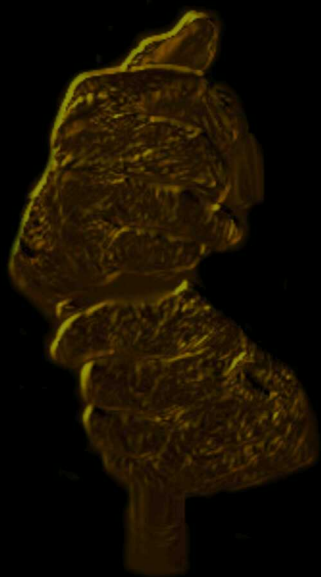


CODEX FANTASTICUS



MMIX

INTRODUCCION A LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

*En la que se trata de fundamentar el
estudio de la sociedad y de la historia*

Versión, nuevamente revisada, prólogo, epílogo y notas de EUGENIO IMAZ



Primera edición en alemán, 1883
Tercera edición en alemán, 1933
Primera edición en español, 1944
Segunda edición en español, 1949

Derechos reservados conforme a la ley
Copyright by *Fondo de Cultura Económica*,
Pánuco, 63 - México, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

EN ESTE tercer volumen que publico de las "obras" de Guillermo Dilthey puedo ya decir que presento "una obra" del autor y que no he tenido que hacer ningún trabajo de selección y acoplamiento, fuera del que supone la travesura de hacer hablar al autor por medio de un sueño. Una obra espléndida, en efecto, que nos advierte del puño de este hombre para manejar enérgica y elegantemente las más alborotadas cuadrigas. En el invierno de 1895-96 pensaba Dilthey poner en pie los materiales acumulados desde la aparición del primer volumen de la Introducción (1883) y acabar la obra definitiva con la publicación del libro tercero, histórico, y del cuarto, gnoseológico y sistemático. No abandonó, no pudo abandonar la idea hasta poco antes de morir, pues fué en el verano de 1911 cuando redactó el prólogo que había de presidir a todos los materiales acumulados para la parte sistemática y de los que él se desprendía envolviéndolos con un título común: El mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida (los volúmenes v y vi de la colección publicada por sus discípulos), por considerar, luego de un segundo intento fallido en 1907, que sus ideas habían logrado una etapa superior con "La estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu" (1910), que sus discípulos han publicado en el volumen vii de la colección. ¿Se me permitirá repetir a propósito de Dilthey lo que ya dije una vez, un poco tímidamente, con respecto a Kant: que Dilthey murió, a los 78 años, prematuramente?

Hemos escrito que en el verano de 1911 redactó el prólogo. Pero la historia no es tan sencilla. Primero lo redactó, sin concluirlo. Luego lo dictó, sin concluirlo. Todavía añadió correcciones de su mano al dictado que siguió inconcluso. Pero esto no es todo, pues sabemos por propia declaración que "las mejores ideas se le ocurrían en el momento de corregir las pruebas". La muerte le retuvo, impertinentemente, la última mano. Con esta pequeña anécdota puede el lector "revivir" de alguna manera lo que ha podido ser la vida intelectual de este coloso, una prolongada y gozosa tortura del monstruoso arquitecto que, trazados en firme los planos luminosos de su obra, va puliendo los materiales, trasladándolos de sitio, cambiándolos por otros mejores que la vida le acarrea, hasta que se marcha al otro mundo con la idea perfecta de su catedral, abandonando el cuidado de sus complicados arquivates, de sus vitrales luminosos, de sus finísimas esculturas, de sus cimentadas y altísimas naves, a la piedad filial de sus discípulos. ¿Cómo nos conmueve cuando, en alguno de sus escritos, levanta ligeramente esta terrible pesadumbre de su destino como un ejemplo preciso para aclarar al lector la idea de la "vivencia"! También en Kant encontra-

mos, en sus últimos años, secos comentarios enternecedores al secular ars longa, vita brevis, con un afán ilustrador del sentido salvador de la historia.

La obra de Dilthey es fragmentaria, claro está. Pero ¿cuántos filósofos han escapado a este destino? Muchos han tenido la vida larga pero el arte les ha sido más largo todavía. Sobran los ejemplos. Pero sería ligereza concluir que por esto su obra resulte contradictoria, inconexa, llena de vanos. Comentando Kuno Fischer un escrito póstumo de Kant, Sistema de la filosofía en su totalidad, nos dice: "Es lícito dudar del valor de esta obra, de sus nuevos pensamientos, del orden y método que en ella existen, aun sin haberla leído, al considerar el estado de debilidad en que su autor se encontraba y al pensar en las conclusiones a que le podía haber llevado su filosofía. No puede comprenderse qué pensamientos nuevos podrían traerse dentro de una filosofía como la suya". También podemos decir —con las naturales reservas en los dos casos— de Dilthey: no puede comprenderse qué pensamientos nuevos podrían traerse dentro de una filosofía como la suya y, sin embargo, afirmamos que murió prematuramente. No tenemos más que comparar su ensayo "Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia" (1875) con el libro primero de la Introducción de las ciencias del espíritu (1883) para medir exactamente la distancia que va de un ensayo de taller a la labor definitiva, o poner en parangón el estilo apretado, justo, el despliegue espléndido de su exposición histórica en el libro segundo, con la marcha morosa de muchos de sus ensayos históricos (así, los publicados por nosotros con los títulos Hombre y Mundo en los siglos xvi y xvii y Hegel y el Idealismo), para imaginarnos el libro magistral que pudo haber sido la continuación de la Introducción. Pero no todo es pérdida, pues también resulta cierto que muchos conceptos del libro primero de esta Introducción se aclaran en las páginas más esponjosas del ensayo, aparte del interés, "histórico-evolutivo", tan diltheyano, que ofrecen.

Sin duda que la anécdota del prólogo nos avisa de que el caso de Guillermo Dilthey es muy particular, pero no en el sentido de que afecte a la unidad y acabado de su pensamiento, ni tan siquiera en el más piadoso que le entresaca su discípulo Misch: la áspera dificultad, constantemente indomable, de plasmar la intuición en ratio. Leyendo, por ejemplo, sus ensayos de "fundación de las ciencias del espíritu" (vol. vii de la colección) quedaremos asombrados de la potencia intelectual de este hombre para recoger con las redes sutiles de la razón fenómenos tan escurridizos como la vivencia y la estructura psíquica. Las líneas fundamentales de su pensamiento están logradas con igual maestría arquitectónica, pero el carácter concreto e infinito de su filosofía —elevar a conciencia la vida misma— hace de él la figura atormentada que ha adivinado en el retrato de Miguel Ángel por Vasari. Su profundo temperamento de poeta le lleva a retocar incesantemente la

forma plástica de sus construcciones intelectuales y a rebuscar constantemente en la vida y en la historia nuevos materiales de trabajo.

*Todo esto viene a cuento porque, con la publicación actual de su Introducción, creemos llegado el momento de ofrecer a los lectores de Dilthey en español el plan que nos guía en la publicación de sus obras. Por necesidades editoriales, tan imperiosas a veces, se han adelantado en la marcha los volúmenes históricos: Hombre y Mundo en los siglos xvi y xvii y Hegel y el Idealismo. Aunque iban acompañados de su correspondiente explicación, al lector le podían aparecer como un poco llovidos del cielo. Pero no se asusten los cronólogos ni tampoco los historicistas ingenuos. Hemos dispuesto "nuestra colección" en forma bastante clara y, a lo que creemos, poco arbitraria. Como necesario punto de referencia vamos a trazar primero el cuadro de la publicación alemana. Han aparecido once volúmenes de Gesammelte Schriften —a la letra: escritos reunidos o recopilación de trabajos; nosotros nos referimos a ellos como "colección" u "obras completas"— y fuera de la serie tenemos Vida y poesía y Sobre poesía y música alemanas. Los volúmenes de la colección que nos interesan se distribuyen así: I. Introducción a las ciencias del espíritu; II. Concepción del mundo y análisis del hombre a partir del Renacimiento y la Reforma; III. Estudios acerca de la historia del espíritu alemán; IV. Historia juvenil de Hegel y otros ensayos sobre el desarrollo del idealismo alemán; V y VI. El mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida; VII. La estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu; VIII. Teoría de la concepción del mundo. Ensayos sobre la filosofía de la filosofía. IX. Sistema e historia de la educación.**

No conocemos, aunque las sospechamos, las razones que han presidido la distribución de la tarea entre sus discípulos y la publicación de los volúmenes en la edición alemana. Pero sí podemos confesar que nos han hecho sudar muchas veces de fatiga y a veces de angustia cuando hemos tenido que consultar sus impecables y exhaustivas anotaciones a los volúmenes en las que precisan las fechas de las distintas redacciones, de los trozos intercalados, los títulos que fueron borrados o cambiados, las adivinaciones de la escritura expresionista del anciano, con fuga de vocales y todo; cuando hemos tenido que leer y releer tantos apéndices donde aparecen varias versiones largas del mismo tema, temas apenas iniciados, bocetos de bocetos, etc., etc. Pero hemos procedido por nuestra cuenta a presentar el pensamiento diltheyano en forma panorámica y a salvar incongruencias patentes, por lo menos desde nuestro punto de vista. Todo ello con el menor daño posible a la "historicidad". Algunos ejemplos: en el volumen que se ocupa

* Los volúmenes XI y XII se ocupan de cuestiones jurídicas estrictamente alemanas y el volumen X, que sí nos interesa por ocuparse de la literatura de "la época de la fantasía" (Shakespeare, Lope de Vega, Cervantes Molière, etc.) está todavía inédito.

de la concepción del mundo y el hombre en los siglos xvi y xvii encontramos un estudio sobre Goethe y Spinoza. En el volumen acerca de la historia del espíritu alemán encontramos un magnífico estudio historiográfico sobre el siglo xviii y el mundo histórico. En el volumen con la historia juvenil de Hegel tropezamos, entre otras cosas, con una historia de la filosofía en la primera mitad del siglo xix. En el volumen sobre el "mundo espiritual" hallamos la Esencia de la filosofía, que viene de perlas dentro de un libro unitario que abarque por entero la teoría de las concepciones del mundo. Y así sucesivamente. Como lo hemos hecho hasta ahora, seguiremos explicando en cada volumen las alteraciones introducidas por nosotros.

Como ya señalamos en el epílogo a Hegel y el Idealismo, hemos tomado como punto de partida el plan que Dilthey nos traza en el prólogo a la Introducción a las ciencias del espíritu, porque creemos que es el plan de la catedral, es decir, el plan de la obra de la vida de Dilthey. Según ese plan tenemos: 1) Preliminares teóricos para hacer ver la necesidad de fundamentar las ciencias del espíritu; 2) Exposición histórica. En términos diltheyanos, autognosis histórica que, como una nueva Fenomenología del espíritu —la comparación es de Dilthey— nos descubre históricamente la falsa apariencia de la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu —Antigüedad y Edad Media—, la falsa apariencia de la fundación naturalista —época moderna— pero, al mismo tiempo, la conciencia crítica que en la época moderna acompaña a la construcción de las ciencias de la naturaleza y nos señala el camino, una vez destruida la falsa apariencia, para buscar el verdadero fundamento de las ciencias del espíritu. 3) Establecer este fundamento trazando la crítica de la razón histórica.

Nuestra colección constará de estos títulos:

- I. Introducción a las ciencias del espíritu.
- II. Hombre y mundo en los siglos xvi y xvii.
- III. De Leibniz a Kant.
- IV. Vida y poesía (Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin).
- V. Hegel y el Idealismo.
- VI. Psicología y filosofía.*
- VII. El mundo histórico.

El volumen Psicología y filosofía abarca los dos temas correspondientes al título, que van juntos por razones editoriales, ya que no de peso, por lo menos de volumen. El lector hispanoamericano podrá mirar la colección en esta forma: Preliminares (libro primero de la Introducción) Parte histórica: Antigüedad y Edad Media (libro segundo de la Introducción): Época moderna: Siglos xvi y xvii; de Leibniz a Kant; la gran poesía alemana, el idea-

* Más tarde, e inspirado por la creciente comprensión de Dilthey, este volumen se me convertiría en: *Psicología y teoría del conocimiento*, y se desprendería la "filosofía" para formar el vol. VIII: *Teoría de la concepción del mundo*.

lismo alemán. Parte teórica: Psicología descriptiva (primera parte del volumen Psicología y Filosofía); Crítica de la razón histórica (El mundo histórico); Psicología comparada (parte segunda de Psicología y Filosofía); Filosofía de la filosofía o teoría de la concepción del mundo (tercera parte de Psicología y Filosofía).

Esto quiere decir que consideramos la psicología descriptiva como fundamento gnoseológico y real de las ciencias del espíritu, a pesar de todos los líos que se han hecho a propósito de la hermenéutica. Que consideramos a la psicología comparada como una de las ciencias del espíritu, porque lo dice Dilthey al establecer con ella el puente entre el fundamento y las demás ciencias del espíritu; que los “ensayos de fundación de las ciencias del espíritu” y la “estructuración del mundo histórico” los consideramos como lo último (1907 y 1910) y más granado en lo que respecta a la parte sistemática de su obra: la crítica de la razón histórica; y que, finalmente, su filosofía de la filosofía es una ciencia del espíritu más. La presentación de Dilthey que hemos pergeñado como introducción a esta Introducción revela con toda claridad la fundamental intención filosófica —encararse con el enigma de la vida totalmente— de Dilthey y cómo logra realizar su sueño a través de la fundación de las ciencias del espíritu. No es posible hablar de la filosofía de Dilthey más que en esta conexión ni es posible entender su Esencia de la filosofía (1907) más que dentro de ella. Aplazamos el desarrollo preciso del esquema.

También quiere decir esto que no coincidimos con el esquema de Heidegger (Sein und Zeit, p. 398 de la quinta edición) ni con el de Ortega (“Dilthey y la idea de la vida”, Rev. de Occ. vol. XLIII, p. 116), aunque no sea éste el momento de discutirlos.

Sí queremos advertir que la declaración de Heidegger de que su obra está al servicio de la de Dilthey se nos antoja un poco irónica cuando no indeliberadamente socarrona. Lo que ha hecho Heidegger, con perfecto derecho, es poner la obra de Dilthey al servicio de la suya. Como ha puesto también la de Bergson y la de Husserl. Pero, y esto es lo que nos obliga a la digresión, esos tres grandes maestros han tenido el propósito contrario que Heidegger, porque la raíz vital —no separamos la raíz de la tierra ni del ambiente— de sus filosofías es otra: han tratado de hacer frente, cada uno desde su propia plataforma, al relativismo que invadía a la conciencia intelectual del siglo XIX en razón del positivismo, del psicologismo y del historicismo. Los tres por el procedimiento clásico de los filósofos: el de la taza y media. Siendo más positivistas (Husserl: fenómeno-logia), más psicologistas (Bergson: psicología profunda), más historicistas (Dilthey: llevar la conciencia histórica a sus últimas consecuencias: autognosis) Con éxito o sin él, pero éste es su propósito. En el caso de Husserl no creo que sea

necesario insistir. En el de Bergson... leed, por ejemplo, *Les grandes amitiés, de Raïsa Maritain*. En el de Dilthey... leed su sueño, la única manifestación de su vida que se sustrae, por su índole, a la reiteración correctora y que, sin embargo, ¡también fué retocada!

En otras circunstancias de tiempo y de lugar Dilthey viene a representar lo que Bergson en Francia: una posible escapada al relativismo. Péguy hablaba con desprecio de los cientistas e "historicistas" de la Sorbona y recomendaba que se escuchara a Bergson. Los "historicistas" a que se refiere Péguy son los historiadores afanados en el taller de los hechos históricos y sin aprensión ni preocupación ninguna por el "sentido" o cosa que se le parezca. Contra esos historicistas va también el historicismo de Dilthey. No se trata de una paradoja. Si, según la definición del escolar, la paradoja es una cosa redonda, quien dice una y cien paradojas, uno y cien ceros, es el que, en nombre de Dilthey, habla de relativismo. Valiéndose de la fenomenología, de su método, como de un bisturí, mejor, como de un berbiquí, Heidegger no hace más que perforar, taladrar todo lo que se le presenta por delante, el mundo histórico levantado por Dilthey, para quedar con el agujero puro, la existencia montada sobre la nada, y empezar a fabricar su filosofía existencial como el sargento fabricaba los cañones: se coge un hueco y luego se lo forra. El *In-der-Welt-sein* heideggeriano está perfectamente prefigurado por Dilthey en su Origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior (1890) pero Dilthey monta sobre él el sentido immanente del mundo mientras que Heidegger la immanente falta de sentido de nuestro estar en el mundo. Su filosofía está pidiendo a gritos que la complete transcendentemente una teología o, a palos, una camisa política de fuerza, mientras que la razón de ser de Dilthey es su antipatía por el trascendentismo teológico —*Jenseitigkeit*— y su amor por el aquende: por las grandes objetividades de la historia, y el reproche que le hace a Hegel es el de haberse visto envuelto por la política universitaria en una campaña contra la libertad del pensamiento.

Si se ha hecho el psico-análisis del psico-análisis de Freud, también convendría y se podría hacer el análisis existencial del análisis existencial de Heidegger y veríamos en qué forma escandalosa arrima el ascua a su sardina y "destruye" la historia de la ontología hasta encontrar su propísima posibilidad existencial de *Wiederholung*, de repetición, un destino donde montar el suyo, el de su existencia personalísima de estoico de la nada carcomida por la muerte. Por eso traduce, según dicen, los textos griegos "traicionándolos", para no traicionarse a sí mismo. Esto es decisivo: los "prejuicios" filosóficos de Dilthey le sirven para realizar una obra de historiador no igualada, para adivinar y vivir intensamente todas las formas de creación espiritual que nos ofrece el mundo histórico. Los "prejuicios" de Heidegger le sirven para realizar una reducción destructora de maestro en demo-

liciones. La demolición primera que realiza con Dilthey es decir que no tiene importancia mayor su empeño gnoseológico, que le persigue durante toda la vida.

De aquí también el diferente valor educativo de una y otra obra. Cualesquiera que sean los achaques filosóficos de la obra de Dilthey, su intención universalista y su acopio humanista la hacen provechosa y fecunda. Hemos insistido adrede en la labor histórica de Dilthey, porque por nada en el mundo quisiéramos que nos salieran por todas partes pequeños filósofos diltheyanos. Representa el esfuerzo mayor realizado por el psicologismo para salvar la historia dándole sentido. El psicologismo —datos de la conciencia— es, quíerese o no, la gran característica de la época filosófica inmediatamente anterior a la nuestra —Bergson, James, Dilthey, Husserl— y una rociada buena es necesaria para librarnos de él si es que conviene que nos liberemos. No hay otra manera de reducir los complejos más que mirándolos a la cara.

Para terminar, dos puntos más. El primer libro de la Introducción representa, como la declara Max Weber en sus *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, el primer estudio serio y de conjunto donde se aborda el problema metodológico de las llamadas ciencias del espíritu, en nuestra tradición “ciencias morales y políticas”, que es como empezó llamándolas Dilthey, siguiendo también la tradición francesa. Es un documento excepcional, porque de él arranca todo un movimiento en el estudio de las ciencias sociales que se enfrenta con el que, paralelamente y con pareja genialidad, representa Max Weber. Dos obras titánicas que marcan señorialmente las dos vertientes. No hacemos más que llamar la atención porque estamos todavía bajo la impresión de este diálogo de altura en que se engarzan los soliloquios de los dos gigantes. Es menester acudir a estas dos fuentes para darse cuenta de la gran polémica del mundo científico de nuestros días: la construcción de las ciencias sociales. Como el espectáculo del heroísmo, también levanta éste el corazón y hace sentir respeto por el hombre.

En el epílogo de Hegel y el Idealismo, en que hicimos tantas recomendaciones impertinentes, se nos pasó la más impertinente de todas. Para completar desde nuestro mundo espiritual ese libro prodigioso de Dilthey hay que leer a Marcelino Menéndez y Pelayo, en su *Historia de las Ideas Estéticas*, cuando se ocupa de la historia de las ideas alemanas. Unánimemente, tan despiadadamente certero a veces, nos dice que don Marcelino, no obstante su declaración de “castellano recalcitrante”, ha dado lo mejor de sí en esa *Historia* al exponer la historia contemporánea de Europa. Pero en general la lectura de don Marcelino nos sintoniza para la lectura de Guillermo Dilthey por su misma prodigiosa memoria oceánica, su curiosidad intelectual insaciable, su gran generosidad y su don hermenéutico para llegar en los libros

a su meollo vivo, acaso, en uno y otro, porque, enamorados de la vida, no pudieron llegar a ella sino a través de los libros. Un poco como Nietzsche, que también amaba los libros porque le “hablaban de la vida”.

Y para colmo de la impertinencia traigamos a colación al mismo Unamuno. El primer capítulo de su Sentimiento trágico de la vida os hará entender como nada lo que Dilthey desarrolla con su teoría de la concepción del mundo. Y los capítulos “En el fondo del abismo” y “De Dios a Dios” os harán sentir como nada lo que Dilthey trata de hacernos revivir a lo largo de su exposición de la metafísica medieval con las contradicciones inherentes a la representación racional de Dios. ¡Menudo ejemplo vivo el de Unamuno para ilustrar toda esa parte del libro! La biótica y la metantrópica de Unamuno no son, ni con mucho, la filosofía de la vida de Dilthey ni su antropología descriptiva, aunque sí una filosofía de la vida y del hombre. La vida insondable la compara Dilthey con una luz invisible de la que sólo conocemos sus coloreados y bellísimos rayos que por la ley de sus relaciones nos dejan el consuelo de la trasunta unidad, profunda, invisible, que las engendra. La razón y la fe son, para Unamuno, irreconciliables; no encuentra ni en la conciencia ni en la autognosis histórica el prisma que explicaría de alguna manera la desazonada refracción. Como Quevedo, su grito retumba en la oquedad de la muerte: ¡Ah de la vida! ¿Nadie me responde?, pero como no tiene la fe ortodoxa que parece que tenía Quevedo, ni su amorosa complacencia con la intrusa, sigue gritando desahoradamente: ¿Nadie me responde? ¿Nadie me responde?...

EUGENIO IMAZ

EL SUEÑO DE DILTHEY

(DOCUMENTOS AUTOBIOGRÁFICOS)

1. *El punto de partida**

LLEGÓ de los estudios históricos a la filosofía y en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (vol. I) se propuso como tarea hacer valer la independencia de las ciencias del espíritu, dentro de la formación del pensamiento filosófico, frente al predominio de las ciencias de la naturaleza y, al mismo tiempo, poner de relieve el alcance que para la filosofía podían tener los conocimientos contenidos en aquéllas.

2. *La conciencia histórica†*

Cuando llegué a Berlín, allá por el año cincuenta del pasado siglo —¡cuánto tiempo hace de esto y qué pocos los que lo han vivido!— se hallaba en su cenit el gran movimiento en el cual se ha realizado la constitución definitiva de la ciencia histórica y, por medio de ella, de las ciencias del espíritu. El siglo XVII, con una cooperación sin igual de las naciones civilizadas de entonces, creó la ciencia matemática de la naturaleza; la constitución de la ciencia histórica ha partido de los alemanes —aquí, en Berlín, tuvo su centro— y me cupo la suerte inestimable de vivir y estudiar en Berlín por esa época. Y si me pregunto cuál fué su punto de partida lo encuentro en las grandes objetividades engendradas por el proceso histórico, los nexos finales de la cultura, las naciones, la humanidad misma, la evolución en que se desenvuelve su vida según una ley interna; cómo actúan luego, como fuerzas orgánicas, y surge la historia en las luchas de poder de los estados. De aquí salen infinitas consecuencias. De una manera abreviada quisiera designarlas como *conciencia histórica*.

La cultura es, antes que nada, un tejido de nexos finales. Cada uno de ellos, lenguaje, derecho, mito y religiosidad, poesía, filosofía, posee una legalidad interna que condiciona su estructura y ésta determina su desarrollo. Por entonces se comprendió la índole histórica de los mismos. Esta fué la aportación de Hegel y Schleiermacher, pues impregnaron la sistemática abstracta de esos nexos con la conciencia de la historicidad de su ser. Se aplicaron a ellos el método comparado, la idea de desarrollo. Y ¡qué

* Del borrador para las páginas que sobre Dilthey aparecen en el *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg (vol. III, 8 ed. pp. 277 ss.). El borrador lleva el título *Uebersicht meines systems* (Resumen de mi sistema); 1896-97.

† Discurso con ocasión de su 70 aniversario (1903).

personajes a la obra! ¡Un Humboldt, un Savigny, un Grimm! Me acuerdo de la fina estampa del anciano Bopp, el fundador de la filología comparada. Y tengo presente sobre todas la figura de mi maestro y amigo Trendelenburg, que ejerció sobre mí la mayor influencia. No es posible imaginarse hoy el poder de este hombre. Su secreto residía en cómo sabía trabar en un conjunto los hechos cuidadosamente investigados de la historia de la filosofía, conjunto que operaba así en sus oyentes como una fuerza viva. Personificaba la convicción de que toda la historia de la filosofía se había dado y continuaba dándose para fundamentar la conciencia de la conexión ideal de las cosas. Aristóteles y Platón servían de fundamento. La inmovilidad de esta convicción, la fundamentación sólida y serena le nimbaban de un aire señorial. No ha buscado jamás el poder, pero se le allegó por su carácter varonil: una fuerza de la naturaleza de nuestras costas nórdicas.

El otro factor de las nuevas ciencias del espíritu radicaba en la atención prestada a las nacionalidades. Su conocimiento había surgido del estudio de la literatura de los diversos pueblos realizado por la escuela romántica, y se fué ahondando en todos los sentidos por la lucha contra el imperialismo napoleónico. En Alemania los dos factores actuaron de consuno. Fué en Berlín, precisamente, donde se dieron cita las grandes capacidades históricas que aunaban la filología y la ciencia histórica y abarcaban el conjunto de las manifestaciones de la vida de una nación partiendo del lenguaje. En primer lugar, Niebuhr: toda la tradición fabulosa se deshizo ante el poder de su mirada y creó una nueva historia de Roma partiendo de las fuentes. El segundo lugar entre estos próceres lo ocupa Böckh, y pude experimentar todavía la influencia de sus lecciones. Todos sus trabajos se hallaban colocados bajo el punto de vista de una visión total de la vida griega. Su personalidad producía una impresión muy peculiar, gracias a la fusión de agudeza y entusiasmo, de espíritu sistemático y artístico, de fuerte sentido por todo lo mensurable en la métrica, en las finanzas y en la astronomía y de ideales. Después, Jacobo Grimm. ¡Cómo el respeto nos mantenía a distancia de este gigante! Después la visión total de la vieja vida alemana. Me acuerdo todavía del discurso que acerca de su hermano Guillermo pronunció en la Academia, cómo sostenía las hojas contra la lámpara, para que pudieran leer sus cansados ojos, cómo se inclinaba su rostro macizo, escucho su voz apagada, como en sordina; unión del fervor más íntimo con la ponderación más sobria, sin que asomara jamás ninguna palabra excesiva. En la última época de mi estancia en Berlín llegó también Mommsen, el más afortunado en la serie de estos investigadores. De manera más completa que nadie habría de resolver el problema de edificar la vida de un pueblo. Ritter y Ranke han trabado luego todas las investigaciones particulares en una visión universal de la tierra y de la historia que transcurre sobre ella. Para nosotros eran dos figuras inseparables, la patriarcal de Ritter, con sus gafas

de concha y sus poderosos ojos, su palabra reposada, serena, agradable, y la tan animosa de Ranke: parecía como si un movimiento interior, que también se manifestaba exteriormente, le hiciera adentrarse, cambiarse en el acontecimiento o los hombres de los que hablaba. Retengo la impresión que me produjo al hablar de la relación entre Alejandro VI y su hijo César: lo amaba, lo temía, lo odiaba. De él he recibido la impresión determinante, más en su seminario todavía que en su cátedra. Era como un organismo poderoso que se había asimilado las crónicas, los políticos, los embajadores, los historiadores italianos, Niebuhr, Fichte y hasta el mismo Hegel, transformándolo todo en una fuerza de visión objetiva de lo acontecido. Era para mí como la encarnación misma de la virtud histórica.

A estas grandes impresiones debo yo la dirección de mi espíritu. He intentado escribir la historia de los movimientos literarios y filosóficos en el sentido de esta consideración histórico-universal. Me encaminé a investigar la naturaleza y la condición de la conciencia histórica: una *crítica de la razón histórica*. Esta tarea me condujo al "problema". Cuando se sigue la conciencia histórica en sus últimas consecuencias surge una contradicción al parecer insoluble: la última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica, ya sea una religión o un ideal o un sistema filosófico, por lo tanto, la *relatividad* de todo género de concepción humana de la conexión de las cosas; todo fluye en proceso, nada permanece. Contra esto se levanta la necesidad del pensamiento y el afán de la filosofía por un *conocimiento de validez universal*. La concepción histórica del mundo es la que libera al espíritu humano de las últimas cadenas que no han podido quebrantar todavía la ciencia natural ni la filosofía. Pero, ¿dónde están los medios para superar esa anarquía de las convicciones que nos amenaza con su irrupción? Durante toda mi vida he trabajado en la solución de la larga serie de problemas que se juntan a éste. Veo la meta. Si me quedo a mitad de camino, espero que mis jóvenes compañeros de jornada, mis discípulos, llegarán hasta el fin.

3. El trasfondo filosófico*

Cuando daba yo los primeros pasos en la filosofía, el monismo idealista de Hegel había sido desplazado por el señorío de la ciencia natural. Cuando el espíritu científico-natural se convirtió en filosofía, como ocurrió con los enciclopedistas y Comte y, en Alemania, con los investigadores de la naturaleza, trató al espíritu como un producto de la naturaleza y de este modo lo mutiló. Los grandes investigadores de la naturaleza intentaron abarcar el problema con más hondura. Esto hizo volver la mirada a Kant. Si Kant

* Del prólogo que en 1911, año de su muerte, escribió para *El Mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida*, del que hablamos en el nuestro.

había sido movido por el espíritu científico-natural, era Helmholtz quien parecía encarnarlo ahora. Nadie que le haya tratado de cerca puede olvidar la impresión que esta personalidad producía: seguro de sí mismo, todo ojos para abarcar el mundo visible, todo oídos para percibir sus voces. El mundo del espíritu se hallaba presente para él únicamente en el arte. En esto se parecía a Lange. Pero tampoco encontraba en ellos el mundo histórico lugar alguno dentro de la conexión de las ciencias, cuyo fundamento procedía de la percepción exterior. El no tolerar el fraude, el no dejarse engañar, he aquí la gran fuerza que este positivismo abrigaba. Pero la mutilación del mundo espiritual para poder acomodarlo en los marcos del mundo exterior representa su limitación.

Como consecuencia del monismo hegeliano se había constituido una metafísica filosófica que pretendía salvar dentro de un mundo áspero y frío las necesidades del corazón. Espíritus ricos, muchas y grandes verdades, pero sobre la trabazón de estas ideas caían las sombras del atardecer de la metafísica.

Yo había crecido con un afán insaciable por encontrar en el mundo histórico la expresión de esta vida nuestra en su diversidad multiforme y en su hondura. El mundo espiritual es, en sí mismo, conexión de realidad, molde de valores y reino de fines, y todo ello en proporciones de una riqueza infinita dentro de la cual se va plasmando el yo personal en nexo efectivo con el todo. Los grandes poetas, Shakespeare, Cervantes, Goethe me enseñaron a comprender el mundo desde este punto de vista y a establecer un ideal de la vida sobre este terreno. Tucídides, Maquiavelo, Ranke, me descubrieron el mundo histórico, que gira en torno a su propio centro y que no necesita de ningún otro. Estudios teológicos me llevaron a examinar la concepción del mundo del joven Schleiermacher, para quien la experiencia de la humanidad, como individuación concreta del universo, es algo cerrado en sí mismo y suficiente.

Los conceptos de la filosofía científico-natural no podían dar satisfacción a este mundo que en mí se agitaba, y todavía menos los adversarios de estos filósofos investigadores de la naturaleza, que de la separación del pensamiento y la percepción sensible deducían la conexión teleológica interna y su fundamento en Dios que hacían posible el conocimiento de la vida. Esta restauración artificial de una concepción teológica del mundo en forma tan desvaída me era insoportable, y antipático el carácter meramente hipotético de aquello en lo que el alma tenía que encontrar su abasto.

De esta situación surgió el impulso dominante en mi pensamiento filosófico, que pretende comprender la vida por sí misma. Este impulso me empujaba a penetrar cada vez más en el mundo histórico con el propósito de escuchar las palpitaciones de su alma; y el rasgo filosófico consistente en el afán de buscar el acceso a esta realidad, de fundar su validez, de

asegurar el conocimiento objetivo de la misma, no era sino el otro aspecto de mi anhelo por penetrar cada vez más profundamente en el mundo histórico. Eran como las dos vertientes del trabajo de mi vida, nacido en tales circunstancias.

Mi ensayo sobre el estudio del hombre y de la historia muestra cómo en este afán filosófico me sentía cerca del positivismo. Al mismo tiempo era natural que por entonces en Alemania se reconociera la superioridad del análisis kantiano. Su punto de partida lo constituía el problema de la validez universal del saber, la necesidad y universalidad de las verdades lógicas y matemáticas, la fundación de las ciencias de la naturaleza sobre ellas, pero, al mismo tiempo, la limitación del saber a lo experimentable. En esto coincidían los grandes pensadores alemanes con los filósofos occidentales desde D'Alembert hasta Mill y Comte; estos principios kantianos constituían la base de mi desarrollo intelectual. Así comencé yo mis lecciones.

Pero también rastreaba en Kant el impulso que me movía. Si la realidad del mundo espiritual tenía que ser justificada era menester, antes que nada, una crítica de la teoría de Kant que hacía del tiempo un mero fenómeno y, por consiguiente, de la vida misma. El pensamiento de Lotze, que se apoyaba en esta teoría del tiempo, me señalaba las consecuencias con toda la claridad posible. Comencé con la crítica de esta teoría. Así surgió la proposición: el pensamiento no puede ir más allá de la vida misma. Considerar la vida como apariencia es una *contradictio in adjecto*: porque en el curso de la vida, en el crecimiento desde el pasado y en la proyección hacia el futuro radican las realidades que constituyen el nexo efectivo y el valor de nuestra vida. Si tras la vida, que transcurre entre el pasado, el presente y el futuro, hubiera algo atemporal, entonces constituiría un "antecedente" de la vida, sería como la condición del curso de la vida en toda su conexión, aquello precisamente que no vivimos y, por lo tanto, un reino de sombras. En mis lecciones sobre introducción a la filosofía ninguna proposición ha sido tan fecunda como ésta.

Pero el impulso que guiaba mis trabajos exigía algo más. La vida no se nos da de modo inmediato sino que es esclarecida mediante la objetivación del pensamiento. Para que la captación objetiva de la vida no se convierta en dudosa por el hecho de que es elaborada por las actividades del pensamiento, es menester mostrar la validez objetiva del pensar. Se puede analizar el pensamiento y su logismo. No se trata de su génesis, de su historia, sino de la presencia de actividades que lo enlazan con la percepción: se trata de una *fundación*. Existen en el pensamiento contenidos que nos conducen a otros contenidos y de este modo puede demostrarse que se fundan en la percepción y en la vivencia.

Si se demuestra así la realidad de la vivencia y la posibilidad de su captación objetiva, se abre de este modo el camino hacia la realidad del mundo

exterior. Mi ensayo a este respecto lo hace ver. Però es menester abarcar con justeza su concepto. Es obvio que nada sabemos de un mundo real como existente *fuera* de nuestra conciencia. Sabemos únicamente de una realidad en la medida en que nuestra voluntad y su adopción de fines se hallan determinadas, en la medida en que nuestros impulsos experimentan una resistencia.

Así tenemos la circunstancia que abre la posibilidad de fundar el conocimiento del mundo espiritual, que hace posible el mundo espiritual. Durante largo tiempo los historiadores fueron ahondando en el alma de los tiempos pasados al margen de esta fundación, hasta que comencé yo...

4. *La conciencia histórica y las concepciones del mundo**

De esta insondabilidad de la vida procede que la misma no pueda ser expresada sino en un lenguaje figurado. Reconocer esto, ponerlo en claro por sus razones, desarrollar las consecuencias, he aquí el comienzo de una filosofía que dé razón real de los grandes fenómenos de la poesía, de la religión y de la metafísica, concibiendo su unidad en su último núcleo. Todos estos fenómenos expresan la misma vida, unos en imágenes, otros en dogmas, otros en conceptos; pues ni los mismos dogmas, bien entendidos, hablan de un más allá.

5. *Las concepciones del mundo y la filosofía†*

...He considerado siempre a mis discípulos como amigos. Siento hoy una necesidad especial de darles las gracias por lo que siempre han sido para mí, por el amor y la lealtad de que me hablan tantas cartas suyas, a todo lo cual correspondo cordialmente.

He intentado comunicar a mis discípulos métodos de investigación, el arte analizador de la realidad que hace al filósofo, el pensamiento histórico. No estoy en posesión de ninguna solución del enigma de la vida, pero lo que yo quise comunicarles siempre fué el temple vital que en mí ha producido la meditación constante sobre las consecuencias de la conciencia histórica.

¿Me será permitido hablarles a ustedes de esto en el día de hoy? Pues nos encontramos reunidos en un simposio filosófico.

* Del plan de continuación de la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1890-95). El título lo tomamos del trabajo que desarrolla precisamente el tema indicado por el párrafo que sigue (*Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen*, vol. viii de los *Gesammelte Schriften*).

† Lectura —*Un sueño*— en un simposio filosófico con ocasión de su 70 aniversario (1903).

La forma sistemática es imprescindible en el campo del conocimiento, pero implica al mismo tiempo una limitación. Lo que yo quiero comunicarles es este sentimiento de la vida que surge de la conciencia histórica cuando es elevada por el pensamiento al conocimiento de su alcance. A esto hubiese querido dar expresión en este día. Pero toda expresión de una doctrina es algo pesado y frío. El amigo Wildenbruch me ha señalado un camino. Le agradezco sus palabras. Siempre ha sido la dicha mayor de hombres y mujeres el ser loados por los poetas. Pues que ha invocado al poeta en mí, él sea responsable si una vez más se reaviva el rescoldo de cenizas y me resuelvo a expresar el sentimiento vital que ha fluído del trabajo filosófico de tantos años, si no en verso —¡no tengan miedo!— por lo menos un poco poéticamente.

Hace de esto más de diez años. En un caluroso atardecer de verano había llegado yo al palacio de mi amigo en Klein-Ols. Y como siempre ocurría entre los dos, nuestro diálogo filosófico se prolongó hasta bien entrada la noche. Todavía resonaba dentro de mí cuando comencé a desnudarme en el viejo dormitorio. Me detuve largo rato, como tantas veces, ante el bello grabado de *La escuela de Atenas*, por Volpato, que pendía sobre mi cama. En esa noche sentí con especial fruición cómo el espíritu armonioso del divino Rafael había amortiguado hasta convertirla en una conversación pacífica la lucha a vida y muerte de los sistemas. Sobre estas figuras, en serena relación, parece flotar aquel hálito de paz que en el ocaso de la cultura antigua procuró conciliar los ásperos antagonismos de los sistemas y que todavía en el Renacimiento inspiró a los espíritus más nobles. Rendido de sueño, me acosté y dormí en seguida. Muy pronto me sumergí en un sueño en el que se mezclaban el cuadro de Rafael y la conversación que había tenido. En él cobraron cuerpo las figuras de los filósofos. A la izquierda del templo de los filósofos, y desde lejos, muy lejos, se iba aproximando una larga fila de varones, con los abigarrados trajes de muchos siglos. Cuantas veces pasaba alguien delante de mí y volvía hacia mí su rostro, me esforzaba por reconocerlo. Allí estaban Bruno, Descartes, Leibniz... y tantos otros, tal como me los había figurado por sus retratos. Subían la escalinata. A medida que iban entrando, caían los muros del templo. En un campo espacioso se confundieron entre las figuras de los filósofos griegos. De pronto, ocurrió algo que me sorprendió, aun en medio del sueño. Como empujados por un viento interior iban unos hacia otros, para formar un solo grupo. Al principio el movimiento se dirige hacia el lado derecho, allí donde el matemático Arquímedes está trazando su círculo y se reconoce al astrónomo Ptolomeo por el globo terráqueo que lleva en la mano. Se agrupan los pensadores que fundan su explicación del mundo sobre la firme naturaleza física, que todo lo abarca, que proceden de abajo arriba,

que tratan de encontrar una explicación causal unitaria del universo poniendo en conexión leyes naturales independientes, y que de este modo subordinan el espíritu a la naturaleza o limitan resignadamente nuestro saber a lo que se puede conocer por nuestros métodos científico-naturales. En este grupo de materialistas y positivistas reconocí también a D'Alembert por sus finos rasgos y la sonrisa irónica de su boca, que parecía burlarse de los sueños de los metafísicos. También vi allí a Comte, el sistemático de esta filosofía positivista, al que escuchaba con respeto todo un corro de pensadores de todos los países.

Una nueva procesión acudía hacia el centro, donde se hallaban Sócrates y el divino Platón, con su venerable figura de anciano: los dos pensadores que han intentado fundar sobre la conciencia de Dios en el hombre el saber acerca de un orden suprasensible del mundo. Vi también a Agustín, el del apasionado corazón en busca de Dios, en cuyo torno se habían agrupado tantos teólogos filósofos. Escuché su conversación, en la que trataban de armonizar el idealismo de la personalidad, que constituye el alma del cristianismo, con las enseñanzas de aquellos venerables antiguos. Y he aquí que del grupo de los investigadores matemáticos se destaca Descartes, una figura delicada, macilenta, consumida por el poder del pensamiento, y es llevado, como por un viento interior, hacia estos idealistas de la libertad y de la personalidad. Se abrió todo el grupo cuando se aproximó la figura un poco encorvada y fina de Kant, con su tricordio y su bastón, los rasgos como paralizados por la tensión del pensamiento —el grande que había elevado el idealismo de la libertad a conciencia crítica y lo había reconciliado así con las ciencias empíricas. Al encuentro del maestro Kant subió las escaleras con desembarazo juvenil una figura resplandeciente, con su noble cabeza inclinada por la meditación: en sus rasgos melancólicos asoman el pensamiento profundo y la intuición poética e idealizadora mezclados con el presentimiento del destino que le aguarda; es el poeta del idealismo de la libertad, nuestro Schiller. Se acercan también Fichte y Carlyle. Me pareció que Ranke, Guizot y otros grandes historiadores les estaban escuchando. Pero me sacudió un calofrío extraño cuando vi a su vera a un amigo de mis años juveniles, a Enrique von Treitschke.

Apenas se habían reunido éstos cuando también empezaron a agruparse, hacia la izquierda, en torno a Pitágoras y a Heráclito, los primeros que habían contemplado la armonía divina del universo, pensadores de todas las naciones. Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz. Y ¡espectáculo admirable! de la mano, como en sus años de juventud, marchaban los dos grandes pensadores suabos, Schelling y Hegel. Todos ellos proclamadores de una fuerza espiritual divina que se expande por todo el universo: que vive en toda cosa y en toda persona, que opera en todo según leyes, de suerte que, fuera de ella, no existe ningún orden trascendente ni lugar alguno para la libertad

de elección. Me pareció que todos estos pensadores escondían un alma de poeta tras sus graves rostros. También se produjo tras ellos un impetuoso movimiento de acercamiento. En esto se fué aproximando, a pasos medidos, una figura mayestática, con una actitud solemne, casi rígida: temblé de veneración cuando vi los grandes ojos, que alumbraban como soles, y la cabeza apolínea de Goethe: se hallaba en la mitad de la vida y todas sus figuras, Fausto, Guillermo Meister, la Ifigenia, Tasso, parecían revolotear en su torno: todas sus grandes ideas acerca de las leyes formadoras que desde la naturaleza ascienden a la creación del hombre.

Percibí que entre estas figuras grandiosas se agitaban otras de un lugar para otro. Parecía como si quisieran mediar inútilmente entre la áspera renuncia del positivismo a todo enigma de la vida y a la metafísica y la conexión que todo lo determina y la libertad de la persona. Pero en balde se afanaban estos componedores entre uno y otro grupo, pues la distancia se fué agrandando, hasta que, de pronto, desapareció el suelo, y un terrible extrañamiento y hostilidad parecía separar a los grupos. Fuí presa de una rara angustia al ver cómo la filosofía se me presentaba en tres o más figuras distintas y la unidad misma de mi ser parecía desgarrarse, ya que me sentía atraído anhelosamente ora por un grupo, ora por otro, y trataba con el mayor coraje de conservar mi unidad. Bajo las ansias de mis pensamientos se fué adelgazando la capa del sueño, empalidecieron las figuras y desperté.

A través de la gran ventana titilaban en el cielo las estrellas. Me sobrecogió la inmensidad e insondabilidad del universo. Como una liberación, repensé las ideas consoladoras que había expuesto a mi amigo en aquella conversación de la noche.

Este universo inmenso, insondable, inabarcable, se refleja múltiplemente en los videntes religiosos, en los poetas y en los filósofos. Todos se hallan bajo la acción del lugar y de la hora. Toda concepción del mundo se halla históricamente condicionada; es, por lo tanto, limitada, relativa. Así parece surgir una terrible anarquía del pensamiento. Pero la misma conciencia histórica que ha producido esta duda absoluta es capaz de señalarle sus límites. En primer lugar, las concepciones del mundo se han diversificado según una ley interna. Mis pensamientos se volvieron hacia las grandes formas fundamentales de concepción del mundo, tal como se habían presentado al soñador en la imagen de los tres grupos de filósofos. Estos tipos de concepción del mundo se afirmaban unos junto a otros en el correr de los siglos. Y también otro motivo liberador: las concepciones del mundo se fundan en la naturaleza del universo y en la relación con él del espíritu, que capta finitamente. Así cada una de ellas expresa, dentro de las limitaciones de nuestro pensamiento, un aspecto —un lado— del universo. Dentro de este aspecto, cada una es verdadera. Pero cada una es, también, unilateral. Nos es imposible abarcar en un haz todos estos conceptos. No

podemos ver la luz pura de la verdad más que desflecada en rayos de color.

Se trata de una vieja y fatal maraña. El filósofo busca un saber de valor universal y, mediante él, una decisión acerca del enigma de la vida. Es menester desenmarañarla.

La filosofía muestra una faz doble. El insaciable afán metafísico se encamina a la solución del enigma del mundo y de la vida y en esto se emparentan los filósofos con los religiosos y los poetas. Pero el filósofo se diferencia de ellos porque pretende resolver el enigma mediante un saber de validez universal. Esta vieja maraña debe ser desenmarañada hoy por nosotros.

Principio y tarea máxima de la filosofía es elevar a conciencia de sí mismo el pensamiento objetivo de las ciencias empíricas, que a base de los fenómenos establece un orden según leyes, justificándolo así ante sus propios ojos. En los fenómenos se nos da una realidad accesible: el orden según leyes; ésta es la única verdad que se nos ofrece con valor universal, también en el lenguaje de signos de nuestros sentidos y de nuestra facultad perceptivas. Este es el objeto de la ciencia filosófica fundamental. Esta fundación de nuestro saber representa la gran función de la ciencia filosófica fundamental, en cuya construcción están trabajando todos los filósofos desde Sócrates. Otra aportación de la filosofía consiste en la organización de las ciencias empíricas. El espíritu filosófico se halla presente allí donde se simplifican los fundamentos de una ciencia o donde se enlazan ciencias diferentes o donde se establece su relación con la idea del saber o se examinan los métodos en cuanto a su valor cognoscitivo. Pero me parece que ya pasó el tiempo en que podía darse una filosofía especial del arte y de la religión, del derecho o del estado. Ésta es, por lo tanto, la función máxima de la filosofía: fundación, legitimación, conciencia crítica, fuerza organizadora que arremete con todo el pensamiento objetivo, con todas las determinaciones de valor y con todas las adopciones de fines. La poderosa conexión que así surge está destinada a dirigir al género humano. Las ciencias empíricas de la naturaleza han transformado el mundo exterior y ya ha comenzado la época histórica en la cual las ciencias de la sociedad irán cobrando sobre ésta una influencia creciente.

Más allá de este saber universalmente válido se hallan la cuestiones que interesan a la persona, que se enfrenta por sí sola con la vida y con la muerte. La respuesta a estas cuestiones se encuentra únicamente en el orden de las concepciones del mundo, que expresan la pluralidad de aspectos de la realidad en formas diferentes para nuestro entendimiento y que apuntan hacia la verdad. Esta es incognoscible, cada sistema se enreda en antinomias. La conciencia histórica rompe las últimas cadenas que la filosofía y la investigación natural no pudieron quebrantar. El hombre se halla ya libre. Pero, al mismo tiempo, esa conciencia le salva al hombre la unidad de su

alma, la visión de una conexión de las cosas que, si bien es insondable, se hace patente a la vida de nuestro ser. Consoladoramente, podemos venerar en cada una de estas concepciones del mundo una parte de la verdad. Y cuando el curso de nuestra vida nos acerca sólo algunos aspectos de la conexión insondable, si la verdad de la concepción del mundo que expresa este aspecto hace presa en nosotros de una manera viva, entonces podemos entregarnos tranquilamente a ella: la verdad se halla presente en todas.

Esto, poco más o menos, pensaba yo, pero como alguien a quien, desvelado entre sueño y sueño, se le cruzan los pensamientos; éstas eran las ideas sobre las que fuí cavilando largo tiempo mientras mi mirada era atraída por el esplendor veraniego de las estrellas. Por fin, me entregué al sueño ligero del amanecer, respunteado por las ensoñaciones que suelen acompañarle. La bóveda del cielo me parecía cada vez más resplandeciente a medida que avanzaba la luz de la mañana. Tenues, beatas figuras flotaban por el cielo. Fué inútil que al despertar tratara yo de reproducir estas deliciosas figuras ensoñadas. Sentía tan sólo que en ellas se expresaba la delicia de una máxima libertad y movilidad del alma. He escrito este sueño para mis amigos, para ver si de ese modo pudiera comunicarles también el sentimiento vivo en que pareció desembocar. Con más desasosiego que nunca busca hoy nuestra especie descifrar el misterioso rostro de la vida, de boca sonriente y mirada melancólica. Sí, queridos amigos, vayamos en pos de la luz, de la libertad y de la belleza de la existencia. Pero no en un nuevo comienzo, despojándonos del pasado. Es menester que a cada nuevo hogar llevemos con nosotros los viejos dioses. Sólo quien se entrega vive la vida. . . Ociosamente buscaba Nietzsche, en una solitaria observación de sí mismo, la naturaleza primitiva, su ser sin historia. Fué arrancando una piel tras otra. ¿Qué le quedó entre las manos? Algo históricamente condicionado: la piel del hombre de poder del Renacimiento. Lo que es el hombre, sólo su historia nos lo dice. Es inútil, como hacen algunos, desprenderse de todo el pasado para comenzar de nuevo con la vida, sin prejuicio alguno. No es posible desentenderse de lo que ha sido; los dioses del pasado se convierten entonces en fantasmas. La melodía de nuestra vida lleva el acompañamiento del pasado. El hombre se libera del tormento del momento y de la fugacidad de toda alegría sólo mediante la entrega a los grandes poderes objetivos que ha engendrado la historia. Entrega a ellos, y no subjetividad del arbitrio y del goce; sólo así procuraremos la reconciliación de la personalidad soberana con el curso cósmico.

