguna parte abundan tanto como en la actual vida alemana. Nosotros, los alemanes, tendemos, por naturaleza, a fundamentar idealmente y presentar individualmente la actividad; mientras esto se circunscribe a relaciones interiores y responde a necesidades objetivas, da a la acción un sentido grande, interno, profundo; por eso, el paso del siglo XVIII al XIX nos hizo un pueblo de poetas y pensadores, y después nos hemos convertido en un

pueblo de eruditos y técnicos. Mas, si aquellas relaciones ceden y nuestra producción pierde una base firme, corremos el peligro de edificar nuestra vida por completo sobre una reflexión y un razonamiento obstinado, y de que el individuo se sienta la medida de todas las cosas.

Por eso, hoy, el pueblo tiende a una negación, a todo lo que ataca y destruye, a ver defectos en todas partes; a despreciar nuestro propio valor; a no reconocer límite alguno a la arbitrariedad. Y esa cultura inanimada ignora su propio dogmatismo, su estrechez y vacuidad.

Esto es serio y produce una grave

crisis; un pueblo que destruye la sustancia espiritual de su vida, destruye también su porvenir. Este abuso de la negación es una manifestación de transición o de vejez. Ésta significaría que el pueblo se halla en un ocaso espiritual; esperamos que no será así, que estamos en un momento de transición, en el que la negativa prepara el camino hacia una afirmación, pues no podemos creer que el pueblo de Eckhart y Lutero, de Goethe y Schiller, de Leibniz y Kant, de Bach y Beethoven, haya perdido su profundidad y deba acabar en una vulgar negación.

Pero, como a los individuos, tampoco les falta a los pueblos grandeza

espiritual; tendremos que trabajar incansablemente y operar grandes transformaciones en el estado de cosas si queremos resistir felizmente la crisis actual y hacer por la Humanidad lo que podemos y debemos. Precisamente el cultivo de la vida interior, en que se han distinguido los alemanes, es lo que necesita urgentemente la Humanidad actual, pues nuestra época no es presa de la negación y el avulgaramiento, sino que ofrece una reacción, cada día mayor, que reclama la elevación interior del hombre, el rejuvenecimiento de la vida espiritual, una reforma completa de ella.

Esta necesidad la sienten todos los pueblos, los religiosos y las

civilizaciones del antiguo y del nuevo mundo; pone en movimiento al individuo y trasciende a todas las esferas de la vida. Aun cuando la negación de la religión se extienda por la superficie de la tierra, en realidad, aquélla renace; los hombres anhelan una vida interior y eterna.

En la Filosofía se observa una tendencia semejante, orientada a darle una base amplia, a unirla más estrechamente a la vida, elevando así las dos; se ataca duramente al intelectualismo. El renacimiento artístico, el deseo de una mayor belleza y alegría de la existencia, descansa también en la necesidad de una vida más



original y más verdadera. Por fin, el movimiento social no preocuparía a tantos espíritus nobles ni influiría sobre la Humanidad entera si no proviniese de la necesidad de un nuevo hombre, de un rejuvenecimiento de la Humanidad. Ésos son, claro, meros comienzos de un movimiento que ha de crecer, alcanzar puntos de partida independientes y realizar una transformación de la vida. No tenemos razón para considerar agotadas las posibilidades de la vida humana, pues se notan inquietudes moleculares en su interior, que si encuentran el camino hacia el mundo, harán disipar la niebla y la duda, y la luz vencerá sobre las tinieblas. Estamos en

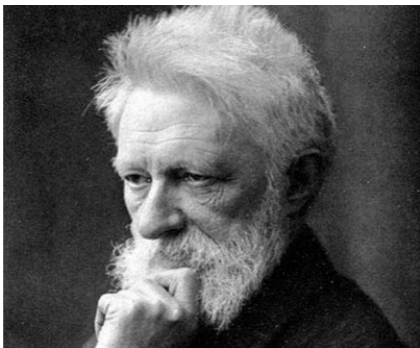
la lucha, y sólo podemos desear que la oposición entre la afirmativa y la negativa se acentúe, y desaparezcan los infinitos términos medios que disimulan la gravedad del problema.