INTRODUCCIÓN
A LAS
CIENCIAS DEL ESPÍRITU
*EN LA QUE SE TRATA DE FUNDAMENTAR EL ESTUDIO DE
LA SOCIEDAD Y DE LA HISTORIA*



AL CONDE PAUL YORCK VON WARTENBURG:

En una de nuestras primeras conversaciones le expuse a usted el plan de este libro, que me atrevía a designarlo como una crítica de la razón histórica. En los hermosos años transcurridos desde entonces he podido disfrutar la dicha única de filosofar a menudo en charla diaria con usted a base de la afinidad de nuestras convicciones. ¿Cómo podría yo separar ahora lo que, en el tejido de ideas que ofrezco, se debe a usted? Distanciados espacialmente, tome usted esta obra como testimonio de opiniones invariables. La recompensa más grata del largo trabajo que me ha costado ha de ser el aplauso del amigo.

PRÓLOGO

EL LIBRO CUYA primera mitad publico ahora trata un método histórico con otro sistemático para tratar de resolver la cuestión de los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu con el mayor grado posible de certeza. El método histórico sigue la marcha del desarrollo en el cual la filosofía ha pugnado hasta ahora por lograr semejantes fundamentos; busca el lugar histórico de cada una de las teorías dentro de este desarrollo y trata de orientar acerca del valor, condicionado por la trama* histórica, de esas teorías; adentrándose en esta conexión del desarrollo quiere lograr también un juicio sobre el impulso más íntimo del actual movimiento científico. De esta suerte la exposición histórica prepara el fundamento gnoseológico que será objeto de la segunda mitad de este ensayo.

Como la exposición histórica y la sistemática se han de completar de esta suerte, una referencia a las ideas sistemáticas fundamentales habrá de facilitar la lectura de la parte histórica.

Con el otoño de la Edad Media comienza la emancipación de las ciencias particulares. Pero entre ellas la ciencia de la sociedad y la Historia siguen hasta muy entrado el siglo en la vieja servidumbre con respecto a la metafísica. Y el prestigio creciente del conocimiento natural ha traído como consecuencia una nueva relación de servidumbre no menos opresiva que la antigua. La escuela histórica —entiéndase la expresión en su sentido más amplio— llevó a cabo la emancipación de la conciencia histórica y de la ciencia histórica. Por la misma época en que el sistema de las ideas sociales —derecho natural, religión natural, teoría abstracta del estado y economía abstracta— desarrollaba en Francia sus consecuencias prácticas con la Revolución, en que los ejércitos revolucionarios ocupaban y destruían el viejo edificio del Imperio alemán, tan maravillosamente construido y recubierto de la pátina de una historia milenaria, se desarrollaba en Alemania la visión del crecimiento orgánico como un proceso en que surgen todos los hechos espirituales, demostrando así la falta de verdad de todo aquel sistema de ideas sociales. Este movimiento marcha desde Winckelmann y Herder, a través de la escuela romántica, hasta Niebuhr, Jacobo Grimm, Savigny y Böckh. Fué reforzado por el contragolpe que siguió a la Revolución. Se

* Tropezamos por primera vez con la palabra *Zusammenhang* —a la letra, codependencia o interdependencia— que es lógica y estadísticamente la más importante en el vocabulario de Dilthey. Cabe traducirla por plexo, trama, entramada... Técnica-mente preferimos "conexión" o "nexo" pero siempre que podamos haremos uso de las equivalentes vulgares, para aliviar al lector del nexo de la obsesión y de la obsesión del nexo.

extendió en Inglaterra por medio de Burke, en Francia gracias a Guizot y a Tocqueville. Penetró en la palestra de la sociedad europea, donde se disputaban cuestiones de derecho, de política o de religión, en abierta enemistad con las ideas del siglo XVIII. Animaba a esta escuela una intención puramente empírica, un ahondamiento amoroso en las particularidades del proceso histórico, un espíritu universal que, al considerar la historia, pre-tendía determinar el valor de cada hecho singular partiendo inicialmente de la trama del desarrollo y un espíritu histórico que, dentro de la ciencia de la sociedad, buscaba en el estudio del pasado la explicación y la regla del presente y para el que la vida espiritual era en todos sus puntos histórica. De este movimiento ha partido una corriente de nuevas ideas que ha circulado por innumerables canales en todas las ciencias particulares.

Pero la escuela histórica no ha roto todavía aquellas limitaciones internas que tenían que obstaculizar su desenvolvimiento teórico lo mismo que su influencia sobre la vida. A su estudio y valoración de los fenómenos históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia, por lo tanto, les faltaba el fundamento en la única ciencia segura en última instancia, en una palabra, el fundamento filosófico. No existía una relación sana con la teoría del conocimiento y con la psicología. Por eso no logró un método explicativo ni fué capaz, a pesar de su intuición histórica y de su método comparado, de establecer una trabazón autónoma de las ciencias del espíritu ni de marcar un influjo sobre la vida. Así estaban las cosas cuando Comte, Stuart Mill y Buckle trataron de descifrar de nuevo el enigma del mundo histórico trasladando a él los principios y los métodos de la ciencia natural, ante la protesta estéril de una visión más viva y más honda, que, no obstante, ni podía desarrollarse ni encontraba su fundamento frente a otra concepción más prosaica y superficial pero dueña del análisis. La oposición de un Carlyle y de otros espíritus llenos de vida contra la ciencia exacta fué síntoma de esta situación, lo mismo por la energía de su odio como por la premiosidad de su lenguaje. Y ante semejante inseguridad acerca de los fundamentos de las ciencias del espíritu, pronto los especialistas se refugiaron en la mera descripción, o encontraron satisfacción en concepciones subjetivas muy ingeniosas, o se entregaron en brazos de una metafísica que promete al que se le confía principios que han de tener la fuerza de transformar la vida práctica.

Sintiendo esta situación de las ciencias del espíritu, ha surgido en mí el intento de fundamentar filosóficamente el principio de la escuela histórica y el trabajo de las ciencias particulares de la sociedad inspirado todavía por esa escuela, para de esta manera arbitrar entre ella y las teorías abstractas. En mis trabajos me inquietaban cuestiones que, seguramente, han inquietado también a todo historiador, jurista o político reflexivo. Así sur-

gieron, en mí, espontáneamente, la necesidad y el plan de una fundación de las ciencias del espíritu. ¿Cuál es el plexo de las proposiciones que se hallaría en la base de los juicios del historiador, de las conclusiones del economista, de los conceptos del jurista y que sería capaz de prestarles seguridad? ¿Alcanza ese plexo hasta los dominios de la metafísica? ¿Existen, acaso, una filosofía de la historia o un derecho natural sostenidos por conceptos metafísicos? Si esto no es admisible ¿dónde encontrar el respaldo firme para una red de proposiciones que trabe a las ciencias particulares y les preste seguridad?

Las respuestas que Comte y los positivistas, Stuart Mill y los empiristas dieron a estas cuestiones me parecían mutilar la realidad histórica para acomodarla a los conceptos y métodos de las ciencias de la naturaleza. Hubo contra esta tendencia una reacción, representada genialmente por el *Microcosmos* de Lotze, que me parecía sacrificar a una necesidad sentimental la justificada independencia de las ciencias particulares, la fuerza fecunda de sus métodos experimentales y la seguridad de los fundamentos, necesidad sentimental que retorna nostálgicamente hacia el pasado ante la pérdida del contento de ánimo que achaca a la ciencia. Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento, y espero confiadamente que ningún lector se sustraerá, en este terreno, a la fuerza de la demostración. Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. Designamos este punto de vista —que reconoce, consecuentemente, la imposibilidad de ir más allá de esas condiciones, pues eso equivaldría a pretender ver sin ojos o tratar de llevar la mirada del conocimiento detrás del aparato visual— como gnoseológico; la ciencia moderna no puede reconocer ningún otro. Pero vi también que la independencia de las ciencias del espíritu encontraba precisamente su fundamento, el que necesitaba la escuela histórica, en este punto de vista. Pues desde él nuestra imagen de la naturaleza entera se ofrece como mera sombra arrojada por una realidad que se nos oculta, mientras que la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna. El análisis de estos hechos constituye el centro de las ciencias del espíritu y así, correspondiendo al espíritu de la escuela histórica, el conocimiento de los principios del mundo espiritual permanece dentro de este mismo mundo y las ciencias del espíritu constituyen de esta suerte un sistema autónomo.

Si en estos puntos coincidía diversamente con la escuela gnoseológica de Locke, Hume y Kant, me era menester, sin embargo, concebir la conexión de los hechos de la conciencia en que unos y otros encontramos todo el fundamento de la filosofía de manera distinta que esa escuela. Si prescindimos

de unos cuantos gérmenes, como los que nos ofrecen Herder y Guillermo de Humboldt, gérmenes que no lograron el desarrollo científico, hasta ahora la teoría del conocimiento, lo mismo la empírica que la kantiana, ha explicado la experiencia y el conocimiento a base de un hecho que pertenece al mero representar. Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa) a pesar de que el conocimiento parece tejer estos conceptos con sólo la materia que le proporcionan el percibir, el representar y el pensar. El método del siguiente ensayo es, por lo tanto, éste: reintegro cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia, y busco luego su conexión. Así resulta que los elementos más importantes que integran nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones, pueden explicarse todos partiendo de esta naturaleza humana entera que encuentra en los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar no más que sus diferentes aspectos. No la hipótesis de un rígido *a priori* de nuestra facultad conocedora, sino únicamente la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las cuestiones que habremos de plantear a la filosofía.

Así parece resolverse también el misterio más recalcitrante de esta fundamentación, la cuestión del origen y legitimidad de nuestra convicción acerca de la realidad del mundo exterior. Para la mera representación el mundo exterior no es más que un fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cuales fueren sus determinaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida y no como mera representación. Sabemos de este mundo exterior, no en virtud de una conclusión que va de los efectos a las causas o de un proceso que correspondería a esta conclusión sino que, por el contrario, estas nociones de efecto y causa no son más que abstracciones sacadas de la vida de nuestra voluntad. Así se ensancha el horizonte de la experiencia que en un principio parecía darnos noticia únicamente de nuestros propios estados internos: con nuestra propia unidad de vida se nos da, al mismo tiempo, un mundo exterior, se hallan presentes otras unidades de vida. Pero en qué medida pueda yo

demostrar esto y en qué medida, además, me será posible, partiendo del punto de vista señalado, establecer el conocimiento de la sociedad y de la historia sobre una trazazón segura, es cosa que dejo al juicio ulterior del lector de este ensayo.

No he evitado cierta prolijidad al objeto de poner en relación las ideas capitales y las proposiciones principales de esta fundación gnoseológica de las ciencias del espíritu con los diversos aspectos del pensamiento científico del presente y enriquecer así el fundamento. A esto se debe que el ensayo parta, en primer término, de la visión de conjunto de las ciencias particulares del espíritu, ya que ellas nos brindan el amplio material y el motivo de todo este trabajo, y que extraiga conclusiones retornando desde ellas (libro primero). El volumen presente prosigue luego con la historia del pensamiento filosófico que busca los fundamentos sólidos del saber a través de la época en que se decidió la suerte de la fundación metafísica (libro segundo). Se intenta demostrar que la existencia de una metafísica universalmente reconocida estaba condicionada por una situación de las ciencias que ya se ha esfumado y que, por lo tanto, pasó el tiempo en que se podían fundar metafísicamente las ciencias del espíritu. El segundo volumen se ocupará del proceso histórico de las ciencias particulares y de la teoría del conocimiento, y tratará de exponer y juzgar los trabajos gnoseológicos hasta el presente (libro tercero). Se intentará luego una fundación gnoseológica propia de las ciencias del espíritu (libros cuarto y quinto). La prolijidad de la parte histórica no se debe únicamente a las necesidades prácticas de una introducción, sino que obedece también a mi convicción acerca del valor que corresponde a la percatación histórica junto a la gnoseológica. Esta misma convicción se manifiesta en esa preferencia por la historia de la filosofía que prevalece hace varias generaciones, como también en los intentos de Hegel, el Schelling de la segunda época y Comte para fundamentar su sistema históricamente. La justificación de esta convicción resulta todavía más patente una vez aceptada la idea de desarrollo. Pues la historia del desarrollo intelectual muestra el crecimiento del mismo árbol a la luz clara del sol, árbol cuyas raíces tiene que buscar bajo la tierra el trabajo de fundación gnoseológica.

Mi tema me condujo a través de campos muy diversos del saber, así que será fácil señalarme errores varios. Ojalá que la obra cumpla en alguna medida con lo que se propone: juntar en un haz coordinado el conjunto de ideas históricas y sistemáticas que el jurista y el político no menos que el teólogo y el historiador necesitan como base para un estudio fecundo en sus ciencias particulares.

Aparece este ensayo antes de haber saldado una vieja deuda: la de terminar la biografía de Schleiermacher. Al ultimar los preparativos para la

segunda mitad de esa obra, resultó en medio del trabajo que la exposición y crítica del sistema de Schleiermacher suponían explicaciones previas acerca de las cuestiones últimas de la filosofía. Por eso la biografía quedó aplazada hasta la aparición del presente volumen, que me ha de ahorrar semejantes explicaciones.

GUILLERMO DILTHEY

Berlín, Pascuas, 1883.

LIBRO PRIMERO

INTRODUCCIÓN

Ojeada sobre la conexión de las ciencias particulares del espíritu que hace ver la necesidad de una ciencia fundadora

También es cierto que, hasta ahora, la realidad se ha ido revelando a la ciencia investigadora, fiel a sus leyes, con una grandeza y abundancia tales que ni los afanes más extremados de la fantasía mítica ni los de la especulación metafísica pudieron jamás soñar.

HELMHOLTZ

PROPÓSITO DE ESTA INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

A PARTIR DE las famosas obras de Bacon, los escritos que se ocupan de los fundamentos y métodos de las ciencias de la naturaleza e introducen, de este modo, en el estudio de ellas, han sido redactados en su mayoría por sus propios investigadores, y los más conocidos entre todos son los trabajos de Sir John Herschel. Pareja necesidad se dejó sentir entre los que se ocupaban de historia, de política, de jurisprudencia, de economía política, de teología, de literatura, de arte. Parece que las necesidades de los que se dedican a esas ciencias son distintas de las necesidades prácticas de la sociedad, su finalidad otra que la formación profesional, que sirve a la sociedad para que ésta dote a sus órganos directivos de los conocimientos adecuados a sus tareas. Sin embargo, semejante formación profesional podrá capacitar a los individuos para rendimientos destacados sólo en la medida en que transponga los límites de la formación estrictamente técnica. La sociedad se puede comparar a una gran máquina en movimiento, mantenida en él por los servicios de numerosas personas: quien se halle provisto tan sólo de la técnica de su profesión se encontrará, por muy bien que la posea, en la situación de un trabajador que durante toda su vida se ocupa en un solo punto de esa gran máquina, desconociendo las fuerzas que la ponen en movimiento y sin tener idea de las otras partes del ingenio y de su cooperación en el fin total. Será un servicial instrumento de la sociedad pero no un órgano que la plasme conscientemente. Ojalá esta introducción facilite a los políticos y juristas, a los teólogos y pedagogos la tarea de conocer la relación que guardan los principios y reglas que les inspiran con la realidad más amplia de la sociedad humana, a la que, en definitiva, está dedicado el trabajo de su vida, desde el punto particular en que actúan.

Por la naturaleza misma del objeto, los conocimientos necesarios para resolver la tarea propuesta tienen que llegar hasta esas verdades que es menester poner en la base tanto del conocimiento de la naturaleza como del mundo histórico-social. Esta tarea, que se funda en las necesidades de la vida práctica, tropieza al ser considerada de ese modo con un problema que afecta a la situación de la teoría pura.

Las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social buscan con mayor rigor que antes su conexión recíproca y su fundamento. Empujan en esta dirección, junto con las causas que obedecen al estado de cada ciencia positiva particular, poderosos impulsos que provienen de las con-

mociones experimentadas por la sociedad desde la Revolución francesa. El conocimiento de las fuerzas que rigen la sociedad, de las causas que han producido sus conmociones, de sus recursos para un progreso sano, todo esto se ha convertido en una cuestión vital para nuestra civilización. Por eso va creciendo la importancia de las ciencias de la sociedad frente a las ciencias de la naturaleza; con las grandes dimensiones de nuestra vida moderna, se está verificando un viraje del interés científico similar al que tuvo lugar en las pequeñas ciudades griegas en los siglos v y iv antes de Cristo, cuando los cambios operados en esta sociedad de estados acarrearón las teorías negativas del derecho natural de los sofistas y, frente a ellas, los trabajos de la escuela socrática acerca del estado.

II

LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU CONSTITUYEN UN TODO AUTÓNOMO FRENTE A LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA

EL CONJUNTO DE las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social lo abarcamos en esta obra bajo el título de "ciencias del espíritu". Sólo en el curso de la obra podrá ser explicado y fundado el concepto de estas ciencias, en cuya virtud constituyen un todo, y la delimitación de este frente a las ciencias de la naturaleza; así que por ahora nos limitaremos a fijar el sentido en que vamos a emplear esa expresión y a referirnos provisionalmente al complejo de hechos en que se apoya la delimitación de semejante todo unitario de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza.

El lenguaje corriente entiende por ciencia un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos, completamente determinados, constantes y de validez universal en todo el contexto mental, cuyos enlaces se hallan fundados, y en el que, finalmente, las partes se encuentran entrelazadas en un todo a los fines de la comunicación, ya sea porque con ese todo se piensa por entero una parte integrante de la realidad o se regula una rama de la actividad humana. Designamos, por lo tanto, con la expresión ciencia, todo complejo de hechos espirituales en que se dan las indicadas características y que, por lo general, suele llevar tal nombre: así fijamos el ámbito de nuestra tarea de un modo provisional. Estos hechos espirituales que se han desarrollado en el hombre históricamente y a los que el uso común del lenguaje conoce como ciencias del hombre, de la historia, de la sociedad, constituyen la realidad que nosotros tratamos, no de dominar, sino de comprender previamente. El método empírico exige que la cuestión del valor de los diversos procedimientos de que el pensamiento se sirve para resolver sus tareas se decida histórico-críticamente dentro del cuerpo de esas mismas ciencias, y que se esclarezca mediante la consideración de ese gran proceso cuyo sujeto es la humanidad misma la naturaleza del saber y del conocer en este dominio. Semejante método se halla en oposición con otro que recientemente se practica con excesiva frecuencia por los llamados positivistas, y que consiste en deducir el concepto de ciencia de la determinación conceptual del saber obtenida en el trabajo de las ciencias de la naturaleza, resolviendo luego con ese patrón qué actividades intelectuales merecerán el nombre y el rango de ciencia. Así algunos, partiendo de un concepto arbitrario del saber, han negado el rango de ciencia, con innegable miopía, a la historiografía practicada por los más grandes maestros; otros, han creído pertinente transfor-

mar en un conocimiento acerca de la realidad aquellas ciencias que tienen como fundamento suyo imperativos y no juicios acerca de la realidad.

El complejo de hechos espirituales que cae bajo este concepto de ciencia se suele dividir en dos miembros de los que uno lleva el nombre de "ciencias de la naturaleza"; para el otro miembro, lo que es bastante sorprendente, no existe una designación común reconocida. Me adhiero a la terminología de aquellos pensadores que denominan a esta otra mitad del *globus intellectualis* "ciencias del espíritu". Por un lado, esta designación se ha hecho bastante general y comprensible gracias también en gran parte a la popularidad de la *Lógica* de John Stuart Mill. Por otro, parece ser la expresión menos inadecuada, si se la compara con las que tenemos a elegir. Expresa de manera muy imperfecta el objeto de este estudio. Pues en él no se hallan separados los hechos de la vida espiritual de la unidad psicofísica de vida que es la naturaleza humana. Una teoría que pretende descubrir y analizar los hechos histórico-sociales no puede prescindir de esa totalidad de la naturaleza humana y limitarse a lo espiritual. Pero la expresión participa en este defecto con todas las que han sido empleadas; ciencia de la sociedad (sociología), ciencias morales, históricas, de la cultura: todas estas denominaciones padecen del mismo defecto, el de ser demasiado estrechas respecto al objeto que tratan de señalar. Y el nombre escogido por nosotros tiene por lo menos la ventaja de dibujar adecuadamente el círculo de hechos centrales a partir del cual se ha verificado en la realidad la visión de la unidad de estas ciencias, se les ha fijado su ámbito y se las ha demarcado, si bien imperfectamente, con respecto a las ciencias de la naturaleza.

La razón por la cual ha nacido la costumbre de separar en unidad estas ciencias de las de la naturaleza encuentra sus raíces en las honduras y en la totalidad de la autoconciencia humana. Sin estar alertado todavía por las investigaciones acerca del origen de lo espiritual, el hombre encuentra en esta autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de las acciones, una capacidad de someterlo todo al pensamiento y de resistir a todo dentro del castillo de la persona, con lo cual se diferencia de la naturaleza toda. De hecho, se encuentra dentro de ésta, para emplear una expresión de Spinoza, como un *imperium in imperio*.¹ Y como para él existe únicamente lo que es hecho de su conciencia, en la independencia de este mundo espiritual, que actúa en él autónomamente, se halla todo valor, todo fin de la vida, y en la creación de hechos espirituales toda la meta de sus

¹ Con mucha genialidad expresa Pascal este sentimiento vital: *Pensées*, Art. 1. *Toutes ces misères prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé.* (3) *Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme.* (5) (*Oeuvres*, Paris, 1866, I, 248, 249).

acciones. Así, separa del reino de la naturaleza un reino de la historia en el cual, en medio de la trabazón de una necesidad objetiva, que es lo que constituye la naturaleza, chispea la libertad por innumerables puntos; separa los hechos de la voluntad que, en contraposición con el curso mecánico de los cambios naturales, que ya contiene en principio todo lo que sucede, producen en verdad, con su derroche de fuerza y su sacrificio, de cuya importancia se da cuenta el individuo de un modo efectivo en su propia experiencia, algo realmente nuevo y originan un desarrollo en la persona y en la humanidad: por encima de la vacía y yerma repetición en la conciencia del curso natural, en cuya idea, convertida en el ideal del progreso histórico, parecen encontrar su delicia los fetichistas del progreso intelectual.

La época metafísica, para la que esta diferencia en las razones explicativas se presentó en seguida como una diferencia sustancial en la articulación objetiva de la conexión cósmica, ha luchado inútilmente por obtener y fundamentar fórmulas que sirvieran de base objetiva a esta diferencia entre los hechos de la vida espiritual y los del curso natural. Entre todos los cambios experimentados por la metafísica de los antiguos en el pensamiento medieval ninguno ha tenido consecuencias mayores que el hecho de que, por razón de la conexión con los movimientos religiosos y teológicos, que todo lo dominaban, que guardaba ese pensamiento, se colocó en el centro del sistema la fijación de la diferencia entre el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos, y luego la relación de esos dos mundos con la divinidad. La obra metafísica capital de la Edad Media, la *Summa de veritate catholicae fidei* de Tomás de Aquino, traza a partir del libro segundo una articulación del mundo creado en el que se distingue la esencia (*essentia, quidditas*) del ser (*esse*), mientras que en Dios ambos son la misma cosa;² en la jerarquía de los seres creados señala como un miembro supremo necesario las sustancias espirituales, que no se componen de materia y forma sino que son *per se* incorpóreas: los ángeles; separa de ellas las sustancias intelectuales o formas que subsisten incorpóreas pero que, para completar su especie (es decir, la especie hombre), necesitan del cuerpo y desarrolla en este punto una metafísica del espíritu humano en lucha con los filósofos árabes, metafísica cuyas influencias se pueden seguir hasta los últimos autores metafísicos de nuestros días;³ separa de este mundo de sustancias imperecederas aquella parte de lo creado que encuentra su esencia en la unión de materia y forma. Cuando llegó a dominar la concepción mecánica de la conexión natural y la filosofía corpuscular, esta metafísica del espíritu (psicología racional) fué puesta en relación con ella por otros metafísicos destacados. Pero fracasó todo intento de levantar una concepción sostenible de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo sobre la base de esa teoría de

² *Summa c. gent.* (cura Uccellii, Romae, 1879), I, c. 22, v. II, c. 54.

³ Lib. II, c. 46 ss.

las sustancias con los recursos que ofrecía la nueva concepción de la naturaleza. Cuando Descartes desarrolla, sobre la base de las propiedades claras y distintas de los cuerpos, su idea de la naturaleza como un mecanismo ingente y considera como constante la cantidad de movimiento contenida en este todo, tenemos que, con el supuesto de que una sola alma engendrara desde fuera movimiento en este sistema material, penetraba irremediablemente la contradicción. Y la imposibilidad de representarse una acción de sustancias inespaciales dentro del sistema extenso no se menguó por el hecho de fijar el lugar espacial de la interacción en un punto, como si con ello pudiera desaparecer la dificultad. La aventurada explicación de que la divinidad mantenía el juego de las interacciones mediante intervenciones constantemente repetidas y la otra idea de que, más bien, Dios, como el más excelente de los artistas, había sincronizado de tal suerte los dos relojes, el sistema material y el mundo espiritual, que parecía que un acontecer natural producía una sensación y un acto de voluntad un cambio en el mundo exterior, demostraron de manera patente la incompatibilidad de la nueva metafísica de la naturaleza con la metafísica tradicional de las sustancias espirituales. Este problema operó como un acicate constante para la liquidación del punto de vista metafísico. Esta liquidación se llevará a cabo por completo con el conocimiento ulterior de que la vivencia de la autoconciencia constituye el punto de arranque del concepto de sustancia, que este concepto ha nacido de la adaptación de esta vivencia a las experiencias externas llevada a cabo por el conocimiento progresivo según el principio de razón suficiente y que, por lo tanto, esta teoría de las sustancias espirituales no significa otra cosa que un retraslado del concepto, originado en semejante metamorfosis, a la vivencia misma de donde había tomado su origen.

En lugar de la oposición de sustancias materiales y espirituales se presentó la oposición entre el mundo exterior, el mundo de lo dado en la percepción externa a través de los sentidos (*sensation*) y el mundo interior que se nos ofrece primariamente por la captación interna de los acaeceres y actividades psíquicos (*reflection*). De este modo el problema adopta una forma más modesta pero que alberga la posibilidad de ser tratado empíricamente. Y, en presencia de los nuevos métodos mejores, se hacen valer también las mismas vivencias que en la teoría de las sustancias de la psicología racional habían encontrado una expresión científicamente insostenible.

Para la constitución autónoma de las ciencias del espíritu basta, por de pronto, que, desde este punto de vista crítico, se separe de esos fenómenos que se constituyen con el material de lo dado en los sentidos, y sólo con este material, mediante enlaces mentales, otro círculo de hechos que se nos dan primariamente en la experiencia interna, por lo tanto, sin la cooperación de los sentidos y que luego, sobre el material primariamente dado de la

experiencia interna, se “configuran”, por sugestión de los fenómenos naturales exteriores y para subordinarlos a ellos mediante un método que, tal como opera, equivale al razonamiento por analogía. Así surge un campo peculiar de experiencias que tiene su origen propio y su material en la vivencia interna y que, por lo tanto, es objeto de una ciencia empírica especial. Y mientras uno no sea capaz de afirmar que puede deducir y explicar mejor el conjunto de pasiones, figuras poéticas, meditaciones que nosotros designamos como vida de Goethe, por medio de la estructura de su cerebro y de las cualidades de su cuerpo, no se podrá negar la posición autónoma de semejante ciencia. Como lo que se nos da lo es por medio de esta experiencia interna, y lo que tiene valor para nosotros o lo que es un fin se nos presenta como tal en la vivencia de nuestro sentimiento y de nuestra voluntad, resulta que en esta ciencia se hallan los principios de nuestro conocimiento que determinan hasta qué grado la naturaleza puede existir para nosotros, los principios de nuestra acción que explican la existencia de fines, medios, valores en que se funda todo trato práctico con la naturaleza.

La fundación honda de la posición autónoma de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, posición que constituye el centro de la construcción de las ciencias del espíritu que ofrece esta obra, se lleva a cabo en ella paso a paso al verificarse el análisis de la vivencia total del mundo espiritual en su carácter incomparable con toda la experiencia sensible acerca de la naturaleza. No hago más que aclarar un poco el problema al referirme al doble sentido en el cual se pueda afirmar la incompatibilidad de ambos grupos de hechos: y, a este tenor, el concepto de los límites del conocimiento natural cobra también un significado doble.

Uno de los más destacados investigadores de la naturaleza ha tratado de fijar estos límites en un ensayo muy discutido, y recientemente ha explicado con mayor detalle los límites de su ciencia.⁴ Imaginémosnos que hemos reducido todos los cambios del mundo corpóreo a movimientos de átomos, originados por sus fuerzas centrales constantes, entonces conoceríamos científico-naturalmente el cosmos. “Un espíritu —de esta imagen parte Laplace— que conociera todas las fuerzas que en un determinado momento actúan en la naturaleza y la situación recíproca de los seres de que se compone y tuviera la capacidad suficiente para someter estos datos al análisis, comprendería en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos celestes mayores y de los átomos más ligeros”.⁵ Como la inteligencia humana encuentra en la ciencia astronómica una reproducción en pequeño de semejante espíritu, ese conocimiento de un sistema material imaginado por Laplace lo caracteriza Du Bois-Reymond como sistema astronómico. Con esta idea podemos

⁴ Emil Du Bois-REYMOND, *Ueber die Grenzen des Naturerkennens*, 1872. V.: *Die sieben Welträtsel*, 1881.

⁵ LAPLACE, *Essai sur les probabilités*, París, 1814, p. 3.

llegar a una concepción muy clara de los límites en que se encuentra aprisionada la tendencia del espíritu científico natural.

Permítaseme introducir una distinción en lo que se refiere al concepto de límites del conocimiento natural en este tipo de consideración. Como la realidad, como correlato de la experiencia, se nos da en la cooperación del sistema de nuestros sentidos con la experiencia interna, la diferente procedencia de sus partes integrantes condiciona una incomparabilidad dentro de los elementos de nuestro cálculo científico. Excluye la deducción de hechos de determinada procedencia de los de otra. Así, sólo por medio de la facticidad de la sensación táctil, en la cual experimentamos resistencia, llegamos desde las propiedades de lo espacial a la representación de la materia; cada uno de los sentidos se halla encerrado en un círculo de cualidades que le es propio; y tenemos que marchar de la sensación a percatarnos de los estados internos para tener una situación de conciencia en un momento determinado. Por lo tanto, no nos queda sino aceptar los datos con la incomparabilidad con que se nos presentan debido a su procedencia diferente; su facticidad es para nosotros insondable; todo nuestro conocimiento se halla limitado al establecimiento de uniformidades en la sucesión y en la coexistencia, con arreglo a las cuales se mantienen en relación según nuestra experiencia. Estas son limitaciones que radican en las condiciones de nuestra experiencia misma, y se presentan en todos los puntos de la ciencia natural. No se trata de límites externos con que tropieza el conocimiento natural, sino de condiciones inmanentes de la experiencia misma. La existencia de estos límites inmanentes del conocimiento no constituye obstáculo alguno para la función del conocer. Si entendemos por concepción la transparencia plena en la captación de una conexión, estamos en presencia de los límites de la concepción. Y si el cálculo de la ciencia, por el cual se reducen los cambios de la realidad a los movimientos de los átomos, subordina cualidades o fenómenos de conciencia, el hecho de la inderivabilidad no constituye obstáculo alguno para sus operaciones si esas cualidades o fenómenos se le someten; le es tan imposible marchar de la pura determinación matemática o de la cantidad de movimiento a un color o a un sonido como a un hecho de conciencia; la luz azul resulta tan poco explicada por su correspondiente número de vibraciones como el juicio negativo mediante un hecho en el cerebro. La física abandona a la filosofía la explicación de la cualidad sensible "azul"; ésta, que no dispone en el movimiento de partículas materiales de medio alguno para conjurar el azul, abandona el asunto a la psicología, y ahí se queda el asunto. Pero en sí misma la hipótesis según la cual las cualidades surgen en el proceso de la sensación no es, en primer lugar, más que un recurso para el cálculo que hace radicar los cambios de la realidad, tal como se me dan en la experiencia, en una determinada clase de cambios dentro de lo que constituye un contenido

parcial de mi experiencia, para colocarlos en un mismo plano a los fines del conocimiento. Si fuera posible sustituir con ciertos hechos definidos que ocupan en la trama de la consideración mecánica natural un lugar firme hechos de conciencia constantes y definidos, para luego poder determinar, con arreglo al sistema de uniformidades en que se encuentran los primeros, y en completo acuerdo con la experiencia, la presencia de los fenómenos de conciencia, en ese caso estos hechos de conciencia se hallarían coordinados en la conexión del conocimiento natural lo mismo que cualquier sonido o color.

Pero en este punto precisamente se hace valer el carácter inconmensurable de los fenómenos materiales y espirituales en un sentido muy diferente y se fijan al conocimiento natural límites de una naturaleza bien distinta. La imposibilidad de derivar hechos espirituales del orden mecánico de la naturaleza, imposibilidad que se funda en la diversidad de su procedencia, no impide la acomodación de los primeros en el sistema de los últimos. Sólo cuando las relaciones entre los hechos del mundo espiritual se muestran incomparables con las uniformidades del curso natural en una forma tal que quede excluida la subordinación de los hechos espirituales a los que establece el conocimiento mecánico natural, sólo entonces habremos señalado, no los límites inmanentes del conocimiento empírico, sino los límites en los que termina el conocimiento natural y comienza una ciencia autónoma del espíritu que se estructura en torno a su propio centro. El problema fundamental reside, por lo tanto, en fijar un determinado género de incomparabilidad entre las relaciones de los hechos espirituales y las uniformidades de los fenómenos materiales que excluya la acomodación de los primeros, su consideración como propiedades o aspectos de la materia y que, por consiguiente, debe ser algo muy diferente de la diferencia que existe entre los diversos grupos de leyes de la materia tal como los representan la matemática, la física, la química y la fisiología, con una relación de subordinación que se desenvuelve cada vez con mayor consecuencia. Una exclusión de los hechos del espíritu del plexo de la materia, sus propiedades y leyes, supondrá siempre una objeción que se opondrá a los intentos de subordinar las relaciones que se dan entre los hechos de un campo a las relaciones de los hechos del otro. Y esta es efectivamente la opinión que se impone cuando se muestra la incomparabilidad de la vida espiritual —que acusan los hechos de la autoconciencia y de la unidad de la conciencia en relación con ellos, de la libertad y los de la vida moral que se le vinculan— con la articulación y divisibilidad espacial de la materia así como con la necesidad mecánica que gobierna el comportamiento de cada una de sus partes. Tan viejos casi como la meditación rigurosa acerca de la relación del espíritu con la naturaleza son los intentos de formulación de este tipo

de inconmensurabilidad de lo espiritual con todo el orden natural sobre la base de la unidad de la espontaneidad de la voluntad.

Al introducir en la exposición de Du Bois-Reymond esta diferencia entre límites inmanentes de la experiencia y límites de la subordinación de los hechos a la conexión del conocimiento natural, los conceptos de limitación e inexplicabilidad reciben un sentido exactamente definible y se disipan las dificultades que se han venido manifestando en la polémica provocada por su obra en torno a los límites del conocimiento natural. La existencia de límites inmanentes de la experiencia en modo alguno decide la cuestión acerca de la subordinación de los hechos espirituales a la conexión del conocimiento de la materia. Si se intenta, como Häckel y otros investigadores lo han intentado, establecer esta subordinación de los hechos espirituales dentro de la conexión natural mediante la hipótesis de una vida psíquica en los elementos de que se compone el organismo, no habrá entre estos intentos y el conocimiento de los límites inmanentes de toda experiencia ninguna relación de exclusión; sobre ello decide, únicamente, el segundo tipo de investigación de los límites del conocimiento natural. Por esta razón Du Bois-Reymond ha pasado a esta segunda indagación, y se ha servido en su demostración lo mismo del argumento de la unidad de la conciencia como del de la espontaneidad de la voluntad. Su demostración de que los fenómenos espirituales no se pueden comprender por sus condiciones materiales⁶ se desarrolla de la siguiente manera. A pesar del conocimiento completo de todas las partes del sistema material, de su posición respectiva y de su movimiento, resulta absolutamente incomprensible cómo no habría de ser indiferente a una colección de átomos de carbono, de hidrógeno, de nitrógeno, de oxígeno su posición y sus movimientos. Esta inexplicabilidad de lo espiritual subsiste aunque equipemos a estos elementos, al estilo de las mónadas, con una conciencia y tampoco, partiendo de esta hipótesis, se puede explicar la conciencia unitaria del individuo.⁷ Ya la proposición que

⁶ Comienza: "Acerca de los límites", 4ª ed., p. 28.

⁷ *Ob. cit.*, 29, 30, v. *Rätsel*, 7 (*Enigmas del universo*). Esta argumentación es, por lo demás, concluyente cuando se atribuye, por decirlo así, validez metafísica a la mecánica atomista. Con su historia, que es aludida por Du Bois-Reymond, se puede comparar también la formulación que hace el clásico de la psicología racional, Mendelssohn. Por ejemplo, *Schriften* (Leipzig, 1880), I, 277: 1. "Todo lo que el cuerpo humano tiene de diferente del bloque de mármol se puede reducir a movimiento. Ahora bien, el movimiento no es otra cosa que el cambio de lugar o situación. Salta a la vista que, con todos los cambios posibles de lugar en el mundo, por muy complicados que sean, no se obtiene ninguna percepción de estos cambios de lugar". 2. "Toda materia se compone de varias partes. Si las representaciones singulares estuvieran aisladas en las partes del alma, como los objetos de la naturaleza, entonces el conjunto no se encontraría en ninguna parte. No podríamos comparar las impresiones de los diversos sentidos, no podríamos enfrentar las representaciones, no podríamos percibir ni conocer ninguna relación. Se ve, pues, con claridad que no sólo para el pensa-

pretende demostrar encierra en la expresión “no se puede comprender” un doble sentido, lo que trae como consecuencia que en la demostración aparezcan dos argumentos de alcance muy diverso. Afirma, por un lado, que el intento de derivar hechos espirituales a base de los cambios materiales (que en la actualidad es despreciado como materialismo burdo y sólo se presenta con el supuesto de propiedades psíquicas en los elementos) no anula los límites inmanentes de toda experiencia: lo cual es cierto pero nada decide contra la subordinación del espíritu al conocimiento natural. Afirma también que este intento tiene que fracasar ante la contradicción que se ofrece entre nuestra noción de la materia y la propiedad de unidad que caracteriza a nuestra conciencia. En su polémica posterior con Häckel añade a este argumento otro según el cual, con semejante supuesto, se presenta otra contradicción entre el modo como un elemento material se halla condicionado mecánicamente dentro de la trabazón natural y la vivencia de la espontaneidad de la voluntad; una “voluntad” que (en los elementos materiales) “debe querer, quiera o no quiera, y, precisamente, en proporción directa del producto de las masas e indirecta del cuadrado de las distancias”, es una contradicción *in adjeto*.⁸

miento, sino también para la sensibilidad, muchas cosas tienen que juntarse en una. Pero como la materia nunca es un sujeto único, etc.” Kant desarrolla este “tendón de Aquiles de todas las conclusiones dialécticas de la teoría pura del alma” como segundo paralogismo de la psicología trascendental. Con Lotze estos “hechos del saber relacionador”, por “un motivo invencible en el que puede apoyarse la convicción de la autonomía de un ser anímico”, se han desarrollado en varias obras (últimamente, *Metafísica*, 476) y constituyen el fundamento de esta parte de su sistema metafísico.

⁸ *Welträtsel*, p. 8.

III

LA RELACIÓN DE ESTE TODO CON LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA

SIN EMBARGO, LAS ciencias del espíritu abarcan ampliamente hechos naturales, tienen como base el conocimiento natural.

Si nos imaginamos seres puramente espirituales en un reino personal constituido únicamente por ellos, entonces su aparición, su conservación y desarrollo y su desaparición (cualquiera que fuera la idea que nos hiciéramos del fondo de donde salían y a donde volvían) estarían vinculados a condiciones de tipo espiritual; su bienestar se fundaría en su situación con respecto al mundo espiritual; sus relaciones recíprocas, sus acciones se verificarían a través de medios puramente espirituales y las repercusiones duraderas de sus acciones también serían de tipo puramente espiritual, hasta su misma desaparición del reino de las personas tendría en lo espiritual su fundamento. El sistema de semejantes individuos sería conocido por ciencias puras del espíritu. Pero en realidad un individuo nace, se conserva y desarrolla sobre la base de las funciones del organismo animal y sus relaciones con el curso natural que le rodea; su sentimiento vital, por lo menos parcialmente, se basa en estas funciones; sus impresiones se hallan condicionadas por los órganos de los sentidos y sus afecciones por el mundo exterior; la riqueza y la movilidad de sus ideas, así como la fuerza y la dirección de sus actos volitivos, las encontramos dependientes, múltiplemente, de los cambios en su sistema nervioso. Su impulso voluntario acorta las fibras musculares, y tenemos así que la acción hacia fuera se halla vinculada a cambios en las relaciones de situación de las partículas materiales del organismo; resultados duraderos de sus actuaciones voluntarias se dan solamente en la forma de cambios del mundo material. Así resulta que la vida espiritual de un hombre no es sino una parte de la unidad psicofísica de vida, parte que desprendemos por abstracción; en esa unidad psicofísica se nos presenta la existencia y la vida de un hombre. El sistema de estas unidades de vida constituye la realidad objeto de las ciencias histórico-sociales.

Y, ciertamente, el hombre como unidad de vida se presenta para nosotros, en virtud del doble punto de vista de nuestra consideración (sea lo que quiera la realidad metafísica) como una trama de hechos espirituales hasta donde alcanza nuestra percatación interna, y como un todo corporal hasta donde alcanza la captación sensible. La percatación interna y la captación externa no tienen nunca lugar en el mismo acto y por tal razón nunca el hecho de la vida espiritual se nos da a la vez que el de nuestro

cuerpo. De aquí resultan necesariamente dos puntos de vista diferentes, que no se pueden cancelar recíprocamente en la consideración científica que pretenda abarcar los hechos espirituales y el mundo corporal en su nexo, de que es expresión la unidad psicofísica de la vida. Si parto de la experiencia interna encuentro que todo el mundo exterior se me da en mi conciencia, que las leyes de este mundo natural se hallan bajo las condiciones de mi conciencia y, por lo tanto, dependen de ellas. Este es el punto de vista que caracteriza a la filosofía alemana, a caballo entre los siglos XVIII y XIX, como una filosofía trascendental. Si, por el contrario, tomo la conexión natural tal como se me presenta como realidad ante mí, en mi captación natural, y me doy cuenta de que en la sucesión temporal de este mundo exterior así como en su distribución espacial se hallan incardinados los hechos psíquicos, encuentro que de la intervención realizada por la misma naturaleza o por el experimento, y que consiste en cambios materiales, dependen cambios espirituales que se producen cuando los primeros penetran en el sistema nervioso, y la observación del desarrollo de la vida y de los estados enfermizos amplían estas experiencias hasta componer el cuadro amplísimo de la condicionalidad de lo espiritual a través de lo corporal; así tenemos la concepción del investigador de la naturaleza que marcha de fuera a dentro, que penetra de los cambios materiales a los cambios espirituales. Así, pues, el antagonismo entre el filósofo y el investigador de la naturaleza se halla condicionado por la oposición de sus puntos de partida.

Volvamos otra vez a nuestro punto de partida en el modo de consideración propio de la ciencia natural. En la medida con que este modo de consideración sigue siendo consciente de sus límites sus resultados son indiscutibles. Sólo desde el punto de vista de la experiencia interna reciben la determinación más precisa de su valor cognoscitivo. La ciencia natural analiza la conexión causal del curso natural. Cuando este análisis ha alcanzado el punto en el cual un hecho material o un cambio material se halla vinculado regularmente con un hecho psíquico o con un cambio psíquico sin que sea posible encontrar entre ellos un eslabón intermedio, entonces cabe constatar esta relación regular pero no es posible aplicar la relación de causa y efecto a esta vinculación. Encontramos que uniformidades de un círculo de vida se hallan enlazadas regularmente con las uniformidades de otro círculo, y el concepto matemático de función es expresión de tales relaciones. La concepción en cuya virtud el desarrollo de los cambios espirituales junto a los corporales se podría comparar a la marcha de dos relojes isócronos se concilia tan bien con la experiencia, como una concepción que supusiera como razón explicativa un solo reloj y considerara ambos campos de la experiencia como manifestación diferente de un mismo fondo. Dependencia de lo espiritual con respecto a la conexión natural es, por lo tanto, aquella relación que, a tenor del nexo natural general, condi-

ciona causalmente los hechos y cambios materiales que, para nosotros, se hallan enlazados con hechos y cambios espirituales de una manera regular y sin ningún intermedio conocido por nosotros. Así, el conocimiento natural ve actuar el encadenamiento de las causas hasta las unidades psicofísicas: en ellas surge un cambio en el cual la relación de lo material y de lo psíquico se substrahe a la consideración causal, y este cambio provoca, de rechazo, otro en el mundo material. En esta conexión se descubre al experimento de los fisiólogos la significación de la estructura del sistema nervioso. Los confusos fenómenos de la vida se articulan en una clara representación de dependencias en cuya línea el curso natural lleva cambios hasta el hombre, éstos penetran en el sistema nervioso por las puertas de los sentidos, surgen la sensación, la representación, el sentimiento, el apetito que, a su vez, reaccionan sobre el curso natural. La unidad de vida, que nos llena con el sentimiento directo de nuestra indivisa existencia, se resuelve en un sistema de relaciones, constatables empíricamente, existentes entre los hechos de nuestra conciencia y la estructura y las funciones del sistema nervioso: pues toda acción psíquica sólo a través del sistema nervioso se nos manifiesta vinculada a un cambio dentro de nuestro cuerpo y un cambio semejante, por su parte, sólo por mediación de su acción en el sistema nervioso se ve acompañado de un cambio de nuestros estados psíquicos.

De este análisis de las unidades psicofísicas de vida surge ahora una idea más clara de su dependencia de toda la conexión natural, dentro de la cual se presentan, actúan y desaparecen, y también de la dependencia que guarda el estudio de la realidad histórico-social con el conocimiento natural. Con esto podemos medir el grado de justificación que puede corresponder a las teorías de Comte y Herbert Spencer acerca del lugar de estas ciencias en la jerarquía del mundo científico establecida por ellos. Como esta obra trata de fundamentar la autonomía relativa de las ciencias del espíritu, tendrá que desarrollar, como el otro aspecto de su lugar en el todo científico, el sistema de dependencias en cuya virtud se hallan condicionadas por el conocimiento natural y constituyen, así, el miembro último y supremo de la estructura que comienza con los fundamentos matemáticos. Los hechos del espíritu constituyen el límite supremo de los hechos de la naturaleza, los hechos de la naturaleza constituyen las condiciones ínfimas de la vida espiritual. Por lo mismo que el reino de las personas, o la sociedad humana y la historia, es la más alta manifestación entre las manifestaciones del mundo empírico, en innumerables puntos necesita su estudio del conocimiento del sistema de supuestos que el todo natural implica para su desarrollo.

El hombre, a tenor de su posición en la conexión causal de la naturaleza que acabamos de describir, se halla condicionado por ésta en un doble respecto.

La unidad psicofísica, como vimos, recibe por medio del sistema nervioso

influencias del curso general de la naturaleza y reacciona a su vez sobre él. Pero resulta que las acciones que parten de él se nos presentan, de preferencia, como orientadas por fines. Para esta unidad psicofísica, por lo tanto, el curso natural y su índole, puede ofrecer, en lo que se refiere a la formación de los fines, un carácter orientador, pero, por otra parte, como representa un sistema de medios para el logro de sus fines resulta también condicionante. Tenemos, pues, que cuando queremos, cuando actuamos sobre la naturaleza, por lo mismo que no somos fuerzas ciegas sino voluntades que adoptan sus fines reflexivamente, dependamos de la conexión natural. Por lo tanto, las unidades psicofísicas se hallan en una doble dependencia respecto al curso natural. Por una parte éste condiciona, a partir de la posición de la tierra en el todo cósmico, como un sistema de causas, la realidad histórico-social, y el gran problema de las relaciones entre la conexión natural y la libertad dentro de esa realidad se desfleca para el investigador empírico en innumerables cuestiones particulares que afectan a la relación entre los hechos del espíritu y las influencias de la naturaleza. Pero, por otra, de los fines de este reino de personas nacen acciones sobre la naturaleza, sobre la tierra, que el hombre considera en este sentido como su habitáculo, donde se ocupa en acomodarse, y también estas acciones se vinculan a la utilización de la urdimbre de las leyes naturales. Todos los fines se hallan para el hombre exclusivamente dentro del proceso espiritual, ya que sólo dentro de éste algo le es presente, pero el fin busca sus medios en la conexión de la naturaleza. A menudo apenas es perceptible el cambio que el poder creador del espíritu provoca en el mundo exterior y, sin embargo, en él se apoya la "mediación" en cuya virtud el valor así creado se halla presente también para otros. Los pocos folios —residuo material de un trabajo mental profundo de los antiguos en torno al supuesto de un movimiento de la tierra— que llegaron a manos de Copérnico, constituyeron el punto de partida de una revolución en nuestra visión del mundo.

En este punto podemos ver cuán relativa es la demarcación respectiva de ambas clases de ciencias. Son estériles polémicas como las que tuvieron lugar en torno a la posición de la ciencia filológica. En los dos lugares de transición que conducen del estudio de la naturaleza al estudio de lo espiritual, en los puntos en que la conexión natural actúa en el desarrollo de lo espiritual y en esos otros puntos en que la conexión natural recibe la acción de lo espiritual o representa el paso para la acción sobre otro espíritu, se mezclan en general conocimientos de ambas clases. Los conocimientos de las ciencias de la naturaleza se mezclan con los de las ciencias del espíritu. Y, ciertamente, en esta confluencia se entreteje, a tenor de la relación doble en la que el curso natural condiciona la vida espiritual, el conocimiento de la acción formadora sobre la naturaleza con la constatación de la influencia que la misma ejerce como material de la acción humana. Así, del conoci-

miento de las leyes naturales del sonido se deduce parte importante de la gramática y de la teoría musical y, a su vez, el genio del lenguaje o el músico se halla atado a estas leyes naturales, y por eso el estudio de sus productos resulta condicionado por la comprensión de esta dependencia.

En este punto podemos ver también que el conocimiento de las condiciones supuestas por la naturaleza y estudiadas por la ciencia natural constituyen, en una amplia medida, la base para el estudio de los hechos espirituales. Lo mismo que el desarrollo del individuo, la dispersión de la especie humana sobre la tierra y la configuración de sus destinos en la historia se hallan condicionadas por toda la trabazón cósmica. Las guerras, por ejemplo, constituyen una parte capital de todas las historias, pues éstas, en su aspecto de políticas, tienen que ver con la voluntad de los estados y esta voluntad se presenta en armas y se impone mediante ellas. Ahora bien, la teoría de la guerra depende, en primer lugar, del conocimiento de lo físico, que ofrece a las voluntades pugnaces su substrato y sus medios. Pues con los medios de la violencia física persigue la guerra la finalidad de someter al enemigo a nuestra voluntad. Esto trae consigo que el enemigo sea forzado en la línea que lleva a la indefensión —la que constituye la meta teórica del acto de violencia caracterizado como guerra— hasta el punto en que su situación sea más desventajosa que el sacrificio que se le pide y sólo pueda ser cambiada por otra más perjudicial. En este gran cálculo las condiciones y los medios físicos son las cifras más importantes para la ciencia, las que más le preocupan, mientras que hay poco que decir sobre los factores psíquicos.

Las ciencias que se ocupan del hombre, de la sociedad y de la historia tienen como base suya las ciencias de la naturaleza por lo mismo que las unidades psicofísicas sólo pueden ser estudiadas con ayuda de la biología pero también porque el medio en que se desenvuelven y en que tiene lugar su actividad teleológica, encaminada en gran parte al dominio de la naturaleza, está constituido por ésta. En el primer aspecto, nos servirán las ciencias del organismo, en el segundo las de la naturaleza inorgánica. Y esta conexión consiste, por un lado, en que las condiciones naturales determinan el desarrollo y la distribución de la vida espiritual sobre la superficie de la tierra y, por otro, en que la actividad teleológica de los hombres se halla vinculada a las leyes de la naturaleza y condicionada por su conocimiento y aplicación. Por esta razón la primera relación no muestra más que la dependencia del hombre con respecto a la naturaleza, mientras que la segunda contiene esta dependencia solamente como el otro aspecto de la historia de su señorío creciente sobre la tierra. Esa parte de la primera relación que abarca las relaciones del hombre con la naturaleza en torno ha sido sometida por Ritter al método comparado. Su mirada perspicaz —ejemplo destacado su estimación comparada de los continentes según la articulación

de su perfil— nos llevaría a sospechar que hay encerrada una predestinación histórico-universal en las circunstancias espaciales de la superficie terrestre. Pero los trabajos posteriores no han confirmado esta visión de Ritter, imaginada por él como una teleología de la historia universal y puesta por Buckle al servicio del naturalismo: en lugar de la idea de una dependencia uniforme del hombre de las condiciones naturales, tenemos esta otra más cautelosa de que la lucha entre las fuerzas ético-espirituales y las condiciones del espacio inerte ha hecho disminuir constantemente entre los pueblos históricos, por oposición a los pueblos sin historia, el grado de dependencia. Y en este terreno se ha afirmado también una ciencia autónoma de la realidad histórico-social que apela a las condiciones naturales en la explicación. Pero la otra relación muestra, con la dependencia que implica la adaptación a las condiciones, el dominio del espacio por las ideas científicas y la técnica, de tal suerte que a lo largo de la historia la humanidad alcanza el señorío por medio precisamente de la subordinación. *Natura enim non nisi parendo vincitur.*⁹

Pero podrá considerarse como resuelto el problema de las relaciones de la ciencia del espíritu con el conocimiento natural cuando se resuelva por su lado esa oposición entre el punto de vista trascendental, según el cual la naturaleza se halla bajo las condiciones de la conciencia, y el punto de vista empírico objetivo, según el cual el desarrollo del espíritu se halla bajo las condiciones de la naturaleza entera, oposición de la que partimos nosotros. Esta tarea constituye no más que un aspecto del problema del conocimiento. Si se aísla este problema por referencia a las ciencias del espíritu, no parece imposible una solución que convenza a todos. Sus condiciones habrían de ser: demostración de la realidad objetiva de la experiencia interna; verificación de la existencia de un mundo exterior; en este mundo exterior se presentan hechos espirituales y seres espirituales en virtud de un proceso de transferencia de nuestra interioridad; así como el ojo cegado, que miró antes al sol, repite su imagen en los más diversos colores y en los más diversos lugares del espacio, así también nuestro poder captador multiplica la imagen de nuestra vida interior y la coloca en múltiples variedades en diversos lugares de la naturaleza en torno; este proceso se puede exponer y justificar lógicamente como una conclusión por analogía que partiendo de esta vida interior que se nos da, originalmente y de una manera directa, únicamente a nosotros, llega, a través de las representaciones de sus manifestaciones exteriores, a la conclusión de algo afín que correspondería a las manifestaciones similares del mundo exterior. Sea la que quiera la naturaleza en sí misma, el estudio de las causas de lo espiritual puede darse por satisfecho con el hecho de que en cada caso sus manifestaciones pueden considerarse y emplearse como signos de lo real, las uniformidades de su co-

⁹ BACONIS, *Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis*, Aph. 3.

existencia y de su sucesión como un signo de tales uniformidades en lo real. Pero si penetramos en el mundo del espíritu e investigamos la naturaleza en cuanto es contenido del espíritu, en cuanto está entrelazada con la voluntad como fin o como medio suyos, entonces es aquélla para el espíritu lo que es dentro de él, y lo que pueda ser en sí misma le es totalmente indiferente. Basta que, tal como se le da al espíritu, pueda éste contar con su legalidad en sus acciones y disfrutar de la bella apariencia de su existencia.

IV

VISIONES DE CONJUNTO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

TRATAMOS DE ofrecer a quien penetra en esta obra acerca de las ciencias del espíritu una visión provisional de la amplitud de esta otra mitad del *globus intellectualis* para de ese modo determinar el objetivo de nuestra empresa.

Las ciencias del espíritu no están todavía constituídas como un todo; tampoco pueden mostrar una trabazón en la cual cada una de las verdades aparecería ordenada según sus relaciones de dependencia respecto a otras verdades y a la experiencia.

Estas ciencias han crecido en la práctica misma de la vida; se han desarrollado por las exigencias de la formación profesional, y la sistemática de las facultades al servicio de esta formación profesional representa, por lo tanto, la forma espontánea y natural de la ordenación de aquéllas. Sus primeros conceptos y reglas se encontraron, en su mayoría, en el ejercicio de las funciones sociales. Ihering ha demostrado cómo el pensamiento jurídico ha creado los conceptos fundamentales del derecho romano por un trabajo espiritual consciente llevado a efecto en medio de la vida jurídica. Así también el análisis de las viejas constituciones helénicas nos muestra en ellas la decantación de una admirable fuerza de pensamiento político consciente sobre la base de conceptos y principios claros. La idea fundamental según la cual la libertad del individuo depende de su participación en el poder político, pero esta participación está regulada por el orden estatal a tenor de la aportación del individuo para el todo, ha sido, en primer lugar, un pensamiento directivo del arte político y sólo luego desarrollado en su trama científica por los grandes teóricos de la escuela socrática. Por lo tanto, el paso a teorías científicas más amplias se apoyaba sobre todo en las necesidades de la formación profesional de las clases dirigentes. Así, de las tareas de una enseñanza política superior surgen, en la época de los sofistas, la retórica y la política, y la historia de la mayoría de las ciencias del espíritu entre las naciones modernas nos muestra también la influencia señera de esta misma circunstancia fundamental. Los escritos de los romanos en torno a su entidad comunal recibieron su más vieja articulación, al desarrollarse aquélla, en las instrucciones para los sacerdotes y para las diversas magistraturas.¹⁰ Tenemos, pues, que la sistemática de aquellas ciencias del espíritu que continen los fundamentos de la formación profesional de los órganos directivos de la sociedad lo mismo que la decantación de esta sistemática

¹⁰ MOMMSEN, *Röm. Staatsrecht*, I, 3 ss.

en enciclopedias han surgido de la necesidad de abarcar en una visión de conjunto todo lo necesario para semejante formación, y la forma más natural de estas enciclopedias ha de ser, como lo ha demostrado magistralmente Schleiermacher a propósito de la teología, aquella que, teniendo conciencia de esta su finalidad, articule a este tenor el conjunto. Con estas condiciones limitadoras, el que penetra en el mundo de las ciencias del espíritu encontrará en tales obras enciclopédicas la visión de conjunto de algunos destacados grupos de estas ciencias.¹¹

Del seno de la filosofía han surgido intentos para superar estas aportaciones, tratando de descubrir la articulación entera de las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social. En la medida en que trataron de derivar esta articulación partiendo de principios metafísicos han corrido la suerte de toda metafísica. Ya Bacon se sirvió de un método mejor al poner en relación las ciencias del espíritu existentes con el problema de un conocimiento de la realidad mediante la experiencia y medir sus méritos y sus fallas por este patrón. Comenius se propuso en su *Pansophia* deducir de la relación de interna dependencia de las verdades entre sí la serie gradual en que habrían de presentarse en la enseñanza, y como, frente al falso concepto de la educación formal, descubrió de este modo la idea de la futura instrucción pública (que sigue siendo futura, por desgracia), ha preparado, mediante el principio de la interdependencia de las verdades, una adecuada articulación de las ciencias. Cuando Comte sometió a investigación la conexión entre esta recíproca relación lógica de dependencia en que se hallan las verdades y la relación histórica de sucesión con que se presentan, estableció la base para una verdadera filosofía de las ciencias. Consideró como meta de su gran trabajo la constitución de las ciencias de las realidades histórico-sociales y de hecho su obra significó un fuerte empujón en esta dirección; Mill, Littré, Herbert Spencer, han recogido el problema de la articulación de las ciencias histórico-sociales.¹² Estos trabajos proporcionan

¹¹ A los fines de una perspectiva tan condicionada de los dominios parciales de las ciencias del espíritu, puedo remitir al lector a las siguientes enciclopedias: MOHL, *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Tübinga, 1859. Segunda edición corregida, 1872 (tercera, 1881). Ver su referencia y juicio de otras enciclopedias en su *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, vol. I, 111-164. WARNKÖNIG, *Juristisches Enzyklopädie oder organische Darstellung der Rechtswissenschaft*, 1853. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlín, 1810. Segunda edición corregida, 1830. BÖCKH, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, editado por Bratuschek, 1877.

¹² Se encuentra una visión de conjunto del problema de las ciencias del espíritu según la conexión interna en que se traban entre sí y en la que, en consecuencia, pueden hallar su solución, en: Augusto COMTE, *Cours de philosophie*, 1830-1842, del vol. IV al VI. Sus obras posteriores, que contienen un punto de vista diferente, no pueden servir a este fin. El esbozo más importante del sistema de las ciencias, opuesto a este de Comte, es el de Herbert Spencer. Al primer ataque de Spencer contra Comte, *Essays*, 1ª serie,

al que se inicia en las ciencias del espíritu una perspectiva bien diferente de la que ofrece la sistemática de los estudios profesionales. Colocan a las ciencias del espíritu dentro de la conexión del conocimiento, abarcan el problema de las mismas en toda su amplitud y atacan la solución en una construcción científica que comprende toda la realidad histórico-social. Sin embargo, inspirados por ese afán científico constructivo que domina todavía entre ingleses y franceses, sin ese sentimiento íntimo de la realidad histórica que engendra únicamente una ocupación de muchos años en investigaciones históricas de detalle, estos positivistas no han encontrado aquel punto de partida de sus trabajos que hubiera correspondido a su principio del enlace de las ciencias particulares. Debieron comenzar su trabajo, que consistía en cimentar la arquitectura de ese edificio enorme de las ciencias positivas del espíritu —constantemente ampliado por nuevas construcciones, cambiado por dentro sin cesar, acrecido poco a poco al correr de los siglos— ahondando primero en su plano constructivo para entenderlo y darse cuenta cabal de la multiformidad con que se han desarrollado de hecho y conservando una mirada limpia para la razón en la historia. Han construído un edificio de emergencia que no se sostiene, lo mismo que ocurre con las especulaciones de un Schelling y un Oken sobre la naturaleza. Y así ha ocurrido que la filosofía alemana del espíritu, desarrollada a partir de un principio metafísico, como es el caso en Hegel, Schleiermacher y el Schelling tardío, ha valorizado los logros de las ciencias positivas del espíritu con visión más profunda que lo han hecho los trabajos de los filósofos positivistas.

Otros intentos para una articulación amplia en el campo de las ciencias del espíritu han partido en Alemania del ahondamiento en las tareas de las ciencias del estado, lo que condiciona naturalmente una unilateralidad del punto de vista.¹³

1858, sigue la exposición más pormenorizada en: *The classification of the sciences*, 1864 (véase la defensa de Comte en LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*). La exposición señalada de la articulación de las ciencias del espíritu da por resultado su sistema de filosofía sintética, del que aparecen, primero, los *Principios de psicología*, en 1885, los de *sociología* empiezan a aparecer en 1876 (en relación con la obra: *Descriptive sociology*) y la parte última, los *Principios de la ética* (a cuyo respecto declara que "considera como tales aquellos para los que todo lo anterior sólo sirve de fundamento") en un primer volumen, 1879, en que trata de los hechos de la ética. Junto a este intento de una constitución de la teoría de la realidad histórico-social hay que destacar también el de John Stuart Mill; se contiene en el libro VI de la *Lógica*, que se ocupa de la lógica de las ciencias del espíritu o de las ciencias morales, y en la obra Mill, *Auguste Comte and Positivism*, 1865.

¹³ El punto de partida lo constituían las discusiones en torno al concepto de sociedad y a la tarea de las ciencias de la sociedad en las que se buscaba un complemento de las ciencias del estado. Encontramos el estímulo en E. STEIN, *Der Sozialismus und Kom-*

Las ciencias del espíritu no constituyen un todo con una estructura lógica que sería análoga a la articulación que nos ofrece el conocimiento natural; su conexión se ha desarrollado de otra manera y es menester considerar cómo ha crecido históricamente.

munismus des heutigen Frankreich, 2ª ed., 1848, y R. MOHL, *Tüb. Zeitschr. für Staatsw.*, 1851. Se continúa en su *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, vol. 1, 1855, pp. 67 ss.: las ciencias del estado y las ciencias de la sociedad. Destacamos especialmente dos ensayos de articulación: STEIN, *System der Staatswissenschaft*, 1852, y SCHÄFFLE, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 1875 ss.

SU MATERIAL

EL MATERIAL de estas ciencias lo constituye la realidad histórico-social en la medida que se ha observado en la conciencia de los hombres como noticia histórica, en la medida que se ha hecho accesible a la ciencia como conocimiento de la sociedad actual. Aunque este material es enorme, su carácter incompleto salta a la vista. Intereses que en modo alguno corresponden a las necesidades de la ciencia, condiciones de la tradición que tampoco guardan relación alguna con esas necesidades, han perfilado el cuerpo de nuestro conocimiento histórico. Desde la época en que la gente se agrupaba en torno a la hoguera de campaña, y los compañeros de tribu y de combate relataban las hazañas de sus héroes y el origen divino de su tribu, el fuerte interés de los vivientes ha destacado y conservado hechos recogidos del fluir de la vida humana cotidiana. El interés de una época posterior y la coyuntura histórica han decidido qué hechos, entre todos ellos, habrían de llegar a nosotros. La historiografía, como arte libre de la narración, abarca sólo una parte de ese todo inmenso, parte que le parece digna de especial interés desde algún punto de vista. A esto se añade que la sociedad actual vive, por decirlo así, sobre las capas y escombros del pasado; el trabajo cultural decantado en el lenguaje y en la superstición, en la costumbre y en el derecho, como, por otra parte, en cambios materiales que exceden a los testimonios, contienen una tradición que protege de modo inestimable estos testimonios. Pero también en su conservación ha intervenido la acción de la coyuntura histórica. Sólo en dos puntos nos encontramos con una situación del material que corresponde a las exigencias de la ciencia. El curso de los movimientos espirituales de la Europa moderna se ha conservado en grado suficiente en las obras que son su parte integrante. Y los trabajos de la estadística facilitan, dentro del reducido espacio y del estrecho grupo de países en que esos trabajos se verifican, una visión numéricamente controlada de los hechos sociales abarcados por ellos, y permiten establecer de este modo una base exacta para el conocimiento de la situación actual de la sociedad.

La imposibilidad de abarcar en una visión de conjunto la trabazón de este material enorme se añade a los efectos que sus lagunas producen y hasta podemos decir que ha cooperado no poco a aumentarlas. Cuando el espíritu humano comenzó a someter la realidad a su pensamiento se dirigió primeramente, atraído por la admiración, al cielo; le preocupaba esa bóveda que se cierne sobre nosotros, que parece descansar sobre el anillo del horizonte:

ofrecía el aspecto de un todo espacial unitario que rodeaba al hombre por doquier. Así, la orientación en la bóveda celeste constituyó el punto de partida de la investigación científica lo mismo en los países de Oriente que en los de Europa. El cosmos de los hechos espirituales no se hace visible en su inmensidad sino al espíritu copilador del investigador; emerge en algunas de sus partes por la forma como el sabio enlaza hechos y los examina y comprueba: se va estructurando en el interior del ánimo. Por eso el primer trabajo amplio de las ciencias del espíritu lo constituye el ordenamiento crítico de las tradiciones, la comprobación de los hechos, su recopilación. Luego que la filología ha elaborado una técnica ejemplar trabajando con el material más difícil y bello de la historia, la antigüedad clásica, este trabajo se realiza, en parte, en numerosas investigaciones de detalle y, en parte, constituye un conjunto de investigaciones de mayor alcance. La conexión de esta pura descripción de la realidad histórico-social que, basándose en la física terrestre y apoyándose en la geografía, trata de ofrecernos la distribución de lo espiritual y sus diferencias en el tiempo y en el espacio, no puede lograr su necesaria visibilidad sino apelando a claras medidas espaciales, a proporciones numéricas, a determinaciones cronológicas, a la ayuda de las representaciones gráficas. La pura acumulación de material y su ordenamiento desemboca poco a poco en una elaboración y articulación intelectual del mismo.

TRES CLASES DE ENUNCIADOS EN ELLAS

LAS CIENCIAS del espíritu, tales como son y como actúan en virtud de la razón de la cosa misma que ha estado operando en la historia (y no como las desean los osados arquitectos que quieren edificarlas de nuevo), abarcan tres clases diferentes de enunciados. Una de ellas expresa algo real que se ofrece en la percepción; contiene el elemento histórico del conocimiento. La otra desarrolla el comportamiento uniforme de los contenidos parciales de esa realidad que han sido aislados por abstracción: constituyen el elemento teórico de las mismas. La última clase expresa juicios de valor y prescribe reglas: abarca el elemento práctico de las ciencias del espíritu. Hechos, teoremas, juicios de valor y reglas, he aquí las tres clases de enunciados que componen las ciencias del espíritu. Y la relación entre la orientación histórica del estudio, la teórico-abstracta y la práctica penetra como una circunstancia fundamental común en todas las ciencias del espíritu. La captación de lo singular, de lo individual constituye en ellas (pues representan la refutación constante del principio de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*) una meta última no menos que el desarrollo de uniformidades abstractas. ✕ -

Desde sus primeras raíces en la conciencia hasta la cima última, el plexo de los juicios de valor y de los imperativos es independiente de la conexión de las dos primeras clases. La relación recíproca de estas tres tareas en la conciencia pensante puede desarrollarse únicamente en el curso del análisis gnoseológico (en forma más amplia: autognosis). En todo caso las proposiciones acerca de la realidad se diferencian también en la raíz de los juicios de valor y de los imperativos: así nacen dos géneros de enunciados que son originalmente diferentes. Y hay que reconocer, al mismo tiempo, que esta diferencia dentro de las ciencias del espíritu acarrea como consecuencia una conexión doble dentro de las mismas.

✕ Tal como se han desarrollado las ciencias del espíritu contienen, junto al conocimiento de aquello que es, la conciencia de la conexión de los juicios de valor y de los imperativos en la cual se traban valores, ideales, reglas, direcciones para plasmar el futuro. Un juicio político que condena una institución no es verdadero ni falso sino justo o injusto si ponderamos su dirección, su objetivo; un juicio político puede ser, no obstante, verdadero o falso cuando trata de aclarar las relaciones de cierta institución con otras instituciones. Sólo en la medida en que esta distinción llegue a ser clave de

la teoría del enunciado, la proposición y el juicio podremos disponer de un fundamento gnoseológico que no constriña y mutile la realidad peculiar de las ciencias del espíritu en la estrechez de un conocimiento de uniformidades según analogía con la ciencia natural, sino que comprenda esas ciencias y las fundamente en la forma misma en que se han producido.

CÓMO SE VAN DESTACANDO LAS CIENCIAS PARTICULARES DE LA REALIDAD HISTÓRICO-SOCIAL

1) Los **FINES** de las ciencias del espíritu —captar lo singular, lo individual de la realidad histórico-social, conocer las uniformidades que operan en su formación, establecer los fines y reglas para su futura plasmación— pueden alcanzarse únicamente por medio de los recursos del pensamiento, por medio del análisis y de la abstracción. La expresión abstracta en la cual se prescinde de determinados aspectos del hecho mientras que se desarrollan otros, no constituye la meta última de estas ciencias, pero sí su instrumento imprescindible. Pero así como el conocimiento abstracto no debe conculcar la independencia de los otros fines de estas ciencias, tampoco el conocimiento histórico ni el teórico ni el desarrollo de las reglas que dirigen efectivamente a la sociedad, pueden prescindir del conocimiento abstracto. Surgió la polémica entre la escuela histórica y la abstracta porque esta última cayó en el defecto primero y la histórica en el segundo. Cada ciencia particular surge artificialmente al destacar un contenido parcial de la realidad histórico-social.

2) La misma Historia prescinde de aquellos rasgos de la vida de los individuos y de la sociedad que, en la época que expone, son iguales a los de otras épocas; su mirada se dirige a lo diferenciador y singular. Acaso el historiador no se dé cuenta de que, con semejante dirección en la mirada, se produce ya en las mismas fuentes una selección de los rasgos a considerar; pero quien compare la aportación efectiva del historiador con todo el complejo de hechos de la realidad histórico-social no podrá menos de reconocerlo. De aquí resulta la importante proposición de que cada ciencia particular, si la consideramos conscientemente en su relación con las otras ciencias del espíritu, sólo de un modo relativo conoce la realidad histórico-social. La estructuración de estas ciencias, su sano crecimiento dentro de su particularización, va vinculada, por lo tanto, a la visión de la relación que guarda cada una de sus verdades con el todo de la realidad en que están comprendidas, así como a la conciencia constante de la abstracción en cuya virtud obtenemos estas verdades y del limitado valor cognoscitivo que les corresponde debido a su carácter abstracto.

Podemos exponer ahora cuáles son las divisiones fundamentales en cuya virtud las ciencias particulares del espíritu han intentado dominar su enorme objeto.

VIII

CIENCIAS ACERCA DEL INDIVIDUO, QUE ES EL ELEMENTO DE ESTA REALIDAD

① EL ANÁLISIS encuentra en las unidades de vida, en los individuos psicofísicos, los elementos que componen la sociedad y la historia, y el estudio de estas unidades de vida forma el grupo más fundamental de ciencias del espíritu.

2 A las ciencias de la naturaleza se le ofrece como punto de partida de sus investigaciones la apariencia sensible de cuerpos de diferente magnitud que se mueven en el espacio, se expanden y contraen y en los que ocurren cambios de naturaleza. Sólo poco a poco han podido obtener ideas más adecuadas acerca de la constitución de la materia. En este punto se da una relación más favorable entre la realidad histórico-social y la inteligencia. A ésta se le ofrece la unidad de un modo directo, unidad que constituye el elemento ③ en las tan complicadas formaciones de la sociedad, mientras que semejante unidad se sustrae a las ciencias de la naturaleza.

X Los sujetos a los que el pensamiento adhiere, siguiendo su ley necesaria, los predicados mediante los cuales tiene lugar todo conocimiento, son en las ciencias naturales elementos que han sido obtenidos hipotéticamente mediante una división de la realidad exterior, mediante una disgregación de las cosas; en las ciencias del espíritu se trata de unidades reales, que se dan como hechos en la experiencia interna. La ciencia natural construye la materia valiéndose de partículas elementales, incapaces de una existencia autónoma, y que sólo se pueden pensar como partes integrantes de las moléculas; las unidades que cooperan en el conjunto sorprendentemente intrincado de la historia y de la sociedad son individuos, todos psicofísicos, cada uno de los cuales se distingue de los demás, cada uno de los cuales es un mundo. Como que el mundo mismo no se da más que en la representación de semejante individuo. Esta inmensidad de un todo psicofísico, en la cual también se halla contenida la inmensidad de la naturaleza, puede ilustrarse con el análisis del mundo representativo, en el cual, a base de sensaciones y de representaciones, se fabrica una visión única que después, cualquiera que sea el cúmulo de los elementos que la compongan, entra como un elemento en la unión y separación consciente de las representaciones. Y esa singularidad de cada uno de estos individuos, que actúa en algún punto del inmensurable cosmos espiritual, puede ser perseguida, conforme al principio *individuum est ineffabile*, en sus partes constitutivas singulares y entonces es conocida en toda su significación.

La teoría de estas unidades psicofísicas de vida la tenemos en la antropología y la psicología. Su material lo constituye toda la historia y expe-

riencia de la vida, y las conclusiones sacadas del estudio de los movimientos psíquicos de las masas van cobrando en ella una significación creciente. La utilización de toda la riqueza de hechos que constituye el material de las ciencias del espíritu en general es común a la verdadera psicología y a las teorías de las que vamos a ocuparnos en seguida lo mismo que a la Historia. Pero hay que establecer en seguida que, fuera de las unidades psíquicas que constituyen el objeto de la psicología, no existe ningún hecho psíquico para nuestra experiencia. Como la psicología no abarca en modo alguno todos los hechos que son objeto de las ciencias del espíritu o (lo que viene a ser lo mismo) los hechos que la experiencia nos permite captar en las unidades psíquicas, resulta que la psicología tiene por objeto únicamente un contenido parcial de aquello que ocurre en cada individuo. Por eso sólo mediante una abstracción puede ser destacada de la ciencia total de la realidad histórico-social y sólo en relación constante con ella pueda ser desarrollada. Ciertamente que la unidad psicofísica se halla cerrada en sí misma, pues para ella puede ser un fin aquello únicamente que su voluntad se propone, puede ser valioso lo que así se le ofrece a su sentimiento y real y verdadero lo que se corrobora como cierto y evidente ante su conciencia. Pero este todo así cerrado, cierto en la autoconciencia de su unidad, se ha presentado únicamente engarzado en la trama de la realidad social; su organización nos lo revela como recibiendo influencias de fuera y devolviéndolas; todo su contenido no forma más que una figura singular pasajera dentro del contenido amplísimo del espíritu en la historia y en la sociedad; como que el rasgo supremo de su ser consiste en que puede vivir en algo que no es él mismo. El objeto de la psicología es, siempre, por tanto, el individuo, que ha sido destacado de la conexión viva de la realidad histórico-social, y se propone constatar, mediante un proceso de abstracción, las propiedades generales que desarrollan las unidades psíquicas en esa conexión. El hombre tal como es para sí mismo, con abstracción de su interacción en la sociedad, ni se encuentra en la experiencia ni puede ella descubrirnoslo. Si esto fuera posible la estructuración de las ciencias del espíritu se hubiera llevado a cabo en forma mucho más simple. Hasta ese estrecho haz de caracteres fundamentales, inciertamente expresables, que propendemos a atribuir al hombre por sí mismo, está sometido a la discusión inacabable de hipótesis que se enfrentan abiertamente.

Por lo tanto, podemos rechazar desde luego un método que presta inseguridad al edificio de las ciencias del espíritu por lo mismo que coloca hipótesis en sus cimientos. La relación de las unidades individuales con la sociedad ha sido tratada constructivamente por dos hipótesis contrarias. Desde que la concepción platónica del estado como el hombre en grande se enfrenta al derecho natural de los sofistas, ambas teorías se combaten de manera parecida a la teoría atomista y la dinámica, en lo que concierne a la construcción de la sociedad. Aunque en su desarrollo se aproximan

la solución de la contradicción no será posible sino cuando se abandone el método constructivo que la produjo, cuando las ciencias particulares de la realidad social se conciban como partes de un método analítico que las abarca y las verdades particulares como enunciados sobre contenidos parciales de esa realidad. Con este método analítico en la investigación la psicología no puede desarrollarse, como ocurre con la hipótesis de los sofistas, como exposición de la dotación original de un individuo desprendido del tronco histórico de la sociedad. Porque, por ejemplo, las relaciones fundamentales de la voluntad encuentran el escenario de sus operaciones en los individuos, pero no hallan en ellos su razón explicativa. Semejante aislamiento de los individuos y su posterior composición mecánica, como método para construir la sociedad, representó la falla fundamental de la vieja escuela del derecho natural. La unilateralidad de esta dirección ha sido combatida siempre por la unilateralidad contraria. Ésta, frente a esa concepción de una composición mecánica de la sociedad, ha presentado fórmulas que expresan la unidad del cuerpo social y dan satisfacción, por lo tanto, a la otra mitad de la realidad. Una fórmula semejante la tenemos en la ordenación de las relaciones del individuo con el estado en el sentido de las partes con el todo, que es anterior a las partes, fórmula que encontramos en la teoría política de Aristóteles; también en esa idea del estado como un organismo animal bien articulado, que encontramos en los publicistas de la Edad Media y que ha sido defendida por destacados autores en la actualidad y sigue desarrollándose con mayor detalle; y así también el concepto de un alma nacional o de un espíritu del pueblo. Sólo por el antagonismo histórico encuentran una justificación pasajera semejantes intentos de subordinar la unidad de los individuos en la sociedad a un concepto. Al alma nacional le falta la unidad de la autoconciencia y de la actuación que expresamos con el concepto de alma. El concepto de organismo substituye un problema dado con otro y, acaso, como ha observado ya John Stuart Mill, la solución del problema de la sociedad pueda encontrarse antes y mejor que la del problema del organismo animal; de todos modos, podríamos subrayar desde hoy la gran divergencia entre estos dos tipos de sistemas, en los que funciones que se condicionan recíprocamente cooperan en una realización de conjunto. Por lo tanto, no se debe someter a ninguna construcción la relación de las unidades psíquicas con la sociedad. No se pueden emplear en una construcción categorías tales como unidad y pluralidad, todo y parte: y cuando la exposición no pueda prescindir de ellas, no hay que olvidar que tienen su origen en la experiencia del individuo acerca de sí mismo y que, por consiguiente, no es posible explicar mediante su retraslado a la vivencia que el individuo es en la sociedad para sí mismo más de lo que aquella experiencia por sí misma nos puede decir.

1 El hombre, como hecho que precedería a la historia y a la sociedad, es

una ficción de la explicación genética; el hombre que la sana ciencia analítica tiene como objeto es el individuo como elemento componente de la sociedad. El difícil problema que tiene que resolver la psicología consiste en el conocimiento analítico de las propiedades generales de este hombre.

Así consideradas, la antropología y la psicología constituyen la base de todo el conocimiento de la vida histórica, lo mismo que de todas las reglas para la dirección y marcha de la sociedad. No consiste únicamente en el ahondamiento del hombre por la observación de sí mismo. Entre el historiador y sus fuentes, donde pretende conjurar figuras en las que late la vida, se interpone siempre un tipo de naturaleza humana, también se interpone entre el pensador político y la realidad de la sociedad a la que se propone someter a reglas de formación. La ciencia trata de prestar a estos tipos subjetivos justeza y fecundidad. Pretende desarrollar proposiciones generales cuyo sujeto sería esa unidad individual, cuyos predicados serían todos aquellos enunciados sobre ella que pueden ser fecundos para la comprensión de la sociedad y de la historia. Esta tarea de la psicología y de la antropología trae consigo una ampliación de su campo. Yendo más allá del estudio de las uniformidades de la vida espiritual, deberá conocer las diferencias típicas de la misma; se someterán al análisis y a la descripción la fantasía del artista, la índole del hombre de acción y se completará el estudio de las formas de la vida espiritual mediante la descripción de la realidad de su curso, lo mismo que de su contenido. De este modo se llena la laguna que existe en los sistemas actuales de la realidad histórico-social entre la psicología, por una parte, y la estética, la ética, las ciencias de los cuerpos políticos, no menos que la ciencia histórica, por otra, la laguna que había sido colmada hasta ahora por las generalizaciones imprecisas de la experiencia de la vida, las creaciones de los poetas, los ensayos de las gentes de mundo sobre caracteres y destinos, verdades generales indeterminadas que el historiador va engarzando en su relato.

Las tareas de semejante ciencia básica sólo las puede llevar a cabo la psicología en tanto se mantenga en los límites de una ciencia descriptiva que constate hechos y uniformidades de hechos, mientras que la psicología explicativa, que pretende derivar toda la complejidad de la vida espiritual valiéndose de ciertas hipótesis, es cosa muy diferente. Sólo con ese método descriptivo se puede obtener un material exacto y libre de prejuicios que permita una verificación de las hipótesis psicológicas. Pero sobre todo, sólo así las ciencias particulares del espíritu se levantarían sobre una base firme, mientras que hasta ahora las mejores exposiciones psicológicas no hacen sino amontonar hipótesis sobre hipótesis.

Fijemos los puntos por lo que interesa a nuestra exposición. El resultado más simple que nos puede proporcionar el análisis de la realidad histórico-social se halla en la psicología; es, por lo tanto, la primera y más elemental

de todas las ciencias particulares del espíritu; así, pues, sus verdades constituyen el cimiento de la edificación ulterior. Pero sus verdades no abarcan más que un contenido parcial destacado de esa realidad e implican, por lo tanto, el supuesto de su referencia a ella. Por consiguiente, sólo mediante una fundación gnoseológica se podrá aclarar la relación de la ciencia psicológica con las otras ciencias del espíritu y con la realidad misma de la que son contenidos parciales. Pero de su posición en la urdimbre de las ciencias del espíritu resulta para la psicología misma que debe distinguirse, como ciencia descriptiva (un concepto que se habrá de desarrollar en la fundación), de la ciencia explicativa que, por su naturaleza, trata de someter los hechos de la vida espiritual a hipótesis sencillas.

La historia de una unidad psicofísica de vida constituye la biografía. La memoria de los hombres ha encontrado muchas existencias individuales dignas de ser retenidas. Carlyle dice una vez de la Historia: "un sabio recordar y un sabio olvidar, esto es todo". Lo singular de la existencia humana impresiona por el poder con que el individuo atrae hacia sí la intención y el amor de otros individuos, con mucha más fuerza que cualquier otro objeto o que cualquier generalización. El lugar de la biografía dentro de la ciencia general de la historia se corresponde con el lugar de la antropología dentro de las ciencias teóricas de la realidad histórico-social. Por esto el progreso de la antropología y el conocimiento creciente de su posición fundamental facilitará también el conocimiento de que la captación de la realidad entera de una existencia individual, su descripción natural en su medio histórico, representa algo supremo para la historiografía, de no menos valor, por la profundidad del tema, que cualquier exposición histórica que maneja un material más amplio. En la biografía se capta la voluntad de un hombre, en su decurso y destino, con la dignidad de ser un fin propio, y el biógrafo debe considerar al hombre *sub specie aeterni*, tal como él mismo se siente a veces, cuando entre él y la divinidad todo lo demás se le aparece como pura envoltura y medio. La biografía expone el hecho histórico fundamental de una manera pura, completa, en su realidad. Y solamente el historiador que edifica la historia partiendo de estas unidades de vida, que, valiéndose del concepto de tipo y del de representación, trata de acercarse a la comprensión de los estamentos, de las asociaciones, de las épocas, que procura enlazar cursos de vida valiéndose del concepto de las generaciones, podrá captar la realidad de un todo histórico en lugar de esas abstracciones muertas que en su mayor parte han sido sacadas de los archivos.

Si la biografía constituye un medio importante para el desarrollo de una verdadera psicología, por otra parte encuentra su base en la situación de esta ciencia. Se puede designar el verdadero método de los biógrafos como una aplicación de la ciencia de la antropología y de la psicología al pro-

blema de hacer viva y comprensible una unidad de vida, su desarrollo y su destino.

Las reglas de la conducta personal de la vida han constituido en todos los tiempos una amplia rama de la literatura; algunas de las obras más bellas y profundas de todas las literaturas están dedicadas a este tema. Pero si semejantes empeños han de lograr el carácter de ciencia habrá que acudir a la autognosis en torno a la conexión entre nuestro conocimiento de la realidad de la unidad de vida y nuestra conciencia de las relaciones recíprocas de los valores que nuestra voluntad y nuestro sentimiento encuentran en la vida.

En la frontera entre las ciencias de la naturaleza y la psicología se ha particularizado un campo de investigación que su primer explorador genial designó como psicofísica, y que se ha ampliado, mediante la colaboración de destacados investigadores, hasta constituir una psicología fisiológica. Esta ciencia nació al propósito de establecer con la mayor precisión las relaciones efectivas del mundo corporal y del mundo anímico, sin cuidarse para nada de la cuestión metafísica acerca de las relaciones entre el cuerpo y el alma. Fechner colocó como fundamento el concepto neutral de "función" en su significación matemática, en la forma más abstracta imaginable, y lo mantuvo como meta de esta ciencia de las dependencias existentes, y que se podían señalar en dos direcciones. El centro de sus investigaciones lo constituyó la relación funcional entre estímulo y sensación. Pero si esta ciencia pretende llenar las lagunas existentes entre fisiología y psicología de una manera plena, si pretende abarcar todos los puntos de contacto de la vida psíquica y establecer el enlace entre fisiología y psicología de la manera más completa y efectiva posible, se verá obligada a subsumir esta relación en la representación más amplia de la conexión causal de toda la realidad. Ciertamente, el estudio de la dependencia de los hechos y cambios psíquicos con respecto a los hechos fisiológicos constituye el objeto principal de semejante psicología fisiológica. Estudia la dependencia de la vida espiritual con respecto a su base corporal, investiga los límites dentro de los cuales se puede demostrar semejante dependencia; y expone, a veces, los efectos de los cambios espirituales en los corporales. Así estudia la vida espiritual ocupándose de las relaciones que rigen entre la actividad fisiológica de los órganos de los sentidos y el fenómeno psíquico de sensación y percepción, las relaciones entre la aparición, la desaparición, el enlace de las representaciones, por un lado, y la estructura y las funciones del cerebro, por otro, finalmente las que existen entre el mecanismo reflejo y el sistema motor en la formación de sonidos, el lenguaje y los movimientos regulares.

*POSICIÓN DEL CONOCIMIENTO FRENTE A LA CONEXIÓN
DE LA REALIDAD HISTÓRICO-SOCIAL*

DE ESTE análisis de las unidades psicofísicas se distingue aquel que tiene por objeto la totalidad de la realidad histórico-social. Franceses e ingleses han trazado el concepto de una ciencia completa que estudiaría la teoría de este todo y la han designado como sociología. De hecho, el conocimiento del desarrollo de la sociedad no puede separarse del conocimiento de su estado actual. Ambas clases de hechos constituyen un nexo. El estado actual en que se encuentra la sociedad es resultado del anterior y, al mismo tiempo, condición del próximo. El estado actual, por lo tanto, pertenece ya, en el próximo, a la historia. Toda sección que nos ofrezca el *status* de la sociedad en un determinado momento, tiene que ser considerada, en cuanto nos elevamos sobre el momento mismo, como un estado histórico. Se puede, por lo tanto, emplear el concepto de sociedad para designar este todo en desarrollo.¹⁴

Esta sociedad se nos presenta más enrevesada todavía, más misteriosa que nuestro propio organismo, que cualquiera de sus partes más misteriosas, el cerebro, por ejemplo. La sociedad, es decir, toda la realidad histórico-social que se enfrenta al individuo como objeto de su consideración. La corriente del acontecer avanza en ella de modo incontenible, en tanto que los individuos de que se compone aparecen y desaparecen en el escenario de la vida. El individuo se encuentra en ella como un elemento en interacción con otros elementos. No ha construido ese todo dentro del cual ha nacido. De las leyes según las cuales los individuos actúan en su interacción dentro de ese todo conoce pocas y de modo incierto. Los procesos de los que él es consciente, en todo su contenido, por medio de su percepción interna y los procesos que fuera de él han construido ese todo son los mismos; pero su complicación es tan grande, las condiciones naturales en las que aparecen tan diversas, los medios de medición y de ensayo todavía tan limitados, que el conocimiento de esta estructura de la sociedad se ha visto dificultado por obstáculos casi insuperables. De aquí surge la diferencia entre nuestra relación con la sociedad y con la naturaleza. Los hechos de la sociedad

¹⁴ El concepto de sociología o de ciencia de la sociedad tal como lo conciben, entre otros, Comte y Spencer, hay que distinguirlo por completo del concepto de sociedad y de ciencia de la sociedad mantenido por los teóricos alemanes del estado, quienes distinguen en el *status* de una época determinada sociedad y estado, partiendo de la necesidad de señalar la organización externa de la convivencia que constituye el supuesto y fundamento del estado.

nos son comprensibles desde dentro, podemos revivirlos, hasta cierto grado, a base de la percepción de nuestros propios estados, y la figuración del mundo histórico la acompañamos de amor y de odio, de apasionada alegría, de todo el ardor de nuestros afectos. La naturaleza es muda para nosotros. Solamente el poder de nuestra imaginación infunde una apariencia de vida e interioridad en ella. Aunque formamos un sistema de elementos corpóreos que se hallan en interacción con ella, ninguna percepción interna acompaña al juego de esta interacción. Por esta razón la naturaleza parece poseer para nosotros la expresión de impasible serenidad. Semejante expresión desaparecería si percibiéramos en sus elementos, o nos viéramos forzados a imaginárnoslo, el mismo juego cambiante de vida interior que la sociedad nos sugiere. La naturaleza nos es extraña porque es algo exterior, nada íntimo. La sociedad es nuestro mundo. Convivimos el juego de interacciones en ella con toda la fuerza de nuestro ser entero, pues llevamos en nosotros mismos, en la inquietud más viva, las situaciones y fuerzas sobre que se levanta su sistema. Nos vemos obligados a dominar el cuadro de su situación en juicios de valor siempre vivos, y un impulso inquieto de la voluntad nos fuerza a cambiarlo, por lo menos en la imaginación.

Todo esto imprime al estudio de la sociedad ciertos rasgos generales que lo diferencian en absoluto del estudio de la naturaleza. Las uniformidades que se han podido destacar en el campo de la sociedad se hallan por su número, importancia y certeza muy por bajo de las leyes naturales que se han podido obtener sobre la base de las relaciones espaciales y las propiedades del movimiento. Los movimientos de los astros, no sólo de nuestro sistema planetario sino de estrellas a distancia de años luz, podemos considerarlos como sometidos a una ley tan sencilla como la de la gravitación y calcularlos con mucha anticipación. Las ciencias de la sociedad no pueden ofrecer semejante satisfacción a la inteligencia. Las dificultades del conocimiento de una unidad psíquica se multiplican por la gran diversidad y singularidad de estas unidades, que actúan conjuntamente en la sociedad, por la complicación de las condiciones naturales en que se hallan entrelazadas, por la acumulación de interacciones que tienen lugar por la sucesión de las generaciones y que no permite inferir directamente los estados de tiempos anteriores arrancando de la naturaleza humana tal como hoy la conocemos o los estados actuales de la sociedad a partir de un tipo general de esa naturaleza humana. Y, sin embargo, todo esto queda más que compensado por el hecho de que yo mismo, que me conozco y vivo por dentro, constituyo un elemento de ese cuerpo social y que los demás elementos son semejantes a mí y captables de igual modo por mí, en su interioridad. Comprendo la vida de la sociedad. El individuo es, por una parte, un elemento en las interacciones de la sociedad, un punto de cruce de los diferentes sistemas de estas interacciones, que reacciona con una voluntad consciente

y con la acción sobre la influencia de esos sistemas y que es, al mismo tiempo, la inteligencia que contempla todo esto y lo investiga. El juego de las causas eficientes, sin alma alguna, es reemplazado aquí por representaciones, sentimientos y motivos. No tiene límites la singularidad, la riqueza en el juego de las interacciones. El torrente que se precipita se compone de gotas de agua homogéneas que se entrechocan; pero una sola frase, que no es más que el hálito de una boca, conmueve toda la sociedad de una parte del mundo mediante un juego de motivos dentro de las puras unidades individuales: así de diferente es esta interacción, que consiste propiamente en el motivo que surge en la representación, de cualquier otro tipo de causa. De aquí se siguen otros rasgos diferenciales fundamentales. La facultad captadora que funciona en las ciencias del espíritu es el hombre entero; las grandes aportaciones que se deben a ella no proceden de la mera fuerza del intelecto, sino del poder de la vida personal. Esta actividad espiritual se encuentra atraída y satisfecha por la mera finalidad de un conocimiento de la conexión total de lo singular y de lo fáctico en este mundo espiritual, y a la captación teórica va vinculada, a su vez, la tendencia práctica en el enjuiciamiento, en el ideal, en la regla.

De esta circunstancia resultan para el individuo, con respecto a la sociedad, dos puntos de arranque de su reflexión. Realiza su actividad en este todo con conciencia, forma reglas para la misma, busca sus condiciones en la conexión del mundo espiritual. Pero, por otro lado, se comporta como una inteligencia contemplativa y pretende abarcar este todo en su conocimiento. Así, las ciencias acerca de la sociedad han surgido, por un lado, de la conciencia que tiene el individuo de su propia actividad y de las condiciones de la misma; de este modo se constituyeron en un principio la gramática, la retórica, la lógica, la estética y la ética y la jurisprudencia; y a esto se debe también que su posición en el conjunto de las ciencias del espíritu oscile entre el análisis y el establecimiento de reglas que tienen por objeto la actividad singular del individuo y los que tienen por objeto todo un sistema social. También la política, al principio de un modo predominante, se inspiraba en este interés, y por eso se vinculaba a una visión de conjunto de los cuerpos políticos, mientras que la historiografía nació de una mirada movida exclusivamente por la necesidad de satisfacer un interés libre y contemplativo por lo humano. Pero al diversificarse de modo creciente las profesiones dentro de la sociedad, al exigir la preparación técnica para las mismas cada vez más teoría, las teorías técnicas fueron penetrando cada vez más, movidas de su interés práctico, en la naturaleza de la sociedad; poco a poco el interés del conocimiento fué cobrando la figura de las ciencias verdaderas que, junto a sus finalidades prácticas, trabajan en la elaboración de un conocimiento teórico de la realidad histórico-social.

La particularización de las diversas ciencias de la sociedad no tuvo lu-

gar, por lo tanto, por la acción artificial del entendimiento teórico, que hubiera intentado resolver el problema que le ofrecía el hecho del mundo histórico-social mediante un análisis metódico del objeto a estudiar, sino que fué producto de la vida misma. Tantas veces como se produce la particularización de un círculo social de actividad que trae consigo un ordenamiento de hechos al que está referida la actividad de los individuos, se presentan ya las condiciones en las que puede surgir una teoría. Así, el gran proceso de diferenciación de la sociedad en el que ha ido cuajando su estructura tan complicada nos pone de manifiesto las condiciones y al mismo tiempo las necesidades en cuya virtud se verificó la reflexión de un círculo de vida, que se hacía relativamente independiente, en una teoría. De esta suerte, la sociedad, a semejanza de las más poderosas máquinas, donde cada una de las ruedas, cada una de las piezas opera según sus propias cualidades y tiene, sin embargo, su función en el todo, se nos presenta en la coexistencia y penetración de tantas teorías en su aspecto, hasta cierto grado, total.

Dentro de las ciencias positivas del espíritu no se sintió en un principio la necesidad de establecer las relaciones recíprocas de estas teorías y las que guarda cada una de ellas con el plexo amplio de la realidad histórico-social cuyo contenido parcial consideraba por separado. Más tarde la filosofía del espíritu, de la historia, de la sociedad, cada una por sí, han pretendido llenar estas lagunas, y vamos a señalar los motivos por los cuales no han adquirido la consistencia de ciencias que se desenvuelven de un modo constante y seguro. Así, pues, las ciencias se destacan reales y elaboradas en forma señera y con ligeros enlaces a partir del ancho fondo de ese gran hecho de la realidad histórico-social. Su posición se halla determinada por la relación con este hecho vivo y la correspondiente exposición descriptiva y no por la relación con una ciencia general.

*EL ESTUDIO CIENTÍFICO DE LA ARTICULACIÓN NATURAL
DE LA HUMANIDAD Y DE CADA UNO DE LOS PUEBLOS*

ÉSTA EXPOSICIÓN descriptiva, que podría denominarse ciencia de la historia y de la sociedad en su más amplio sentido, abarca en su examen los hechos complejos del mundo espiritual lo mismo que lo hacen la historiografía y la estadística en la actualidad. Ya vimos cómo con el incremento constante de la elaboración intelectual, la mera compilación y estratificación del material en un cúmulo abigarrado de trabajos desemboca poco a poco, en ciencia. Destacamos expresamente, en su significación independiente, la posición que corresponde a la historiografía dentro de esta conexión, a saber, entre la acumulación de los hechos y la decantación de lo homogéneo de ellos en una teoría. Era para nosotros un arte porque, en ella, lo mismo que en la fantasía del artista, se contemplaba lo universal en lo particular, sin que se apartara y expusiera por sí mismo mediante la abstracción, cosa que tiene lugar en la teoría. Lo particular se halla impregnado e informado por la idea en el espíritu del historiador, y cuando se presenta una generalización se limita a iluminar instantáneamente los hechos y a dar suelta, por un momento, al pensamiento abstracto. Así también la generalización le sirve al poeta para elevar por un momento el alma de sus oyentes del tráfago de pasiones y sentimientos que él expresa a la región libre del pensamiento.

De esta visión genial del historiador que abarca en su mirada la múltiple vida de la humanidad se destaca una primera ordenación descriptiva de lo semejante, muy cercana, como es natural, a la antropología individual. Si ésta desarrolla los tipos humanos generales, las leyes generales de la vida de las unidades psicológicas, las diferencias de tipos diversos que estas leyes implican, la etnología o antropología comparada va más allá; su objeto lo constituyen homogeneidades de ámbito más estrecho, en cuya virtud se dibujan dentro de la totalidad diversos grupos y se nos ofrecen como miembros particulares de la humanidad: la articulación natural del género humano y la correspondiente distribución de la vida espiritual sobre la superficie del globo en sus tan diversas condiciones. Esta etnología investiga la articulación de la especie humana, sobre la base de la asociación familiar y del parentesco, en círculos concéntricos determinados por el grado de la ascendencia común, es decir, que examina cómo en cada círculo más estrecho surgen nuevas características comunes en conexión también con un parentesco más estrecho. Esta ciencia pasa de la cuestión de la unidad de origen, y de los asentamientos más antiguos, de la edad y caracteres comunes de la es-

pecie humana, a la demarcación de las diversas razas y al señalamiento de sus caracteres, a los grupos que abarca cada una de ellas; basándose en la geografía, estudia la distribución de la vida espiritual y sus diferencias sobre la superficie de la tierra: vemos cómo la corriente de los pueblos se esparce siguiendo la dirección de la satisfacción más fácil y al modo como las aguas se ramifican adaptándose a las condiciones del suelo.

Con esta articulación genealógica se entrelazan la acción y el destino históricos, y de este modo se forman los pueblos, centros vivos y relativamente independientes de la cultura en la conexión social de una época, sujetos del movimiento histórico. Ciertamente que el pueblo tiene su base en la conexión natural genealógica que es visible también corporalmente, pero mientras que los pueblos parientes muestran una afinidad de tipo corporal, que se mantiene con admirable firmeza, su fisonomía histórico-espiritual adopta diferencias cada vez más finamente ramificadas en todos los campos de la vida nacional.