Épocas que de tal modo se encuentran entre los problemas fundamentales de la existencia humana y entre el pasado imposible y el porvenir sin hacer, presentan un doble aspecto. Son tiempos duros, en que todo se disgrega, y se siente la pequeñez y el vacío del hombre. Pero también son tiempos progresivos y fecundos que pueden asegurar al hombre un valor propio, pues demuestran que su ser es profundo y que esta profundidad sólo

puede alcanzarse por la actividad propia: le proclaman como formador de sí mismo, portador de una nueva vida, coautor de la obra del todo. Esas épocas le obligan a mirar de frente los problemas y a buscar su apoyo en sí mismo, en un mundo interior y libre. Es verdad que se destrozan cosas de las que pendía su alma, pero, en último término, no se rompe nada que no sea frágil; lo eterno y lo esencial se desenvuelve así más puramente, y con la renovación de la vida, gana ésta en originalidad y veracidad. Estas épocas aumentan la responsabilidad, pero también la importancia de las personalidades, y demuestran que no es

el tiempo quien hace al hombre, sino éste a aquél, que al Destino se opone la libertad y que la vida puede elevarse notablemente por la propia actividad y por la propia obra.

Así, pues, el estudio del movimiento histórico termina con un problema. Pero eso le da principalmente su valor, pues el problema ha de resolverse elevándose por encima de la confusión del momento, y ello sólo es posible teniendo presente la totalidad de la labor histórica. Los deseos y las esperanzas se dirigen al porvenir, pero sería muy pobre un porvenir que no llevara en sí al pasado, enriqueciendo su contenido eterno.



RUDOLF EUCKEN (Aurich, 1846 - Jena, 1926). Filósofo alemán. Perteneció a la corriente espiritualista alemana y singularmente a la reacción de ésta frente al positivismo, que se había afianzado notablemente en Alemania como materialismo. Contra éste procuró Rudolf Eucken reafirmar

los valores del espíritu humano, sobre todo en los ámbitos de la moral y la actividad práctica, y mediante el establecimiento, como fondo de una «visión de la vida», de una religiosidad sentida, aunque vaga.

Hegelianista fue su formación en la Universidad de Gotinga; no obstante, cabe considerar verdaderos maestros suyos a Platón y Fichte, de quienes recibió el carácter casi religioso de la Filosofía. En 1871 fue nombrado profesor titular de Filosofía en Basilea, en cuya Universidad enseñaban también Burckhardt y Nietzsche; pasó luego, en 1874, a Jena, donde persistía muy viva

la influencia ejercida por el materialismo de Haeckel y resultaba, por tanto, una ardua empresa para el joven profesor la reducción de tal ascendiente.

Los textos de Rudolf Eucken son muy numerosos. Inicialmente, el autor se ocupó de la historia de la Filosofía en una original *Historia de la terminología filosófica* (1879). Interesantes como introducción a su ideología son *Las corrientes espirituales del presente* (1878), *La unidad de la vida del espíritu*, la célebre *Los grandes pensadores* (1890) y *La validez de la religión* (1901); estos tres últimos textos

manifiestan la orientación filosófica final de Eucken, hacia lo que él mismo denominó «activismo». Su fecunda producción escrita y la elevada conciencia de la espiritualidad humana en ella expresada con acento casi profético le valieron en 1908 el premio Nobel de Literatura.



# Notas

[1] Deja, amigo, que el cielo cuide hoy, como ayer, de la lluvia y el rocío y del bien del género humano (Schiller). <<

[2] Así se soluciona el gran problema de nuestra segunda patria, pues la constancia de la vida terrenal nos asegura la inmortalidad. <<

[3] Anhelas vagar hacia lo lejos, te preparas a un raudo vuelo. Sé fiel a ti mismo y a los demás, y la estrechez se ensanchará lo bastante. <<

[4] La verdad se encontró hace ya largo tiempo, unió a los espíritus nobles; toma la vieja verdad. <<

[5] No puedo dividir la vida, ni por dentro ni por fuera; a todos he de darla entera, para vivir en mí y en vosotros. Siempre he escrito solamente como sentía y pensaba; así me dividí, queridos, y seguí siendo una unidad. <<

[6] La Naturaleza no tiene ni hueso ni cáscara, sino que lo es todo a la vez. <<

[7] Pensamos y estamos siempre en el interior. <<



[8] Lo eternamente uno vive en mi vida y  
ve por mi vista. <<