Esta unidad individual representada por un pueblo y que se manifiesta en la afinidad de todas sus manifestaciones de vida, en su derecho, en su lenguaje, en su sentimiento religioso, suele expresarse de una manera mística por conceptos tales como alma popular, nación, espíritu del pueblo, organicismo. Semejantes conceptos son tan poco utilizables por la Historia como el de fuerza vital por la fisiología. La significación de la palabra "pueblo" sólo puede aclararse analíticamente (dentro de ciertos límites) con ayuda de investigaciones que en la trama metodológica de las ciencias del espíritu pueden calificarse de teorías de segundo orden. Estas tienen como supuesto las verdades de la antropología, aplican estas verdades a la interacción de los individuos dentro de las condiciones de la trabazón natural, y así surgen las ciencias de los sistemas culturales y de sus formaciones, de la organización externa de la sociedad y de las asociaciones particulares dentro de ella. La ciencia encuentra, entre el individuo y el curso complicado de la historia, tres grandes clases de objetos a estudiar: la organización externa de la sociedad, sus sistemas culturales y los pueblos: hechos permanentes de los cuales el representado por el pueblo es el más complejo y difícil. Como cada uno de ellos es un contenido parcial de la vida real, ninguno podrá ser tratado históricamente o teóricamente sin referencia al estudio científico de los otros. De todos modos, y a tenor de la proporción en la complicación, el hecho representado por los pueblos ha sido estudiado con la ayuda del análisis de los otros dos hechos. Por lo que se refiere a las designaciones alma del pueblo, espíritu del pueblo, nación y cultura nacional, únicamente podremos figurarnos intuitivamente y analizar lo que pretenden expresar estudiando primero los diversos aspectos de la vida nacional, por ejemplo, lenguaje, religión, arte, en su acción recíproca. Esto nos obliga a dar el paso siguiente en el análisis de la realidad histórico-social.

DISTINCIÓN ENTRE OTRAS DOS CLASES DE CIENCIAS PARTICULARES

QUIEN ESTUDIE los fenómenos de la historia y de la sociedad tropezará con entidades abstractas tales como el arte, la ciencia, el estado, la sociedad y la religión. Son como nieblas acumuladas que impiden que la mirada penetre en lo real y que no permiten tampoco ser apresadas. Así como antes las formas sustanciales, los espíritus de los astros y las esencias se interponían entre la mirada del investigador y las leyes que rigen los átomos y las moléculas, así también nos ocultan esas entidades la realidad de la vida histórico-social, la interacción de las unidades psicofísicas de vida bajo las condiciones de la naturaleza toda y las de su articulación genealógica natural. Quisiera enseñar a ver esta realidad —un arte que hay que ejercitar largo tiempo, lo mismo que el de la percepción de las figuras espaciales— y disipar estas nieblas y fantasmas.

En la multiplicidad incalculable de los efectos pequeños, fugaces al parecer, que emanan de individuo a individuo a través del medio de los procesos materiales, no se pierde efecto alguno como no se pierde un rayo de sol en el mundo físico. Pero ¿quién sería capaz de seguir la marcha de los efectos de este rayo de sol? Sólo allí donde concurren efectos del mismo género en el mundo social se producen los hechos que nos hablan con un lenguaje claro y fuerte. Algunos de estos efectos surgen de una tensión homogénea, pero pasajera, de las fuerzas en una determinada dirección, o también por el poder singular de una sola y poderosa fuerza de voluntad, que únicamente puede producir grandes efectos en la dirección de esas fuerzas de tensión que se concentran en la historia y en la sociedad. Así irrumpen en la historia poderosas conmociones, como revoluciones y guerras, para pasar luego. Derivan de ellas efectos duraderos en el caso en que produzcan una modificación en una formación social permanente existente de antemano: así, la vigorosa época del *Sturm und Drang* influyó a base de la poderosa personalidad de Rousseau en todas las concentradas fuerzas de tensión de la vida alemana e imprimió una nueva forma a su poesía. Estas formaciones permanentes representan, precisamente, el otro hecho que se muestra con tanta fuerza en la realidad social, pero proceden de las relaciones permanentes entre individuos, y son las únicas que hasta ahora han recibido una elaboración teórica realmente científica.

Como hemos visto, el fundamento natural de la articulación social, que llega hasta el más recóndito misterio metafísico y que nos sujeta con los lazos

oscuros y potentes de grandes sentimientos naturales, en el amor sexual, en el amor a los hijos, en el amor al solar patrio, acarrea, gracias a las relaciones básicas de la articulación genealógica y del asentamiento, la homogeneidad entre grupos menores y mayores y la comunidad entre ellos; la vida histórica desarrolla esta homogeneidad, en cuya virtud se ofrecen al estudio en un primer plano los diversos pueblos en calidad de unidades delimitadas. Sobre esta base surgen formaciones permanentes, objetos del análisis social, cuando un fin que arraiga en algo constitutivo* de la naturaleza humana y que es, por lo mismo, permanente, promueve actos psíquicos de los individuos en recíproca relación y los entreteje en un plexo o "conexión" de fin; o cuando causas permanentes traban las voluntades en un todo, ya se deban estas causas a la articulación natural o a los fines que mueven a la naturaleza humana. En la medida en que consideramos esa primera realidad vamos distinguiendo en la sociedad los "sistemas culturales"; a medida que estudiamos la segunda se nos hace patente la "organización" externa que los hombres se han dado: estados, asociaciones y, ahondando más, la trama de las vinculaciones permanentes de las voluntades según relaciones fundamentales de señorío, dependencia, propiedad, comunidad, que recientemente se ha caracterizado como sociedad en un sentido más restringido, en oposición al estado.

Los individuos actúan en la interacción de la vida histórico-social, al tratar de realizar una multitud de fines, con el juego vivo de sus energías. A consecuencia de la limitación de la existencia humana, las necesidades que radican en su naturaleza no son satisfechas por la actividad aislada de los individuos, sino en la división del trabajo humano y en la marcha sucesiva de las generaciones. Esto resulta posible por la homogeneidad de la naturaleza humana y por la razón alerta que está al servicio de aquellos fines. De esta circunstancia deriva la adaptación de la acción a los resultados del trabajo de la generación anterior, a la cooperación de la actividad entre los contemporáneos. De este modo los fines esenciales del hombre recorren la historia y la sociedad.

La ciencia, sirviéndose del principio de razón suficiente, que se halla en la base de todo conocimiento, trata ahora de determinar las dependencias que existen entre los diversos factores psíquicos o psicofísicos que forman una "conexión de fin" que se cierne sobre los individuos y descansa en algo constitutivo de la naturaleza humana, así como las dependencias que rigen entre sus propiedades. Determina cómo un factor condiciona a otro en esta "conexión de fin", cómo de la presencia de una propiedad depende

* El término *Bestandteile*, a la letra, parte constitutiva, o integrante, o elemento, lo vamos a traducir en forma más indeterminada, sin ser infieles a la propia indeterminación de la palabra alemana y, sobre todo, por evitar, fieles al pensamiento de Dilthey, cualquiera sugestión de "elementalismo" en una psicología radicalmente estructural.

la de otra./Como estos factores son conscientes pueden ser expresados, en cierto grado, por medio de palabras. Por eso se puede exponer este nexo en un conjunto de proposiciones. Pero estas proposiciones son de naturaleza muy diversa; según como sean los factores psíquicos que se hallan entrelazados en la conexión de fin, según que pertenezcan predominantemente al pensamiento, al sentimiento o a la voluntad, tendremos verdades, enunciados de contenido afectivo o reglas. Y a esta diversidad de su naturaleza corresponde la de su enlace, a tenor de las dependencias que la ciencia encuentra en ellos. Ya en este punto podemos ver que una de las mayores fallas de la escuela abstracta consistía en considerar todos estos enlaces como lógicos y en reducir, por lo tanto, todas estas actividades con arreglo a fin a la razón y al pensamiento. Escojo para designar semejante "conexión de fin" o "nexo final" la expresión *sistema*.

Las dependencias que de este modo se ofrecen con respecto al nexo final entre los factores psíquicos o psicofísicos dentro de un sistema particular, se dan en primer lugar por referencia a aquellas relaciones fundamentales que le son propias de modo uniforme en todos sus puntos. Estas relaciones constituyen la teoría general de un sistema. Schleiermacher ha señalado dependencias de este tipo generalísimo, dentro del sistema de la religión, entre los hechos del sentimiento religioso y los hechos de la dogmática y de la concepción filosófica del mundo, entre los hechos de ese sentimiento y los del culto y los de la sociedad religiosa. La ley de Thünen expresa la relación según la cual el alejamiento del mercado, al influir en la valorización de los productos de la tierra, condiciona la intensidad de la agricultura. Se encuentran y expresan estas dependencias juntando el análisis del sistema a la conclusión sacada de la naturaleza de la interacción de los factores psíquicos o psicofísicos que en él se enlazan y de las condiciones naturales y sociales en que esa interacción tiene lugar. Además, existen dependencias de tipo más restringido entre las modificaciones de esas propiedades generales de un sistema que constituyen una figura particular del mismo. Así, un dogma no es, dentro de un determinado sistema religioso, independiente de los demás dogmas que se hallan reunidos en el mismo; el objeto principal de la historia dogmática y de la dogmática, tal como lo puso en evidencia Schleiermacher con su profundo análisis de la religión, consiste en establecer en esas dos ciencias el género de dependencia de los dogmas entre sí, modo que se debe a la naturaleza de la religión, especialmente en el caso del cristianismo, y no en establecer una relación lógica de dependencia interpolada por nosotros y en cuya virtud, claro está, no tendremos sino un sistema intelectual abstracto, una doctrina.

Estas ciencias acerca de los sistemas culturales descansan en contenidos psíquicos y psicofísicos y a éstos corresponden conceptos que son específicamente distintos de los utilizados por la psicología individual y que,

comparados con éstos, se pueden designar como conceptos de segundo orden dentro del edificio de las ciencias del espíritu. Pues el contenido, ínsito en ese algo constitutivo de la naturaleza humana en que descansa el nexo final de un sistema, produce en la interacción de los individuos, bajo las condiciones de la naturaleza toda, hechos complicados por el incremento histórico que se distinguen del contenido fundamental en que descansan, estudiado por la psicología, y constituyen la base del análisis del sistema. Así, el concepto de la certeza científica en sus diversas formas, como convicción de la realidad en la percepción, como evidencia en el pensar, como conciencia de necesidad según el principio de razón suficiente en el conocer, domina toda la teoría de la ciencia. Los conceptos psicofísicos de necesidad, economía, trabajo, valor, etc., constituyen la base necesaria del análisis a realizar por la economía política. Y lo mismo que entre los conceptos se da también una relación (a tenor de la que enlaza a los conceptos en proposiciones) entre las proposiciones fundamentales de estas ciencias y los resultados de la antropología, una relación según la cual pueden ser designadas como verdades de segundo orden en la conexión creciente de las ciencias del espíritu.

Podemos añadir otro hilo a esta trama de la argumentación dedicada al análisis de las ciencias particulares del espíritu. Los hechos que constituyen los sistemas de la cultura sólo pueden ser estudiados a través de los hechos accesibles al análisis psicológico. Los conceptos y proposiciones que componen el fundamento del conocimiento de estos sistemas guardan una relación de dependencia con los conceptos y proposiciones desarrollados por la psicología. Pero esta relación es tan embrollada que sólo una conexa fundamentación gnosológica y lógica que parta de la relación especial del conocimiento con la realidad histórico-social puede llenar las lagunas que existen todavía entre las ciencias particulares acerca de las unidades psicofísicas y las ciencias de la economía política, del derecho, de la religión y otras. Estas lagunas las siente todo investigador en su campo. La teoría anglo-francesa de la ciencia, que no ve en todo esto más que una nueva cuestión de relación entre la operación deductiva y la inductiva y que pretende resolver el difícil problema por la vía puramente lógica, mediante el estudio del alcance de estas dos operaciones, ha puesto en evidencia su infecundidad precisamente en los amplísimos debates acerca de este punto. Los supuestos metodológicos de estos debates son erróneos. La cuestión no es, como plantean estos investigadores, saber si tales ciencias son capaces de un desarrollo deductivo que estaría sometido a una verificación inductiva y a una acomodación a las circunstancias complejas de la vida real o si, por el contrario, hay que desarrollar esas ciencias inductivamente para luego corroborarlas en la naturaleza humana mediante una deducción. Este planteamiento del problema se basa en la transferencia de un esquema abs-

tracto procedente de las ciencias de la naturaleza. Únicamente el examen del trabajo que realiza el conocimiento que opera en las condiciones de la particular tarea de las ciencias del espíritu puede resolver el problema del nexo vigente en este punto.

Podríamos imaginar que existen seres cuya interacción transcurre solamente en un tal entretejido de actos psíquicos en un sistema o en una pluralidad de sistemas. Se pensaría, además, que todas las acciones de semejantes seres son capaces de trabarse en semejante plexo final, y que toda la relación entre ellos se limita a esta capacidad de acomodar su actividad finalista a uno o varios de tales plexos. Aunque cada uno de estos seres acomodara su obrar al del que se encontrara antes o junto a él, para enderezarlo con arreglo a fin, quedaría cada cual para sí y sólo la inteligencia establecería la conexión entre ellos, y aunque cada uno contaría con los demás no se daría ningún sentimiento vivo de comunidad entre los mismos; realizarían tan puntual y perfectamente, al igual de átomos conscientes, las tareas de sus nexos finales, que no sería necesario entre ellos coacción ni ninguna asociación.

El hombre no es un ser de esta índole. Su naturaleza reviste otras propiedades que, en la interacción de estos átomos psíquicos, agregan a las relaciones referidas otras tramas constantes, de las que la más patente designamos como estado. Se da, por lo tanto, otra consideración teórica de la vida social que encuentra su centro en las ciencias del estado. El poder desatado de sus pasiones, lo mismo que su necesidad íntima, su sentimiento de comunidad, convierten al hombre, que es un elemento integrante de la trama de este sistema, en un miembro de la organización exterior de los hombres. Distinguimos de la estructura que ofrece la interacción de factores psíquicos en el todo final de un sistema, la que surge en la asociación de unidades de voluntad y el análisis de las propiedades de la organización externa de la sociedad, de las comunidades, de las asociaciones, de las organizaciones que surgen en las relaciones de dominación y en la vinculación exterior de las voluntades.

El fundamento en que descansa esta otra forma de relaciones permanentes dentro de la interacción llega tan a fondo como ese otro fundamento que sostiene los hechos del "sistema". Radica en primer lugar en la propiedad del hombre en cuya virtud es un ser social. A la conexión natural, dentro de la cual se halla el hombre, a las semejanzas que así surgen, a las relaciones permanentes de los actos psíquicos de un ser humano con los de otro, van unidos sentimientos permanentes de copertenencia y no sólo una fría representación de estas relaciones. Otras fuerzas que actúan con más poder obligan a las voluntades a la asociación: intereses y coacción. Como estos dos tipos de fuerza actúan conjuntamente, la viejísima cuestión de

qué parte corresponde a cada una de ellas en el nacimiento de la asociación, del estado, sólo puede ser resuelta mediante el análisis histórico de cada caso.

La naturaleza y el ámbito de las ciencias que así se originan se precisará con la explicación de los sistemas culturales y de sus ciencias. Antes de entrar en ellos consideremos otras dos consecuencias inherentes a la argumentación que sostiene todo nuestro análisis de las ciencias del espíritu.

① / La misma relación en cuya virtud los conceptos y las proposiciones de las ciencias de la cultura dependían de los conceptos y proposiciones de la antropología, se da también en este campo de las ciencias que estudian la organización externa de la sociedad. Los hechos de segundo orden que aquí constituyen el fundamento, se explicarán más tarde, pues sólo después de un análisis más detallado de los sistemas culturales podrán ser vistos con claridad suficiente. Pero de cualquier modo que los determinemos, tendrán que implicar el mismo problema cuya existencia es prueba de la necesidad de una ciencia que, bajo las condiciones generales del conocimiento humano, investiga la forma del proceso cognoscitivo orientado hacia la realidad histórica y social, señala sus límites, sus medios, y la conexión de sus verdades que vincula a la voluntad de adentrarse en el conocimiento de lo humano dentro de este campo. Las ciencias del estado han sentido tan intensamente las lagunas en la conexión del pensamiento científico como la ciencia de la religión o la economía política.

Si consideramos ahora la relación entre estas dos clases de ciencias, nace para el lógico la exigencia de adquirir conciencia metódica de la trama del proceso cognoscitivo en que han surgido estas ciencias particulares, lo que nos lleva todavía más lejos. Con arreglo a la índole de la división que les dió origen, las ciencias de cada uno de estos dos grupos se pueden desarrollar sólo por la relación constante de sus verdades con las encontradas por las ciencias del otro grupo. Y dentro de cada una de estas dos clases se da la misma relación, pues de otro modo ¿cómo se podrían desarrollar las verdades de la ciencia de la estética sin la referencia a las de la moral o a las de la religión, ya que el origen del arte, el hecho del ideal, nos refiere a esta conexión viva? Conocemos, también en este campo, mientras analizamos y desarrollamos abstractamente el contenido parcial; pero la conciencia acerca de aquella conexión y su puesta en obra, he aquí la gran exigencia metodológica que surge de hecho; nunca hay que olvidar la relación que guardan los contenidos parciales que han sido destacados, como si dijéramos, artificialmente, con el organismo de la realidad en que pulsa la vida misma, antes bien, sólo partiendo de esta relación podrá el conocimiento prestar a los conceptos y proposiciones su forma exacta y asignarles su valor cognoscitivo adecuado. El error capital de la escuela abstracta consistió en descuidar la relación de los abstractos contenidos parciales con

el todo vivo y en tratar, finalmente, estas abstracciones como realidades. El error complementario, pero no menos fatal, de la escuela histórica, consistió en huir del mundo de la abstracción para refugiarse en el sentimiento profundo de la realidad viva, poderosamente irracional, que sobrepasa a todo conocimiento según el principio de razón suficiente.

XII

LAS CIENCIAS ACERCA DE LOS SISTEMAS CULTURALES

EL PUNTO de partida para la comprensión del concepto de sistemas de la vida social lo constituye la riqueza vital del individuo mismo que, como elemento de la sociedad, es objeto del primer grupo de ciencias. Imaginémonos esta riqueza de vida de un individuo como totalmente incomparable con la de otro y no transferible a éste. Cada uno de estos individuos podría sojuzgar al otro por el poder físico, pero no tendrían ningún contenido común, cada uno estaría cerrado para el otro. En la realidad existe en cada individuo un punto en el cual no se acopla en una coordinación de sus actividades con otro. Lo que en la plenitud de la vida del individuo se halla condicionado por ese punto no entra en ninguno de los sistemas de la vida social. La semejanza de los individuos es la condición para que se dé una "comunidad" (*Gemeinsamkeit*) de su contenido vital. Imaginémonos la vida en cada uno de estos individuos como comparable y transferible, pero simple e indivisible, y en ese caso la actividad de la sociedad constituiría un solo sistema. Veamos con claridad las propiedades más simples de semejante sistema fundamental. Descansa, en primer lugar, en la interacción de los individuos en la sociedad en cuanto ésta, sobre la base de un mismo algo constitutivo de la naturaleza humana, tiene como consecuencia una interferencia de actividades en la cual este algo de la naturaleza humana obtiene su satisfacción. De este modo, semejante sistema fundamental se diferencia de toda organización, que no abarca más que un sistema de medios para las necesidades de la sociedad. Si partimos de la interacción entre los individuos distinguiremos entonces las acciones directas en las cuales un individuo *A* extiende su acción a *B*, *C*, *D* y recibe, a su vez, sus acciones, de las indirectas que descansan en las repercusiones del cambio en *B* sobre *R*, *Z*. En virtud de las primeras surge un horizonte de interacciones directas de los diversos individuos y este horizonte es en sí muy variado. Las indirectas se hallan limitadas en la sociedad en virtud de las condiciones del mundo exterior que las transmite. Como semejante sistema descansa en las interacciones directas e indirectas entre individuos en la sociedad, lleva consigo, necesariamente, las propiedades de incremento y desarrollo. Porque a las leyes de la unidad psíquica de vida, que condicionan el incremento y el desarrollo, se añade la correspondiente relación fundamental de sus interacciones, las que, al transmitirse del individuo *A* al individuo *B* a tenor de las sensaciones, sentimientos, representaciones, permanecen en *A* con su antigua

fuerza mientras pasan a *B*. Si no hubiera más que un sistema semejante, compondría él solo toda la vida de la sociedad; el proceso de la transmisión en ella y su contenido serían algo único y sencillo. Pero en la realidad la riqueza de vida de los individuos se halla diversificada en percepciones y pensamientos, en sentimientos y en actos de voluntad. Con independencia, por lo tanto, de las particularizaciones y uniones que, por otra parte, puedan tener lugar en ella, este contenido de vida hace posible, en virtud de la articulación natural de la vida psíquica, una diversidad de sistemas en la vida de la sociedad.

Estos sistemas perduran mientras que los individuos aparecen y desaparecen en el escenario de la vida. Pues cada sistema se funda en un algo constitutivo de la persona que retorna en formas modificadas. La religión, el arte, el derecho, son imperecederos, mientras que los individuos en que esos sistemas viven cambian. Así, en cada generación afluye de nuevo el contenido y la riqueza de la naturaleza humana, en la medida en que se hallen presentes en un algo constitutivo o en relación con él, al sistema que se funda sobre éste. Así, por ejemplo, el arte se funda en la facultad de la fantasía, como un algo constitutivo singular de la naturaleza humana, pero en sus creaciones se halla presente toda la riqueza de esta naturaleza. Ahora bien, el sistema recibe su realidad, su objetividad plena debido a que el mundo exterior tiene la capacidad de conservar y transmitir de un modo más duradero o reproductor los efectos de los individuos, que tan rápidamente se disipan. Esta unión de los elementos del mundo exterior, conformados de modo valioso según el fin de semejante sistema, con la actividad viva pero pasajera de las personas, engendra la permanencia exterior, independiente de los individuos mismos, y el carácter de objetividad compacta de ese sistema. Y así se configura cada sistema, como un modo de actividad que descansa en un aspecto constitutivo de la naturaleza de la persona, se desarrolla múltiplemente, a partir de él, satisface a un fin en el todo de la sociedad, y está equipado con los medios duraderos que en el mundo exterior han sido establecidos o se renuevan en conexión con la actividad y sirven al fin de ésta.

El individuo es un punto de cruce de una pluralidad de sistemas que se van especializando con progresiva finura en el curso de la cultura que marcha. Hasta un mismo acto vital de un individuo puede mostrar esta multiformidad. Cuando un sabio escribe una obra, este hecho puede constituir un miembro en el enlace de verdades que componen la ciencia; al mismo tiempo, representa el miembro más importante del proceso económico que se realiza con la preparación y venta de los ejemplares; como cumplimiento de un contrato, ofrece un aspecto jurídico y puede ser también parte integrante de las funciones profesionales del universitario coordinadas

en la trama administrativa. La escritura, por lo tanto, de cada letra de la obra es así parte componente de todos estos sistemas.

La ciencia abstracta separa estos diversos sistemas que aparecen entrelazados en la realidad histórico-social. [El individuo se encuentra dentro del sistema y lo considera como una objetividad que se le enfrenta, anterior a él, que le ha de sobrevivir y que actúa sobre él con sus establecimientos.] Así se ofrecen a la imaginación científica como objetividades que reposan sobre sí mismas. No sólo el orden económico o la religión sino la ciencia misma se presenta, imaginativamente, con este aspecto. La amplísima conclusión que va desde los movimientos aparentes de la esfera celeste, los movimientos diarios y anuales del sol, los movimientos, en parte ocultos, de los astros en ella, a las posiciones, masas, formas de movimiento, velocidades reales de los cuerpos en el espacio cósmico, se ofrece en sus diversas partes al hombre actual como un hecho objetivo, parte de la ciencia natural más amplia, con independencia de las personas que practican esta ciencia: un hecho frente al cual el individuo se comporta como frente a una realidad espiritual.

Y cuando estos sistemas son sometidos al análisis uno tras otro, semejantes investigaciones sólo pueden llevarse a cabo en relación constante con la otra clase de investigaciones que tienen por objeto las comunidades y asociaciones dentro del mundo histórico-social. En consideración a esta relación se presenta una diferencia entre los diversos sistemas de grandes consecuencias para la constitución de estas ciencias.

[Cada uno de los sistemas se desarrolla dentro del todo de la realidad histórico-social.] Pues cada uno es producto de un algo constitutivo de la naturaleza humana, de una actividad que es inherente a ese algo y que el nexo final de la vida social concreta más. Reposa en este fundamento común a la sociedad de todas las épocas, si bien sólo en una etapa cultural superior logra un despliegue aparte e internamente rico. En un grado mayor o menor, estos sistemas se hallan en relación con la organización externa de la sociedad, y esta relación condiciona su configuración inmediata. Especialmente, el estudio de los sistemas en que se diversifica la actividad práctica de la sociedad no puede ser separado del estudio de los cuerpos políticos, ya que su voluntad influye en todas las acciones exteriores de los individuos que le están sometidos.

Las relaciones entre los sistemas culturales y la organización externa de la sociedad. El derecho

El capítulo anterior estuvo dedicado a la exposición de la diferencia entre los sistemas culturales y la organización externa de la sociedad. Este capítulo, que trata de las ciencias acerca de los sistemas de la cultura, ha desarrollado el concepto de "sistema cultural" sobre la base de esa exposición.

Ahora pasamos de la consideración de la diferencia entre los sistemas culturales y la organización externa de la sociedad al de las relaciones entre ellos.

Goethe en su época madura, cuando su modo de considerar científico-natural se amplió a una visión del mundo gracias a haber acudido al análisis del mundo histórico, luego de la muerte de su amigo Carlos Augusto, en la soledad de Dornburgo (julio, 1828), ha expresado de la siguiente manera su idea del mundo histórico. Parte de la visión del castillo y de la comarca en torno; así le nace una visión intuitiva de la verdad abstracta: "el mundo racional se halla abocado decisivamente de generación en generación a un obrar consecuente". La visión de la realidad histórico-social que así resulta la compendia en la "gran palabra de un sabio": "hay que considerar el mundo de la razón como un gran individuo inmortal que, sin cesar, opera lo necesario y de este modo se enseñoorea hasta de lo contingente". Esta frase compendia, como en una fórmula, lo que se ha logrado ya y se va a lograr todavía con el estudio aquí intentado acerca de la realidad histórico-social y de sus ciencias por la vía de un análisis gradual que parte de los individuos como elementos de la realidad histórico-social. La interacción de los individuos parece accidental e inconexa; nacimiento y muerte y toda la contingencia del destino, las pasiones y el egoísmo ilimitado, que se manifiestan tan ampliamente en un primer plano del teatro de la vida, todo esto parece corroborar la opinión de los conocedores de los hombres que no ven en la vida de la sociedad más que el juego de intereses de los individuos bajo el imperio del azar. Es la opinión del historiador pragmático, para quien el curso histórico se resuelve también en el juego de fuerzas personales. Pero en la realidad ocurre que, por medio de esta interacción de los diversos individuos, de sus pasiones, de sus vanidades, de sus intereses, se verifica la trabazón necesaria de la historia de la humanidad. El historiador pragmático y Hegel no se dan cuenta de que entablan un diálogo en el aire. Sin embargo, cada uno de los dos posee una parte de la verdad. Pues todo lo que es actuado por los hombres en esta realidad histórico-social ocurre en virtud del resorte de la voluntad, pero en ésta el fin actúa como motivo. Esta es su índole, esto lo universalmente válido y que se cierne sobre la vida individual, sea cualquiera la forma en que se conciba el fundamento de la "conexión de fin" que entrelaza a las voluntades. En esta conexión el afán ordinario del hombre, que no está ocupado más que consigo mismo, realiza, sin embargo, lo que debe. Y hasta de las acciones de sus héroes la historia cierra el camino del éxito a aquellas que no se acomodan en este nexo final. Este nexo dispone sobre todo de dos medios. Es el primero el congruente entrelazamiento de las acciones singulares de los diversos individuos, de donde surgen los sistemas culturales. Es el otro el poder de las grandes "unidades de voluntad" en la historia, que establecen un obrar congruente dentro de

la sociedad a través de las voluntades individuales que les están sometidas. Ambos medios operan en el sentido de la conexión de fin, ambos constituyen un plexo final vivo. Pero este plexo se entreteje en un caso mediante la acción de individuos autónomos, congruentes en su acción en razón de la naturaleza del asunto, y en el otro mediante un poder que impone una unidad de voluntad en los individuos que sujeta. Acción libre y regulación de la actividad, ser para sí y comunidad, se enfrentan en ambos casos. Pero estos dos grandes hechos se hallan en recíproca relación, como todo se halla en la historia viva. La actividad autónoma congruente de los individuos plasma pronto asociaciones para el fomento de sus fines, pronto busca y encuentra puntos de apoyo en la organización existente de la sociedad o es sometida a esta organización contra su propia voluntad. Pero por doquier se halla condicionada, en general, por la organización externa de la sociedad, que asegura y demarca un determinado campo a la acción independiente y congruente de cada uno.

Las relaciones que mantienen los sistemas culturales y la organización externa de la sociedad dentro del vivo plexo de fines del mundo histórico-social nos refieren a un hecho que constituye la condición de todo el hacer congruente de los individuos y en el cual ambos elementos, sistemas de la cultura y organización externa de la sociedad, se hallan todavía juntos. Este hecho es el derecho. En él se encuentra en unidad indivisa lo que luego diverge en sistemas culturales y organización externa de la sociedad: así el hecho del derecho explica la naturaleza de la diversificación que luego tiene lugar y de las múltiples relaciones de lo diversificado.

En el hecho del derecho, como raíz de la convivencia social de los hombres, no se hallan separados todavía los sistemas de la cultura de la organización externa de la sociedad. Es característica de esta situación que todo concepto jurídico implica el factor de la organización externa de la sociedad. Así se explica una parte de las dificultades con que tropieza quien pretende derivar de la realidad del derecho un concepto universal del mismo. Así se explica también cómo a la propensión de una parte de los investigadores positivos, la de destacar uno de los dos aspectos que implica el hecho jurídico, se enfrente siempre la propensión de la otra parte, que hace resaltar el aspecto descuidado.

El derecho es una "conexión de fin" fundada en la conciencia del derecho como un hecho psicológico que opera constantemente. Quien niegue esto se hallará en contradicción con los resultados reales de la historia del derecho, que nos dice que la creencia en un orden superior, la conciencia del derecho y el derecho positivo guardan entre sí una interna conexión. Se contradice también con los resultados reales de la fuerza viva de la conciencia jurídica, que va más allá del derecho positivo y hasta se le enfrenta en ocasiones. Mutila la realidad del derecho (como ocurre, por ejemplo, en la

posición histórica del derecho consuetudinario) para poderlo abarcar dentro de su mundo mental. Así sucede que el espíritu sistemático, que en las ciencias del espíritu tan raramente tiene conciencia de los límites de su aportación, sacrifica la realidad íntegra a las exigencias abstractas de simplicidad en el desarrollo del pensamiento.

Pero este nexo final del derecho se orienta hacia una vinculación externa de las voluntades en un orden firme y de validez general, mediante la cual resultan determinadas las esferas de poder de los individuos en sus relaciones recíprocas y con el mundo de las cosas y con la voluntad común. El derecho existe sólo en esta función. Pero la misma conciencia jurídica no es un hecho teórico sino una realidad de la voluntad.

Ya vista desde fuera, la conexión de fin que representa el derecho es correlativa al hecho de la organización externa de la sociedad: ambos hechos se dan siempre uno junto a otro, pero nada más, pues no se hallan relacionados como causa y efecto, sino que cada uno tiene al otro como condición de su existencia. Esta relación constituye una de las formas más difíciles e importantes de la conexión de efectividad; sólo en una fundación gnoseológica y lógica de las ciencias del espíritu puede ser aclarada; y de nuevo se interpone un eslabón en la cadena de nuestra demostración, eslabón que nos indica cómo las ciencias positivas del espíritu nos conducen, en los puntos más decisivos para su rigurosa estructuración científica, a una ciencia fundamental. Los investigadores positivos que buscan claridad, pero que no la quieren comprar al precio de la superficialidad, se ven conducidos constantemente a semejante ciencia fundadora. Sólo en la medida en que se da esta referencia correlativa entre el nexo final jurídico y la organización externa de la sociedad tiene el derecho, conexión de fin en que actúa la conciencia jurídica, como supuesto previo a la voluntad total, es decir, a la voluntad unitaria de la totalidad y a su dominio sobre una parte delimitada de las cosas. La proposición teórica de que la conexión de fin que es el derecho, si nos lo representamos hipotéticamente con ausencia de todo género de voluntad total, debe tener como consecuencia el nacimiento de una voluntad semejante, no contiene nada aprovechable. Nos dice únicamente que en la naturaleza humana actúan fuerzas y que éstas se hallan en relación con el nexo final que surge de la conciencia jurídica, fuerzas a las que podría recurrir en seguida este nexo para crear así los supuestos de su efectividad. Como estas fuerzas preexisten, como se hallan en actividad como resortes de la vida espiritual, allí donde se da la naturaleza humana se da también organización externa de la sociedad, y no tiene por qué esperar a las necesidades del orden jurídico. Y tan verdad como esta proposición sería, a tenor del doble aspecto que ofrece el hecho jurídico y que repercute en todo concepto jurídico, la proposición paralela que surgiría del otro aspecto de ese hecho. Imaginémosnos que funciona únicamente

la organización externa de la sociedad, como asociación familiar o como estado: inmediatamente echaría mano de aquellos aspectos constitutivos de la naturaleza humana que actúan en la conciencia jurídica, la asociación desarrollaría en sí un orden jurídico y ordenaría con las disposiciones firmes y generales del derecho las esferas de poder de los sometidos, entre sí, respecto a las cosas y respecto a ella misma.

Por lo tanto, los dos hechos de la "conexión de fin" del derecho y de la "organización externa" de la sociedad son correlativos. Pero tampoco esta afirmación agota la verdadera naturaleza de su relación.

El derecho se presenta únicamente en la forma de imperativos tras los cuales se halla una voluntad que pretende hacerlos efectivos. Esa voluntad es una voluntad total, es decir, la voluntad unitaria de una totalidad; encuentra su sede en la organización externa de la sociedad: en el común, en el estado, en la iglesia. Cuando más nos refiramos a los estados primitivos de la sociedad y más nos aproximemos a su articulación genealógica, con tanta mayor claridad encontraremos este hecho: las esferas de poder de los individuos entre sí y con respecto a las cosas, se miden en conexión con la función de estos individuos en la sociedad, por lo tanto, con la organización externa de esta sociedad. La independencia del derecho privado frente a las funciones y a la posición de los individuos en la sociedad señala una etapa posterior en la que el individualismo creciente determina el desarrollo del derecho, pero es siempre relativa. Como la voluntad total mide los derechos de los individuos en consideración a la función que ejercitan dentro de la organización dominada por esa voluntad, así la formación del derecho encuentra su sede en esa voluntad total. De modo correspondiente es también esta voluntad total la que mantiene los imperativos establecidos por ella y lleva en sí, de modo natural, el impulso a castigar sus violaciones. Y este impulso se da y trata de imponerse, ya sea que la voluntad total disponga o no de órganos regulares para la formulación y promulgación lo mismo que para la ejecución de sus imperativos. Como ocurre, por ejemplo, con el derecho consuetudinario, por un lado, con el derecho de gentes, por otro, y como pasa también en el derecho público con los preceptos que afectan al soberano mismo. Por lo tanto, en la formación del derecho la voluntad total, soporte del derecho, y la conciencia jurídica de los individuos, actúan de consuno. Estos individuos son y permanecen siendo vivas fuerzas formadoras del derecho; sobre su conciencia jurídica descansa, por una parte, la plasmación del derecho, mientras que, por otra, depende de la unidad de voluntad encarnada en la organización externa de la sociedad. Por eso el derecho no posee por completo las propiedades de una función de la voluntad total ni tampoco las de un sistema de la cultura. Concierta en sí propiedades esenciales de ambas clases de realidades sociales.

Luego se van particularizando cada vez más las acciones recíprocamente

referidas de los individuos, en las que se desenvuelve un sistema cultural, y las actividades de la voluntad total, que forman parte de la organización externa de la sociedad.

El sistema que analiza la economía política no ha cobrado el orden que la caracteriza gracias a la voluntad estatal, pero se halla muy influido por la articulación entera del todo histórico-social y codeterminado en modo considerable por las disposiciones de la voluntad estatal dentro de cada cuerpo político. Así tenemos, desde un punto de vista, la teoría económica como objeto de una teoría general y, desde otro, como conjunto de formaciones singulares, de economías nacionales, cada una de las cuales se halla condicionada por la voluntad estatal y el orden jurídico. El estudio de las propiedades generales del sistema que se desenvuelve sobre la base del aspecto constitutivo de la naturaleza humana en que se funda y dentro de las condiciones generales de la naturaleza y de la sociedad en que actúa, se completa en ese punto con el estudio de las influencias que ejercen la organización general y la actividad reguladora de la voluntad estatal.

En la moral se desprende ya, en el campo de la acción práctica, la cultura interna de la organización externa de la sociedad. Y si abandonamos los sistemas en los que se ha diversificado la acción práctica de la sociedad encontraremos este desprendimiento por todas partes. El lenguaje y la religión, bajo la influencia de la ramificación de la humanidad, de las corrientes de la historia, de las condiciones de la naturaleza exterior, se han desarrollado en múltiples todos delimitados, dentro de los cuales la base constitutiva y el fin de la acción espiritual, que en su homogeneidad impregnan uno y otro sistema, se despliegan en una pluralidad de formaciones particulares. El arte y la ciencia son hechos universales que no pueden ser contenidos por ningún límite de los estados, de los pueblos o de las religiones, por mucha que sea la fuerza con que hayan operado en ellos estas separaciones del cosmos social y aunque sigan actuando sobre ellos todavía en alto grado. Podemos desarrollar el sistema del arte y el de la ciencia en sus rasgos fundamentales sin que la introducción de la organización externa de la sociedad en el estudio pertinente favorezca ese desarrollo de sus rasgos generales. Ni los fundamentos de la estética ni los de la teoría de la ciencia incluyen la influencia del carácter nacional sobre el arte y la ciencia, o la acción en ellos del estado y de las corporaciones.

Pasamos ahora de la explicación de la relación en que se hallan los sistemas culturales, de cuyo conocimiento se trata, con la organización externa de la sociedad, a las propiedades generales de las ciencias que estudian los sistemas de la cultura, así como a la cuestión de la delimitación del campo de estas ciencias.

El conocimiento de los sistemas culturales. La ética es una ciencia acerca de un sistema cultural

El conocimiento de un sistema particular se lleva a cabo mediante un nexo de operaciones metódicas que se halla condicionado por el lugar que ocupa el sistema dentro de la realidad histórico-social. Sus medios son múltiples: análisis del sistema, comparación de las formaciones particulares que abarca, puesta en valor de las relaciones en que se halla este campo de la investigación con el conocimiento psicológico de las unidades de vida que constituyen los elementos de la interacción que forma el sistema y, por otra parte, con el contexto histórico-social de donde ha sido destacado a los fines de la investigación. Pero el proceso cognoscitivo es uno solo. La fragilidad de la distinción entre la investigación psico-filosófica y la positiva resulta ya por el hecho de que los conceptos de que se sirven estos conocimientos (por ejemplo, en el derecho la voluntad, la imputabilidad, etc., en el arte la fantasía, el ideal, etc.) así como las proposiciones elementales a donde llegan o de donde parten (por ejemplo, el principio de la gestión económica en la economía política, el de la metamorfosis de las representaciones bajo la influencia de la vida anímica en la estética, las leyes del pensamiento en la teoría de la ciencia) sólo con la ayuda de la psicología se pueden establecer de un modo suficiente. Y las mismas oposiciones en que se enfrentan los investigadores positivos con respecto a la concepción de estos sistemas, sólo con la ayuda de una psicología verdaderamente descriptiva pueden encontrar solución, por lo mismo que se hallan condicionadas, en parte, por la diversidad del tipo de naturaleza humana que inspira en cada caso a los investigadores. Voy a explicar este punto importante con un destacado ejemplo. La deducción del lenguaje, de las costumbres, del derecho, a partir de una invención debida al entendimiento, ha dominado durante mucho tiempo hasta en las mismas ciencias positivas de estos sistemas; esta teoría psicológica fué reemplazada por la grandiosa idea de un "espíritu del pueblo" que crea de forma inconsciente, a la manera del genio artístico; por la idea de un crecimiento orgánico de las manifestaciones de vida capitales de ese pueblo. Esta teoría, sostenida por la fórmula metafísica de un espíritu del mundo que crea inconscientemente, desconoció, sin embargo, con la misma unilateralidad psicológica que la anterior, la diferencia entre las creaciones que descansan en una capacidad potenciada de la intuición y aquellas que son producidas por el áspero trabajo del entendimiento y del cálculo. La primera actúa inconscientemente en el despliegue, con arreglo a ley, de sus imágenes, como se puede ver ya en los "procesos elementales" puestos de manifiesto por Juan Müller: la comprensión de las formaciones dentro del sistema del arte se halla condicionada también por las investiga-

ciones psicológicas en este sentido.¹⁵ Pero el entendimiento que trabaja con conceptos, fórmulas e instituciones, es de otro género. Así Ihering trató de demostrar que los conceptos y fórmulas del viejo derecho romano son resultado de una técnica jurídica consciente, intelectualmente disciplinada, áspero trabajo del pensamiento jurídico cuyo proceso no se conserva en su primitiva forma fluyente sino "objetivado y comprimido en los términos más estrechos, es decir, en forma de conceptos jurídicos". Ihering señala que el método jurídico es el que corresponde al entendimiento analítico frente a su material, las circunstancias reales de la vida, valiéndose al efecto de la estructura de los conceptos jurídicos materiales de esta vieja jurisprudencia romana. Si se aborda este problema del sistema jurídico de modo general y comparado no se podrá prescindir de la intervención de la psicología, y el mismo Ihering, cuando en su *Espíritu del derecho romano* pasa a su otra obra, *El fin en el derecho*, y trata de demostrar que "el fin constituye el fundamento de todo el sistema jurídico" se tiene que resolver a "hacer filosofía dentro de su campo", es decir, a buscar un fundamento psicológico.

Estos sistemas particulares y su conexión dentro de la vida de la sociedad podrán descubrirse únicamente en el curso conexo de las investigaciones a cuya puerta nos hallamos. Entretanto se presentan a nuestra consideración como poderosos hechos objetivos, intuibles. El espíritu humano los ha conformado de esta suerte, antes de atender a ellos científicamente. Existe una etapa en el desarrollo de estos sistemas en la cual la reflexión teórica no está separada todavía de la acción y de la conformación práctica. Por eso el mismo entendimiento, que se dirigió más tarde a la pura fundación y explicación teórica del derecho, de la vida económica, estuvo ocupado al principio con la configuración de estos sistemas. Algunas de estas realidades poderosas (como tales aparecían, por lo menos, a la imaginación científica), como la religión y el derecho, se han desarrollado en sistemas muy amplios de ciencias.

Según creo, sólo la consideración de los campos del derecho y de la moral parece poder ofrecer dificultades si aplicamos la concepción señalada acerca de los sistemas fundamentales de la sociedad a la trama de las ciencias positivas del espíritu. Estas dificultades son muy diferentes con respecto al derecho y con respecto a la moral, y hemos intentado resolverlas en lo anterior. Las ciencias del derecho sólo de modo incompleto se pueden

¹⁵ Juan Müller, en su obra acerca de las ilusiones ópticas, Coblenza, 1826. Yo he tratado de explicar la imaginación del poeta mediante un enlace de los hechos históricos con los hechos psicológicos y psicofísicos: "Ueber die Einbildungskraft der Dichter", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.*, vol. x, 1878, pp. 42-104 (convertido en "Goethe und die dichterische Phantasie", en *Das Erlebnis und die Dichtung*, pp. 175-267; véase en la p. 468 la referencia sobre la nueva redacción).

separar de las desarrolladas en torno a la organización externa de la sociedad, porque en el derecho no se encuentra separado el carácter de un sistema de la cultura del de una parte integrante de la organización externa, y reúne propiedades esenciales de ambas clases de realidades sociales. Una objeción de tipo muy diferente parece alzarse cuando se considera la moral como un tal sistema, que también ejerce una función en la vida social, y la ética como una ciencia de semejante sistema cultural. Investigadores muy profundos la han considerado, no como tal objetividad, sino como un imperativo de la vida personal. Hasta un filósofo de la orientación de Herbert Spencer ha separado en el plan de su gigantesca obra la ética, que formaría la parte final, en calidad de "teoría de la vida honrada", de la sociología. Así, pues, es inevitable considerar este problema.

De hecho existe un sistema de moral, múltiplemente graduado, crecido en una larga evolución histórica, conformado localmente de manera independiente, acuñado en una diversidad de formas: una realidad no menos poderosa y verdadera que la religión y el derecho. La costumbre como la regla, como lo recurrente, como la forma de lo constante y general de las acciones, constituye tan sólo la base neutral que abarca lo mismo la adecuación de la acción, lograda en la vida adquisitiva, que pretende alcanzar su meta con las menores resistencias posibles, que el tesoro acumulado de máximas morales, que constituyen un aspecto del derecho consuetudinario, en cuyo sentido comprende el complejo de las convicciones jurídicas comunes en la medida en que se manifiestan en la práctica como poder que domina a los individuos. Así definió Ulpiano las *mores* como *tacitus consensus populi longa consuetudine inveteratus*.¹⁶

La costumbre se diversifica claramente según pueblos y estados. Por el contrario, la moral constituye un único sistema ideal, tan sólo modificado por la diferencia de articulaciones, comunidades, asociaciones. La investigación de ese sistema ideal se lleva a cabo enlazando la autognosis psicológica con la comparación de sus modificaciones en los diferentes pueblos, para las que ha mostrado la mirada más penetrante entre todos los historiadores Jacobo Burckhardt.

Este sistema de la moral no consiste en acciones de los hombres ni puede estudiarse en primer lugar en ellas, sino que se compone de un grupo determinado de hechos de conciencia, y aquella parte integrante de las acciones humanas que es producida por esos hechos. En primer lugar tratamos de captar íntegramente estos hechos de conciencia. Lo moral se nos da en una forma doble y cada una ha constituido el punto de partida de una escuela unilateral de moral. Una de estas formas es la del juicio del espectador sobre las acciones y otra la de aquella parte constitutiva dentro de los

¹⁶ ULPIANI, *Fragm. princ.* § 4 (Huschke).

motivos que le presta un contenido independiente de su resultado en el mundo exterior (independiente, por lo tanto, de su adecuación). En ambas formas lo moral es lo mismo. En una de ellas aparece como fuerza que vive en la motivación, en la otra como fuerza que reacciona desde fuera frente a las acciones de otros individuos, en una aprobación o reprobación desinteresada. Esta importante proposición puede demostrarse de la siguiente manera. En cada caso en que yo me encuentro como actor bajo la compulsión de una vinculación moral, ésta se deja expresar con la misma proposición que sirve de base a mi juicio como espectador. Mientras la ética ha partido de una de estas dos formas, Kant y Fichte considerando lo moral como la fuerza viva de la motivación, los moralistas ingleses y Herbart como una fuerza que reacciona desde el exterior frente a las acciones de los demás, se descuidó la visión completa y fundamental. La aprobación y reprobación de los espectadores contiene lo moral sin escisión (lo que constituye una ventaja inestimable), pero en forma desvaída, ya que se debilita por completo la unión íntima de los motivos con todo el contenido del espíritu, que se pone en evidencia con tanta fuerza en las luchas morales del sujeto. Pero también cuando se convierte lo moral de la motivación en objeto de la investigación, resulta muy difícil el análisis, pues solamente la conexión entre el motivo y la acción se nos ofrece en clara conciencia, mientras que los motivos asoman en una forma misteriosa para nosotros. Así se explica que el carácter de los hombres resulte para ellos mismos algo misterioso que sólo sus propias acciones les revelan parcialmente. La transparencia de la conexión entre carácter, motivo y acción es propia de las creaciones del poeta, pero no de la visión de la vida real y por eso en las manifestaciones de los hombres reales lo estético se debe a que en las acciones de algunos parece resplandecer un reflejo del alma que las forja en grado mayor que en las acciones de los demás.

En esta doble forma la conciencia moral actúa en un juego infinitamente ramificado de acciones y reacciones en toda la animada sociedad. A tenor de lo dicho, lo que se mueve en ella puede ser desarticulado en dos formas de fuerzas. Actúa, en primer lugar, directamente, como despliegue de una conciencia moral y como regulación de las acciones sometidas a su impulso. Todo lo que da valor a la vida del hombre descansa sobre la base de la conciencia: porque quien posee el sentimiento de su dignidad y, por lo mismo, mira con tranquilidad todo el resto variable, necesita de este fundamento para poder vivir, no sólo en sí mismo sino también en los que ama. La otra forma de fuerza psicológica en cuya virtud la conciencia moral actúa en la sociedad es indirecta. La conciencia moral que se desarrolla en la sociedad actúa como una presión sobre el individuo. Aquí se funda, precisamente, que la moral reine como un sistema sobre el círculo más amplio de la sociedad y que someta a los motivos más variados. Como esclavos sirven

a este poder del sistema moral hasta los motivos más bajos. La opinión pública, el juicio de los demás hombres, el honor: éstos son los fuertes vínculos que mantienen a la sociedad allí donde fracasa la coacción que ejerce el derecho. Y aunque un hombre estuviera completamente convencido de que la mayoría de los que le condenan obraría de la misma manera que él ha obrado si pudieran sustraerse al juicio de las gentes, tampoco esto quebranta el conjuro bajo el que se halla su alma, como el animal de presa se halla bajo el conjuro de la mirada de un hombre decidido y el criminal perseguido bajo el de los cien ojos de la ley. Si quiere sustraerse realmente a esta masa imponente de la opinión pública moral, podrá aguantar la energía de su condenación si se junta con otros, si se mete en otra atmósfera de opinión pública que le sostenga. Este poder regulador de la común conciencia moral actúa, por otra parte, al comienzo del desarrollo personal y en los no emancipados moralmente y hasta, en algunos casos, en los que se hallan a un alto nivel moral, en el sentido de la transmisión del resultado total de la cultura moral, que nadie podría actualizarla con todas sus infinitas ramificaciones en cada momento de la agitada vida.

Así se constituye en la sociedad un sistema autónomo de moral. Junto al derecho, que se halla reportado a la coacción externa, regula la acción con una especie de coacción interna. Y vemos que la moral encuentra en las ciencias del espíritu un lugar, no como mero haz de imperativos que regulan la vida del individuo, sino porque su objeto representa uno de los grandes sistemas que realizan su función en la vida de la sociedad.

A la conexión de estos sistemas, que realizan de modo directo fines inherentes a los diversos aspectos constitutivos de la naturaleza humana, se juntan los sistemas de medios que se hallan al servicio de los fines directos de la vida social. Uno de estos sistemas de medios es la educación. De las necesidades de la sociedad surgieron los diversos cuerpos de enseñanza, como obra de particulares lo mismo que de asociaciones, a partir de unos comienzos invisibles: se diferenciaron, se unieron entre sí y sólo poco a poco y parcialmente el sistema de enseñanza fué acogido dentro de la conexión de la administración estatal.

Estos sistemas, en virtud de la adaptación constante de cada actividad a las demás y en virtud también de la unitaria actividad finalista de las asociaciones que les pertenecen, logran en la sociedad una adaptación general recíproca de sus funciones y rendimientos que presta a su relación interna ciertas propiedades de un organismo. Los fines de vida humanos son fuerzas formativas de la sociedad, y así como su ramificación diversifica a los sistemas, estos sistemas constituyen entre sí una articulación correspondiente de orden superior. El último regulador de esta actividad con arreglo a fin, dentro de la sociedad, es el estado.

XIII

CIENCIAS QUE ESTUDIAN LA ORGANIZACIÓN EXTERNA DE LA SOCIEDAD

Los fundamentos psicológicos

DE LAS CIENCIAS que tienen por objeto los sistemas culturales y el contenido desarrollado en ellos, que los investigan en su aspecto histórico, en el teórico y en el de fijación de reglas, se separan, en virtud de un proceso de abstracción llevado a cabo de un modo uniforme, aquellas otras cuyo objeto lo constituye la organización externa de la sociedad. En las ciencias acerca de los sistemas de la cultura se comienza por considerar los factores psíquicos de los diversos individuos como ordenados en un "nexo final". Existe una consideración diferente, que estudia la organización exterior de la sociedad y, por lo tanto, las relaciones de comunidad, vinculación externa, dominación, subordinación de la voluntad en la sociedad. La abstracción actúa en el mismo sentido cuando se distingue la historia política de la historia cultural. Y especialmente las estructuras permanentes que, sobre la base de su articulación en pueblos, se presentan en la vida de los hombres y son por excelencia portadoras de su progreso, caen bajo este punto de vista doble: el de las relaciones de los factores psíquicos, de individuos diferentes, dentro de una "conexión de fin", para formar un sistema cultural, y el de la vinculación de la voluntad según las relaciones fundamentales de comunidad y dependencia para constituir una organización externa de la sociedad.

Expliquemos este concepto de organización externa. La vivencia, vista desde el sujeto, consiste en que éste encuentra a su voluntad afincada en un nexo de vinculaciones externas, en relaciones de dominación y dependencia frente a personas y cosas, en relaciones de comunidad. La misma persona indivisa es, al mismo tiempo, parte de una familia, director de una empresa, miembro de un ayuntamiento, ciudadano, partícipe en una asociación eclesiástica, acaso miembro de una unión corporativa, de una agrupación política. Así, la voluntad de una persona puede encontrarse entretrejida de múltiples maneras, y actúa en cada una de esas urdimbres por medio de la asociación dentro de la cual se encuentra. Este hecho, que es un hecho compuesto, trae consigo una mezcla de sentimiento de poder y de presión, de sentimiento de comunidad y de "ser para sí", de vinculación externa y de libertad, que constituye un elemento esencial del sentimiento de nosotros mismos. Desde el punto de vista objetivo, encontramos que en la sociedad

los individuos no se hallan recíprocamente referidos sólo por la correspondencia de sus actividades, como seres individuales que descansan en sí mismos o que se entregan recíprocamente en la libre hondura moral de su ser, sino que esta sociedad constituye un plexo de relaciones de comunidad y vinculación donde se acoplan y, por decirlo así, se traban las voluntades de los individuos. Una mirada a la sociedad nos muestra, en primer lugar, un número inmenso de relaciones apenas si perceptibles, extremadamente fugaces, donde las voluntades aparecen reunidas y en circunstancias de vinculación. Así surgen relaciones permanentes de este tipo en la vida económica y en los demás sistemas culturales. Pero, en la familia, en el estado y en la iglesia, en las corporaciones y en los institutos principalmente, se acoplan las voluntades en asociaciones, originándose así una unidad parcial de esas voluntades: se trata de formaciones permanentes de una duración muy diversa, pero que permanecen mientras los individuos pasan, del mismo modo que un organismo perdura a pesar de la entrada y salida de las moléculas y átomos que lo componen. ¡Cuántas generaciones humanas, cuántas formaciones sociales ha visto aparecer y desaparecer la organización más poderosa que ha conocido hasta ahora la tierra, la iglesia católica, desde el tiempo en que los esclavos acudían junto con sus amos a las catacumbas de los mártires, hasta la época en que se reunían bajo las poderosas bóvedas de sus catedrales el señor territorial y el siervo, el campesino libre, el miembro del concejo y el monje, hasta la época, por último, en que esta abigarrada articulación desaparece en su mayor parte, como ocurre en nuestros días, dentro del estado moderno! Así encontramos que en la historia se entrelazan las asociaciones de duración más diversa. Al agrupar la vida de la asociación a las sucesivas generaciones en una estructura que las sobrevive, se va acumulando bajo esa forma sólida, como bajo una capa protectora, todo el acervo conquistado por el trabajo de la especie dentro de los sistemas culturales. Por eso constituye la asociación uno de los medios más poderosos del progreso histórico. Al enlazar a los presentes con los que les antecedieron y con los que vendrán después, surgen unidades de fuerte voluntad cuyo juego y contrajuego llena el gran teatro de la historia. Ninguna imaginación podría figurarse exhaustivamente la fecundidad de este principio en la formación futura de la sociedad. Ni las dotes de observación humana de un Kant pudieron ahuyentar de su alma aquel sueño de una unión exterior, de una asociación que abarcaría a todo el género humano y que él añadía al sentimiento de afinidad que abraza a la humanidad, por un lado, y a la coordinación de nuestras actividades y de nuestros fines en las uniones locales esparcidas sobre la tierra, común habitación de todos, por otro.

Dos hechos psíquicos se hallan en la base de esta organización externa de la humanidad. Pertenecen, por lo tanto, a los hechos psíquicos de segundo orden, fundamentales para las diversas ciencias teóricas de la sociedad.

Uno de esos hechos antecede a todo género de comunidad y de conciencia de comunidad. Si lo designamos con la expresión "sentido de comunidad" o "instinto social" habrá que tener en cuenta, sin embargo, lo mismo que ocurre al diferenciar las facultades en el terreno de los hechos psíquicos de primer orden, que se trata únicamente de una expresión simplificada de la x que se halla en la base de semejante hecho; éste puede contener lo mismo una pluralidad de factores o constituir un fundamento unitario. Pero el hecho mismo es el siguiente: a las muy diversas relaciones entre individuos, a la conciencia de una ascendencia común, al asentamiento local, a la semejanza de los individuos que se basa en estas circunstancias (porque la desigualdad no es, como tal, un vínculo de comunidad sino en la medida en que hace posible la cooperación de los diferentes en un efecto común, ya sea el de una conversación interesante o el de una impresión refrescante dentro de la uniformidad de la vida), a la cooperación múltiple impuesta por las tareas y fines que radican en la vida psíquica, al hecho mismo de la asociación, se junta, en un cierto grado, un sentimiento de comunidad, cuando no es inhibido por una acción psíquica contraria. Así, a la representación por *A* de la finalidad de una acción y de los motivos correspondientes, que tiene en cuenta la correspondiente acción cooperadora de *B* y *C*, se junta en aquél un sentimiento de copertenencia y de comunidad: una solidaridad de intereses. Podemos separar claramente los dos hechos psíquicos, la relación que sirve de base y el sentimiento de comunidad en cuya virtud se refleja, en cierto modo, en la vida afectiva. La diversidad extraordinaria, la finura de las diferencias con que este sentimiento tan importante para la vida histórico-social se refleja en toda la organización exterior de los hombres y la anima con su propia intimidad, desafía todo poder analtico. Por eso los análisis correspondientes constituyen uno de los problemas fundamentales de estas teorías especiales de la sociedad. También en este punto tropezamos con el velo neblinoso de una abstracción, de un "impulso" o "sentido", que suele presentarse en las ciencias políticas y en la Historia como una "esencia" que se interpone entre el observador y la diversidad de los fenómenos. Es menester el análisis de cada caso. ¡Cuán extraordinario fué el efecto, dentro de la ciencia teológica, de aquellos análisis de detalle con los que Schleiermacher, en su famoso cuarto "discurso sobre la religión", trató de derivar de las propiedades de la vida afectiva religiosa la necesidad de la sociedad religiosa y las propiedades de su conciencia de comunidad en su diferencia específica con respecto a otras formas de este sentimiento general de comunidad, y, de esta manera, procuró mostrar también las relaciones entre los sistemas culturales más importantes y las organizaciones exteriores que surgen de ellos! Su ensayo nos señala de una manera especialmente clara que en este terreno debe intentarse en primer lugar un ahondamiento en la vivencia misma, lo que corresponde a la introspección en la psicología

individual, y se puede presentar separadamente de la investigación comparada de los fenómenos históricos y del análisis psicológico, si bien ello trae consigo, como es natural, la unilateralidad de los resultados.

El otro hecho psíquico y psicofísico fundamental para la comprensión de la organización externa de la sociedad lo constituye la relación de dominación y dependencia entre las voluntades. Esta relación, lo mismo que la de comunidad, es sólo relativa; toda asociación es consecuente de un modo relativo nada más. Aun el máximo grado de intensidad de una relación externa de poder, se halla limitado, y puede ser superado, en ciertas circunstancias, por una acción contraria. A uno que se resiste lo podemos trasladar de un lugar a otro, pero moverle a que se dirija a un lugar únicamente podremos hacerlo si desencadenamos en él un motivo que sea más fuerte que los que le determinan a quedarse. Lo cuantitativo en estas relaciones de intensidad, cuyo resultado constituye la vinculación externa creciente de una voluntad, hasta llegar al punto en que ningún motivo contrario tenga perspectivas de éxito, es decir, hasta la coacción externa, la conexión de estas relaciones cuantitativas con la idea de una mecánica de la sociedad, convierte a esta serie de conceptos en una de las más fecundas dentro de la clase que hemos designado como conceptos de segundo orden. En la medida que una voluntad no está vinculada exteriormente designamos su estado como de libertad.

Tropezamos de nuevo con consecuencias que nos llevan a ver la índole del fundamento que ha de sostener a las ciencias del espíritu. Se podía sospechar ya que a las ciencias acerca de la organización exterior de los hombres tendrían que servirle de base hechos psíquicos o psicofísicos y proposiciones sobre los mismo que estarían en paralelo con aquellos sobre los que se fundan las ciencias acerca de los sistemas culturales. Sentimiento de comunidad, sentimiento de "ser para sí" (un hecho para el cual no disponemos de vocablo adecuado), dominación, dependencia, libertad, coacción: he aquí los hechos psíquicos y psicofísicos de segundo orden cuyo conocimiento por medio de conceptos y proposiciones se halla en la base del estudio de la organización exterior de la sociedad. Se pregunta, en primer lugar, cuál sea la relación recíproca entre estos hechos. Así, por ejemplo: ¿es que el sentimiento de comunidad no es reducible al de dependencia recíproca? Se pregunta, luego, en qué medida es posible el análisis de estos hechos, su reducción a los hechos psíquicos de primer orden. Concluimos ahora: en la base de las dos clases de ciencias teóricas acerca de la sociedad nos encontramos con hechos que sólo pueden ser analizados valiéndose de conceptos y proposiciones psicológicos. El núcleo, por lo tanto, de todos los problemas concernientes a un semejante fundamento de las ciencias del espíritu reside en la posibilidad de un conocimiento de las unidades psíquicas de vida y en los límites de semejante conocimiento; se trata, por consiguiente, de

la relación del conocimiento psicológico con los hechos de segundo orden, relación que decidirá acerca de la naturaleza de estas ciencias teóricas de la sociedad.

Los hechos psíquicos indicados, el de comunidad, por un lado, el de dominación y dependencia, por otro (incluida naturalmente la dependencia recíproca), riegan, como la sangre del corazón lo hace con los más finos vasos, la organización externa de la sociedad. Psicológicamente consideradas, todas las relaciones de "asociación" se componen de esos hechos. Y, ciertamente, la presencia de estos sentimientos no siempre se enlaza a la existencia de una asociación, sino que estos factores psíquicos y psicofísicos de toda vida de asociación van mucho más allá que ésta en la sociedad. Así, en la articulación natural de la sociedad, determinada en primer lugar por el nexo genealógico, en virtud del cual grupos mayores abarcan a grupos menores según relaciones fundamentales de ascendencia y parentesco, encontramos que estos grupos menores se hallan diversificados a tenor de su parentesco: la modificación de la naturaleza humana que podemos comprobar en los grupos mayores, en los menores se halla precisada todavía por nuevos rasgos de uniformidad más estrecha: y, sobre esta base natural, una acción recíproca más íntima y un grado más determinado de conciencia de copertenencia, debido a la semejanza y también al recuerdo de la ascendencia y del parentesco, junta a cada uno de estos grupos en un todo relativo. Aun en el caso de que no exista la asociación que los agrupe se da esa comunidad. Con el asentamiento surge una nueva articulación, distinta de la genealógica, un nuevo sentimiento de comunidad que se halla condicionado por la patria, el solar y el trabajo comunes, y esta comunidad es también independiente de la existencia de una asociación. El poder histórico de grandes personalidades, la gran acción histórica de los pueblos cambia, quebranta, enlaza de otro modo, más apretadamente, lo que antes se daba como una intersección de círculos de comunidades debida a la articulación natural del nexo genealógico de los hombres y de la tierra sobre la que se asientan. Especialmente, los diversos pueblos o naciones se han constituido gracias a una acción histórico-universal que quebranta la articulación natural. Pero aunque por lo general han conservado el sentimiento pleno de copertenencia gracias a su conjunción en una unidad estatal, esto no ocurre siempre, como nos lo muestra el ejemplo de las ciudades griegas, unidas por un sentimiento nacional, y algunas veces también esta comunidad nacional, que se refleja como sentimiento nacional en la vida afectiva de los individuos que pertenecen al grupo, es capaz de sobrevivir a la existencia del estado y volvemos a encontrar en este caso que la comunidad no depende de la existencia de una asociación. Con estos círculos de comunidad, fundados en la articulación genealógica y en el asentamiento, se entrecruzan las comunidades y relaciones de dependencia de tipo permanente que surgen

sobre la base de los sistemas culturales de la humanidad. La comunidad de lenguaje se junta a la articulación genealógica y a la vida nacional; la afinidad por el rango de nacimiento, de posesión y de profesión produce la copertenencia estamental; la igualdad en las circunstancias económicas de posesión, de situación social y de educación que la primera condiciona, agrupa a los individuos en una clase, que se siente formando un todo y enfrenta sus intereses a los intereses de otras clases; la igualdad de las convicciones y de la dirección activa de la vida funda partidos políticos y religiosos: comunidades todas ninguna de las cuales implica por sí misma una asociación. Por otra parte, dentro de los sistemas culturales la trabazón de las actividades da lugar a relaciones de dependencia que tampoco son producidas directamente por el estado, sino que se hacen valer en él a partir de esos sistemas culturales. Su relación con el poder coactivo que emana del estado constituye uno de los problemas principales de una mecánica de la sociedad. Los dos tipos más efectivos de dependencia de este género son los que surgen de la vida económica y de la eclesiástica.

Así, estas dos relaciones psíquicas fundamentales constituyen todo el tejido de la organización externa de los hombres. La relación volitiva de dominación y dependencia encuentra sus límites en la esfera de la libertad interior; la relación de comunidad encuentra los suyos en la esfera en la que el individuo se halla solo consigo mismo. Se puede destacar, de un modo expreso, por razones de claridad: el proceso que surge de lo hondo de la libertad humana y en el cual una voluntad se sacrifica parcial o totalmente, pero no se reúne como voluntad con otra voluntad sino que se entrega parcialmente como tal voluntad, es completamente diferente de todas esas relaciones volitivas externas. Este aspecto hace que una acción o una relación se convierta en moral.

La organización externa de la sociedad como hecho histórico

Entendemos por "asociación" una permanente unidad de voluntad entre varias personas que tiene su base en una "conexión de fin". Por muy diversas que sean las formas que han adoptado las asociaciones es propio a todas ellas: su unidad va más allá de la conciencia informal de copertenencia y comunidad, de la interacción más íntima que, dentro del grupo, se suele abandonar a la iniciativa particular; semejante unidad de voluntad reviste una estructura: las voluntades se hallan reunidas en una forma determinada para una cooperación. Entre estos caracteres de toda asociación rige una relación muy sencilla. Esto podría afirmarse por mera tautología, ya que la unidad de voluntad entre diversas personas se funda en una conexión de fin. Pues cualquiera que sea la influencia que el poder tenga en la formación de tales unidades, no representa más que uno de los modos en que puede realizarse

la plasmación de la estructura: el brazo del poder pone en movimiento una voluntad orientada por un fin, y mantiene sujetos a los sometidos, porque ello constituye un medio para un nexo final que habrá de realizarse. Por eso tiene razón Aristóteles cuando, al comienzo de su *Política*, viene a decir: *πᾶσα κοινωνία ἀγαθοῦ τινὸς ἐνεκα συνέστηκεν*. También históricamente el poder sojuzga para someter a los súbditos a la conexión teleológica de la propia acción. Pero un nexo final permanente provoca en el ordenamiento de los individuos que le están sometidos el bien que necesita, una estructura, y así tenemos que la característica conexión de fin condiciona, a su vez, la conexión estructural: el nexo final opera como ley plasmadora en la formación de la asociación. ¡Admirable hecho este de la relación entre fin, función y estructura, que en el reino de lo orgánico orienta a la investigación tan sólo como un recurso hipotético del conocimiento, pero que en nuestro caso resulta un hecho vivido, demostrable históricamente, experimentable socialmente! Y significa una inversión de papeles introducir el concepto de organismo, tal como se establece con los hechos de la naturaleza orgánica, donde no pasa de ser oscuro e hipotético, como hilo conductor para explicar las relaciones que surgen en la sociedad en virtud de su carácter orgánico y que son claras y pueden ser vividas.

Por eso encontramos que es mucho más natural que la investigación biológica se sirva fácilmente de la analogía con los hechos sociales cuantas veces hable de las organizaciones animales. Sólo que así surge el peligro de que, al socaire de este lenguaje metafórico, se desate a propósito de la vida un nuevo juego filosófico-natural en el campo que nos interesa. Por lo que respecta a las ciencias del estado, la tarea en este aspecto se halla claramente señalada. Como las ciencias de la naturaleza se encuentran con un material sensible, intuible, y han desarrollado, en consonancia, una terminología palpable, muy penetrante, lo más tentadora para tratar de llenar con ella las legunas de la terminología de las ciencias de la sociedad, es menester fijar en las ciencias del espíritu expresiones claras y propias que sirvan para llenar esas lagunas, estableciendo así un uso puro y consecuente del idioma que proteja a las ciencias del espíritu de la confusión léxica con las ciencias de la naturaleza y que, desde los dominios de la terminología, favorezca también el desarrollo de conceptos fijos y universales en el campo de los hechos espirituales.

No es posible fijar, mediante conceptos, de un modo unívoco y, sin embargo, valedero por igual en todos los órdenes jurídicos, los límites que separan a la asociación de otras formas de cooperación en la sociedad.

Dentro de cada "conexión de fin" la duración distingue a la "asociación" de las relaciones de voluntad pasajeras, especialmente de contrato, pero sólo en la medida en que nada haya en la naturaleza de éste que implique el nacimiento de relaciones permanentes. Esta característica, por otra parte, es

indeterminada y guarda relación con la conexión de fin de que se trate, cuya índole influye en la duración de la unión, así que este aspecto no permite una separación neta de la asociación con respecto a formas más pasajeras de la unión de voluntades. En primer lugar, no toda finalidad acarrea una confluencia. Muchas de nuestras manifestaciones de vida, que van orientadas por un fin, no inciden en la acción finalista de otras personas. Y si ocurre lo contrario, muchas veces se puede alcanzar el fin mediante la coordinación de las actividades sueltas de personas que actúan sucesivamente o a la vez. Así, en la naturaleza misma de la creación artística encontramos que sus figuras surgen del fondo solitario del ánimo y, sin embargo, vienen a ocupar un puesto determinado en el reino de las sombras que pueblan la fantasía de los hombres, para ocupar en él el lugar que les corresponde según una conexión de fin que se cierne por encima del artista. Cuando semejante conexión de fin tiene en cuenta otras personas, suele bastar casi siempre el contrato, en cuanto que procura una unión sobre un negocio determinado o una serie de negocios. Del contrato nos deslizamos a la asociación en una marcha dentro de la cual es imposible perfilar el concepto correspondiente, de suerte que valga por igual para las circunstancias de vida y los órdenes jurídicos de las etapas culturales más diversas. Porque el límite entre un contrato que se refiere a un negocio o a una serie de negocios y la fundación de una asociación lo suele establecer el derecho y, por lo mismo, sólo en términos jurídicos podrá ser expresado de modo unívoco; y como los órdenes jurídicos son diferentes, tenemos que, por ejemplo, una "construcción" que fijara ese límite teniendo en cuenta la oposición romana entre *societas* y *universitas* sería inútil a los efectos de establecer el punto en el que, en el derecho germánico, aparece cualquier forma de asociación.

Y así como no se puede fijar el límite, tampoco es posible establecer en términos conceptuales la división de las asociaciones de modo que sirva para todos los órdenes jurídicos.

El concepto con el cual se fijan estos límites pertenece necesariamente, en su calidad de concepto jurídico, a un orden jurídico determinado. Por eso sólo cabe comparar la función que semejante concepto ejerce en un determinado orden jurídico con la que desempeña en otro orden el concepto correspondiente. Así podemos comparar la función que corresponde a los conceptos de *municipium*, *collegium*, *societas publicanorum* en el derecho romano con la función que en el derecho germánico desempeñan conceptos como *Gemeinde*, *Gilde*, *Erwerbsgenossenschaft*. Pero hechos tales como la familia y el estado, no se pueden someter, como nos lo va a mostrar la fundación gnoseológica, a una efectiva construcción conceptual. Todo método que lo intenta compone un mecanismo. De continuo se renueva en otras formas el error fundamental del derecho natural que, partiendo de la idea justa de que el derecho es algo que se funda en algo constitutivo de la natu-

raleza humana y que, por lo tanto, no representa un sistema surgido de la discreción del estado, se pone a construir, a su vez, el estado partiendo del derecho, lo que representa un desconocimiento fatal del otro aspecto de la realidad, a saber, la poderosa espontaneidad de la vida de asociación entre los hombres. El método de una construcción compositiva sintética es muy fecundo al objeto de derivar las relaciones jurídicas dentro de un sistema de derecho determinado en sus elementos, pero no pasa de ahí. Esta gran realidad histórica sólo puede ser comprendida como tal realidad histórica en su contexto histórico, y su ley fundamental reza: la vida de asociación de los hombres no se ha constituido por la vía de agrupación o composición, sino que se ha diferenciado y desplegado a partir de la unidad de la asociación familiar. Nuestro conocimiento no puede hacer otra cosa sino marchar retrospectivamente, a partir de la articulación de esta vida de asociación, tal como la encontramos en la organización social exterior y en aquellas de sus etapas accesibles más cercanas en lo posible a las situaciones primitivas, para interpretar así los restos que pueden arrojar una luz en el gran proceso histórico según el cual se ha venido diferenciando la organización exterior de la sociedad a partir de la vital y poderosa unidad de la asociación familiar, sometiéndole luego la vida de asociación y el desarrollo de las asociaciones en las diferentes familias de pueblos y en las diversas naciones a las exigencias del método comparado. La significación extraordinaria que, a los efectos de una investigación comparada, corresponde al desarrollo de este fenómeno dentro de los pueblos germánicos, se debe a que en él una etapa relativamente muy primitiva del desarrollo de las asociaciones y que estaba destinada a un despliegue extraordinariamente rico de existencia corporativa nos arroja una luz histórica suficiente.¹⁷ En el campo de la organización exterior de los hombres se deja sentir también claramente la acción de la amplísima y fundamental ley de la vida histórica según la cual, como lo veremos más tarde, la totalidad misma de la interna vida de los fines sólo gradualmente se va diferenciando en los diversos sistemas culturales y estos sistemas sólo poco a poco llegan a su plena autonomía y desarrollo propio.

La familia representa el seno fecundo de todo orden humano, de toda vida de asociación: comunidad sacrificial, unidad económica, asociación protectora basada en los poderosos lazos naturales del amor y de la piedad, mantiene en unidad, todavía no diferenciada, lo que ha de ser su función permanente y lo que ha de constituir el derecho, el estado, la asociación religiosa. Sin embargo, también esta forma de unidad volitiva entre los individuos, la más concentrada que el mundo conoce, es sólo relativa; los individuos que la componen no quedan absorbidos totalmente por ella; el individuo se guarda para sí en su último fondo. La concepción que sumerge la

¹⁷ Véase la exposición de Gierke en el primer volumen de su obra acerca del derecho corporativo alemán (Berlín, 1868).

libertad y la acción humanas en la vida natural de los organismos y considera a la familia como una "célula social"¹⁸ hace que ya en el dintel de la ciencia de la sociedad se elimine de la asociación familiar al individuo en su "ser libre para sí", y quien comience con la vida celular de la familia tendrá que desembocar en la estructuración socialista de la sociedad.

Cuando las familias constituyen el orden de las estirpes y éstas entran a formar parte de asociaciones de estructura diferente, como la que supone el asentamiento, o son abarcadas por una asociación más amplia, es menester, en razón de la función fundamental del estado, poder que tiene como carácter específico la soberanía, que ésta encuentre su asiento en la asociación más amplia; así se diferencian la asociación familiar y la estatal. Cuando los germanos irrumpen en la historia hace tiempo que se ha verificado esta separación; la asociación doméstica se halla ya configurada, sólo restos encontramos de la época en que el clan acaso agrupó las familias en una asociación independiente, y también encontramos comunes populares como entidades políticas independientes. Las etapas, no observadas por nadie, que han podido sucederse hasta que nos llegan las descripciones de César o de Tácito, aquello que transcurrió en las selvas nórdicas, sólo parcialmente nos es accesible por las noticias que nos proporcionan los viajeros acerca de la vida de asociación de los pueblos primitivos. Pero mientras que los restos de la más vieja vida de asociación entre los germanos nos vienen a indicar que el poder patriarcal (*mundium*) que regía en la asociación doméstica no fué elemento constitutivo de la estirpe, encontramos por otra parte en muchas otras tribus una constitución a base de cabecillas que va emergiendo del orden doméstico patriarcal. Tenemos, pues, que el proceso de diferenciación que produce la organización social exterior entre las diversas naciones y familias de naciones es distinto ya en sus comienzos. Este hecho fija límites infranqueables a un método comparado que quisiera servirse de la situación actual de los pueblos primitivos para ilustrar el estado primitivo de las actuales naciones europeas.

Pero esta organización externa de la sociedad en familias, estirpes, asociaciones locales, asociaciones políticas, iglesias y otras asociaciones religiosas, con las modificaciones más diversas, con una espontaneidad e imprevisibilidad naturales, con una flexibilidad y adaptabilidad que alberga una riqueza incierta y cambiante de los fines de cada una, riqueza que supone el abandono de unos fines y la acogida de otros, y hasta el olvido y la restauración del mismo fin y que lleva, subsidiariamente, la tendencia a satisfacer toda necesidad comunal. Así tenemos en la vida de asociación de los hombres una diferencia general destacable entre estas asociaciones y aquellas otras que han surgido mediante un determinado acto de unión consciente de las volun-

¹⁸ SCHÄFFLE, *Bau und Leben des organischen Körpers*, I, 213 ss.

tades, que se han constituido para conseguir un determinado fin y que, por lo tanto, pertenecen a una etapa ulterior en la vida de los pueblos.

Si abarcamos en su conjunto la organización externa que de esta suerte han constituido los hombres, su riqueza de formas resulta inabordable. En todas estas formas se da la relación entre fin, función y estructura, que constituye su ley generadora y ofrece, por lo tanto, el punto de partida para el método comparado. Y en cualquier fase de la historia encuentra el estudio de la asociación casi todos los grados en la amplitud de fines que sirven de base a las asociaciones, desde la comunidad vital de la familia hasta los seguros mutuos contra el granizo; encuentra también casi todas las formas de estructura, desde los estados despóticos en el corazón del África hasta la moderna sociedad anónima en la que cada partícipe afirma plenamente su personalidad y dedica al fin común, sólo contractualmente, una parte bien delimitada de su patrimonio.

*Objeto de la exposición teórica de la organización externa
de la sociedad*

La explicación que antecede ha determinado los hechos psíquicos fundamentales que, en forma uniforme y entrelazada, se hallan en la base de todo tejido de la organización exterior de la sociedad. Ha circunscrito la vida de asociación montada sobre esa base desde el punto de vista de la visión histórica, rechazando la delimitación y clasificación conceptual de la misma. Partiendo de aquí podremos por lo menos presentar el problema que para la teoría implica este todo histórico. Dos cuestiones son especialmente importantes en lo que respecta al lugar y a la organización que corresponderá a cada una de las ciencias en que se divida esta teoría que estudia la organización exterior de la sociedad. La primera se refiere a la relación de la organización externa, especialmente del estado, con el derecho; la segunda, a la relación del estado con la sociedad. Como vamos a ocuparnos primeramente de la relación del derecho con la organización externa de la sociedad, será menester enlazar los resultados de nuestras explicaciones acerca del derecho¹⁹ con el concepto, acabado de desarrollar, acerca de la organización externa de la sociedad.

Ya hemos visto²⁰ que no todo fin provoca una asociación; muchas de nuestras manifestaciones de vida no inciden en otras personas al punto de formar una conexión de fin; cuando se presenta semejante conexión, se puede realizar por la mera coordinación de actividades sueltas, sin la protección de una asociación; pero existen fines que, o se logran mejor con una asociación o sólo se pueden lograr mediante ella. De aquí resulta la relación que existe entre la actividad vital de los individuos, los sistemas de cultura

¹⁹ Pp. 67 ss.

²⁰ P. 88.

y la organización exterior de la sociedad. Algunas de las manifestaciones de vida no establecen ninguna conexión duradera entre las unidades psicofísicas de vida; otras, tienen como consecuencia esta conexión de fin y se exhiben, por lo tanto, en un sistema y, por otro lado, la tarea que se desempeña se realiza en unos casos por la mera coordinación de las personas dentro de la conexión de fin, mientras que en otros se verifica por la unidad de voluntad que es la asociación.

En las raíces de la existencia humana y de la contextura social los sistemas y la organización exterior se hallan entretejidos de tal suerte que sólo el modo diverso de estudiarlos puede separarlos. Los intereses más vitales de los hombres consisten en el sometimiento a su voluntad de los medios o bienes que sirven a la satisfacción de sus necesidades y en su modificación a tenor de estas necesidades, pero, por otra parte, también en el aseguramiento de sus personas y de la propiedad que así nace. Aquí tenemos la relación entre el derecho y el estado. El cuerpo del hombre puede resistir largamente a la inclemencia de la naturaleza, pero su vida y aquello que para vivir necesita se hallan constantemente amenazados por sus iguales. Por eso representa una abstracción esa consideración del tejido de ciertos factores psíquicos de múltiples personas en un sistema por virtud de una conexión de fin. El poder sin ley de las pasiones no permite a los hombres acoplarse con clara autolimitación en el orden de una semejante conexión de fin. Una mano poderosa mantiene a cada uno dentro de sus límites: la asociación que realiza esta tarea, que somete a todo poder existente en el ámbito a donde se extiende su fuerte brazo, que se halla, por lo tanto, adornada con el atributo de soberanía, es el estado, ya se asiente en la unidad familiar, en el clan o en el común, ya sea que sus funciones se hayan diferenciado de estas asociaciones. El estado no cumple, mediante la unidad de voluntad que él es, una tarea que de otro modo se realizaría un poquito peor por la coordinación de actividades sueltas: constituye, por el contrario, la condición de cualquier coordinación de este tipo. Esta función de protección adopta hacia el exterior el aspecto de defensa de los súbditos; hacia el interior se manifiesta en el establecimiento y en la conservación coactiva de las reglas de derecho.

Por lo tanto, el derecho representa una función de la organización externa de la sociedad. Tiene su sede en la voluntad total dentro de esta organización. Mide las esferas de poder de los individuos, en relación con la tarea que les corresponde dentro de esta organización externa, con arreglo al lugar que ocupan. Representa la condición de todo actuar consecuente de los individuos dentro de los sistemas culturales.²¹

Sin embargo, el derecho ofrece otro aspecto por el que es afín a los sistemas culturales.²² Representa una "conexión de fin". Una conexión tal la

²¹ Pp. 69 ss.

²² Pp. 69 ss.

va produciendo cada voluntad, por lo tanto, también la estatal, en cada una de sus manifestaciones, ya construya caminos, organice ejércitos o cree derecho. También esta voluntad estatal tiene que apoyarse en cada una de sus manifestaciones no sólo en el derecho sino en la cooperación de los que le están sometidos. Pero el nexo final que implica el derecho muestra propiedades especiales que derivan de la relación de la conciencia jurídica con el orden jurídico.

El estado no crea mediante su nuda voluntad esta conexión, ni en abstracto, tal como se repite uniformemente en todos los órdenes jurídicos, ni tampoco en la conexión concreta que supone un orden jurídico determinado. En este sentido, el derecho no se hace, sino que se “encuentra”. Por muy paradójico que suene, ésta es la idea profunda del derecho natural. La viejísima creencia según la cual el orden jurídico de cada estado procedía de los dioses, se transforma con la marcha del pensamiento griego en el principio de que una ley cósmica divina representa el fundamento generador de todo orden político y jurídico.²³ He aquí la forma más antigua que ofrece el supuesto de un derecho natural en Europa. Además lo consideraba como el fundamento de toda legislación positiva particular. Entre las ruinas del viejo derecho natural griego aparecen como los primeros teóricos que enfrentaron la ley de la naturaleza a las leyes positivas de cada estado e independizaron así el derecho natural, Arquélao e Hipias; la significación histórica de este último se debe al hecho de que, ayudado sin duda por sus estudios arqueológicos, caracterizó como derecho natural las leyes no escritas que se encuentran de modo uniforme entre los pueblos más diferentes, separados por su idioma y que, por lo tanto, no han podido pasar de unos a otros por recepción, enfrentándolas al derecho positivo y negando a éste la obligatoriedad.²⁴ Un monumento importante de esta etapa del derecho natural lo constituyen las tragedias de Sófocles, quien, sin duda, recoge este antagonismo entre leyes no escritas y legislación positiva de los debates

²³ Esta etapa del pensamiento griego acerca del derecho y el estado se conserva todavía en el fragmento de Heráclito: τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἐγὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον δόκσον ἐξαρχεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται (Estobeo, *Flor.*, III, 84), lo mismo en los pasajes afines de Esquilo y Píndaro. El pasaje del último κατὰ φύσιν νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς (fr. VI, 48) es especialmente importante para el desarrollo del concepto. Un pasaje de Demóstenes en el cual el νόμος es concebido en primer lugar como un εὖρημα καὶ δῶρον θεῶν, en segundo lugar como πόλως συνθήκη κοινή y se explica en su enlace, ha llegado a las *Pandectas* a través de Marciano (I, 2 *Dig. de leg.*, I, 3).

²⁴ La influencia de sus estudios arqueológicos sobre semejante compilación comparada la encuentro en CLEMENTE, *Strom.*, VI, 624. La relación sobre la conversación entre Hipias y Sócrates (JENOFONTE, *Memorables*, IV) es, sin duda, auténtica, pero deformada y confusa, ya que la opinión de Hipias se hallaba ya preformada al comienzo de la conversación, como nos lo demuestra la introducción, así que la marcha del diálogo tenemos que figurárnosla de otra manera.

de aquella época, pero le presta una expresión clásica. De este modo, el derecho natural establece la idea de una "conexión de fin" dentro del derecho en virtud de la cual éste constituye un sistema —ya se conciba como una conexión divina o natural— y se distingue de él, por consiguiente, lo que le ha añadido la voluntad de la asociación. Por eso también los iusnaturalistas medievales oponen al sistema natural el derecho positivo que emana del poder de la asociación.²⁵

Sobre la realidad que trató de expresar de este modo el derecho natural descansa uno de los aspectos de la relación entre ciencias del derecho y ciencias del estado: la autonomía relativa de las primeras. El derecho constituye un fin propio. La conciencia del derecho coopera con la voluntad total organizada en el proceso del nacimiento y del mantenimiento del orden jurídico. Porque es un contenido volitivo cuyo poder llega hasta las profundidades de la personalidad y de la vivencia religiosa.

La concepción del derecho natural resultó fallida porque separó esta conexión de fin que ofrece el derecho de sus relaciones, especialmente de las que mantiene con la vida económica y con la organización externa de la sociedad, colocándola en una región situada por encima del desarrollo histórico. De esta suerte las abstracciones ocuparon el lugar de las realidades y se sustrajo a la explicación la mayor parte de las formaciones del orden jurídico.

El núcleo de estas teorías abstractas puede sufrir una elaboración científica sólo mediante el método que es común a todas las ciencias de la sociedad, a saber, enlace del análisis histórico con el psicológico. En este punto podemos sacar una nueva conclusión en esa concatenación de ideas que nos lleva a la relación de las ciencias particulares del espíritu con su fundamento. Este problema, que se planteó el derecho natural, se puede resolver únicamente dentro de la conexión de las ciencias positivas del derecho. Éstas, a su vez, pueden cobrar una clara conciencia de la relación que guardan con la realidad las abstracciones en cuya virtud conocen, sólo merced a una ciencia gnoseológica fundadora que establezca la relación de los conceptos y principios de que se sirven aquéllas con los conceptos y principios psicológicos y psicofísicos. De aquí se sigue que no existe propiamente una filosofía especial del derecho, y que su tarea incumbe, más bien, a la conexión filosóficamente fundada de las ciencias positivas del espíritu. Esto no excluye, ya que la división del trabajo y la disciplina escolar parecen aconsejarlo, que el problema de la ciencia general del derecho se resuelva

²⁵ Para evitar malas interpretaciones tengo que observar: de estas teorías del derecho natural hay que separar por completo aquellas otras en que se ha desarrollado la escuela negativa de los teóricos del poder y de los intereses, cuyo representante principal en la antigüedad fué Trasímaco y de la que nos ofrece una exposición sistemática Platón.

también en la forma del derecho natural, pero sí determina el contexto metodológico en que ha de encontrarse la solución de semejante problema.

¿Y cómo es posible que esta ciencia general del derecho lo estudie en otra forma que no sea en su conexión viva con la voluntad total dentro de la organización de la sociedad? El alcance de hechos tales como las convicciones jurídicas y los movimientos psíquicos elementales unidos a ellas, el derecho consuetudinario y el derecho de gentes, no pasa de la mera demostración de la existencia de un aspecto integrante de la naturaleza humana en que se funda el carácter del derecho como fin propio. Esta demostración se completará de modo importante con la explicación histórica de las relaciones de los conceptos y de las instituciones jurídicas con las ideas religiosas que podamos captar en los comienzos accesibles de nuestra cultura. Pero —y éste es otro aspecto de la relación entre derecho y estado— ningún argumento puede alcanzar a demostrar la existencia de un derecho efectivo que sea independiente de la organización externa de la sociedad. El orden jurídico es el orden de los fines de la sociedad mantenido mediante la coacción por la organización externa de la misma. Y, ciertamente, la coacción del estado (entendido el concepto en el sentido general que hemos desarrollado ha poco) constituye el respaldo decisivo del orden jurídico; pero hemos visto también que por toda la sociedad organizada se extiende el fenómeno de la vinculación exterior de la voluntad, y así se explica que en ella se encuentren junto al estado otras voluntades totales que asimismo forman y mantienen el derecho. Todo concepto jurídico alberga, por lo tanto, el “momento” de organización exterior de la sociedad. Por otra parte, toda asociación debe ser “construida” mediante conceptos jurídicos. Esto es tan verdad como lo es que la vida de asociación de los hombres no ha surgido de la necesidad del orden jurídico y que la voluntad estatal tampoco ha sido la primera en crear la conciencia jurídica con sus ordenamientos jurídicos.

Así se nos hace patente otro aspecto de las relaciones entre las ciencias del derecho y las del estado: cada concepto de las primeras sólo puede ser desarrollado por medio de los conceptos de las segundas, y recíprocamente.

La investigación de los dos aspectos del derecho dentro de la ciencia jurídica general nos conduce a un problema todavía más amplio que excede los límites del derecho. La “conexión de fin” que implica el derecho se ha desarrollado en virtud de las diversas voluntades totales, en el trabajo de cada uno de los diversos pueblos, por lo tanto, históricamente. Una fundación de las ciencias del espíritu que desarrolle el punto de vista de la experiencia, de la empírica, sin prejuicios, aun frente al empirismo, puede superar la oposición entre el siglo XVIII, que disolvía la realidad histórico-social en un complejo de sistemas naturales, sometidos a las influencias del pragmatismo histórico, y la escuela histórica del siglo XIX, que se opuso a esta abs-

tracción pero que, a pesar de su elevado punto de vista, no alcanzó un conocimiento de la realidad histórico-social por carecer de una filosofía verdaderamente empírica con conceptos y proposiciones claras y de este modo aplicable. A partir de semejante fundación podemos acercarnos a una solución de los problemas que se presentan con el derecho: cuestiones, unas, que han nacido con la humanidad misma, que ya en el siglo v antes de Cristo entretuvieron a los espíritus y que todavía en la actualidad dividen a la jurisprudencia en campos diversos; cuestiones, otras, que en la actualidad se ciernen sobre el espíritu del siglo xviii y el del siglo xix.

Más allá de estas raíces de la existencia humana y de la convivencia social, los sistemas y las asociaciones divergen más claramente. La religión, como un sistema de la fe, se puede separar en tal grado de las asociaciones en que se alberga que un destacado teólogo de la última generación podía poner en duda la conveniencia de las asociaciones eclesiásticas para la vida cristiana de hoy. Pero es en la ciencia y en el arte donde la coordinación de las actividades particulares independientes alcanza tal grado de desarrollo que ante ella pierde mucho de su importancia la actividad de las asociaciones constituidas para el cumplimiento de los fines artísticos y científicos; por eso las ciencias que tienen por objeto estos sistemas, la estética y la teoría de la ciencia, desarrollan su materia sin pensar jamás en tales asociaciones.

De esta suerte, un arte de abstracción, inconsciente de sí mismo, ha ido separando con claridad creciente estas dos clases de ciencias. Y esto lo hizo a pesar de que la educación de los individuos, su intervención en las asociaciones, hacía que enlazaran el estudio del sistema con el de la asociación.

De lo que venimos diciendo acerca de la relación de la asociación con el sistema resulta, por último, una consecuencia metódicamente importante en lo que se refiere a la naturaleza de las ciencias que tienen por objeto la organización exterior de los hombres.

Las ciencias que se ocupan de la organización externa de la sociedad, no menos que las que se ocupan de los sistemas culturales, no tienen por objeto supo la realidad concreta misma. Toda teoría comprende sólo contenidos parciales de la compleja realidad. Las teorías acerca de la vida histórico-social hacen recortes en la masa terriblemente complicada de los hechos que les interesan para poder penetrar en ella. Por eso la ciencia destaca de la realidad de la vida la asociación como objeto suyo. Un grupo de individuos que forman una asociación no son absorbidos totalmente por ésta. En la vida moderna un hombre es miembro por lo general de varias asociaciones, las cuales no están sencillamente subordinadas unas a otras. Pero tampoco en el caso en que el hombre perteneciera a una sola asociación su ser entero quedaría absorbido por la misma. Piénsese en la asociación familiar primitiva: aquí tenemos el cuerpo social elemental, la forma más concentrada de uni-

dad volitiva que se puede pensar. Y, sin embargo, también en ella la unión de voluntades es sólo relativa; los individuos que la componen no son absorbidos por completo por esa unidad. Lo que la intuición delimita espacialmente de modo indeliberado como país, pueblo y estado, y lo presenta así como una realidad plena bajo el nombre de Alemania o de Francia, no es el estado, no es el objeto de las ciencias del estado. Por muy profundamente que el fuerte brazo del estado penetre en la unidad de vida que es el individuo, absorbiéndolo para sí, el estado une y somete a los individuos sólo parcialmente, sólo relativamente, y algo queda en ellos depositado en manos de Dios. Por muchas circunstancias que las ciencias del estado impliquen en esta unidad de voluntades, se las tienen que haber directamente con un hecho parcial nada más, que sólo en abstracción es representable, y de la realidad que constituyen los hombres que viven en un territorio abandona un residuo de no poca importancia. El poder mismo del estado abarca tan sólo un determinado "cuanto", sometido a los fines del estado, de la total fuerza nacional; claro que este "cuanto" debe ser mayor que el de cualquier otra fuerza en el mismo territorio, pero la supremacía de poder que le es necesaria la recibe únicamente gracias a su organización y a la cooperación de motivos psicológicos.²⁶

Dentro de la organización exterior, se ha diferenciado la sociedad del estado (entendida la palabra sociedad en sentido restringido).

El estudio de la organización externa de la sociedad encuentra su centro, desde sus comienzos, en la ciencia política. En el ocaso de la *polis* griega aparecen los dos grandes teóricos del estado que han establecido el fundamento de esta ciencia. Todavía subsistían las *files* y las *fratrías*, por un lado, los *demos*, por otro, como residuos de la vieja organización por estirpes y comunes; poseían personalidad jurídica y patrimonio, y junto a ellas encontramos también corporaciones libres. Pero parece que en el derecho positivo de Atenas²⁷ no existía ninguna diferencia entre el establecimiento de una corporación y el acuerdo para una empresa comercial común. Bajo el concepto general de *κοινωνία* se abarcó toda la vida de asociación y no

²⁶ Esta concepción que parte de la abstracción llevada a cabo en el concepto del estado se encuentra de acuerdo con la determinación conceptual sacada por Mohl de su empirismo más moderado, tan propio de él: "El estado es un organismo unitario permanente de aquellas organizaciones que, dirigidas por una voluntad total, así como conservadas y conducidas por una fuerza total, tienen por misión fomentar los fines lícitos de la vida de un pueblo determinado y espacialmente circunscrito, y desde el individuo hasta la sociedad, en la medida en que esos fines no pueden ser satisfechos por las propias fuerzas de los individuos y constituyen el objeto de una necesidad común." De esta definición se sigue que a la ciencia del estado le incumbe la consideración de este contenido parcial de la realidad que constituye su objeto, pero siempre en relación con esa realidad.

²⁷ Véase la ley atribuida a Solón, en *Corp. jur.*, I, 4, *Dig. de coll.*, 47, 22.

se desarrolló una distinción, como la romana, entre *universitas* y *societas*. Por eso Aristóteles no hace sino formular el resultado del desarrollo griego en este aspecto cuando parte en su *Política* del concepto de *koinonía*, desarrolla la relación genética que lleva desde la asociación familiar a la asociación de aldea (κώμη), de ésta a la ciudad-estado (πόλις), descuida en la teoría política la asociación de aldea, como etapa de mero interés histórico, y no reconoce lugar alguno en su estado a las corporaciones libres. Es que en la vida griega había sucumbido toda vida de asociación bajo el orden soberano de la ciudad-estado. Se desarrollaron luego otras partes de una teoría de la organización externa de la sociedad en la ciencia del derecho, en la ciencia eclesiástica: en días luminosos de la historia vemos surgir la asociación más grande que Europa ha producido, la iglesia católica, y que expresará en fórmulas teóricas su propia naturaleza, y creará por sí misma su peculiar orden jurídico.

La sociedad europea mostró después de la Revolución francesa un fenómeno completamente nuevo cuando desaparecieron en su mayor parte aquellos aparatos obstaculizadores, procedentes de su anterior organización externa, que se interponían entre las fuertes pasiones de las clases laboriosas y el poder estatal que mantenía el orden de la propiedad y el derecho, y cuando el rápido crecimiento de la industria y de las comunicaciones llevó a enfrentarse con el poder del estado a una masa creciente de trabajadores, unida por comunidad de intereses por encima de las fronteras, y cada vez más consciente de sus intereses por el progreso de la ilustración. De la toma en consideración de este nuevo hecho surge el intento de una nueva teoría, la ciencia de la sociedad. En Francia la palabra sociología significaba la realización del gigantesco sueño de derivar del enlace de todas las verdades alcanzadas por la ciencia el conocimiento de la verdadera naturaleza de la sociedad, de trazar sobre la base de este conocimiento una nueva organización externa de la misma que correspondiera a los nuevos hechos decisivos de la ciencia y de la industria, y de dirigirla también mediante ese conocimiento. Con este sentido ha desarrollado el conde de Saint-Simon el concepto de sociología durante las poderosas crisis que se agitan en el viraje del siglo. Su discípulo Comte ha dedicado el empeñoso esfuerzo de toda una vida a la construcción sistemática de esta ciencia.

Bajo la influencia de estos trabajos y de la situación idéntica de la sociedad surgió en Alemania el concepto y el intento de una teoría de la sociedad.²⁸ Con un sentido científico positivo, sano, no trató de substituir

²⁸ Con respecto a la revisión fundamental de la bibliografía en la obra de MOHL, *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, I, pp. 67 ss., tengo que observar que el primer esbozo (y el más fecundo) va más allá de 1850, y se encuentra en STEIN, *Sozialismus Frankreichs*, 2ª ed., 1848, pp. 14 ss. (lo que no ha sido indicado por Mohl, p. 101).

las ciencias del estado por un complejo de dimensiones enormes: trató de completarlas. La insuficiencia del concepto abstracto del estado se fué haciendo cada vez más consciente, desde la primera advertencia de Schlözer, a través de la escuela histórica, que supo ver con una profundidad nueva el hecho que significa el "pueblo". Hegel, Herbart, Krause influyeron en el mismo sentido. No se puede negar que al avanzar la vida singular de los individuos al poder del estado tropezamos con un ancho campo de hechos que contienen relaciones permanentes de estos individuos entre sí y con el mundo de los bienes. Los individuos no se enfrentan al poder estatal como átomos aislados sino como una conexión. Habrá que reconocer, además, en el sentido de nuestras explicaciones, que sobre la base de la articulación natural de las familias y del asentamiento, surge, en la trabazón de las actividades de la vida cultural con respecto a los bienes, una organización que, desde un principio, sustenta y hace posible al poder estatal. Las expresiones "pueblo" y "sociedad" guardan una relación patente con este hecho.

La cuestión acerca de la legitimidad de una ciencia especial de la sociedad no concierne tanto a la existencia de ese hecho cuanto a si es adecuado para hacerlo objeto de una ciencia especial. Esa cuestión viene a ser lo mismo que preguntar si no importa qué contenido parcial de la realidad es adecuado para desarrollar, a partir de él, proposiciones demostrables y fecundas, o preguntar si el cuchillo que tengo delante tiene bastante filo. Para saberlo es menester cortar. Se constituye una nueva ciencia mediante el descubrimiento de verdades importantes y no apoderándose de un territorio mostrenco en el ancho mundo de los hechos. Esto debe provocar reservas con respecto al boceto de Roberto von Mohl. Parte del hecho de que entre el individuo, la familia, la tribu y el común,²⁹ por una parte, y el estado, por otra, se dan relaciones uniformes y, en consecuencia, existen formaciones de los diversos elementos de la población: estas formaciones son la comunidad por descender de familias distinguidas, la comunidad por la significación personal, la debida a relaciones de posesión y de oficio y la que se debe a la religión. Si sobre la base de esta demarcación de un hecho se hace necesaria una "teoría general de la sociedad", es decir, la fundamentación del concepto y de las leyes generales³⁰ de la sociedad, es cosa que se podría demostrar únicamente cuando se encontraran esas leyes. Cualquier otro tipo de explicación no augura resultado alguno. En muchos años de trabajo Lorenzo von Stein ha tratado de engarzar semejante trama de verdades; lo que persigue es una teoría realmente explicativa que se colocaría entre la

²⁹ Así, después que, basándose en las objeciones de TREITSCHKE (*Gesellschaftswissenschaft*, 1859), ha separado las comunidades de su teoría de la sociedad. Véase para esto *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, 2ª ed., 1872, pp. 51 ss.

³⁰ MOHL, *Staatswissenschaften*, p. 51.

teoría de los bienes³¹ en su última versión, el conocimiento de la actividad económica, la obra de la conciencia de Dios y la obra del saber,³² por un lado, y la ciencia del estado, por otro. Si trasladamos esto al contexto desarrollado por nosotros, esta ciencia representaría el eslabón entre las ciencias que se ocupan de los sistemas culturales y la ciencia del estado. La sociedad significa para él, por lo tanto, un aspecto permanente y general en todas las situaciones de la comunidad humana, un elemento esencial y poderosísimo de toda la historia universal.³³ Cuando más tarde sometamos a un examen lógico esta profunda teoría se podrá decidir la cuestión de si las verdades desarrolladas por von Stein justifican una teoría especial de la sociedad.

También en este punto se nos presenta la necesidad de una cimentación gnoseológica y lógica que explique la relación de los conceptos abstraídos con la realidad histórico-social de la que son contenidos parciales. Pues entre los teóricos del estado se da la propensión a considerar la sociedad como una realidad que existe por sí. Así, Mohl pretende entender la sociedad como una "vida real, como un organismo que se halla fuera del estado",³⁴ como si cualquiera de sus círculos de vida pudiera tener la perduración que, según él, constituye una de sus características, si se mantuviera fuera del poder estatal que todo lo sostiene, en un haz, si se mantuviera fuera del orden jurídico creado por el estado. Stein construye órdenes y asociaciones sociales y luego hace que se cierna sobre ellos, en el estado, la unidad de la absoluta autodeterminación que se eleva a la forma suprema de personalidad general. Vemos en él que la sociedad y el estado se enfrentan como dos poderes, pero el empírico no percibe más que la diferencia entre el poder estatal de una determinada época y las fuerzas libres que se encuentran en su esfera de dominio, pero no vinculadas por él sino en un sistema propio de relaciones. En un estudio teórico acerca de la relación de fuerzas en la vida política se puede considerar lo mismo la relación de fuerzas entre unidades estatales que entre el poder del estado y las fuerzas libres. Pero la sociedad entendida en este sentido abarca también los restos de órdenes estatales más antiguos y no se compone, como es el caso con la sociedad de Stein, de relaciones de procedencia determinada.

³¹ STEIN, *Sozialismus*, 1848, p. 24.

³² STEIN, *Volkswirtschaftslehre*, 2ª ed., Viena, 1878, p. 465.

³³ STEIN, *Gesellschaftslehre*, sec. I, p. 269.

³⁴ MOHL, *Lit. d. Statswss.*, I, 1855, p. 82.

*LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y LA SOCIOLOGÍA
NO SON VERDADERAS CIENCIAS*

NOS HALLAMOS en los confines de las ciencias particulares desarrolladas hasta ahora en torno a la realidad histórico-social. Son las que han investigado la estructura y funciones de los hechos permanentes más importantes del mundo de las interacciones de los individuos, dentro del todo de la naturaleza. Es menester una práctica constante para poderse figurar los diversos plexos de interacciones —que se imbrican unos en otros, que se interfieren, que se entrecruzan en los individuos que son sus soportes— como contenidos parciales de la realidad y no como abstracciones. En cada uno de nosotros hay distintas personas, el miembro de la familia, el ciudadano, el profesional; nos encontramos dentro de una trama de obligaciones morales, dentro de un orden jurídico, dentro de un “nexo final” de la vida que busca su satisfacción: sólo en la reflexión sobre nosotros mismos, en la autognosis, encontramos la unidad de vida y la continuidad que sostiene todas esas relaciones. Y también la sociedad humana verifica su vida en la producción y conformación, en la particularización y tramado de esos hechos permanentes, sin que ella o alguno de los individuos por donde cruzan posea una conciencia del nexo de los mismos. Un proceso de diferenciación enorme tenemos cuando el derecho romano destaca la esfera del derecho privado y otro cuando la iglesia medieval asegura la plena independencia de la esfera religiosa. Desde las instituciones al servicio del señorío de los hombres sobre la naturaleza hasta las formaciones más altas de la religión y de arte, el espíritu trabaja constantemente en la separación y configuración de esos sistemas, en el desarrollo de la organización externa de la sociedad. Un cuadro no menos sublime que el que puede trazar el investigador de la naturaleza acerca del origen y estructura del cosmos; mientras los individuos aparecen y desaparecen, cada uno de ellos es, sin embargo, conservador y conformador de este enorme edificio de la realidad histórico-social.

Si la ciencia particular separa estos estados permanentes del juego incesante, vertiginoso de los cambios que llena la realidad histórico-social, no hay que olvidar, sin embargo, que esos estados encuentran su origen y alimento en el suelo común de esa realidad; su vida transcurre en las relaciones con el todo del cual han sido abstraídos, con los individuos que son sus soportes y formadores, con las otras formaciones permanentes que abarca la sociedad. Se nos presenta el problema de la relación entre las aportaciones de esos sistemas dentro de la mansión común de la realidad social. Quisiéramos conocer esa realidad como un todo vivo. Y, así, nos vemos empuja-

dos incesantemente al problema más general y último de las ciencias del espíritu: ¿existe un conocimiento de este todo de la realidad histórico-social?

La elaboración científica de los hechos que lleva a cabo cualquier ciencia particular conduce al investigador a varios "nexos efectivos"* cuyos cabos no puede descubrir ni enlazar. Aclararé esto con el ejemplo del estudio de las obras poéticas. El mundo múltiple de la poesía, en la sucesión de sus manifestaciones, sólo puede ser entendido de modo cabal partiendo de la amplia realidad del contexto cultural. La fábula, el motivo, los caracteres de una gran creación poética, se hallan condicionados por el ideal de vida, la concepción del mundo y la realidad social de la época en que ha surgido y, hacia atrás, por la transmisión y desarrollo histórico-universal del material, los motivos y los caracteres poéticos. Por otra parte, el análisis de una obra poética y de sus efectos nos conduce a las leyes generales que se hallan en la base del sistema cultural que representa el arte. Porque los conceptos más importantes con los que se conoce una obra poética, las leyes que la plasman, se hallan basados en la fantasía del poeta y en su actitud respecto al mundo de las experiencias, y sólo se pueden obtener mediante su análisis. Ahora bien, la fantasía, que se nos presenta de primeras como un prodigio, como un fenómeno muy diferente de la vida cotidiana de los hombres, resulta, ante el análisis, la organización más poderosa de algunos hombres debida a la fuerza excepcional de determinados procesos. De este modo, la vida espiritual se organiza en estas naturalezas poderosas, a tenor de sus leyes generales, en un todo de forma y rendimiento que se aparta mucho de la condición del hombre medio y que, sin embargo, se funda en las mismas leyes. Somos reconducidos, por lo tanto, a la antropología. El hecho correlativo de la fantasía lo constituye la sensibilidad estética. Se comportan entre sí como el juicio moral y los motivos de la acción. También este hecho, que explica los efectos de la poesía, los de la técnica basada en la toma en consideración de dichos efectos, que explica la transmisión de estados de ánimo estéticos a una época, es consecuencia de las leyes generales de la

* *Zweckzusammenhang* —conexión de fin— y *Wirkungszusammenhang* —conexión de efectividad— representan dos conceptos capitales en Dilthey. Las denominaciones kantianas *nexus finalis* y *nexus effectivus* (*Crítica del juicio*, § 65) responden a una concepción diferente la del nexo constituido por las causas finales y la del nexo o plexo constituido por las causas eficientes. En Dilthey *Zweckzusammenhang* apunta casi siempre en la dirección de una mera *conexión de sentido*, instituida por el fin, y todo el libro no hace sino estudiar la gran "conexión de fin" del conocimiento en su desarrollo occidental. Por otro lado *Wirkungszusammenhang*, siendo una conexión de efectividad, lleva immanente una teleología. No puede, pues, establecerse un paralelo con las denominaciones kantianas, al contrario, el estudio de esta diferencia sería muy instructivo. Pero como las expresiones castellanas correspondientes —nexo final y nexo efectivo— son muy cómodas, las empleamos a menudo, después de hecha esta salvedad, para traducir los conceptos diltheyanos [E.]

vida espiritual. De este modo tenemos que el estudio de la historia de las obras poéticas y de las literaturas nacionales se halla condicionado en dos puntos por la vida espiritual general. Una vez vimos que dependía del conocimiento del todo de la realidad histórico-social. La conexión causal concreta se halla entreverada con la conexión de la cultura humana en general. Pero también encontramos, en segundo lugar, que la naturaleza de la actividad espiritual que ha producido estas creaciones opera según las leyes que rigen en general en la vida espiritual. Por eso una verdadera poética que sirva de fundamento al estudio de la literatura y de su historia deberá obtener sus conceptos y principios enlazando la investigación histórica con este estudio general de la naturaleza humana. Tiene importancia, finalmente, la vieja tarea de la poética que intenta trazar las reglas para la producción y la crítica de obras poéticas. Los dos trabajos clásicos de Lessing han mostrado cómo se pueden derivar reglas claras partiendo de las condiciones en las que se presenta nuestra sensibilidad estética, debido a la índole general de una determinada tarea artística. Ciertamente que Lessing ha dejado en la sombra ese fondo de un método general para la apreciación de lo que determina la impresión de las obras poéticas, siguiendo en esto su táctica habitual de fragmentar las cuestiones y destacar el problema singular que le conviene resolver de momento; pero es claro que el tratamiento del problema así concebido nos habría conducido, por medio del análisis de los efectos estéticos, a las propiedades más generales de la naturaleza humana. Tampoco podemos separar el juicio estético de la consideración de una parte de la historia; ya este juicio se halla en la base del interés que hace destacar una obra de la corriente de lo indiferente. No podemos establecer ningún conocimiento causal exacto que excluiría el enjuiciamiento estético. Y éste, por ninguna clase de química se puede separar del conocimiento histórico, en la medida en que quien conoce sea un hombre entero. Y, sin embargo, el juicio estético, las reglas, tal como se entrelazan en la conexión de este conocimiento, forman, por otra parte, una tercera clase autónoma de proposiciones que no puede derivarse de las otras dos. Ya lo vimos al iniciar esta ojeada. Solamente en las raíces psicológicas podrá darse semejante conexión, pero a estas raíces no llega más que esa autognosis que va más allá de las ciencias particulares.

Podríamos señalar en cualquier punto esta triple ligazón de toda investigación particular, de toda ciencia particular, con el todo de la realidad histórico-social y su conocimiento: enlace con la conexión causal concreta de todos los hechos y cambios de esta realidad, con las leyes generales que rigen esta realidad y con el sistema de valores e imperativos implicado en la relación de los hombres con la conexión de sus objetivos. Y ahora podemos preguntar, con mayor precisión: ¿existe una ciencia que conozca esta triple conexión que excede a las ciencias particulares, que abarque las relacio-

nes existentes entre los hechos históricos, la ley y la regla que dicta el juicio?

Dos ciencias de título orgulloso, la filosofía de la historia en Alemania y la sociología en Inglaterra y Francia, pretenden ofrecernos un conocimiento de este tipo.

El origen de una de estas ciencias se halla en la idea cristiana de la conexión interna de una educación progresiva en la historia de la humanidad. San Clemente y San Agustín la preparan, Vico, Lessing, Herder, Humboldt y Hegel la desarrollan. Todavía se halla bajo el impulso poderoso que ha recibido con la idea cristiana de una educación común de todas las naciones por la Providencia; de un reino de Dios que se verifica de este modo. El origen de la otra ciencia reside en las conmociones de la sociedad europea a partir del último tercio del siglo XVIII; se debía llevar a cabo una nueva organización de la sociedad bajo la presidencia del espíritu científico, poderosamente crecido en el siglo XVIII; obedeciendo a esta necesidad debía establecerse la conexión de todo el sistema de verdades científicas, partiendo de la matemática, y fundamental, como su último miembro, la nueva ciencia redentora de la sociedad; Condorcet y Saint-Simon fueron los precursores, Comte el fundador de esta ciencia amplísima de la sociedad, Stuart Mill su lógico y con Herbert Spencer y sus nociones más concretas comienzan a disiparse las fantasías que habían inspirado su fogosa juventud.³⁵

Cierto que sería una pobre creencia pensar que el modo en que se nos ofrece en el arte del historiador, que contempla en lo particular lo general de la conexión de las cosas humanas, es la forma única y exclusiva en que se nos presenta la conexión de este enorme mundo histórico-social. Pero siempre significará la representación artística una gran tarea de historiografía, que no podrá ser desvalorizada por el afán generalizador de algunos re-

³⁵ En la sociología de Comte podemos encontrar con seguridad las siguientes ideas de Saint-Simon: el concepto de sociedad, a diferencia del de estado, como una comunidad no demarcada por los límites del estado; véase su obra: *Réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun sa nationalité* (redactada en colaboración con Agustín Thierry, 1814); luego la idea de una organización, necesaria después de la disolución de la sociedad, en virtud de un poder espiritual director que tendrá que encontrar, como filosofía de las ciencias positivas, el encadenamiento de las verdades en estas ciencias y derivar de él las ciencias sociales; véase, *Nouvelle Encyclopédie*, 1810, lo mismo que la *Mémoire* sobre la misma; finalmente, el plan según el cual estudió las ciencias físico-matemáticas en la escuela politécnica, a partir de 1797, luego las ciencias biológicas en la escuela de medicina, y que fué desarrollado con un espíritu científico efectivo por su colaborador y discípulo Comte. Éste enlazó a esta base la teoría de las tres etapas de la inteligencia desarrollada por Turgot desde 1750, y la teoría de De Maistre acerca de la necesidad de un poder espiritual que sostuviera a la sociedad frente a la tendencia disolvente del protestantismo.

cientes investigadores ingleses y franceses. Pues queremos percatarnos de la realidad, y el curso de la investigación gnoseológica nos mostrará que esa realidad, tal como es, en su facticidad peculiar no refractada por ningún medio, sólo se nos ofrece en este mundo del espíritu. Y en nuestra visión de todo lo humano no sólo está interesado el representar, sino el ánimo entero, la penetración simpática, el entusiasmo, en el cual veía Goethe con razón el fruto más bello del estudio histórico. La "entrega" convierte la interioridad del verdadero historiador congenial en un universo que refleja todo el mundo histórico. En este universo de fuerzas morales lo de una vez y singular tiene una significación bien distinta que en la naturaleza externa. Su captación no es un medio sino fin propio, porque la necesidad en que se basa es inextinguible e inherente a lo supremo en nosotros. Por eso la mirada del historiador propende naturalmente a lo extraordinario. Sin querer, muchas veces sin saberlo, lleva a cabo, constantemente, una abstracción. Porque su mirada se embota con respecto a aquellas partes de la realidad que recurren en todos los fenómenos históricos, al modo como se embota el efecto de una impresión que afecta constantemente un trozo de la retina. Fué menester toda la inspiración filantrópica del siglo XVIII para hacer resaltar lo cotidiano, lo común en una época, las costumbres, como se expresó Voltaire, lo mismo que los cambios que las afectaban, junto a lo extraordinario, junto a las acciones de los reyes y los destinos de los estados. Y en la exposición artística de la historia no entra el fondo de lo que es igual en la naturaleza humana y en la vida universal de todos los tiempos. Descansa, por lo tanto, en una abstracción. Pero no es deliberada y, como obedece a los motivos más fuertes de la naturaleza humana, por eso no nos damos cuenta ordinariamente de ese hecho. Cuando revivimos un pasado por el arte de la actualización histórica, somos instruídos lo mismo que por las escenas de la vida; nuestro ser se ensancha y fuerzas psíquicas más poderosas que las propias exaltan nuestra existencia.

Por eso son falsas las teorías sociológicas y las histórico-filosóficas que consideran la exposición de lo singular como un mero material para sus abstracciones. Esta superstición, que somete los trabajos del historiador a un proceso recóndito para transformar alquímicamente la materia de lo singular encontrada por él en el oro puro de la abstracción, y obligar así a la historia a decantar su último secreto, es tan aventurada como lo fuera el sueño de un alquimista que tratara de descubrir el secreto de la naturaleza. Existe en tan poco grado una última palabra de la historia, que nos revelaría su verdadero sentido, como no existe clave semejante para la naturaleza. Y tan errónea como esa superstición es el método que corrientemente se alía a ella. Este método pretende unificar las visiones ya obtenidas por los historiadores. Pero el pensador que tiene como objeto el mundo histórico debe hallarse en relación directa con el material bruto de la historia y dominar todos sus

métodos. Tiene que someterse a la misma ley de áspero trabajo con el material a que se somete el historiador. Convertir en una conexión el material que ya está formado en un todo artístico por la mirada y el trabajo del historiador, valiéndose de proposiciones psicológicas o metafísicas, es trabajo condenado a la esterilidad. Si se habla de filosofía de la historia no puede ser más que investigación histórica con propósito filosófico y con recursos filosóficos.

Pero éste es el otro aspecto de la cuestión. El vínculo entre lo singular y lo universal, que supone la visión genial del historiador, es desgarrado por el análisis que somete una parte de este todo a la consideración teórica; toda teoría que surge de este modo en las ciencias particulares de la sociedad, de que nos hemos ocupado, significa otro paso más al propósito de desgajar de la urdimbre de los hechos una conexión general explicativa; y este proceso no se detiene: la conexión total que compone la realidad histórico-social tiene que ser objeto de una consideración teórica que se oriente hacia lo explicable de esta conexión.

Ahora bien, esta consideración teórica ¿será eso que lleva el nombre de filosofía de la historia o de sociología? La trabazón de todo lo que venimos diciendo contiene las premisas en cuya virtud habrá que contestar negativamente a la pregunta.

SU TAREA ES INSOLUBLE

Determinación de la tarea de la ciencia histórica en conexión con las ciencias del espíritu

EXISTE UNA contradicción insoluble entre la misión que se han impuesto estas dos ciencias y los recursos de que disponen para su cumplimiento.

Entiendo por filosofía de la historia una teoría que trata de conocer la conexión de la realidad histórica mediante una conexión paralela de proposiciones que forman una unidad. Esta característica de la unidad de pensamiento es inseparable de una teoría que encuentra su tarea peculiar precisamente en el conocimiento de la conexión del todo. Por eso la filosofía de la historia ha encontrado esta unidad, ora en un plan del curso histórico, ora en una idea fundamental, ora en una fórmula o en una unión de fórmulas que expresan la ley del desarrollo. La sociología (hablo únicamente de la escuela francesa) aumenta todavía esta pretensión, puesto que busca también una dirección científica de la sociedad que le sería proporcionada por la captación de esa conexión.

Al ahondar la conexión de las ciencias particulares del espíritu obtuvimos el siguiente resultado. En estas ciencias la sabiduría de muchos siglos ha llevado a cabo una desarticulación del problema íntegro de la realidad histórico-social en problemas particulares; en esas ciencias esos problemas particulares han sido sometidos a un tratamiento rigurosamente científico; el núcleo del conocimiento efectivo obtenido en ellas mediante ese trabajo obstinado, se halla en un proceso de crecimiento lento pero continuo. Es necesario que estas ciencias cobren conciencia de las relaciones de sus verdades con la realidad de la que representan únicamente contenidos parciales, por lo tanto, de las relaciones en que se hallan con las otras ciencias destacadas de esa misma realidad por medio de la abstracción; es menester entender, por la naturaleza de la tarea que esta realidad impone al saber humano, los artificios en cuya virtud éste puede ahondar en ella, la divide, la analiza; hay que mostrar aquello que el conocimiento puede dominar con sus instrumentos y aquello que, como hecho irreductible, se resiste: en una palabra, tenemos menester de una teoría del conocimiento o, con más hondura, de una autognosis que nos asegure los conceptos y proposiciones de esas ciencias en su relación con la realidad, en su evidencia, en su relación recíproca. Última la dirección auténticamente científica de estos trabajos positivos en pos de verdades bien delimitadas y evidentes. Coloca los fundamentos para la colaboración de las ciencias particulares en la dirección

del conocimiento del todo. Pero en cuanto estas ciencias particulares, más conscientes mediante esa teoría del conocimiento, más seguras de su valor y de sus límites, tomen en cuenta sus relaciones, y avancen en todas las direcciones, serán ellas los únicos recursos de que disponemos para la explicación de la historia y no tendrá sentido alguno buscar una solución del problema de la conexión de la historia fuera de las mismas. Pues conocer esta conexión no quiere decir otra cosa que resolver un compuesto inmenso en sus elementos, buscar las uniformidades más sencillas para, valiéndose de ellas, aproximarse a las más complicadas. Por esta razón, en la ciencia histórica en progreso tiene lugar cada vez con mayor intensidad la aplicación de las ciencias particulares aludidas a la explicación de la conexión de la historia. La inteligencia de cualquier parte de la historia exige la aplicación de los recursos reunidos de las diversas ciencias del espíritu, comenzando por la antropología. Cuando Ranke dice una vez que querría disolver su yo para ver las cosas como han sido, expresa de la manera más bella y fuerte el profundo anhelo del verdadero historiador por la realidad objetiva. Pero este anhelo tiene que equiparse con el conocimiento científico de las unidades psíquicas que componen esta realidad, de las formaciones permanentes que se desarrollan en la interacción de las mismas y conllevan la marcha histórica, pues de otro modo no conquistará esa realidad, que no se capta con puras miradas sino sólo mediante el análisis, la desarticulación. Si hay algo que, como núcleo de verdad, se esconde tras las esperanzas de una filosofía de la historia es esto: investigación histórica sobre la base de un dominio, el más amplio posible, de las diversas ciencias del espíritu. Así como la física y la química son los medios auxiliares para el estudio de la vida orgánica, así la antropología, la ciencia del derecho, las ciencias del estado son medios auxiliares para el estudio del curso de la historia.

Esta clara conexión puede expresarse metódicamente de este modo: la suprema realidad compleja de la historia sólo puede ser conocida por medio de las ciencias que investigan las uniformidades de los hechos más simples en que podemos descomponer esa realidad. Y así podemos contestar, por de pronto, la cuestión planteada arriba: ~~El~~ conocimiento del todo de la realidad histórico-social, al que nos vimos empujados como problema más general y último de las ciencias del espíritu, se verifica sucesivamente en un nexo de verdades que descansa en una autognosis crítica, en la cual las teorías particulares de la realidad social se levantan sobre la teoría del hombre, se aplican luego, en una ciencia histórica verdaderamente progresiva, para explicar cada vez más de esa realidad histórica de hecho vinculada a la interacción de los individuos. En esta conexión de verdades se llega a conocer la relación entre los hechos, la ley y la regla por medio de la autognosis. También se nos muestra cuán distantes estamos de toda posibilidad previsible de una teoría general del curso histórico, por muy modestos que sean los

términos en que se plantee. La Historia universal, en la medida en que no es algo sobrehumano, formaría la conclusión de este todo de las ciencias del espíritu.³⁶

Semejante método no es capaz, naturalmente, de reducir el curso histórico a la unidad de una fórmula o de un principio, como tampoco puede hacerlo la fisiología con la vida. La ciencia únicamente se puede ir acercando al encuentro de principios claros de explicación por medio del análisis y valiéndose de una pluralidad de razones explicativas. La filosofía de la historia tendría que renunciar, por lo tanto, a sus pretensiones si quisiera servirse de este método al que está vinculado todo conocimiento real del curso histórico. Tal como hasta ahora es no hace sino torturarse en vano con la cuadratura del círculo. Por eso también sus argucias son transparentes para el lógico. Al detenerme ante el fenómeno de una conexión real puedo pretender enlazar los rasgos que se ofrecen a mi intuición en una abstracción que los una y en la cual, como en una representación general,* se contenga la ley formadora de esa conexión. A cualquiera que se ocupa de la realidad histórica y unifica la conexión de esta realidad en una imagen espiritual, le ha surgido alguna idea general de la misma, por muy vacilante y confusa que sea. Semejantes abstracciones preceden en todos los campos al trabajo del análisis. Una entidad de este tipo fué aquel misterioso movimiento circular perfecto que aceptó como base la vieja astronomía, así como la fuerza vital con que la biología de tiempos pasados expresaba la causa de las propiedades principales de la vida orgánica. Todas las fórmulas de Hegel, Schleiermacher o Comte con que pretenden expresar la ley de los pueblos pertenecen por entero a este pensar natural, que precede por doquier al análisis y que es precisamente metafísico. Estos pretenciosos conceptos generales de la filosofía de la historia no son otra cosa que las *notiones universales* cuyo origen natural describió tan magistralmente Spinoza, quien señaló también sus fatales efectos sobre el pensamiento científico.³⁷ Claro que estas abstracciones que expresan el curso de la historia destacan de ésta, que impresiona al alma con la conciencia de su riqueza inagotable, nada más que un aspecto, y así cada filosofía subraya una abstracción particular

³⁶ He tratado extensamente de la Historia universal en mi ensayo sobre SCHLOSSER, *Preussische Jahrbücher*, abril, 1862.

* *Allgemeine Vorstellung*, equivale a concepto general, empírico. Constantemente empleará Dilthey el término *Vorstellung* en el sentido de representación conceptual, un poco como la *idea* de la tradición empirista inglesa. Nosotros hablaremos de representación conceptual, de noción, de concepto, de idea, según los casos, sin olvidar al significado que lo "representativo" tiene en la teoría del saber de Dilthey y la intención que él pone en recordar el origen sensible de muchas de las más altas nociones. [E.]

³⁷ ESCOLIO a la prop. 40 del segundo libro de la *Ética* lo mismo que al *De intellectus emendatione*.

de esta realidad poderosa.³⁸ Si quisiéramos deducir un principio de filosofía de la historia de las etapas que, según Aristóteles, recorren las fuerzas naturales hasta llegar al hombre, no se diferenciaría por su contenido del principio de que echa mano Comte más de lo que difieren las perspectivas de una misma ciudad desde alturas diferentes, y lo mismo nos ocurriría con el principio de humanidad de Herder,³⁹ con la penetración de la naturaleza por la razón de Schleiermacher o con el progreso en la conciencia de libertad de Hegel. Y así como las definiciones demasiado amplias son verdad como proposición y sólo falsas como definición, así ocurre también que lo que se cobija bajo las amplias vestiduras de esas fórmulas no suele ser falso sino tan sólo una expresión pobre e insuficiente de la poderosa realidad cuyo contenido pretenden expresar.

[Como la filosofía de la historia presume expresar con sus fórmulas toda la esencia del curso universal, pretende al mismo tiempo ofrecer, junto con la conexión causal, el sentido del curso histórico, es decir, su valor y su meta, si es que admite esto junto a la conexión causal.] Los fines de nuestra conciencia, el saber acerca de la realidad y la conciencia del valor y de la regla, se hallan aunados en su "noción universal": ya sea que esta unidad resida en la razón metafísica del mundo, como una realización del fin cósmico por medio del sistema de las causas eficientes, ya sea que, con Spinoza y los naturalistas, considere los fines que se propone el hombre, los valores que asigna a los hechos de la realidad, como una forma efímera de la vida interior en ciertos productos de la naturaleza y que no afecta a su poder ciego. Sea, por lo tanto, filosofía de la historia teleológica o naturalista, otro rasgo suyo común es que, en su fórmula del curso universal, se exhibe también el sentido, el fin, el valor que ve realizados en el mundo.] Expresándolo negativamente podemos decir que no se contenta con la investigación de la conexión causal accesible, haciendo que rijan el sentimiento del valor del curso universal tal como se presenta de hecho en nuestra conciencia, sin mutilarlo ni inflarlo en la marcha de la investigación. Esto es lo que hace el verdadero investigador. No retrocede de los valores y reglas a ese punto de la autoconciencia en que se enlazan con las representaciones y con el pensamiento. Tal cosa incumbe al pensador crítico. De otro modo se daría cuenta de que el valor y la regla se hallan, precisamente, en relación con nuestro sistema de energías, y que no poseen ningún sentido imaginable sin la referencia a semejante sistema. Una disposición cualquiera de la realidad no puede poseer valor por sí misma para el crítico, sino siempre en su relación

³⁸ *Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine hominis intelligunt animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, etc.*

³⁹ Véase el cuarto y quinto libro de las *Ideas*, a los que se enlaza el quince, así como el esbozo del último volumen dado a conocer por Juan Müller, hacia el final.

con un sistema de energías. De aquí resulta además que, lo que en el sistema de nuestras energías sentimos como valor y es ofrecido como regla a la voluntad, lo reencontramos en el curso universal histórico como su contenido valioso y lleno de sentido; [toda fórmula en que expresamos el sentido de la historia no es más que el reflejo de nuestro propio interior vivo; hasta el mismo poder que posee la idea de progreso reside menos en la captación de una meta que en la propia experiencia de nuestra voluntad pugnaz, del trabajo de nuestra vida y de la alegre conciencia de sus energías, experiencia propia que se proyectaría en la imagen de un progreso general aun en el caso en que no fuera posible señalar claramente semejante progreso en la realidad del curso histórico universal. En este hecho nuestro descansa el sentimiento inextinguible del valor y del sentido de la vida histórica.] Y un escritor como Herder no ha salido, con su “noción universal” de humanidad, por encima de la conciencia confusa de esta riqueza de la existencia humana, de esta plenitud de sus jocundos desarrollos. Pero sobre esto, la filosofía de la historia, avanzando más en la autognosis, debería concluir: el sentido de la realidad histórica se edifica sobre una multiplicidad inagotable de valores singulares, lo mismo que de la multiplicidad de interacciones se construye su conexión causal. El sentido de la historia es, por lo tanto, algo extraordinariamente complejo. Por eso tenía que ofrecerse aquí la misma tarea: [autognosis, que investiga en la vida afectiva el origen del valor y de la regla y su relación con el ser y con la realidad;] y análisis gradual, lento, que desarticula este aspecto del complicado todo histórico. Pues para saber lo que es precioso para el hombre y qué reglas inspirarán la acción de la sociedad, tendrá que recurrir, si pretende una fórmula de validez universal, a la ayuda de la investigación histórica. Y así nos hallamos otra vez ante la misma situación fundamental: la filosofía de la historia, en lugar de servirse de los métodos del análisis histórico y de la autognosis (que, por su naturaleza, es también analítica) se queda en “nociones universales” que concentran la “impresión de conjunto” del curso histórico en una fórmula esencial o la deducen de un principio metafísico general.

Con una claridad que no alcanzaremos con respecto a cualquier otra parte de la metafísica, podemos decir de esta filosofía de la historia que sus raíces se hallan en la vivencia religiosa y que, separada de estas raíces, se reseca y marchita. La idea de un plan unitario de la historia humana, de una educación por Dios del género humano ha sido creada por la teología. Contaba para semejante construcción con puntos fijos como principio y fin de toda la historia: así surgió una tarea realmente soluble, la de trazar entre el pecado original y el juicio final los hilos que engarzan todo el curso histórico. En su poderosa obra *De civitate Dei*, San Agustín ha derivado del mundo metafísico el curso histórico sobre la tierra y lo ha hecho desembocar de nuevo en ese mundo metafísico. Según él, en las regiones del

mundo espiritual se entabla ya la lucha entre la ciudad celestial y la terrena. Los demonios se enfrentan a los ángeles; Caín, como *civis hujus saeculi*, se enfrenta con Abel, *peregrinus in saeculo*; la monarquía universal de Babilonia y la de Roma, la segunda Babilonia, que desemboca en el dominio mundial, se enfrentan a la ciudad de Dios, que se inicia en el pueblo judío, encuentra el centro de su historia en la aparición de Cristo y desde entonces se desarrolla sobre la tierra como una especie de entidad metafísica, de cuerpo místico. Hasta que la lucha de los demonios y de la ciudad terrena, que los adora, con la ciudad de Dios, termina en esta tierra con el juicio final, y todo vuelve al mundo metafísico. Esta filosofía de la historia constituye el centro de la metafísica medieval del espíritu. Merced a la teoría de las sustancias espirituales, desarrollada por la metafísica general de la Edad Media, recibe un fundamento de riguroso cuño metafísico; con el desarrollo de la iglesia papal y sus luchas con el imperio, cobró una poderosa y esclarecedora actualidad; con la teoría canónica de la naturaleza jurídica de este cuerpo místico llegó a las consecuencias más tajantes para abarcar la organización externa de la sociedad. Las ásperas realidades entre las que se mueve no permiten, mientras prevalecen, que asome ninguna de las dudas inherentes, por lo demás, a todo intento de expresar el sentido de la historia en el nexo de una fórmula. Nadie puede preguntar por qué es necesario ese penoso trepar de la humanidad, ya que el pecado original se halla presente en el corazón de todos. Nadie puede preguntar por qué las bendiciones de la historia favorecen únicamente a una minoría, ya que el decreto de Dios o la mala voluntad encierran la respuesta en una u otra dirección. Tampoco la trama de esta historia, en cuya virtud el curso histórico del mundo tiene un sentido unitario y la humanidad constituye una unidad real, puede ser puesta en duda por nadie: porque, según la idea dominante del pecado original (fortalecida por la concepción de la generación como un acto de los malos deseos) la sangre corrompida de Adán impregna a cada elemento de este todo y lo tiñe de sus turbios colores y, por otra parte, en el cuerpo místico de la iglesia tiene lugar otra canalización de la gracia igualmente real. La literatura que, en sus líneas generales, permanece en las trazadas por Agustín, llega hasta el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet, y como el obispo de Meaux introduce una idea más rigurosa de la conexión causal, así como un concepto del espíritu común nacional, viene a ser como el eslabón intermedio entre esta filosofía teleológica de la historia y los ensayos del siglo XVIII. El "plan de una historia universal" de Turgot se desarrolla en virtud de que intenta resolver de un modo racional el tema tratado por Bossuet: ha secularizado la filosofía de la historia. Los *Principios de una ciencia nueva*, de Vico, mantienen los perfiles exteriores de la filosofía teleológica de la historia: dentro de este inmenso esquema ha operado su trabajo positivo, investigación histórica real con propósito filosófico, que se

ha concentrado en la historia primitiva de los pueblos y ha estudiado el problema de la historia evolutiva de las naciones, de las épocas comunes a todos los pueblos.

La idea de un plan unitario del curso histórico universal se transforma en el siglo XVIII al desprenderse de las premisas rígidas del sistema teológico: aquella compacta realidad se convirtió en un metafísico juego de sombras. De la oscuridad de unos comienzos desconocidos, emergían los acontecimientos, misteriosamente complicados, de la historia universal, para perderse hacia adelante en igual oscuridad. ¿A qué bueno este penoso trepar de la humanidad? ¿A qué la miseria del mundo? ¿Por qué la limitación de la salud a una minoría? Todo esto se podía comprender muy bien desde el punto de vista de San Agustín, mientras que, desde el punto de vista del siglo XVIII, es un enigma para cuyo desciframiento falta cualquier claro punto de apoyo. Por eso todo el intento del siglo XVIII para mostrar el plan y sentido de la historia humana no es más que una transformación del viejo sistema: la educación del género humano de Lessing, el autodesenvolvimiento de Dios de Hegel, la transformación de la organización jerárquica de Comte, no son otra cosa. Como el cuerpo místico que albergó en la Edad Media la conexión de la historia universal se disuelve en la mentalidad del siglo XVIII en puros individuos, es menester encontrar un sustitutivo en una idea que mantenga esa unidad de la humanidad. Se nos presentan dos orientaciones que, para este fin, apelan ambas a la metafísica y excluyen así todo tratamiento realmente científico del problema.

Una de estas orientaciones implanta entidades metafísicas tales como la razón universal, el espíritu del mundo, y considera la historia como desarrollo de las mismas. También vemos en este caso que semejantes fórmulas encierran una verdad. El enlace de los individuos con la humanidad es una realidad. En efecto, el problema psicológico más hondo que nos plantea la historia radica en que el motor del progreso es, en última instancia, la entrega sacrificada del individuo a personas que quiere, a la conexión de fin de un sistema cultural al que se pliega su vocación interna, a la vida de las asociaciones cuyo miembro se siente, a un futuro desconocido al que sirve su trabajo, en una palabra: la moral; pues ésta no conoce otra característica que el sacrificio de sí mismo. Pero las fórmulas acerca de la conexión de los individuos con el todo histórico, aunque verdaderas en aquello que el sentimiento personal manifiesta acerca de esta conexión, se hallan en contradicción con toda sensibilidad sana, ya que sumen el valor entero de la vida en una unidad metafísica que se desarrolla en la historia. Lo que un hombre vive en su alma solitaria, luchando con el destino, en la profundidad de su conciencia, está ahí para él, y no para el proceso universal ni para ningún organismo de la sociedad humana. Pero a esta metafísica le es visible la impresionante realidad de la vida sólo como un recorte de sombras.

No cambian mucho las cosas cuando, en un afinamiento mayor, se sustituye esta razón universal por la sociedad como unidad. El vínculo que la convierte en unidad, transformación en fórmula de la vivencia, es algo metafísico. No es cosa de una orientación arbitraria del espíritu de Comte, debida acaso a los accidentes de su vida o a la perturbación de su inteligencia, sino destino implicado por la contradicción original que existía entre su fórmula de la conexión unitaria de la historia, con la consiguiente tendencia a organizar la sociedad en virtud de un poder espiritual, y sus métodos positivos, si de su filosofía positiva y de sus métodos pasa a una especie de religión como base de la sociedad futura. La división entre sus partidarios surgida con esta ocasión revela la contradicción de un sistema que intentó derivar de las leyes de la conexión natural el imperativo para la sociedad.

El individualismo alemán se vió obligado a seguir otra dirección del pensamiento, que también le condujo a la metafísica. El desarrollo indefinido del individuo en su relación con el desarrollo del género humano le sirvió de recurso para resolver el problema histórico-filosófico. Pero la metafísica lucha ya con la conciencia crítica de los límites del conocimiento histórico y esta lucha penetra en toda la elaboración intelectual de esta dirección.

Kant encuentra en el plan de la Providencia la conexión de la historia. Pues el medio del que se sirve la naturaleza para procurar el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en la sociedad, la "insocial sociabilidad" de los hombres.⁴⁰ Su hipótesis se limita a investigar cómo se resuelve en la historia el problema de lograr una sociedad civil que administre la justicia universal. "Siempre queda como algo extraño que las viejas generaciones parecen realizar su penosa tarea sólo por razón de las posteriores, para prepararles una etapa donde éstas puedan elevar el edificio que parece ser propósito de la naturaleza; y cómo sólo las más tardías gozarán de la dicha de habitar en el edificio en el que ha trabajado (claro que sin ese propósito) una larga serie de antepasados, sin poder tomar parte en la dicha que estaban preparando. Por muy misterioso que esto parezca es, sin embargo, necesario, una vez que se supone que una especie animal debe estar dotada de razón para poder llegar a la perfección del desarrollo de estas disposiciones como clase de los seres racionales, de los que todos mueren pero cuya especie es inmortal".⁴¹

Lessing había resuelto esta dificultad con la idea de la transmigración de las almas. "¡Cómo! ¿Que la enorme y lenta rueda que lleva a la especie más cerca de su perfección fuera puesta en movimiento por ruedas más pequeñas y rápidas que entregarían su vida en esa obra? No puede ser.

⁴⁰ KANT, *Werke*, editadas por Rosenkranz, vol. 7, p. 321.

⁴¹ KANT, *Werke*, Rosenkranz, vol. 7, pp. 320 ss.

Precisamente la vía en la cual la especie llega a su perfección tiene que recorrerla antes cada individuo".⁴²

Herder se muestra más realista, más crítico que ambos. Aunque titula su obra "ideas para una filosofía de la historia", sin embargo, entiende la expresión, de la que ya se sirvió Voltaire, en otro sentido y no establece una fórmula acerca del sentido de la historia. Su gran aportación permanente se debe a una combinación de las ciencias positivas con el espíritu filosófico, es decir, abarcador. Con la amplitud del genio alió el conocimiento natural de la época con las ideas de una historia universal, tal como se la figuró Turgot, tal como la concibió Voltaire y había sido adoptada en Alemania por Schlözer en su admirable exposición de la historia universal. En virtud de este enlace, de las observaciones acerca de la conexión de las condiciones naturales con la vida histórica, ya ponderadas por la antigüedad, surgieron aquellas ideas directivas que se hallan en la base de la geografía universal de Ritter. Además, a sus observaciones acerca de la serie ascendente de los organismos hasta llegar al hombre, en las que participaba también Goethe y que han influido en la filosofía natural, agregó una conclusión por analogía que le llevaba a etapas más altas del reino espiritual y, de éstas, a la inmortalidad: a esta conclusión opuso Kant que todo lo más podía presumir la existencia de otros seres superiores. Pero aparte de esto, su trabajo es esencialmente el del historiador universal. Pretende desarrollar la historia humana en una conexión causal rigurosa, con la cooperación de estos dos factores: las condiciones naturales y el ser humano. Es un discípulo de Leibniz y más predispuesto que él contra los fines últimos exteriores por la influencia de Spinoza.⁴³ La finalidad, que rige lo mismo en la historia universal que en el reino de la naturaleza, se verifica, según él, en la forma de la conexión causal. A esta prudente reserva corresponde el hecho de que reconozca el problema de Lessing pero lo abandone por ser transcendente. "Si alguien me dijera que no es el hombre individuo sino la especie la que es educada, me hablaría de modo incomprensible, porque género y especie son conceptos generales, que sólo existen en los seres individuales; como si habláramos de la animalidad, de la petreidad en general". Rechaza esto, expresamente, como metafísica medieval y se coloca con Lessing en

⁴² LESSING, *Erziehung des Menschengeschlechts* (Educación del género humano), §§ 92, 93. En cuanto a mi opinión sobre la conexión de la doctrina de la transmigración de las almas con el sistema de Lessing, remito a mis investigaciones en: *Lessing, Anales de la academia prusiana*, 1867 (ahora en *Das Erlebnis und die Dichtung*), junto a las explicaciones de Rössler en los mismos Anales y mi respuesta [vid. en *Vida y poesía*, editada por el FCE, el estudio sobre Lessing].

⁴³ *Ideen*, libro 14, 6: "La filosofía de los fines últimos no ha sido de ninguna utilidad a la historia natural, sino que ha satisfecho a sus amantes con ilusorias fantasías en lugar de la investigación; y en cuánto mayor grado tratándose de la historia humana mil veces ramificada y embrollada".

el terreno firme del realismo, que no conoce más que individuos y, como sentido del curso universal, sólo el desarrollo de los mismos. Pero en lo que se refiere a cualquier figuración acerca del género de desarrollo de los individuos observa, aludiendo sin duda a Lessing: "¿Por qué caminos podría ocurrir esto? ¿Qué filosofía en la tierra nos podría proporcionar certeza sobre el particular?"

No voy a exponer cuán cerca se halla la concepción de Lotze acerca de la filosofía de la historia de la de Herder, tanto en lo que se refiere al enlace de la consideración causal con la teleológica como en lo que se refiere al realismo que no reconoce más que individuos y lo que sirve a su desarrollo. En estos puntos ha creído Lotze que debía ir más allá de Herder. Lo hace cuando aplica, por decirlo así, los métodos en los que fundó Kant la creencia en Dios y en la inmortalidad a la conexión planeada de la historia, y trata de mostrar como condición de la misma una participación de los difuntos en el progreso de la historia. "No es posible pensar en ninguna educación de la humanidad sin que sus resultados finales sean alguna vez un patrimonio común de aquellos que en esta marcha terrestre se han quedado rezagados en diversos puntos; ningún desarrollo de una idea tiene sentido si, por fin, no se hace patente a todos los que padecieron antes, sin saberlo, como conllevadores de este desarrollo".⁴⁴ Sentimiento contra sentimiento (pues en algo semejante se disuelve la consideración del plan de la historia que comenzó en San Agustín con tan ásperas realidades y ahora parece disiparse en una fina niebla): esta representación elegíaca de una participación contemplativa de los difuntos en las luchas de aquí abajo, que nos recuerda las cabezas de ángeles que en los viejos cuadros miran desde las nubes a los mártires en sus sufrimientos, nos parece algo excesivo para las exigencias de una crítica austera y, en el plano soñador, muy poca cosa, ya que [el resultado final del desarrollo de la humanidad sólo puede ser poseído en la vivencia y no en una contemplación ociosa.]

⁴⁴ LOTZE, *Mikrokosmos*, 3, 52 (primera edición).

XVI

SUS MÉTODOS SON FALSOS

SI LOS OBJETIVOS que se plantean estas ciencias son inalcanzables, los métodos que utilizan sólo pueden servir para ofuscar y confundir mediante generalizaciones, pero no para provocar un ensanchamiento perdurable del conocimiento.

El método de la filosofía alemana de la historia surgió de un movimiento que, en oposición al sistema natural de las ciencias del espíritu creado por el siglo XVIII, se sumergía en la facticidad de lo histórico. Los portavoces de este movimiento fueron Winckelmann, Herder, los Schlegel, Guillermo de Humboldt. Se sirvieron de un método que designé como el de la "intuición genial". No constituía, en realidad, ningún método especial, sino que era el proceso de la fecunda fermentación en que se iban elaborando las ciencias particulares del espíritu: un mundo en devenir. Esta "intuición genial" fué convertida por la escuela metafísica en un principio. En virtud de esta concentración del contenido de la intuición genial logró, en breve tiempo, una extraordinaria energía efectiva; pero esta concentración se produjo extendiendo las *notiones universales* su grisácea red sobre el mundo histórico. El "espíritu" de Hegel, que llega en la historia a la conciencia de su libertad, o la "razón" de Schleiermacher, que penetra y configura a la naturaleza, es una entidad abstracta que concentra en una abstracción incolora el curso histórico, un sujeto sin lugar y sin tiempo, comparable a las Madres a cuyo encuentro desciende Fausto. Representaciones generales abstraídas de la intuición son las épocas de la historia universal que nos ofrece Hegel, y la abstracción conseguida está inspirada por el principio metafísico; pues la historia universal es, para él, una serie de determinaciones de la libertad que emergen del concepto de libertad. Son también representaciones generales abstraídas de la intuición las formas fundamentales del obrar de la razón, que traza Schleiermacher, en las que se determina este obrar como una diversidad, con abstracción de las determinaciones de espacio y tiempo, destacada mediante determinaciones conceptuales. Hegel, que partía de la historia, acomoda estas representaciones generales en una serie temporal, Schleiermacher, que parte de la vivencia en la sociedad suya, las extiende más junto a otras como otro reino natural.

Los métodos de que se sirve la sociología se presentan con la pretensión de que con ellos se ha liquidado la época metafísica y se ha inaugurado la edad de la filosofía positiva. Sin embargo, el fundador de esta filosofía, Comte, sólo ha creado una metafísica naturalista de la historia que, como tal, se acomoda menos a los hechos del curso histórico que la de Hegel o

la de Schleiermacher. Por eso sus concetos generales son también mucho más infecundos. Si Stuart Mill rompió con los errores más groseros de Comte, los más finos seguían actuando. La sociología de Comte nació de la subordinación del mundo histórico al sistema del conocimiento natural, a tenor del espíritu de la filosofía francesa del siglo XVIII; Stuart Mill ha mantenido y defendido, por lo menos, la subordinación de los métodos para el estudio de los hechos espirituales a los métodos de la ciencia natural.

La concepción de Comte considera el estudio del espíritu humano como dependiente de la ciencia biológica, y las uniformidades que se pueden constatar en la sucesión de los estados espirituales como efecto de las uniformidades en los estados corporales, y por eso niega que se pueda estudiar en sí misma la legalidad de los estados psíquicos. Esta relación lógica de dependencia entre las ciencias corresponde, según él, al orden histórico en la sucesión según el cual las ciencias de la sociedad ocupan su lugar histórico determinado. Como la sociología tiene como supuesto las verdades de todas las ciencias naturales, sólo después de ellas llega a la etapa de madurez, es decir, a establecer los principios que enlacen en un todo científico las diversas verdades obtenidas. La química entró en esta etapa en la segunda mitad del siglo XVIII, con Lavoisier; la fisiología a comienzos del XIX, con la teoría celular de Bichat: así, le pareció a Comte que le incumbía a él la constitución de las ciencias sociales como clase suprema de los trabajos científicos.⁴⁵ De todos modos reconoce (a pesar de su propensión a la reglamentación uniforme de la ciencia) que, entre la sociología y las ciencias que la preceden, especialmente la biología, que abarca también nuestro pobre conocimiento de los estados psíquicos, se da otra relación que la existente entre cualquiera de las ciencias anteriores y las verdades que las condicionan; la relación entre deducción e inducción se invierte en este punto cuspide de las ciencias; la generalización sobre la base del material ofrecido por la historia representa el centro de gravedad del método de la ciencia acerca de la sociedad y la deducción, a base de los resultados de la biología, sirve únicamente para verificar las leyes así encontradas. A esta subordinación de los fenómenos espirituales a la conexión del conocimiento natural le sirven de base dos supuestos, de los que uno es indemostrable y el otro patentemente falso. El supuesto de la condicionalidad exclusiva de los estados psíquicos mediante los fisiológicos es una conclusión precipitada, a base de hechos que, según el juicio del investigador fisiólogo sin prejuicios, no permiten ninguna decisión.⁴⁶ La afirmación de que la percepción interna es

⁴⁵ Se reconoce expresamente que esta conexión es decisiva para el desarrollo de la sociología en *Philosophie positive*, 4, 225.

⁴⁶ Así también Hitzig, en sus investigaciones sobre el cerebro, p. 56, y véase también *Physiol. Psychologie*, de Wundt, sexta sección del segundo volumen, 2ª edición, 1880.

imposible en sí y estéril, una empresa que nuestros descendientes verán alguna vez en escena para su diversión, ha sido deducida de modo erróneo de una adulteración del proceso perceptivo y habrá que rebatirla expresamente.

En esta conexión de la jerarquía de las ciencias Comte infiere “la dirección necesaria de la conexión total del desarrollo humano”,⁴⁷ que luego le sirve como principio para dirigir la sociedad, de la observación del curso histórico universal, y lo verifica después mediante la biología. En la verificación biológica tomamos contacto con los nudos vitales de su sociología. ¿Cuál es, por lo tanto, el fundamento biológico cuyo establecimiento hace posible la creación de la sociología? Declara Comte: los métodos de que se sirve la sociología tuvieron que desarrollarse antes en el campo de la investigación natural. Tenía que ser conocido primeramente por las ciencias de la naturaleza orgánica el medio en el que se encuentra el hombre. Concedámoslo, pero reclamemos una conexión que alcance al centro mismo de la sociología. Es difícil dejar de sonreír: la permanencia de la organización biológica exterior representa la permanencia de una cierta estructura psíquica fundamental, pero —reproducimos sus palabras— *nous avons reconnu, que le sens général de l'évolution humaine consiste surtout à diminuer de plus en plus l'inévitable prépondérance, nécessairement toujours fondamentale, mais d'abord excessive, de la vie affective sur la vie intellectuelle, ou, suivant la formule anatomique, de la région postérieure du cerveau sur la région frontale*.⁴⁸ Áspera metafísica naturalista, he aquí el verdadero fundamento de su sociología. Por otra parte, el sentido general del desarrollo humano, tal como lo alcanza en la contemplación del curso histórico, no es más que una *notio universalis*, una representación general confusa e indeterminada que ha sido abstraída de la mera inspección de la conexión histórica. Una abstracción nada científica, bajo cuyo manto se encuentran el dominio creciente del hombre sobre la naturaleza, la influencia creciente de las facultades superiores sobre las inferiores, de la inteligencia sobre los afectos, de las inclinaciones sociales sobre las inclinaciones egoístas.⁴⁹ Estas imágenes abstractas del filósofo de la historia representan el curso histórico en abreviaturas.

Si pasamos ahora al desarrollo en el cual el discípulo de De Maistre fundó su pontificado de la inteligencia científico-natural, encontraremos una sorprendente corroboración de nuestras proposiciones. La ley realmente encontrada por Comte y que expresa las relaciones de la dependencia lógica de las verdades entre sí y con la sucesión histórica (aunque fué formulada por él de un modo incompleto) pertenece a una ciencia particular del espíritu, y fué encontrada por él gracias a que se ocupó especialmente y de modo sostenido con este círculo de la realidad social. La generalización acerca

⁴⁷ 4, 631.

⁴⁸ *Philos. pos.*, 5, 45.

⁴⁹ *Philos. pos.*, 4, 623 ss.

de las tres épocas fué establecida por Turgot en sus rasgos fundamentales, y el desarrollo de Comte fracasó porque no conocía el detalle de la historia de la teología y de la metafísica. Por eso su sociología no puede conmover la posición que siempre ha mantenido el estudio positivo de la vida histórico-social como una mitad del cosmos de las ciencias, que descansa sobre sus condiciones cognoscitivas propias e independientes, que prospera, en primer lugar, por sus propios medios de conocimiento, pero que se halla condicionada, también, por el progreso de las ciencias que se ocupan de la tierra y de las condiciones y formas de vida en ella.

Si de este modo Comte colocó su sociología en una relación sugestiva pero falsa con las ciencias de la naturaleza, por otra parte tampoco ha conocido ni utilizado la verdadera y fecunda relación que guarda toda consideración histórica con las ciencias particulares del hombre y de la sociedad. En contradicción con su principio de filosofía positiva, ha obtenido sus desorbitadas generalizaciones fuera de toda conexión con la utilización metódica de las ciencias positivas del espíritu, si exceptuamos su teoría acerca de la conexión del desarrollo de la inteligencia.

Debemos considerar como una paliación de este principio de la subordinación de los fenómenos históricos a las ciencias de la naturaleza, tal como lo ofrece Comte, el tipo de subordinación que nos presenta Stuart Mill en su famoso capítulo acerca de la lógica de las ciencias del espíritu. Si es cierto que vuelve las espaldas a lo metafísico de Comte y puede así preparar una dirección más sana en la consideración de la historia, su subordinación de las ciencias del espíritu a las de la naturaleza repercute en su método de manera fatal. Se diferencia de Comte porque distingue el sistema natural de las funciones sociales, y las esferas de la vida, fundadas sobre la psicología que habían establecido los ingleses en el siglo XVIII, del sistema montado sobre las ciencias de la naturaleza que habían defendido los materialistas franceses del siglo XVIII. Reconoce por completo la independencia de las razones explicativas de las ciencias del espíritu. Pero subordina demasiado sus métodos al esquema desarrollado al estudiar las ciencias naturales "Cuando, nos dice a este respecto, unos objetos han dado resultados coincidentes entre los que buscaban una demostración y, por el contrario, se es menos afortunado en relación con otros objetos en los que los espíritus más agudos se ocuparon desde los tiempos más remotos sin conseguir fundar un sistema de verdades respetable, asegurado contra la duda y las objeciones, esperamos poder alejar esta mancha del rostro de la ciencia si generalizamos los métodos seguidos con tanta fortuna en las primeras investigaciones y los adaptamos a las últimas".⁵⁰ Si esta conclusión es objetable también ha resultado infecunda esa "adaptación" de los métodos de las ciencias del espíritu que tal conclusión autorizaría. En Mill escuchamos especialmente esa leta-

⁵⁰ MILL, *Logic*, 2, 436

nía monótona de inducción y deducción que nos llega ahora por todas partes. Toda la historia de las ciencias del espíritu es una demostración en contra de la idea de semejante adaptación. Estas ciencias tienen una base y una estructura del todo diferentes de las ciencias de la naturaleza. Su objeto se compone de unidades dadas, no deducidas, que nos son comprensibles por dentro; en este campo empezamos por saber, por comprender, para conocer luego poco a poco. Análisis progresivo de un todo que poseemos de antemano por saber inmediato y comprensión; éste es el carácter que ofrece la historia de estas ciencias. La teoría de los estados o de la poesía que poseyeron los griegos en tiempos de Alejandro, se reporta a nuestra ciencia política, a nuestra estética, de modo muy diferente que las ideas científico-naturales de entonces a las de hoy. Y tiene lugar aquí un género especial de experiencia: el objeto se construye él mismo, poco a poco, ante los ojos de la ciencia que avanza; individuos y actos son los elementos de esta experiencia y su naturaleza un sumergirse de todas las fuerzas del ánimo en el objeto. Estas indicaciones nos muestran de modo suficiente que, en oposición con los métodos de un Mill y un Buckle, que en cierta medida les vienen a las ciencias del espíritu desde fuera, hay que resolver la tarea de fundar las ciencias del espíritu mediante una teoría del conocimiento, hay que justificar su configuración autónoma y eliminar definitivamente la subordinación de sus principios y de sus métodos a los de las ciencias de la naturaleza.

XVII

NO CONOCEN LA RELACIÓN DE LA CIENCIA HISTÓRICA CON LAS CIENCIAS PARTICULARES DE LA SOCIEDAD

GUARDA ESTRECHA relación con estos errores sobre el objetivo y método, la falsa posición de estos sueños de ciencia con respecto a las ciencias particulares realmente existentes. Aquellas sedicentes ciencias esperan de sus afanes imperiales lo que no puede ser obra más que del trabajo sostenido de muchas generaciones. Por eso, todos esos bocetos aislados se parecen a los edificios de ladrillo que imitan artísticamente los bloques, columnas y ornamentos en granito que sólo se producen con el trabajo paciente y largo sobre una materia noble.

En la innumerable gradación de las diferencias entre unidades individuales, en el juego inmensamente fraccionado y cambiante de causas y efectos, de interacciones entre ellas, que compone la realidad del mundo histórico-social, la ciencia, ya para el mero captar esta realidad, habrá de abarcar lo uniforme de las relaciones, por un lado, en la sucesión de los hechos y de los cambios y, por otro, en su coexistencia.

Un aspecto del problema de la conexión general de esta realidad lo constituye, por lo tanto, el tan complejo todo de la marcha de la sociedad de su estado de vida (*status societatis*), en un determinado corte de la misma, al estado en otro corte determinado, por último, de sus estados primeros accesibles a nosotros, hasta el estado presente de la sociedad (un *status* cuyo estudio constituía el concepto antiguo de estadística). Este aspecto del problema como teoría de la marcha histórica, ha constituido desde un principio el centro de la filosofía de la historia: Comte lo designa como dinámica de la sociedad. La filosofía de la historia no ha sido capaz de derivar directamente de la realidad histórico-social una ley universal de esta marcha que ofreciera certidumbre suficiente. Una teoría semejante debería contener la relación entre fórmulas de las que cada una expresaría el complejo de un *status societatis* determinado y cuya comparación nos daría la ley la marcha total, o bien debería expresar en una sola fórmula el complejo de todas las relaciones causales que provocan los cambios dentro de la conexión total de la sociedad. No es menester explicar más al por menor que pretender inferir una fórmula semejante, de un tipo o de otro, de la observación completa de la realidad histórico-social, es algo que excede a las fuerzas de la visión humana.

Si la conexión de la vida histórico-social, considerada desde el aspecto de la sucesión de los estados que contiene, se ha de someter a los métodos de

la experiencia, en ese caso el conjunto tendrá que resolverse en conexiones parciales, que son más sencillas y se pueden dominar mejor. Habrá que emplear el mismo procedimiento en cuya virtud la ciencia de la naturaleza ha desarticulado su problema amplísimo de la conexión de la naturaleza exterior y ha constituido sistemas parciales de leyes naturales con la teoría del equilibrio y movimiento de los cuerpos, del sonido, de la luz, del calor, del magnetismo y de la electricidad, lo mismo que del comportamiento químico de los cuerpos, aproximándose así, por medio de estos sistemas, a la solución de su problema general. Ahora bien, existen ciencias particulares que han aplicado este método. El único camino posible para investigar la conexión histórica, a saber, el análisis de la misma en nexos parciales, ha sido aplicado desde hace tiempo en las teorías parciales de los sistemas culturales y de la organización externa de la sociedad. El estudio del individuo, como unidad de vida del compuesto social, representa la condición previa para la investigación de los hechos que son abstraídos de la interacción de esas unidades de vida dentro de la sociedad, sólo sobre esta base de los resultados aportados por la antropología, y a través de las ciencias teóricas de la sociedad en sus tres clases principales —la etnología, las ciencias acerca de los sistemas culturales y las que se refieren a la organización exterior de la sociedad— podremos aproximarnos poco a poco a la solución del problema de la conexión existente entre los “estados” de la sociedad que se suceden unos a otros. Como que todas las leyes exactas y fecundas encontradas por las ciencias del espíritu lo han sido por ese camino, por ejemplo, la ley de Grimm en la filología, la ley de Thunen en la economía política, las generalizaciones acerca de la estructura, desarrollo y perturbaciones de la vida política a partir de Aristóteles, los principios en torno al desarrollo de las artes obtenidos por Winckelmann, Heyne, los Schlegel, la ley de Comte referente a la relación entre la dependencia lógica entre las ciencias y su sucesión histórica.

El otro aspecto de este problema del nexo general en la realidad histórico-social, a saber, el estudio de las relaciones entre los hechos y cambios simultáneos, exige igualmente el análisis del complejo fáctico de semejante *status societatis*. Las relaciones de dependencia y afinidad que subyacen a las manifestaciones de una época y que se manifiestan por la perturbación que los cambios en una parte del total estado social producen en otra, pueden ser comparadas con la relación que existe entre los integrantes, entre las funciones de un organismo. Se hallan en la base del concepto de cultura de una época o período, y toda descripción histórico-cultural parte de ellas. Hegel las concibió en forma muy enérgica, pues su arte especial consistía en utilizar los escritos de una época para encontrar en ellos la luz sobre la complejidad espiritual de la misma, y en esto mismo se funda su teoría errónea acerca del carácter representativo que correspondería a los sistemas filo-

sóficos respecto a todo el espíritu de una época. Los sociólogos franceses e ingleses abarcan estas relaciones en el concepto de *consensus* entre manifestaciones sociales coetáneas. Pero una expresión más exacta de la afinidad entre los componentes más dispares, de su dependencia recíproca, presupone también la discriminación de los diversos miembros y sistemas que constituyen el *status societatis*; ya la ojeada general sobre el carácter de la cultura de una época tiene que mostrarnos cómo, dentro de la diversidad de los miembros y sistemas de la sociedad, se muestran relaciones fundamentales homogéneas en el sentido de la afinidad. /

A esta circunstancia, que la metodología de las ciencias del espíritu desarrollará más a fondo, corresponde la textura efectiva de las verdades generales en la filosofía de la historia y en la sociología. Vico, Turgot, Condorcet y Herder fueron, en primer lugar, historiadores universales con propósito filosófico. La mirada abarcadora con la cual supieron combinar diversas ciencias —Vico jurisprudencia y filología, Herder historia natural e historia, Turgot economía política, ciencias naturales e historia— ha abierto el camino a la moderna ciencia de la historia. El nombre de la filosofía de la historia, y no pocas veces la obra que este nombre lleva abarca, junto con estos trabajos que realizan combinaciones fecundas en la dirección de una verdadera Historia universal, teorías de otro género que deben en gran parte su prestigio a la compañía de esos otros trabajos. De las fórmulas que pretenden expresar el sentido de la historia no se ha derivado ninguna verdad fecunda. Todo es niebla metafísica. Esta niebla se espesa sobre todo en Comte, que transformó el catolicismo de De Maistre en las sombras chinas de una dirección jerárquica de la sociedad por medio de las ciencias.⁵¹ Cuando alguna vez emergen de estas nieblas pensamientos claros, se trata de proposiciones acerca de la función, estructura y desarrollo de los diversos pueblos, religiones, estados, ciencias, artes, o de las relaciones entre ellos dentro del nexo del mundo histórico. Con estas proposiciones sobre la vida de los miembros y sistemas de la humanidad se compone el cuadro, más exacto, mediante el cual cualquier filosofía de la historia inyecta un poco de sangre a sus espectrales ideas fundamentales.⁵²

⁵¹ COMTE, *Phils. pos.*, 4, 683 ss.

⁵² Especialmente claro en la grandiosa *Ética* de Scheleiermacher, que en este caso “la acción de la razón en la naturaleza se construye sobre la base de su intrincación, como una concebible multiplicidad” (75 ss), que recibe su contenido mediante la relación con los sistemas que constituyen la vida de la sociedad y se enriquece con los resultados de las ciencias particulares.

*EXPANSIÓN Y PERFECCIONAMIENTO DE
LAS CIENCIAS PARTICULARES*

MIENTRAS TANTO, las ciencias particulares del espíritu someten cada vez nuevos grupos de hechos, y gracias al método comparado y a la fundación psicológica, cobran más el carácter de teorías generales, y a medida que tomen más clara conciencia de sus relaciones recíprocas dentro de la realidad, se hará también patente que sólo dentro de su conexión se podrán resolver poco a poco aquellos problemas de la sociología, de la filosofía del espíritu o de la historia que permitan una solución.

Ya vimos cómo estas ciencias particulares han sido destacadas del contexto total mediante un proceso de análisis y abstracción. Únicamente en la relación con la realidad donde se contienen sus proposiciones abstractas reside su verdad. Sólo cuando esta relación es acogida en sus proposiciones valen éstas para esa realidad. Al desprenderse de ese contexto es como surgieron los fatales errores que, con el nombre de derecho natural abstracto, economía política abstracta, sistema de religión natural, en una palabra, el sistema natural de los siglos XVII y XVIII, perturbaron a las ciencias y dañaron a la sociedad. Cuando las ciencias particulares, partiendo de una conciencia gnoseológica, mantienen la relación de sus proposiciones con la realidad de donde fueron abstraídas, estas proposiciones, por muy abstractas que sean, encuentran la medida de su validez en la realidad. Pero también vimos que no podemos obtener ningún conocimiento de la concreta conexión total de la realidad histórico-social más que desarticulando esa realidad en nexos singulares, por lo tanto, por medio de estas ciencias particulares. En última instancia, nuestro conocimiento de esta conexión no es más que un tomar conciencia plena de la conexión lógica en la cual las ciencias particulares poseen esa conexión o permiten conocerla. Por el contrario, cuando las ciencias particulares del espíritu se aíslan unas de otras sucumben a la abstracción muerta; la filosofía del espíritu aislada es un fantasma; el apartamiento de la consideración filosófica de la realidad histórico-social y de la consideración positiva representa la herencia fatal de la metafísica.

El desarrollo de las diversas ciencias particulares del espíritu muestra un progreso que concuerda con lo que decimos. Los análisis de las formaciones diversas dentro del dominio de la organización externa de la sociedad o de los sistemas culturales, llevados a cabo en tiempos desviados de las abstracciones, señalan, como podemos comprobarlo desde los gloriosos trabajos de Tocqueville, la conexión interna de las formaciones históricas. El método comparado ha resistido la prueba en la ciencia filológica, se ha extendido con éxito

a la mitología y promete revestir poco a poco a todas las ciencias particulares del espíritu con el carácter de verdaderas teorías. Ningún investigador positivo descuida la conexión con la antropología.

Las ciencias de los sistemas culturales y de la organización externa de la sociedad se hallan en relación con la antropología, gracias sobre todo a aquellos hechos psíquicos y psicofísicos que he designado como hechos de segundo orden. El análisis de estos hechos, que se presentan en la interacción de los individuos en la sociedad y no se pueden reducir por completo a los hechos antropológicos, condiciona en una gran medida el rigor teórico de las ciencias particulares a que sirven de base. Hechos tales como necesidad, trabajo, dominio, satisfacción, son de naturaleza psicofísica; integran los fundamentos de la economía política, de la ciencia del estado y del derecho, y su análisis permite penetrar, por decirlo así, en la mecánica de la sociedad. Podríamos imaginarnos una consideración de tipo general, en cierta medida una psicofísica de la sociedad, que tendría por objeto las relaciones entre la distribución de la cambiante masa total de la vida psíquica sobre la superficie de la tierra y la distribución de aquellas fuerzas que radican ya en la naturaleza, se ponen al servicio de esta masa total y, mediante su contribución, hacen posible la satisfacción de sus necesidades. Otros hechos psíquicos importantes se hallan en la base de los sistemas de la cultura espiritual superior, así los hechos de la transmisión y de la transformación que en ella se opera. En la transmisión un estado permanece en *A* mientras se transmite a *B*; en esto se fundan las relaciones cuantitativas en cada sistema de movimiento espiritual. Si partimos de que en la ciencia se da una transmisibilidad completa de los conceptos y principios, desde los pensadores que los han encontrado a aquellos cuya fuerza de captación se halla a la altura de la comprensión correspondiente, surge el interesante problema de investigar las causas de las perturbaciones que han impedido una marcha regular semejante en la historia de la ciencia.

Dentro del mundo histórico, bastante parecido al mar, con sus ondas inquietas, junto a los hechos persistentes, contenidos parciales de las interacciones psicofísicas, tales como religiones, estados, artes, formaciones permanentes, que son investigados por las ciencias particulares del espíritu, encontramos también procesos amplísimos, y conectados entre sí, de tipo más pasajero, que se presentan dentro de la interacción histórica, crecen y se expanden para volver a desaparecer en seguida. Revoluciones, épocas, movimientos, he aquí otros tantos nombres de estos fenómenos históricos más difíciles de abarcar que las formaciones permanentes que nos ofrecen la organización externa de la sociedad o los sistemas culturales. Ya Aristóteles dedicó una aguda investigación a las revoluciones. Pero especialmente los movimientos espirituales serán susceptibles con el tiempo de un tratamiento exacto, ya que permiten determinaciones cuantitativas. Desde la época de

la historia en que aparece la imprenta y logra una movilidad suficiente, nos es posible, aplicando los métodos estadísticos a las existencias de las bibliotecas, medir la intensidad de los movimientos espirituales, la distribución del interés en un determinado periodo de la sociedad, así, nos será posible representarnos todo el proceso a partir de las condiciones de un círculo cultural, el grado de tensión y de interés que en él se han dado desde los primeros intentos hasta la creación genial. Los resultados de una estadística semejante se hacen bien visibles mediante la representación gráfica.

Así, pues, la ciencia positiva se esforzará también por someter a la consideración teórica los plexos más pasajeros de la interacción general de los individuos dentro de la sociedad. Sin embargo, hemos llegado al punto en que lo logrado desemboca en tareas de futuro, al punto desde donde podemos vislumbrar lejanas costas.

LA NECESIDAD DE UNA FUNDACIÓN GNOSEOLÓGICA DE LAS CIENCIAS PARTICULARES DEL ESPÍRITU

Topos los hilos de nuestras consideraciones confluyen en lo que vamos a decir. *El conocimiento de la realidad histórico-social se lleva a cabo en las ciencias particulares del espíritu. Pero éstas reclaman una conciencia acerca de la relación de sus verdades con la realidad cuyo contenido parcial son, así como la relación con otras verdades que, lo mismo que ellas, han sido abstraídos de esta realidad, y sólo semejante conciencia podrá prestar a sus conceptos plena claridad y a sus proposiciones una evidencia total.*

De estas premisas deriva la misión de desarrollar un fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu, y luego, la de utilizar el recurso así creado para determinar la conexión interna de las ciencias particulares del espíritu, las fronteras dentro de las cuales es posible en cada una de ellas el conocimiento, y la relación recíproca de sus verdades. La solución de esta tarea podría designarse como crítica de la razón histórica, es decir, de la capacidad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creadas por él.

Semejante fundación de las ciencias del espíritu tendrá que discrepar en dos puntos de los trabajos similares realizados hasta ahora, si es que quiere llegar a su meta. Reúne teoría del conocimiento y lógica y prepara así la solución del problema que académicamente se designa como enciclopedia y metodología. Pero, por otra parte, limita su problema al campo de las ciencias del espíritu.

La configuración de la lógica como metodología representa la dirección común a todos los trabajos lógicos destacados de nuestro siglo. Pero el problema de la metodología recibe una forma especial gracias a la conexión en que se presenta con la moderna filosofía alemana. Esta forma está implicada por toda la contextura de la filosofía alemana y deberá diferenciar a toda metodología que lleva esta inspiración de los trabajos de un Stuart Mill, de un Whewell o de un Jevons.

El análisis de las condiciones de la conciencia ha disipado la certeza inmediata del mundo exterior, la verdad objetiva de la percepción y, por consiguiente, de las proposiciones que expresan las propiedades de lo espacial, lo mismo que la de los conceptos de sustancia y causa que expresan la naturaleza de lo real, y este resultado en parte fué originado y en parte corroborado por los de la física y la fisiología. Así surge la tarea de llenar las diversas ciencias con esta conciencia crítica. Las exigencias de evidencia, en que coincidían las ciencias positivas de antes con la lógica formal, fueron

satisfechas colocando los hechos y proposiciones que se presentaban con certeza inmediata en la conciencia bajo la ley del pensamiento discursivo. Pero ahora, partiendo del punto de vista crítico, otras exigencias se plantean en la conformación de una conexión mental, con clara conciencia de su seguridad, dentro de cada ciencia. De aquí surge para la lógica la obligación de desarrollar esas exigencias que el punto de vista crítico tiene que plantear en cuanto a la conformación de una conexión mental con conciencia clara de su seguridad dentro de cada ciencia.

Una lógica que llene estas exigencias constituye el eslabón entre el punto de vista logrado por la filosofía crítica y los conceptos y principios fundamentales de cada ciencia. Porque las reglas que establece esta lógica pretenden consolidar la seguridad de los principios de cada ciencia mediante una conexión que se funda en los elementos a los que reduce la seguridad del saber el análisis de la conciencia. Se trata del movimiento de la ciencia de nuestro siglo, movimiento imposible de contener y que pretende borrar los límites que un especialismo angosto ha establecido entre la filosofía y las ciencias particulares.

Pero la lógica corresponde a las exigencias de la conciencia crítica cuando amplía su dominio más allá del análisis del pensamiento discursivo. La lógica formal se limita a las leyes del pensamiento discursivo, que pueden ser abstraídas del sentimiento de convicción que acompaña a los juicios y conclusiones que tienen lugar en nuestra conciencia. Por el contrario, la lógica que saca las consecuencias del punto de vista crítico aborda las investigaciones designadas por Kant como estética y analítica trascendental, es decir, la investigación de los procesos que se hallan en la base de la conexión del pensamiento discursivo; penetra, por lo tanto, retrayéndose, en la naturaleza y en el valor cognoscitivo del proceso con cuyos resultados tropieza ya nuestro más remoto recuerdo. Y, ciertamente, puede colocar en la base de la conexión amplia que así surge, y que abarca lo mismo el proceso perceptivo interno y externo como el pensamiento discursivo, un principio de equivalencia a cuyo tenor la actividad mediante la cual el proceso perceptivo marcha más allá de lo dado en él resulta equivalente al pensamiento discursivo. En la dirección de un ensanchamiento semejante de la lógica encontramos el profundo concepto de la "conclusión inconsciente" trazado por Helmholtz.⁵³ Este ensanchamiento tendrá que repercutir en las fórmulas con que se representan los elementos y normas del pensamiento discursivo. Cambia el ideal lógico. Sigwart ha transformado las fórmulas de la lógica desde este punto de vista y ha fundado así una metodología desde el punto de vista crítico.⁵⁴ Una vez que la conciencia crítica está presente,

⁵³ Véase su última forma, *Tatsachen in der Wahrnehmung*, 1879, u. 27.

⁵⁴ 1873, en el primer volumen de su lógica, al que siguió en 1878, como segundo volumen, la metodología.

es imposible que se dé una evidencia de primera o segunda clase o un conocimiento de orden primario o secundario; sólo aquel concepto será completo, en el aspecto lógico, que contenga en sí una conciencia de su procedencia; sólo aquella proposición poseerá seguridad cuyo fundamento resulte ser un saber inatacable. Las exigencias lógicas del concepto quedarán satisfechas, desde el punto de vista crítico, cuando en la conexión cognoscitiva en que se presenta se nos dé la conciencia del proceso cognoscitivo mismo mediante el cual se ha formado, y se determine así unívocamente su lugar en el sistema de signos que se refieren a la realidad. Se dará satisfacción a las exigencias lógicas de un juicio cuando la conciencia de su fundamento lógico en la conexión cognoscitiva en que se presenta incluya la claridad gnoseológica sobre la validez y alcance de toda la conexión de actos psíquicos que componen este fundamento. Por eso las exigencias de la lógica en cuanto a los conceptos y proposiciones nos conducen hasta el problema capital de toda teoría del conocimiento: naturaleza del saber inmediato respecto a los hechos de la conciencia y relación de este saber con respecto al conocimiento que avanza en virtud del principio de razón suficiente.

Esta ampliación del horizonte de la lógica se halla de acuerdo con la dirección de las ciencias positivas. Cuando el pensamiento científico-natural trata de avanzar desde las relaciones naturales entre nuestras sensaciones a las cosas individuales en el espacio y en el tiempo, se ve conducido por lo general a la determinación exacta de estas sensaciones, por lo tanto, a la determinación de su sucesión según un cómputo del tiempo de validez universal, a determinaciones universalmente válidas de lugar y de magnitud y a la eliminación de los errores de observación, en una palabra, a métodos por los que se lleva a perfección lógica la constitución de los juicios perceptivos. Por lo que se refiere a las ciencias del espíritu vemos que los hechos psíquicos y psicofísicos constituyen la base de la teoría no sólo respecto a los individuos sino también a los sistemas culturales, así como a la organización externa de la sociedad, y que son ellos los que se hallan en la base de la intuición histórica y del análisis en cada una de sus etapas. Por eso la investigación gnoseológica acerca del modo como se nos ofrecen y la evidencia que les corresponde es lo único que puede fundamentar realmente la metodología de las ciencias del espíritu. / -

Así tenemos a la lógica como eslabón entre la fundación gnoseológica y las ciencias particulares; así surge esa conexión interna de la ciencia moderna que deberá ocupar el lugar de la vieja conexión metafísica de nuestro conocimiento.

La segunda peculiaridad en la determinación de la tarea de esta introducción reside en la limitación de la misma a la fundación de las ciencias del espíritu. Si las condiciones bajo las que se halla el conocimiento natural fueran fundamentales en el mismo sentido para la estructuración de las cien-

cias del espíritu, todos los métodos en cuya virtud se obtiene en esas condiciones el conocimiento natural se podrían aplicar al estudio del espíritu, y ningunos otros, y el tipo de dependencia recíproca entre las verdades, lo mismo que la relación de las ciencias entre sí sería el mismo en ambos casos, y no tendría ningún sentido la separación entre el fundamento de las ciencias del espíritu y el de las ciencias de la naturaleza. En realidad, las más discutidas condiciones bajo las cuales surge el conocimiento científico-natural, a saber, el ordenamiento espacial y el movimiento en el mundo exterior, no tienen influencia alguna sobre la evidencia de las ciencias del espíritu, ya que el mero hecho de que tales fenómenos existen y que son signos de algo real basta para la construcción de las proposiciones correspondientes. Si penetramos, por lo tanto, en este fundamento más estrecho, se abre la perspectiva de alcanzar para la conexión de verdades de las ciencias acerca del hombre, de la sociedad y de la historia, una seguridad a la que jamás podrán llegar las ciencias de la naturaleza en cuanto pretendan ser algo más que descripción de fenómenos. En realidad también los métodos de las ciencias del espíritu, con los que se comprende su objeto antes de que llegue a ser conocido y, ciertamente, con la totalidad del ánimo, son muy diferentes de los de las ciencias naturales. Y basta considerar el lugar que corresponde a la captación de los hechos mismos, a su marcha por diferentes grados de elaboración bajo la acción del análisis, para darse cuenta de la estructura totalmente diferente que corresponde a la conexión de estas ciencias. Finalmente, los hechos, la ley, el sentimiento del valor y la regla, se hallan en una conexión interna que no se da dentro de las ciencias de la naturaleza. Esta conexión sólo puede ser conocida en la autognosis, y ésta tiene que resolver un problema peculiar de las ciencias del espíritu, el cual, como vimos, no encontró su solución desde el punto de vista metafísico de la filosofía de la historia.

Comprendemos, por lo tanto, que semejante tratamiento especial hará que se vaya destacando por sí misma la verdadera naturaleza de las ciencias del espíritu, contribuyendo acaso, de este modo, a romper los vínculos en que la hermana más vieja y más fuerte —la metafísica— tenía sujeta a la más joven —las ciencias del espíritu— desde los tiempos en que Descartes, Spinoza y Hobbes trasladaron sus métodos, madurados en la matemática y en las ciencias de la naturaleza, a las ciencias rezagadas.

LIBRO SEGUNDO

LA METAFÍSICA COMO FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU. SU ESPLENDOR Y SU OCASO

Diosas entronizadas en soledad,
no lugar en torno, y menos, tiempo;
No se puede hablar de ellas.

Fausto: ¿Por dónde el camino?
¡No hay camino! A lo no hollado,
no para ser hollado.

GOETHE.

SECCIÓN PRIMERA

EL REPRESENTAR MÍTICO Y EL NACIMIENTO DE LA CIENCIA EN EUROPA

I

LA TAREA QUE SURGE DE LOS RESULTADOS QUE NOS PROPORCIONA EL LIBRO PRIMERO

EL PRIMER libro, de introducción, nos ha ofrecido el objeto de esta obra en una perspectiva general: la realidad histórico-social, en la conexión en que se estructura dentro de la articulación natural de la especie humana por unidades particulares, lo mismo que las ciencias de esta realidad, es decir, las ciencias del espíritu, con la particularización e internas relaciones con que han surgido de la pugna del conocimiento con esa realidad. De este modo procuramos que el lector de la introducción se diera cuenta, en primer lugar, del objeto mismo en su realidad.

Esto es lo que ofrecían las ideas científicas capitales del libro que antecede. Pues según ellas todo conocimiento que se desvía de los resultados actuales de la reflexión filosófica es al mismo tiempo una escapada de la idea fundamental de que la filosofía constituye, en primer lugar, una introducción para captar la realidad en pura experiencia y analizarla dentro de los límites prescritos por la crítica del conocimiento. A quien se ocupe de las ciencias del espíritu, la meditación filosófica le ha de servir de órgano para la experiencia del mundo histórico-social. Pues esto constituye el alma poderosa de la ciencia actual: un anhelo insaciable de realidad que, después de haber configurado las ciencias de la naturaleza, se quiere apoderar ahora de la realidad histórico-social para, si es posible, abarcar la totalidad del mundo y alcanzar los medios para intervenir en la marcha de la sociedad humana.

Esta experiencia plena, no mutilada, nunca hasta ahora ha sido puesta de base al filosofar. Más bien podemos decir que el empirismo no es menos abstracto que la especulación. Ese hombre que, según escuelas empíricas influyentes, se compone de sensaciones y representaciones, como de átomos, se halla en contradicción con la experiencia interna, con cuyos elementos se obtiene, sin embargo, la representación del hombre: esta máquina no podría sostenerse ni un día en el mundo. La conexión de la sociedad que se deriva de esta consideración empirista resulta ser una construcción a base de elementos abstractos en no menor grado que la que ofrecen las escuelas espe-

culativas. La sociedad real ni es un mecanismo ni, como otros pretenden como fórmula más distinguida, un organismo. No son sino dos aspectos del mismo punto de vista de la experiencia, por una parte, el análisis de la realidad, que se corresponde con las exigencias rigurosas de la ciencia, y, por otra, el reconocimiento de lo real de esa realidad que se sustrae al análisis. "En el observar y en el obrar, nos dice Goethe, hay que separar lo accesible de lo inaccesible; sin esto, poco lograremos, lo mismo en la vida que en la ciencia".

En oposición con el empirismo reinante y con la especulación era menester, en primer lugar, hacer plenamente visible, en su integridad, la realidad histórico-social; a esta realidad se refieren todas las investigaciones que siguen. En lugar de los esbozos de una ciencia que abarcaría toda la trama de esta realidad había que señalar el entrecruzamiento de las aportaciones de las fecundas ciencias particulares, históricamente constituídas; en ellas se lleva a cabo el gran proceso de un conocimiento ciertamente relativo pero progresivo de la vida social. Y como encontramos al lector ocupado con una ciencia particular o con la consiguiente técnica de la vida profesional, era menester también, frente a esta especialización, demostrar la necesidad de una ciencia fundamentadora que desarrollara las relaciones de las ciencias particulares con el proceso cognoscitivo en marcha; todas las ciencias del espíritu nos llevan a semejante fundación.

Dirigimos nuestra atención a esta fundación. De lo dicho hasta ahora acoge ella tan sólo la evidencia de la necesidad de una ciencia general fundamentadora de las ciencias del espíritu. Pero, por otra parte, tendrá que ofrecer el fundamento riguroso de la concepción desarrollada en el libro primero acerca de la realidad histórico-social de la marcha progresiva en que tiene lugar su conocimiento, ya que esta concepción es algo más que una mera ordenación de hechos.

Encontramos en la bibliografía de las ciencias del espíritu dos formas diferentes de semejante fundación. Mientras que pocos trabajos han tratado de fundar las ciencias del espíritu en la autognosis, es decir, en la teoría del conocimiento y en la psicología, trabajos que fueron sugeridos por la filosofía crítica del siglo XVIII, hace más de dos milenios que contamos con su fundamento metafísico. Pues desde hace tan largo lapso se retrotrajo el conocimiento del mundo espiritual al conocimiento de Dios, como su autor, y a la ciencia del orden interno universal de la realidad como fundamento de la naturaleza y del espíritu. Hasta el siglo XV, especialmente (exceptuando la época que va desde la fundación de la ciencia alejandrina hasta la construcción de la metafísica cristiana) la metafísica ha reinado sobre todas las ciencias particulares en términos monárquicos. Una vez reconocida, subordina necesariamente todas las ciencias particulares, a tenor de su concepto. Pero este reconocimiento era obvio mientras el espíritu es-

tuviera seguro de conocer con certeza el orden interno y universal de la realidad. Pues la metafísica es, precisamente, el sistema natural que surge de la subordinación de la realidad a la ley del conocer. Metafísica es, por lo tanto, la índole de la ciencia bajo cuyo dominio se ha desarrollado el estudio del hombre y de la sociedad y bajo cuya influencia se encuentra todavía, aunque en un grado y amplitud menores. ✓

En el vestíbulo de las ciencias del espíritu tropezamos, pues, con la metafísica, acompañada del escepticismo, que le sigue como su sombra. La demostración de su carácter insostenible constituye aquella parte negativa de la fundación de las ciencias particulares del espíritu que reconocimos como necesaria en el primer libro. Nosotros tratamos de completar la demostración abstracta del siglo XVIII con el conocimiento histórico de este gran fenómeno. Es cierto que el siglo XVIII ha refutado la metafísica. Pero el espíritu alemán, a diferencia del francés y del inglés, vive en la conciencia histórica de la continuidad, cuyos hilos no se rompen para los alemanes en los siglos XVI y XVII; en esto descansa su profundidad histórica, para lo cual lo pasado constituye un "momento" de la conciencia histórica presente. Así, el amor a la antigüedad excelsa ha sostenido a la quebrantada metafísica en nobles espíritus alemanes, todavía en el siglo XIX; pero también por esa inmersión fundamental en el espíritu del pasado, en la indagación de la historia del pensamiento, han ganado los alemanes los medios para poder conocer históricamente la metafísica en su orto, en su esplendor y en su ocaso. Sólo comprendiéndolo podrá la humanidad superar íntegramente este gran hecho espiritual, lo mismo que cualquier otro hecho superviviente pero que la tradición arrastra consigo.

A medida que el lector siga esta exposición se irá preparando históricamente para la fundación gnoseológica. La metafísica, como sistema natural, representa, como lo hará ver la exposición que sigue, una etapa necesaria en el desarrollo espiritual de los pueblos europeos. Por eso el punto de vista que se nos presenta con la metafísica no puede ser descartado por meros argumentos sacados desde el punto de vista peculiar a las ciencias, sino que es menester que, quien no la vive, la repiense, sin embargo, por completo y de este modo la reduzca y disuelva. Sus consecuencias se extienden por toda la urdimbre de los conceptos modernos; la bibliografía acerca de la religión y del estado, del derecho y de la historia ha nacido, en su mayor parte, bajo su señorío y también casi todo el resto se encuentra, bien que a su pesar, bajo su influencia. Sólo quien se dé cuenta claramente de este punto de vista metafísico en toda su fuerza, es decir, que comprenda históricamente su necesidad, arraigada en la naturaleza perenne del hombre, entienda por sus razones su prolongado señorío y se percate de sus consecuencias, será capaz de desplazar su propio pensamiento de este terreno metafísico y de marcar, para eliminarlos, los efectos de la metafísica en la biblio-

grafía de las ciencias del espíritu. Porque es la humanidad misma la que ha emprendido esta marcha. Por eso, sólo quien conozca la forma simple y dura de la *prima philosophia* en su historia, verá cómo es insostenible la metafísica actualmente dominante que se alía a las ciencias empíricas o se acomoda a ellas; la filosofía monista de los filósofos de la naturaleza, la de Schopenhauer y sus discípulos y la de Lotze. Finalmente, sólo quien conozca las razones de la distinción entre ciencias filosóficas y ciencias empíricas del espíritu, que radican precisamente en esta metafísica, y haya seguido las consecuencias de esta distinción en la historia de la metafísica, reconocerá en esta separación entre ciencias racionales y empíricas el último reducto del espíritu metafísico y tratará de allanarlo para procurar un terreno libre a la comprensión sana de la conexión de las ciencias del espíritu.

*EL CONCEPTO DE LA METAFÍSICA. EL PROBLEMA DE
SU RELACIÓN CON LAS MANIFESTACIONES AFINES*

LA CONSIDERACIÓN del mundo histórico nos planteó una cuestión difícil. La interacción de las unidades individuales, de su libertad, de su arbitrio (entiéndanse estas palabras como mera designación de la vivencia y no de ninguna teoría), la diversidad de los caracteres nacionales y de las individualidades, finalmente, los destinos que nacen de la trabazón natural dentro de la cual todo esto se presenta: todo este pragmatismo de la historia da como resultado un complejísimo “nexo final” histórico-universal gracias a la homogeneidad de la naturaleza humana lo mismo que a otros caracteres de ella que hacen posible una colaboración de los individuos en algo que los sobrepasa, esto es, en las grandes formas de los sistemas que se fundan en la libre concurrencia de las fuerzas y en las grandes formas de la organización exterior de los hombres: en el estado y en el derecho, en la vida económica, en el lenguaje y en la religión, en el arte y en la ciencia. Así surge la unidad, la necesidad y la ley en la historia de nuestra especie. Ya puede apelar el historiador pragmático al juego de fuerzas individuales, a efectos de la naturaleza y de los acontecimientos o a los de una mano superior, y el metafísico puede reemplazar estas fuerzas actuantes con fórmulas abstractas, como si, al igual que los espíritus estelares de aquella astrología alimentada de representaciones metafísicas, prescribieran su camino al género humano; ninguno de los dos llega a la cuestión. El secreto de la historia y de la humanidad es más recóndito de lo que uno y otro piensan. Su velo se desgarrará allí donde las voluntades de los hombres, ocupados de sí mismos, operan contra su propósito en una conexión de fin que los sobrepasa o cuando su inteligencia limitada ve que en esta conexión se verifica algo que ella necesita pero que ni ha sido propuesto ni previsto por ninguna inteligencia singular. El ciego Fausto, en el último trabajo engañoso de su vida, es el símbolo de todos los héroes de la historia que, como Fausto, plasman la naturaleza y la sociedad con ojos y manos de dominador.

Dentro de esta conexión viva que se funda en la totalidad de la naturaleza humana se ha ido destacando poco a poco el desarrollo intelectual del género humano en la ciencia. Constituye una conexión racional que excede al individuo. La actividad finalista de cada individuo que Schleiermacher llama “voluntad de saber”, otros “instinto de saber” (nombres que designan un hecho de conciencia, pero que no son explicación del hecho) tiene que contar con la actividad correspondiente de otros hombres, acogerla y transferirse en ella. Ahora bien: las representaciones, los conceptos, las proposicio-

nes son sencillamente transmisibles. Por eso tiene lugar en esta conexión o sistema un desarrollo tan continuo como en ningún otro campo de la acción humana, a pesar de que esta conexión de fin que implica el trabajo científico no está dirigida por ninguna voluntad total, sino que se verifica en la actividad libre de los individuos. La teoría general de este sistema está constituida por la teoría del conocimiento y por la lógica. Tienen como objeto la relación recíproca de los elementos dentro de esta conexión racional del proceso cognoscitivo que tiene lugar en el género humano, en la medida que es capaz de ser aprehendida de una manera general.¹ Por esto busca en la conexión de ese proceso cognoscitivo que sobrepasa a los individuos necesidad, uniformidad y ley. Su material lo constituye la historia del conocer humano, como hecho, y su conclusión la complicada ley formativa en esta historia del conocimiento. Pues a pesar de que la historia de la ciencia es hecha por individuos muy poderosos, en parte muy obstinados, a pesar de que las idiosincrasias nacionales influyen en esa historia y que está condicionada también por el medio de la sociedad en que tiene lugar este proceso cognoscitivo, sin embargo, la historia del espíritu científico muestra una unidad consecuente que excede a semejante pragmatismo. Considera Pascal al género humano como un solo individuo que aprende de continuo. Goethe compara la historia de las ciencias con una gran fuga en la cual las voces de las naciones se van destacando una tras otra.

En esta conexión de fin de la historia de las ciencias se produce en un determinado punto, en el siglo V antes de Cristo y entre los pueblos europeos, la metafísica que domina durante dos grandes lapsos el espíritu científico de Europa y desde hace varios siglos se encuentra en un progresivo proceso de disolución.

La expresión "metafísica" se emplea en tantos sentidos diferentes que es menester delimitar históricamente el complejo de hechos a que este nombre alude.

Sabido es que la expresión, en sus orígenes, señalaba el lugar de la "filosofía primera" de Aristóteles, después de sus obras científico-naturales, pero luego se interpretó, correspondiendo a la dirección de la época, como la ciencia de aquello que excede a la naturaleza.²

Se suele colocar como base más adecuada para la determinación de este

¹ Vid. pp. 51-52.

² BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, II, pp. 3 ss., explica exhaustivamente que Aristóteles caracterizó esta ciencia como πρώτη φιλοσοφία y que la expresión μετὰ τὰ φυσικά, referida a esta parte de los escritos de Aristóteles, se presenta por primera vez en la época de Augusto (probablemente se debe a Andrónico) y significa, en un principio, el conjunto de escritos que seguían a los de ciencia natural en la colección y también en la conexión sistemática, suficientemente indicada por Aristóteles, pero que después, respondiendo a la orientación de la época, se interpretó como una ciencia de lo trascendente.

concepto lo que Aristóteles comprendió como “filosofía primera”, porque esta ciencia recibió de Aristóteles su forma independiente, claramente distinguida de la de las ciencias particulares, y porque el concepto de metafísica, tal como fué enseñado por Aristóteles en esta conexión, venía ya implicado por el curso consecuente del proceso cognoscitivo. Se puede mostrar que lo que se presentó históricamente en este momento era al mismo tiempo lo que estaba condicionado por la conexión de fin de la historia de las ciencias. La ciencia se distingue de la experiencia, según Aristóteles, en que conoce la razón que radica en las causas eficientes. Ahora bien, la sabiduría en la que el afán de saber encuentra la satisfacción que le es propia (entendida la palabra “sabiduría” en su sentido más riguroso y elevado, la sabiduría primera), se distingue de la ciencia particular porque conoce las razones primeras que fundamentan de modo general toda la realidad. Contiene las razones para los círculos particulares de experiencia y domina, por medio de estas razones, toda la acción. Esta primera sabiduría perfecta, esta protosabiduría, constituye precisamente la filosofía primera. Mientras que las ciencias particulares, por ejemplo, la matemática, tienen como objeto campos particulares del ente, esta protofilosofía tiene como objeto todo el ente o el ente en cuanto ente, es decir, las determinaciones comunes de “lo que es”. Y mientras que cada ciencia particular, a tenor de su tarea peculiar de conocer un determinado campo del ente, retrocede en la constatación de las razones hasta un cierto punto, que se halla, a su vez, condicionado hacia atrás en la trabazón del conocimiento, la filosofía primera tiene como objeto las razones de todo el ente no condicionadas ya en el proceso cognoscitivo.³

Esta determinación conceptual de la filosofía primera o de la metafísica trazada por Aristóteles es mantenida por los metafísicos más destacados de la Edad Media.⁴ En la filosofía moderna predomina siempre la fórmula más abstracta entre las de Aristóteles, la que determina la metafísica como la ciencia de las razones no condicionadas ya en el proceso cognoscitivo. Así define Baumgarten la metafísica como la ciencia de las primeras razones de conocimiento. Y también Kant fija, de acuerdo con Aristóteles, el concepto de la ciencia que él denomina metafísica dogmática y que trata de liquidar. En su *Crítica de la razón pura* se apoya exactamente en el concepto aristotélico de razones que ya no están condicionadas. Toda proposición universal, dice Kant, en la medida en que puede servir de premisa mayor en un razonamiento es un principio por el cual se conoce aquello que se sub-

³ Esta determinación conceptual de la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles se deriva a través especialmente de la conexión con *Metaph.*, I, 1, 2, III, 1 ss., VI, 1. Por lo que se refiere a las relaciones de los conceptos de σοφία, πρώτη σοφία con πρώτη φιλοσοφία me remito a los comentarios de Schwegler sobre la *Metafísica*, p. 14, y al índice de Bonitz, palabra σοφία.

⁴ THOMAS AQUINATIS, *Summa de veritate* I, 1, c. 1.

sume bajo su condición. Estas proposiciones universales son, como tales, principios relativos. Pero la razón somete a todas las reglas del entendimiento a su unidad; busca lo incondicionado para los conocimientos condicionados del entendimiento. En esto va dirigida por su principio sintético: cuando se nos da lo condicionado se nos da también toda la serie de condiciones subordinadas que, ella misma, resulta incondicionada. Este principio es, según Kant, el de la metafísica dogmática, y la misma representa una etapa necesaria en el desarrollo de la inteligencia humana.⁵ Coinciden también con la determinación conceptual de Aristóteles la mayoría de los filósofos de la última generación.⁶ En este sentido el materialismo o el monismo científico-natural es tan metafísico como la teoría de las ideas de Platón; porque también en ellos se trata de las determinaciones necesarias y universales del ente.

De la determinación conceptual de la metafísica según Aristóteles resulta, en virtud de los conocimientos seguros de la filosofía crítica, una característica de la metafísica que tampoco puede ser discutida. Kant ha destacado justamente esta característica. Toda metafísica sobrepasa la experiencia. Completa lo que se da en la experiencia mediante una conexión interna objetiva y universal que surge únicamente en la elaboración de la experiencia bajo las condiciones de la conciencia. Herbart ha expuesto magistralmente este carácter genuino de toda la metafísica, tal como resulta de la consideración de su historia desde el punto de vista del pensamiento crítico. Toda teoría atómica que no considere al átomo como un mero recurso metódico, completa la experiencia mediante conceptos que han surgido en la elaboración de esta experiencia bajo las condiciones de la conciencia. El monismo científico-natural añade a la experiencia una relación entre procesos materiales y psíquicos que no se da en ninguna experiencia y, con arreglo a este añadido, considera que hay una vida psíquica extendida en los elementos materiales o que las propiedades generales de estos elementos implican las razones para la aparición de la vida psíquica.

Algunos autores emplean la expresión metafísica en un sentido que se desvía del dominante, porque persiguen las circunstancias particulares en que aparece, como es natural, el hecho de la metafísica considerado así históricamente.

El concepto de Kant acerca de la metafísica dogmática parece acoger y desarrollar en sus determinaciones elementales el concepto de Aristóteles. Esto se debe a que el conocer, en su punto de vista natural, se mueve, a tenor de su naturaleza, en la dirección de las verdades halladas, condiciona-

⁵ KANT, *Werke*, edición Rosenkranz, 2, 63 ss., 341 ss., 1, 486 ss.

⁶ TRENDLENBURG, *Log. Untersuchungen*, 3ª ed., 1, 6 ss.; UEBERWEG, *Logik*, 3ª ed., pp. 9 ss. Schelling, que en sus últimos trabajos vuelve también a Aristóteles, *Philosophie der Offenbarung*, Obras completas, II, 3, 38; LOTZE, *Metaphysik*, pp. 6 ss.

das, hacia su conexión última e incondicionada; en esta dirección del conocimiento surgió la metafísica de Aristóteles como hecho histórico, lo mismo que el concepto de razones no ulteriormente condicionadas, con lo que se destaca, por decirlo así, el resorte que en la conexión teleológica del pensamiento pone en movimiento a esta dirección metafísica del espíritu. Y la misma necesidad en los fundamentos de las condiciones de la conciencia fué considerada por la mirada penetrante de Kant. Desde su punto de vista crítico, se dió cuenta de la presuposición gnoseológica contenida en esta metafísica dogmática. Pero en este punto comienza a desviarse de Aristóteles. A tenor de su punto de vista gnoseológico quiere trazar el concepto de metafísica partiendo de su origen en el conocimiento. Pero piensa sobre el supuesto indemostrable de que las verdades universales y necesarias tienen como condición suya un modo *a priori* de conocimiento. Por eso, la metafísica, como ciencia que trata de suministrarnos la unidad racional mayor y más alta de nuestro conocimiento,⁷ recibe consecuentemente la característica de ser el sistema de la razón pura, es decir, "conocimiento filosófico por la razón pura en conexión sistemática".⁸ Y así le resulta determinada la metafísica por su origen en la razón pura, la única que permite un saber filosófico, apodíctico. Distingue su propio sistema de la metafísica dogmática como "metafísica crítica"; y, por lo demás, transforma las expresiones de la vieja escuela en el sentido de la teoría del conocimiento. Su concepción de la metafísica pasó a su escuela.⁹ Pero esta desviación de la terminología histórica le envuelve a Kant en contradicciones, porque ni la misma metafísica de Aristóteles es una semejante ciencia de razón pura, y provoca en su terminología una oscuridad advertida también por sus adeptos.

Otros destacan un aspecto de la metafísica que, entre los cultos, se presenta en primer plano, y por eso se ha extendido este sentido especial. También los sistemas monistas de la filosofía natural son metafísica. Pero el centro de gravedad de la gran masa histórica de la metafísica se halla muy cerca de las poderosas especulaciones que, no sólo sobrepasan la experiencia, sino que acogen todo un reino de entidades espirituales que se diferencia de todo lo sensible. Estas especulaciones buscan algo oculto, esencial, más allá del mundo de los sentidos: un segundo mundo. Esta concepción se refiere sobre todo con el nombre de metafísica al mundo intelectual de Platón, de Aristóteles, de Tomás de Aquino o de Leibniz. Y esta idea de la metafísica resulta reforzada por el nombre mismo, que también Kant refirió a un objeto que se halla situado *trans phisican*.¹⁰ También en este caso se destaca unilateralmente un aspecto de la metafísica; algunas de las raíces más profundas de esta clase de sistemas metafísicos llegan hasta el mundo

⁷ KANT, 2, 350.

⁹ KANT, 1, 558.

⁸ KANT, 2, 648. 1; 490.

¹⁰ APELT, *Metaphysik*, pp. 21 ss.

de la fe y de este mundo recogen una parte de su fuerza para dominar los ánimos en épocas enteras.

Finalmente, hay escritores que designan como metafísica todo estado de convicción acerca de la conexión objetiva universal de la realidad o, con más rigor, lo que sobrepasa a la realidad, y así hablan de una metafísica espontánea, popular. Expresan con justeza un parentesco existente entre estas convicciones y la metafísica como ciencia, pero la conciencia de este parentesco se señala mejor mediante la aplicación de esas expresiones con sentido figurado, y no mediante la ampliación del sentido del vocablo metafísica que deroga la limitación histórica de la misma ciencia.

Empleamos, por lo tanto, la expresión metafísica en el sentido indicado, acuñado por Aristóteles. Mientras que la ciencia en general no puede desaparecer más que con la humanidad misma, dentro de su sistema la metafísica representa un fenómeno históricamente limitado. Dentro de la conexión de fin que es nuestro desarrollo intelectual, le preceden otros hechos de la vida espiritual, otros también le acompañan que acabarán por suplantarla en su señorío. El curso histórico nos señala como estos otros hechos: la religión, el mito, la teología, las ciencias particulares de la naturaleza y de la realidad histórico-social, finalmente, la autognosis y la teoría del conocimiento que surge de ella. Así el problema que nos ocupa recibe esta forma: ¿cuáles son las relaciones de la metafísica con el nexo final del desarrollo intelectual y con los otros grandes hechos de la vida espiritual que componen este desarrollo?

Comte ha intentado expresar estas relaciones por una ley sencilla con arreglo a la cual en el desarrollo del género humano una etapa de teología ha sido reemplazada por otra de metafísica y ésta por la etapa de las ciencias positivas. La metafísica es, también, para él y para su extendida escuela, un fenómeno pasajero en la historia del espíritu científico en progreso, como lo es asimismo para Kant y su escuela en Alemania y para John Stuart Mill en Inglaterra.

También Kant ha abordado el tema de la metafísica y su espíritu, el más profundo que han conocido los pueblos europeos modernos, se dió cuenta de que en la historia de la inteligencia se ofrece una conexión fundada en la naturaleza misma de la facultad cognoscitiva humana. El espíritu humano recorrió tres etapas; "fué la primera etapa del dogmatismo [traducido al lenguaje corriente: la metafísica], la segunda fué la del escepticismo, la tercera la del criticismo de la razón pura; este orden temporal se basa en la naturaleza de la facultad cognoscitiva humana".¹¹ El nudo de este drama del proceso cognoscitivo reside, según Kant, en la naturaleza de la razón, antes desarrollada,¹² a ella se debe una ilusión natural e inevitable, y así el espíritu

¹¹ KANT, 1, 493.

¹² Cf. pp. 129 s.

humano se encuentra envuelto en la pugna dialéctica entre dogmatismo (metafísica) y escepticismo, y la resolución de esta disputa mediante la teoría del conocimiento es lo que representa el criticismo.¹³

Lo mismo esta teoría de Kant que la de Comte contienen una comprensión unilateral del hecho. Comte no ha investigado las relaciones históricas de la metafísica con aquella parte importante del movimiento intelectual representada por el escepticismo, la autognosis y la teoría del conocimiento; ha tratado de las relaciones de la metafísica con la religión, con el mito y con la teología, sin llevar a cabo antes el análisis necesario del hecho compuesto y por eso su teoría se halla en contradicción con los hechos de la historia y de la sociedad. Hasta su misma concepción de la metafísica prescinde de la penetración histórica en los verdaderos fundamentos de su poderío. Por su parte, Kant ofrece una construcción y no una exposición histórica, y esta construcción se halla condicionada unilateralmente por su punto de vista gnoseológico y, dentro de él, por la deducción de todo el saber apodíctico de las condiciones de la conciencia. La exposición que sigue no hace sino analizar la realidad histórica; más tarde le podrá servir de corroboración el resultado del análisis de la conciencia.

¹³ KANT, 2, 241 ss.

*LA VIDA RELIGIOSA COMO FONDO DE LA METAFÍSICA.
LA ÉPOCA DE LA REPRESENTACIÓN MÍTICA*

NADIE PUEDE dudar que el nacimiento de las ciencias fué precedido en Europa por un período en que el desarrollo intelectual se llevó a cabo en el lenguaje, en la poesía y en la representación mítica, lo mismo que en el progreso de las experiencias de la vida práctica, sin que existieran todavía una metafísica o una ciencia.¹⁴ En el siglo vi antes de Cristo encontramos a la humanidad europea, unida a los griegos del Asia Menor y en íntima interacción con los países cultos del contorno, en tránsito hacia la etapa de la ciencia del cosmos y de la metafísica. Surgieron éstas en una época determinable, cuyo carácter es accesible a la investigación, y después que la representación mítica había dominado durante un lapso que se pierde en la noche de los tiempos. Este largo y oscuro período sólo en su última etapa recibe una luz directa por medio de las obras poéticas conservadas y mediante las tradiciones que permiten en parte la reconstrucción de lo perdido. Lo que pudo anteceder a estos documentos es sólo accesible a una historia comparada de la cultura. Ésta podrá descubrir, sirviéndose del lenguaje, etapas en la situación exterior de los pueblos indogermánicos, la civilización exterior en ascenso, acaso el desarrollo de las representaciones míticas; podrá señalar, por medio de la mitología comparada, las metamorfosis de los mitos indogermánicos fundamentales, adivinar los rasgos generales de la organización exterior y del derecho. Pero se sustrae a la restauración histórica la intimidad del hombre de aquella época que, a diferencia de la prehistórica, podemos denominar preliteraria, es decir, una época de la que no conservamos obras poéticas. Cuando Lubbock trata de concluir que todos los pueblos han recorrido una etapa de ateísmo, es decir, ausencia total de todo género de representación religiosa,¹⁵ o cuando Herbert Spencer hace derivar toda re-

¹⁴ Turgot ha sido el primero en intentar exponer las leyes del desarrollo de la inteligencia, ya que la *Scienza Nuova* (1725) de Vico se refiere al desarrollo de las naciones. Parte con justeza del lenguaje; la representación mítica se le presenta como la primera etapa de la investigación encaminada a las causas. *La pauvreté des langues et la nécessité des métaphores, qui résultaient de cette pauvreté, qu'on employa les allégories et les fables pour expliquer les phénomènes physiques. Elles sont les premiers pas de la philosophie.* (*Oeuvres*, 2, 272, París, 1808, de los papeles de Turgot que se refieren a su *Discurso sobre la historia*, de 1750). *Les hommes, frappés des phénomènes sensibles, supposèrent que tous les effets indépendans de leur action étoient produits par des êtres semblables à eux, mais invisibles et plus puissans* (2, p. 63).

¹⁵ LUBBOCK, *Orígenes de la civilización*, ed. alemana, 1875, p. 172.

ligión de la idea de la muerte,¹⁶ nos hallamos en presencia de las orgías de un empirismo que descuida los límites del conocimiento. En las fronteras de la historia no cabe más que fantasear, como en cualquier otra frontera de la experiencia. Nos limitamos, por lo tanto, a la época en la cual los monumentos literarios nos permiten entrar en la intimidad del hombre.

Al mantenernos dentro de los límites del conocimiento histórico, en la relación de coexistencia y sucesión de los grandes hechos de la vida espiritual, se nos ofrece una diferencia entre mito y religión. El descuido de esta diferencia es la primera razón de la falla de la ley de Comte. La vivencia religiosa se halla en una relación con el mito y la teología, con la metafísica y la autognosis mucho más complicada que la supuesta por Comte. De ello nos convence la observación de la situación espiritual contemporánea; el mismo Comte hizo la experiencia con su propio sistema en el siglo XIX, que no sobrepasó la segunda etapa de la metafísica en las ciencias del espíritu y que, finalmente, y por una especie de atavismo científico, se remitió a la primera etapa, la teológica. Pero todavía con mayor claridad habla la historia en contra de Comte. La época del señorío exclusivo de la representación mítica desapareció entre las estirpes griegas, pero la vida religiosa persistió y siguió siendo eficaz. La ciencia creció lentamente; la representación mítica subsistió junto a ella, y allí donde la vida religiosa constituía el centro dominante de los intereses se sirvió de muchas proposiciones desarrolladas por la ciencia. Y hasta sucedió que la vida religiosa encontró en el pensamiento metafísico un lenguaje nuevo con personalidades como Jenófanes, Heráclito, Parménides, fuertemente agitadas por esa vida. Pero también sobrevivió a esta expresión particular. Pues no deja tampoco la metafísica de ser pasajera y la autognosis, que disuelve a la metafísica, vuelve a encontrar en sus profundidades la vivencia religiosa.

Así, pues, la relación empírica de coexistencia y sucesión de los grandes hechos que se entrelazan en la historia de la inteligencia nos muestra que la vida religiosa es una realidad que se une por igual a la representación mítica, a la metafísica y a la autognosis. Por eso mismo, por muy íntima que sea su unión con estas últimas manifestaciones, tendrá que ser destacada de ellas como un hecho mucho más amplio. Y no sólo en la misma época, sino en la misma cabeza y sin contradicción alguna encontramos la unión de vida religiosa, representación mítica y pensamiento metafísico; esto ocurría entre muchos pensadores griegos; con una gravedad grandiosa pugnan Heráclito, Parménides y Platón por plasmar su lenguaje mítico a tenor de su mundo de ideas. En la misma cabeza encontramos, junto a la metafísica, la teología y la vivencia religiosa, como es el caso en muchos pensadores medievales. Pero un mismo hecho no puede ser representado míticamente y, al mismo

¹⁶ SPENCER, *Sistema de filosofía*, vol. VI, el resumen, pp. 504 ss.

tiempo, explicado intelectualmente. Esta circunstancia separa todavía con más claridad la vida religiosa de la representación mítica. ✓

A los propósitos de una exposición empírica una determinación del concepto de vida religiosa nos expondría fácilmente a la sospecha de que suministramos una construcción; basta, pues, con demarcar y designar el hecho en sí. No puede ser negada la existencia de la vivencia, de una experiencia interna en general. Porque este saber inmediato constituye el contenido empírico cuyo análisis nos proporciona luego el conocimiento y la ciencia del mundo espiritual. Esta ciencia no existiría si no existiera la vivencia, la experiencia interna. Experiencias de este tipo son la libertad del hombre, la conciencia y la culpa, el antagonismo entre imperfección y perfección, que penetra en todos los campos de la vida interior, el antagonismo entre lo fugaz y lo eterno, lo mismo que el anhelo del hombre por esto último. Y estas experiencias internas son partes integrantes de la vida religiosa. Pero la misma abarca también la conciencia de una dependencia absoluta del sujeto. Schleiermacher ha señalado el origen de esta conciencia en la vivencia. Recientemente Max Müller ha tratado de suministrar a esta teoría una base empírica firme. "Si nos parece demasiado atrevido decir que el hombre ve realmente lo invisible, sí diremos que siente la presión de lo invisible, y este invisible no es más que un nombre particular de lo infinito, con lo que el hombre natural recibe así el primer contacto".¹⁷ Y, así, la observación de los estados de ánimo religiosos nos conduce a la constatación de la experiencia de dependencia con respecto a una vida superior e independiente de la naturaleza. }

La característica de la vida religiosa consiste en que se afirma en virtud de una convicción diferente de la evidencia científica. La creencia religiosa nos remite, frente a todos los ataques, a la experiencia íntima, a aquella que el ánimo puede experimentar en sí de modo actual y a la que ha experimentado históricamente. Ni es sostenida por el razonamiento ni puede ser refutada por él. Tiene su origen en la totalidad de todas las fuerzas del ánimo, y después que el proceso de diferenciación de la vida espiritual ha desarrollado como formas relativamente independientes de esa vida la poesía, la metafísica y las ciencias, la vivencia religiosa sigue subsistiendo en las honduras del ánimo y operando sobre esas formas. Pues jamás el conocimiento que opera en las ciencias domeñará la vivencia original que se halla presente en el saber inmediato del ánimo. El conocimiento trabaja en esta vivencia, por decirlo así, de fuera a dentro. Pero aunque vaya sometiendo, y ésta es su función, nuevos hechos al pensamiento y a la necesidad, le resisten invencibles en la conciencia la voluntad libre, la imputación, el ideal, la voluntad divina; siguen subsistiendo, aunque contradigan a la conexión

¹⁷ Max MÜLLER, *Ursprung und Entwicklung der Religion*, p. 41.

necesaria del conocimiento. Ciertamente que el conocimiento, con arreglo a la ley que le es inherente, tiene que someter su objeto a la necesidad. Pero no se quiere decir con esto que todo se le pueda convertir en objeto, que tenga que conocerlo todo o que lo pueda hacer.

Esta idea de que la vida religiosa constituye el fondo permanente del desarrollo intelectual y no una fase pasajera en el ánimo de la humanidad, será aclarada todavía mediante un análisis psicológico. Históricamente esta relación se puede demostrar en cuanto a la evolución ya ocurrida dentro de un limitado período de tiempo. Pero no se puede mostrar históricamente que la vida religiosa, que podemos comprobar que constituye la base de la vida histórica en Europa, haya constituido siempre un integrante de la naturaleza humana. La evolución que conocemos nos dice lo siguiente: si los hechos nos obligaran a suponer un estado arreligioso en un punto cualquiera de la línea retrospectiva del curso histórico (entendiéndose por religión la vivencia religiosa original en la que se contiene la conciencia del bien y del mal y la relación por esto con una conexión de la que depende el hombre) —lo que no es el caso— entonces ese punto sería al mismo tiempo un punto límite de la comprensión histórica. Podríamos poseer sobre esa época noticias históricas, pero la época misma se hallaría más allá de nuestra comprensión histórica. [Porque comprendemos sólo mediante la transferencia de nuestra experiencia interna a una facticidad exterior en sí misma muerta. Así, pues, cuando integrantes inderivables de la experiencia interna, que hacen posible la conexión de esta experiencia en nuestra conciencia, se hallan ausentes en una situación histórica, podemos decir que hemos llegado a las fronteras de la captación histórica. No pretendemos afirmar que no haya existido semejante estado. Sería posible que ciertos aspectos integrantes de la experiencia interna, para nosotros inderivables, no fueran, sin embargo, primarios, y la teoría del conocimiento debe examinar semejante posibilidad. Pero sí está excluido que pudiéramos comprender semejante estado y que, valiéndonos de él, tratáramos de hacer comprensible otro estado en que lo inderivable en cuestión estuviera presente; se excluye, por lo tanto, la comprensión histórica de un estado arreligioso y el nacimiento de un estado religioso a partir de él. Por eso, obras de inspiración empirista sobre los comienzos de la cultura, aparecidas en Inglaterra y en Alemania, caen en la contradicción siguiente. No encuentran todavía en el estado primitivo de la humanidad hechos inderivables de la experiencia interna, pero ni renuncian a comprender históricamente ese estado ni a derivar el siguiente de él.]

Hasta donde alcanza, por lo tanto, el nexo de los puros hechos de experiencia social, no hubo tiempo alguno en que el individuo no se encontrara como meramente subsistente, condicionado hacia atrás, por lo mismo, como absolutamente dependiente, y que el movimiento del mundo, visto sensiblemente, captado causalmente, no se desparramara en todas direcciones hacia

lo infinito.¹⁸ No hubo tiempo alguno en el que la libre espontaneidad del hombre no luchara con lo demás, cuya presión le rodeaba, y también las representaciones míticas encuentran en la voluntad su fuerte raíz. [Ningún tiempo hubo en el que el hombre no poseyera, en contraste con su pobre vida, imágenes de algo más puro y perfecto.] Y todo lo que el hombre encontraba operante mostraba al ánimo, que siente el placer y el dolor, que espera y teme, a la voluntad, que quiere y aborrece, una faz doble. Todo esto es vida y no conocimiento que concluye. Tan pronto como estos hechos derivables de mi propia vida, de mi experiencia interna, no concurren con los hechos históricos, hechos garantizados por una conclusión segura, en la comprensión histórica, puedo decir que he topado con los límites del método histórico. En este punto comienza el reino de la trascendente histórico. [Porque también el método histórico tiene un límite interno, que radica en el proceso de la conciencia y es, por lo tanto, irremovible, lo mismo que lo tiene el conocimiento científico-natural. Si ese método evoca en la conciencia actual, por medio de los hechos históricos, las sombras del pasado, lo hace merced a que comunica realidad a esos hechos en virtud de la vida y la realidad de esa conciencia.]

Antes, pues, del análisis psicológico hemos podido establecer la importante proposición según la cual [la vida religiosa constituye el fondo constante del desarrollo intelectual conocido por nosotros.] La vida religiosa se alía a la representación mítica en una forma determinada que comienza con la primera poesía épica de los griegos conservada por nosotros y llega hasta la aparición de la ciencia. De lo que acerca de esta alianza podríamos decir, destacamos unos pocos rasgos generales necesarios para obtener la visión de la conexión de fin que es la historia intelectual.

¹⁸ El punto de partida de esta realidad psicológica lo ha establecido Schleiermacher en forma irrefutable. Esto constituye su mérito imperecedero; ha señalado como secundaria la fundamentación intelectualista de la religión por el razonamiento del entendimiento, que discurre valiéndose de los conceptos de causa, entendimiento y fin; ha mostrado cómo la autoconciencia contiene hechos que constituyen el punto de arranque de toda vida religiosa. *Dogmatik*, 36, 1, 3ª ed. "Nos encontramos siempre persistiendo, nuestra existencia se halla siempre en transcurso; por esto nuestra autoconciencia, en la medida en que, prescindiendo de todo lo demás, nos ponemos como un ser finito, sólo la puede representar en su persistir. Pero en éste de modo tan completo, porque el sentimiento absoluto de dependencia es un elemento tan general en nuestra autoconciencia, que podríamos decir que cualquiera que fuera el modo del ser total y el punto del tiempo en que estuviéramos colocados, en toda reflexión completa nos encontraríamos sólo de esta manera, y tal manera la transferimos también a todo el ser finito". Su falla reside en que esta visión profunda no le forzó a romper con la metafísica intelectualista y a dotar a la filosofía, a tono con su punto de partida, de un fundamento psicológico. Así desembocó en el platonismo y en la poderosa corriente de filosofía natural de la época.

La representación mítica configura una conexión viva y real de los fenómenos especialmente importantes para los hombres de aquellos días. Con esto aporta algo que no pueden aportar la percepción, la representación, la actuación, que se hallan en trato constante con los objetos, como tampoco el lenguaje. La percepción y la representación enlazan las impresiones en cosas a las que se atribuyen propiedades, estados, actividades; establecen entre ellas relaciones, en especial la de causa y efecto. Muy expresamente hay que prevenirse contra concepciones que se figuran que estos rasgos de nuestro modo representativo, que nacen del pequeño trato cotidiano con los objetos, se disuelven en la época de la formación de los mitos en una vida universal de la conexión cósmica. La conciencia temprana de las relaciones así surgidas se halla expresada en el lenguaje. La relación entre las raíces, la clasificación de las palabras, los casos, los tiempos, etc., la sintaxis, la subordinación de los hechos bajo nombres de representaciones generales, todo esto supone relaciones que han sido captadas y distinguidas en la realidad. El pensamiento filosófico posterior se enlaza en diversos puntos al lenguaje; la representación mítica se entrelaza con él profundamente. Pero lo que el lenguaje produce es muy diferente de esa conexión real y universal de los fenómenos importantes para los hombres de la época que se lleva a cabo con la representación mítica. La función de la representación mítica es análoga a la que en otra época realizará la metafísica. No es la religión, la conciencia de Dios, la que caracteriza esta primera etapa, tampoco, por lo tanto, la representación de lo sobrenatural: esto constituye, más bien, la condición constante de la vida espiritual de los hombres. El teorema de Comte acerca de la primera etapa del desarrollo espiritual, que él caracteriza de teológica, es insostenible, porque no distingue la función de la representación mítica del lugar que corresponde a la religión en la conexión del desarrollo espiritual. Y el supuesto de la influencia decreciente de las representaciones religiosas en la sociedad europea y de su desbancamiento paulatino por la ciencia no está corroborado por la historia.

La representación mítica muestra una relativa independencia frente a la vida religiosa. Ciertamente que la conexión real de los fenómenos que configura descansa sobre la vida religiosa: ésta es en ella la potencia vital que sobrepasa todo lo visible. Pero esta conexión no se funda únicamente en la experiencia religiosa. También está condicionada por el modo como se ofrece a los hombres de aquellos días la realidad. Ésta les está presente como vida, subsiste como vida y no se convierte, por el conocimiento, en un objeto del entendimiento. Por eso es, en todos sus puntos, voluntad, facticidad, historia, es decir, realidad viva y primordial. Como se halla presente para el hombre vivo entero y no ha sido sometida a ningún análisis y abstracción intelectivos, no ha sido tampoco adelgazada y sigue siendo viva. Y como, por lo tanto, la conexión que la representación mítica ela-

bora no procede sólo de la vida religiosa, tampoco el contenido de esta última puede abordarse por completo en las formas representativas del mito. La vida no se agota jamás en representación. La vivencia religiosa continúa siendo la interioridad interna y no encuentra expresión adecuada en ningún mito ni en ninguna representación de un dios. Y esta misma relación encontramos, en una etapa superior, entre la religión y la metafísica.

Por eso corresponde al lenguaje mítico de la época precientífica, por ejemplo, de las estirpes griegas, una significación que va más allá de la expresión religiosa. Los mitos fundamentales de los pueblos indogermánicos, tales como trata de establecerlos la mitología comparada, se parecen en esto a las raíces de sus lenguas, que son medios relativamente independientes de expresión que se mantienen, como recursos constantes de representación, a través del cambio de los estados religiosos. Persisten en incesantes metamorfosis (cuyas leyes derivan de las de la fantasía), que experimentan también las representaciones de los dioses y la conciencia religiosa que está en su base. Rigen con tanta independencia en la fantasía de estos pueblos que no se disuelven aunque se liquide la fe que se expresaba en ellos.

Sirven con relativa autonomía una necesidad que va más allá de la conciencia religiosa, la de conseguir una conexión de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad y ofrecer así como una primera explicación de los mismos. Tropezamos con la forma más antigua de la relación general en que se halla el fondo religioso del desarrollo intelectual de Europa con la tendencia en él actuante hacia una explicación conexa de los fenómenos. El tipo de explicación es muy imperfecto; el nexo de los fenómenos se experimenta y contempla como un nexo volitivo, como una intrincación de incitaciones vivas y de acciones. Por eso, sólo durante cierto tiempo pudo dominar el desarrollo intelectual de esas jóvenes estirpes y muy pronto la tendencia a la explicación perforó la imperfecta capa.

EL NACIMIENTO DE LA CIENCIA EN EUROPA

MUY DEFICIENTEMENTE conocemos la conexión causal del curso histórico en que ocurrió este hecho, en el que de las representaciones míticas surgió la explicación científica del cosmos. Más de tres siglos transcurren entre los poemas homéricos, según las determinaciones de los investigadores más destacados de la época alejandrina, y el nacimiento del primer hombre que, según la tradición, intentó ofrecer una explicación científica del mundo: Tales de Mileto. Un contemporáneo de Solón que vivió en la segunda mitad del siglo VII y en los primeros tiempos del siglo VI antes de Cristo. En ese largo y oscuro tiempo que va de los poemas de Homero hasta Tales, el desarrollo del espíritu esclarecedor transcurre, en la medida en que podemos juzgar, en dos direcciones.

La experiencia, que fué creciendo con el tráfico de la vida, especialmente en la industria y el comercio, fué sometiendo un espacio cada vez más amplio de la tierra y, dentro de él, un grupo creciente de hechos, es decir, que fué ampliando su acción, su previsión y su conocimiento de la necesidad de la conexión natural. Utilizó para ello las adquisiciones de pueblos de más vieja cultura, con los que los griegos estaban en contacto. La cuestión de si ha existido una época en que, en alguna medida, en alguna forma, ha tenido lugar la separación de un círculo de la experiencia con respecto a la representación mítica, es una cuestión trascendente. Pero el progreso es un hecho comprobable, patente en el curso ulterior de la representación mítica, y prepara, por una parte, la ciencia y por otra transforma en su interior el mundo mítico. Las fuerzas vivas que el hombre, afectivamente agitado, sentía, temía y amaba como la mano de lo infinito, fueron alejándose cada vez más en el horizonte creciente del acontecer natural, hasta que acabaron por disiparse en la oscuridad.

Ya en los poemas homéricos vemos cómo el mundo mítico se halla en retirada. Las potestades divinas constituyen un orden, un nexo familiar divino con estructura estatal de las relaciones volitivas; su sede se halla separada de la región del trabajo común de un griego de entonces en la agricultura, en la industria y en el comercio; sólo pasajeramente moran en esta región, de preferencia en una visita fugaz a sus templos, y su intervención en el campo sometido a la experiencia y al pensamiento se convierte en sobrenatural. Tampoco los poemas homéricos nos relatan alianzas amorosas entre los dioses olímpicos y los hombres de la época troyana y postroyana. En estos poemas existe una conciencia de la disminución del trato entre dioses y hombres. La ilustración creciente iba ampliando el círculo en que

dominaba la explicación natural y hacía a los espíritus cada vez más escépticos frente al supuesto de las intervenciones sobrenaturales.

Este proceso se halla en conexión con un cambio acaecido en el sentimiento de vida. El orden de vida de la nobleza heroica decayó y se anquilosó la poesía épica que había sido su expresión. El sentimiento vital que correspondía a los nuevos órdenes políticos y sociales se manifestaba con libre fuerza en la elegía y en el yambo: la intimidad inquieta de la persona se convirtió en el centro del interés. En la poesía lírica, por lo menos de la época de Tales, encontramos huellas que muestran que la confianza en los dioses se va retirando tras este sentimiento vital independiente.¹⁹ Y al esplendor de la poesía sentimental se enlaza la observación de las costumbres, en la cual se somete al espíritu el campo de las experiencias morales.

La otra dirección en que fué avanzando el espíritu esclarecedor nos es visible en los restos de la literatura teogónica. La teogonía de Hesíodo, la más importante de todas, es, por lo menos en su núcleo, anterior a los primeros filósofos. Esta dirección plasmó con el material de las representaciones míticas un nexo interno del proceso cósmico que discurría por generaciones. Y este proceso cósmico no se desenvuelve como una mera relación de potencias volitivas ni tampoco como una conexión de representaciones naturales generales. La Noche, el Cielo, la Tierra, Eros, son representaciones que oscilan, en una luz indecisa, entre los hechos de la naturaleza y las potencias personales. De lo personal se van desprendiendo representaciones generales de una conexión natural.

Estas dos direcciones del espíritu perturbaron la conexión del mundo que había trazado el pensamiento mítico. Lo otro, que enfrentamos a nuestro yo como naturaleza, recibe su conexión viva de la autoconciencia en que se halla presente. Esta conexión es captada con viveza por el representar mítico, pero su verdad no resiste al pensamiento; la experiencia acerca de la regularidad en la transformación de la materia, en la sucesión de los estados, en el juego de los movimientos, requiere otra explicación; es menester otra conexión de la naturaleza que la que nos ofrecen las relaciones entre las volúntades personales. Y así comienza el trabajo de trazar intelectualmente esta conexión a tenor de la realidad. Las cosas entrelazadas por acción y pasión, cambios vinculados a cambios, movimientos en el espacio: todo esto se ofrece a la intuición y es menester conocerlo en su trama.

Comienza una marcha larga y penosa del pensamiento experimentador y, llegados a su término, podremos decir: lo otro, la naturaleza, no puede ser reducido a elementos intelectuales ni explicarse exhaustivamente por ellos como imposible fué que lo penetrara del todo la representación mítica. Es impenetrable por lo mismo que se trata de una facticidad que se ofrece en

¹⁹ MIMNERMOI, *Fragm.* 2, Berk II⁴, 26.

la totalidad de nuestras fuerzas de ánimo. No existe ningún conocimiento metafísico de la naturaleza.

Todo esto nos reservaba el futuro, pero veamos antes cómo, preparado poco a poco por las dos direcciones indicadas, surgió el gran hecho de una explicación científica del cosmos. Este hecho se presenta en el siglo vi, cuando en las colonias jónicas e itálicas de Grecia se aplican elementales ideas y métodos matemáticos y astronómicos al problema que había ocupado también a la representación mítica: el nacimiento del cosmos. Las colonias jónicas habían avanzado, en un desarrollo rápido, hacia la constitución democrática y la emancipación de todas las fuerzas. Merced a la organización de su derecho religioso, el movimiento espiritual en ellas dependía menos del sacerdocio que en los estados civilizados del viejo Oriente que las rodeaban. Y la riqueza almacenada en ellas prestó a los hombres independientes el ocio y los medios de la investigación. Pues el desarrollo autónomo de un nexo final particular dentro de la sociedad humana se halla vinculado a su realización por una clase especial de personas. Con el incremento de las riquezas se creó la condición para que personas aisladas se dedicaran por entero y en histórica continuidad al conocimiento de la naturaleza. A estos hombres independientes, cosmopolitas, se les abrieron, por una rara coyuntura histórica, las viejas ciudades de la cultura del Oriente, especialmente el Egipto en la segunda mitad del siglo vii. La geometría, que se había desarrollado en Egipto como arte práctico y suma de proposiciones aisladas, y la tradición de una observación y registros astronómicos seculares conservada en los observatorios del Oriente, fueron utilizadas por esos hombres para la orientación en los espacios cósmicos, cuya imagen había sido transmitida por la representación mítica.

De esta suerte los griegos entran en un movimiento espiritual cuya gran trama, que llega hasta Oriente, nos es todavía poco conocida. No es posible someter la realidad al pensamiento más que distinguiendo contenidos parciales de la misma y sometiéndolos a un conocimiento especial, pues en su forma compleja no es captable por el conocimiento. La primera ciencia que surgió con este método fué la matemática. El espacio y el número han sido destacados tempranamente de la realidad y son accesibles por completo a un tratamiento racional. Fácilmente se abstrae de la intuición de las cosas reales la consideración de superficies y volúmenes; la investigación geométrica arrancó de tales figuras cerradas; la geometría y la aritmética fueron, en correspondencia con la naturaleza de su objeto, las primeras ciencias que llegaron a formular verdades claras. Esta marcha del análisis de la realidad había sido ya iniciada antes de la entrada de los griegos en la vida del conocimiento, pero se le añadió la idiosincrasia del espíritu griego. Entre las cualidades más salientes de este espíritu tenemos su fuerza intuitiva y el sentido de la forma; esto se muestra de manera patente en la

imagen, tan plástica y coherente, que del cosmos nos ofrecen los poemas homéricos. Ya en sus comienzos la ciencia griega, especialmente con la escuela pitagórica, apartó la investigación de las relaciones espaciales y numéricas de las tareas prácticas y las estudió sin mira alguna por su aplicación. En una forma paralela, la astronomía partió de la construcción de la esfera cósmica y comenzó a trazar líneas en ella. La matemática, especialmente la geometría, la astronomía descriptiva y la lógica, que se les añade en una etapa posterior, como teorías que se demoran contemplativamente en la región de las formas puras y aplicadas, constituyen las aportaciones intelectuales más perfectas del espíritu griego.

CARÁCTER DE LA CIENCIA GRIEGA MÁS ANTIGUA

TRANSCURRIERON CIEN años de este desarrollo progresivo de la ciencia griega antes de que estos físicos sometieran a una consideración general rigurosa la naturaleza de las primeras causas de las que derivaban el cosmos. Y esta era, sin embargo, la condición para el nacimiento de una ciencia metafísica especial. Si Tales se halla en el cenit de su actividad en el primer tercio del siglo VI, la vida y los trabajos de Heráclito y Parménides, que realizaron este paso, se deslizan ampliamente dentro del siglo V.

Durante estos cien años ocupa el primer plano del interés la orientación progresiva en el universo con los recursos de la matemática y de la astronomía; a este interés se juntan los ensayos por establecer un estado inicial y un fundamento real del universo. La mirada circunspecta del hombre se encuentra, allí donde el mar le ofrece un amplio horizonte, con un plano que se cierra en el círculo del horizonte y sobre el que se curva la bóveda de los cielos. Los conocimientos geográficos determinan la extensión de ese ámbito y el reparto de aguas y tierras. Ya con arreglo a una visión de los griegos de la época homérica, de índole marinera, se consideró al mar como la fuente de todas las aguas. En esto se apoya Tales. En su visión se amplía el Océano que en Homero rodea al gajo terrestre: en el mar sobrenada la tierra, de él ha salido todo. Tales promovió, sobre todo, la obra de orientación en este espacio cósmico y aquí encontramos el núcleo esencial de lo que ocurrió después. Anaximandro continuó la obra, trazó un mapa, introdujo el uso del gnomon, que por entonces representó el instrumento más importante de la astronomía. Del estado de una inundación general, en cuya hipótesis coincidía con Tales, pasó a un infinito que antecedió temporalmente a este estado; a partir de él se ha ido formando todo lo particular y limitado; imperecedero, abraza todo esto espacialmente y lo dirige. Y según buenos testimonios, ha designado este infinito, vivo, inmortal, como "principio",²⁰ introduciendo así esta expresión tan importante para el pensamiento metafísico (primeramente en el sentido de comienzo y causa). Esta expresión indicaba que el conocimiento tenía ya conciencia de su tarea y de este modo se particularizó la ciencia.

Los fenómenos de la atmósfera en movimiento contienen también medios de explicación para los subsiguientes ensayos cosmológicos de los físicos jonios. Así como en ella se enlazan la húmeda decantación, el calor y el

²⁰ ἀρχή. SIMPLIC., *In phys.* f. 6r, 36-54. HIPÓLITO, *Refut. haer.* 1, 6. Por referencia a Teofrasto, cf. DIELS, *Doxographi*, 133, 476; Zeller ¹⁴, 203.

aire inquieto, a estos ensayos primitivos de explicación les parecerá que todo sale del aire o del fuego o del agua.

También la ciencia de las colonias de la Italia meridional, cultivada por la cofradía de los pitagóricos, encuentra su punto de partida, su interés esencial y su significación para el desarrollo intelectual en la orientación progresiva dentro del espacio cósmico con los recursos de la matemática y de la astronomía. En esta escuela se desarrolló el estudio, desligado de la finalidad práctica, de las relaciones numéricas de las formas espaciales, es decir, la ciencia matemática pura. Sus investigaciones tenían como objeto las relaciones entre números y magnitudes espaciales, y así surgió entre ellos la idea de lo irracional en el campo de la matemática. También su esquema del cosmos era astronómico: en el centro del mundo lo limitador, lo formador, que es para ellos, en bello espíritu griego, lo divino; al atraer lo ilimitado surge el orden numérico del cosmos.

Todas estas explicaciones del cosmos, si bien operan como tales explicaciones en la liquidación progresiva de la representación mítica, se hallan mezcladas en proporción considerable con elementos de la creencia mítica. El principio del que derivaban estos primeros investigadores conservaba todavía muchas propiedades de la conexión mítica. Poseía una fuerza formativa afín a las fuerzas míticas, capacidad de transformación, teleología, conservando en su acción algo así como las huellas de los dioses. También se hallaba entretrejida, por raíces apenas visibles para nosotros, con la fe mítica en los dioses mantenida por algunos de estos físicos. La convicción de Tales de que el mundo está lleno de divinidades no debe ser interpretada en el sentido del panteísmo moderno. La creencia mítica de Anaximandro hace que todas las cosas expíen con su desaparición la injusticia de su ser particular, según el orden del tiempo. Apenas otra doctrina puede ser atribuída a Pitágoras con tanta seguridad como la de la transfiguración de las almas y la cofradía fundada por él se mantuvo en el culto de Apolo y en los ritos religiosos con conservadora firmeza. Representaciones de lo perfecto condicionan la imagen cósmica de las escuelas itálicas. Y se presenta esa idea, tan característica del espíritu griego, de que lo limitado es lo divino, a la que se podría oponer la frase de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Por eso no es posible reducir esta visión cósmica antigua, como ha ocurrido con frecuencia desde Schleiermacher, a una forma primitiva del panteísmo.

Tan lentamente, tan poco a poco la ciencia explicativa, aun una vez emancipada, pudo reducir el poder de la explicación mítica, de la conexión mítica. Con tan áspero trabajo ha podido conquistar su independencia la conexión de fin del conocimiento científico, a partir de la primitiva vinculación de la total vida espiritual en la que se le da al hombre la realidad y se le dará siempre. Tan difícil le fué a esta ciencia sustituir las representa-

ciones primitivas por otras más adecuadas a su objeto. Porque la conexión de las cosas se fabrica originalmente por la totalidad de las fuerzas del ánimo y sólo poco a poco ha podido desprender el conocimiento lo puramente inteligible. La vida es lo primero y está siempre presente, y las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren sólo a la vida. Así surgen importantes rasgos fundamentales del pensamiento antiguo. No comienza con lo relativo sino con lo absoluto, y lo abarca con determinaciones que proceden de la vivencia religiosa; lo real es para él algo vivo; la conexión de los fenómenos algo psíquico o, por lo menos, análogo a lo psíquico.

Sin embargo, en ninguna época ha realizado la inteligencia humana un progreso mayor que en esa centuria transcurrida ya cuando aparecen Heráclito y Parménides. Ya existía la ciencia. De manera preponderante, los fenómenos se derivaban en su regularidad y conexión de causas naturales. El correlato de esta autonomía de la ciencia griega es la expresión "cosmos", que los antiguos atribuyen a Pitágoras: "Pitágoras fué el primero que llamó al mundo cosmos, en virtud del orden que reinaba en él".²¹ Esta palabra es como el espejo de la inteligencia griega, sumida en la regularidad inteligible y en la conexión armónica de las relaciones y movimientos del mundo. Se expresa en ella el carácter estético del espíritu griego de modo tan original y profundo como en los cuerpos esculpidos por Fidias y Praxiteles. Ya no se rastrea en la naturaleza la huella de un dios arbitrario; los dioses rigen la bella y regular conexión de formas del cosmos. En el mismo sentido, las expresiones "ley" y "discurso racional" se transfieren de la sociedad, ordenada por el pensamiento en formas que actúan regularmente, a las circunstancias del universo.²²

Pero el modo de derivación de los fenómenos que se ofrecía en la ciencia del cosmos no podía satisfacer a las exigencias crecientes del conocimiento. Si se atribuye a cualquier elemento de la naturaleza vida, capacidad de transformarse en otro elemento, de extenderse y contraerse, es indiferente de cuál de estos elementos parta la explicación, pues todo puede ser derivado de todo. ¿Y no es cierto que los físicos habían explicado alternativamente, pero con igual ligereza, las demás partes de la conexión natural mediante la transformación del agua, del fuego, de la luz? Con Heráclito, la especulación desarrolla esta intuición de una interna capacidad de transformación como la propiedad general de todo estado cósmico; con Parménides, enfrenta a este cambio infinito las exigencias del pensamiento. Así surgió la metafísica en sentido estricto.

²¹ Ps.-PLUTARCO, *De plac* II, I. ESTOB., *Ecl.* I, 21, p. 450 Heer-Diels, 327

²² νόμος. λόγος.

SECCIÓN SEGUNDA

LA ETAPA METAFÍSICA EN EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS ANTIGUOS

I

SE PRUEBAN PUNTOS DE VISTA METAFÍSICOS DIFERENTES QUE SE REVELAN A SU TIEMPO COMO INCAPACES DE UN DESARROLLO ULTERIOR

EN LA CONEXIÓN de fin del conocimiento se alcanza una nueva etapa; durante la generación de Heráclito y de Parménides, el espíritu progresivo trata de determinar la índole general de la conexión del cosmos y la de un principio de esta conexión. Desarrolla las propiedades de un principio que lo hagan aplicable a la explicación de los fenómenos naturales. Presupone ello que ese espíritu ha objetivado los intentos anteriores de derivar los fenómenos del cosmos.

Durante un siglo la ciencia recién nacida había tratado de enlazar y explicar los fenómenos del mundo exterior por medio de las intuiciones de transformación y movimiento. Para ello había constituido el concepto de "principio", es decir, algo primero que es el estado temporal inicial y la causa primera de los fenómenos, y de lo que pueden derivarse éstos. Este concepto era la expresión de la voluntad misma de conocimiento. Muchas causas acuciaban a la meditación en torno a las propiedades más generales de semejante principio, en general de la conexión cósmica: el cambio de principios, la imposibilidad de demostrar uno de ellos, las dificultades inherentes a la intuición de la transformación, que había servido de base a los métodos pregonados, las dificultades no menores que surgían en las nociones particulares de que disponía esa explicación en su aplicación. La meditación que tiene de este modo, como supuestos previos, explicaciones singulares y que deduce las determinaciones generales de toda conexión cósmica, la denominamos metafísica.

La meditación metafísica analiza en el mundo exterior la conexión de la realidad. Ciertamente que esta conexión se hallaba fundada, en última instancia, en la conciencia y constituía, con el mundo histórico, el todo de la realidad y, sin embargo, el pensamiento metafísico de los griegos ha captado esta conexión en el estudio del mundo exterior. Esto tuvo por consecuencia que los conceptos metafísicos quedaran vinculados a la intuición espacial. El "principio" racionalmente formador era ya para los pitagóricos algo

limitador, y entre los eleatas y Platón reviste un carácter análogo. La explicación del cosmos reducía todo, hasta llegar al concepto supremo a que accedió el espíritu griego, el de motor inmóvil, a movimientos y fenómenos en el espacio.

¿Podríamos expresar la ley interna que en esta etapa del conocimiento dió su sentido a la articulación de la conexión de la realidad? El mundo mostraba al pensamiento científico en ciernes una multiplicidad de cosas singulares, enlazadas diversamente en acción y pasión, moviéndose en el espacio, creciendo y menguando, naciendo y pereciendo. Los helenos, según observaba uno de los nuevos metafísicos, hablaban erróneamente de nacer y perecer. De hecho, el lenguaje nos muestra que estas nociones dominaban la sencilla concepción natural. Las nubes parecen formarse y luego disiparse en el aire, y así las cosas particulares, y también los dioses del mito habían nacido en el tiempo. El siglo de ciencia transcurrido había establecido una conexión entre estas intuiciones mediante la idea de una primera materia formadora y sus transformaciones, y en el sur de Italia mediante la oposición entre la fuerza limitadora, formativa, y lo ilimitado. Nos es difícil revivir afectivamente la índole intelectual de un griego culto de aquellos días, que empezaba a dudar de los dioses y se encontraba en medio de este vértigo de transformaciones de la materia. Porque la religión y la ciencia positiva le ofrecen al hombre de hoy puntos de apoyo firmes para su imagen del mundo, mientras que el griego de aquellos días no poseía ya ningún punto firme frente al devenir de los fenómenos. Ni la religión mítica se lo podía proporcionar ni había tampoco una ciencia positiva que le pudiera ofrecer ese apoyo firme. El hombre de aquella época se percató que sus acciones y estados se fundan en su yo. No puede imaginarse que este yo sea el estado o la acción de algo que se hallaría tras el yo. Este es su sentimiento vital. Y lo otro, lo exterior, que encuentra frente a su voluntad, le es también, en todos sus cambios, estado y manifestación de un sustrato que no es a su vez estado o manifestación de otro algo tras él. Es lo mismo que este sustrato independiente se encuentre en la cosa singular o en una sustancia spinozista o en los átomos: lo exterior, que se nos ofrece en la autoconciencia, presenta sin duda ese carácter. Si definimos como sustancia aquello que es sujeto de todas las determinaciones predicativas, sustrato de todos los estados y actividades, el hombre mirará, a través del vértigo y el juego de colores de los fenómenos, a lo sustancial que hay detrás; no puede hacer otra cosa. También la noción de la efectividad, el concepto de causalidad es subordinado a lo sustancial. Y en sí mismo, en el cambio de sus impulsos, incitaciones y fines, tiene que buscar también un punto firme que regule su acción. En él y en lo que fuera de él se le enfrenta, estos dos puntos firmes constituirán la meta natural de su meditación: en lo exterior

el sustrato sustancial, y en su acción el fin que no es medio, el bien sumo de su voluntad.

Esta circunstancia explica por qué para la filosofía de los antiguos el ser verdadero y el sumo bien constituyen las dos cuestiones centrales. Estas cuestiones no son derivadas. Lo que primero busca el conocimiento humano no es la solidez subjetiva de la predicación, la necesidad del pensamiento. Esta solidez del juicio es, por decirlo así, el aspecto objetivo, lógico, de la solidez objetiva del fin en nosotros y de la sustancia fuera de nosotros. Esto se muestra históricamente en el hecho de que la inseguridad y la duda, que perturban la certeza del pensamiento, son las que han despertado la cuestión de la conexión lógica de razón y consecuencia, del fundamento firme en sí mismo.

En el proceso que estamos describiendo el conocimiento de la sustancia cósmica tampoco se emancipa todavía de la conexión en que se mantuvo antes el conocimiento, vinculado a la totalidad de las fuerzas del ánimo humano. Los dioses habían encontrado sitio en el mundo de los físicos jonios y de los pitagóricos. Ahora en que se determina la conexión del cosmos según sus propiedades más generales no había ya lugar para ellos. Jenófanes, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, que son los espíritus directivos de la nueva época, desarrollaron una conexión cósmica que, por la clara conciencia de su carácter universal, de su ámbito abarcador de todos los fenómenos, ocupaba todo el terreno de la realidad. No fué éste el caso todavía en el mundo de Anaximandro o de Pitágoras. Y para la nueva concepción que se abre paso, es indiferente que los dioses subsistan en la necesidad personal de uno u otro de estos pensadores como parece que ocurrió con Jenófanes. Pero ¿cuál fué la consecuencia de este cambio para la concepción metafísica del orden cósmico? Todo el complejo de los sentimientos superiores, la vida religiosa, la conciencia moral, el sentimiento de belleza y de valor infinito del mundo se hallan presentes ahora en esta conexión cósmica. Todas las propiedades que la vida religiosa y moral habían atribuído a los dioses recayeron ahora en este orden cósmico. El mismo sumo bien, el fin que ya no es medio de nada, se refirieron a él. En esto que mantenía en un haz a los fenómenos, radicaba lo perfecto, lo bueno, lo bello, lo acabado frente a lo deficiente de la realidad, lo sólido y beato frente a lo agraz.

Jenófanes determina el ser uno, que es para él esta conexión, teológicamente. La ley que, según Heráclito, gobierna el torrente de los fenómenos no se halla determinada únicamente por las oposiciones o el camino hacia adelante y hacia atrás, sino que tiene un fondo profundamente religioso. El comienzo del poema didáctico de Parménides anuncia con arcaica sublimidad una verdad que guarda relación con la fe religiosa. Los pitagóricos muestran el mismo carácter.

A tono, pues, con la conexión del desarrollo intelectual lo mismo que con el espíritu de esta época antigua, tenemos que la reflexión profunda acerca del principio del cosmos procede de la vida religiosa y se hace valer, por lo tanto, como una promoción de la idea de la divinidad. En la escuela pitagórica se prepara la separación entre lo dado en la percepción y un orden cósmico metafísico. Se articuló el cosmos en dos fundamentos explicativos, en razón de su origen; frente a lo ilimitado, la forma que informa, el principio de la forma; los pitagóricos la concibieron matemáticamente, representándola con las relaciones entre números y magnitudes espaciales, y la estudiaron en el mundo real de los sonidos lo mismo que en las relaciones armónicas de las masas siderales. Jenófanes saca de la conciencia religiosa el principio del ser uno. La idea de la muerte de los dioses no es piadosa, pues lo que ha nacido en el tiempo es también perecedero, y por eso hay que atribuir a la divinidad una consistencia eterna e inmutable. Tampoco es compatible con la idea del poder y la perfección de la divinidad la de una pluralidad de dioses, y por eso la eterna divinidad es única. Así se explica que en Jenófanes la reflexión acerca de las propiedades del principio cósmico se alíe con los comienzos de una polémica tajante con las ideas míticas, que suponen una pluralidad de dioses que nacen y mueren; se percata del carácter antropomórfico de la fe en los dioses y de que es insostenible.

El desarrollo más riguroso de este principio del todo-uno parece haber sido promovido por el hecho de que Heráclito, cerrando la visión de la naturaleza de los jonios, proclama como su fundamento la fórmula del cambio universal. El percatarse de la conciencia metafísica inédita que emerge con él le llena de soberbio orgullo y destructora crítica. Esta conciencia metafísica se refiere, según la profunda visión de Heráclito, a aquello que rodea constantemente a los hombres, a aquello que oyen y ven: así como el estado habitual del hombre consiste en estar y no estar ahí, la reflexión metafísica capta lo que retorna eternamente y lo expresa. Por eso se presenta en frente del vivir vulgar, que se parece al sueño, en frente a la empiria, que se dispersa en noticias sueltas y busca la orientación en el cosmos, pero no muestra su sentido, en frente de ese arte falso cuyos típicos representantes son para él, entre sus coetáneos y antecesores, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo. A esta conciencia metafísica se le anuncia la ley universal del cambio por la cual en todo punto el todo actúa homogéneamente. El todo-uno, que se transforma, no sólo se halla presente como idéntico en los contrarios, sino que en cada fenómeno particular se halla contenida su contraposición, en nuestra vida la muerte, en nuestra muerte la vida. En estas ideas, que disuelven todo ser, se halla la razón del desvío de Heráclito de las ciencias positivas de la época. Heráclito ha sometido también su

física a la idea fundamental del cambio y ha incorporado al mismo sol en su ritmo de las transformaciones: tenía que nacer todos los días.

Esta idea, a cuyo tenor no hay constancia más que en la ley de los cambios, contenía sin duda un punto de arranque importante de conocimientos verdaderos, pero en la situación de entonces de las ciencias, Heráclito hacía violencia al pensamiento y a los hechos y su escuela, la sociedad de los "fluyentes", cayó naturalmente en el escepticismo. Porque si no existe más que el río de las cosas, es decir, el cambio de un estado de la materia a otro, y no permanece más que la ley del cambio, no es posible distinguir un principio que sea el soporte de este movimiento transformador. Por eso cuando Heráclito señala al fuego, aunque no sea sino simbólicamente, como principio, su sistema cae con esto en interna contradicción. También los movimientos circulares regulares y constantes de los astros se sometieron a la explicación por el principio del cambio, y en este campo se mostró que las causas constantes, inmutables, que esos movimientos reclaman, se hallan en contradicción con el ritmo de las transformaciones. Heráclito desemboca así en una pugna con las ideas astronómicas de su tiempo; a sus propias y paradójicas afirmaciones astronómicas, que sólo pueden interpretarse como una retirada.

Por oposición, probablemente, con la fórmula de Heráclito, Parménides ha desarrollado hasta la plena claridad metafísica la idea de Jenófanes. Como Heráclito, trabaja para lograr una conciencia más honda del contenido de la imagen del mundo. Tampoco pretende ocuparse él en orientarse en el mundo o en establecer la conexión efectiva de los movimientos de sus grandes masas. Parménides es, sin duda, el primer escritor que proclamó el gran descubrimiento de la forma esférica de la tierra, aunque no puede ser considerado propiamente como su descubridor, pues no es improbable que encontrara este conocimiento, que hace época en la astronomía, entre los pitagóricos de su patria itálica. Pero el comienzo de su poema didáctico muestra que la reflexión metafísica acerca de las propiedades más generales de la conexión cósmica se le presenta como la gran misión de su vida. Ese mismo comienzo nos hace ver que la conexión cósmica implicaba para él toda la hondura religiosa de la época mítica, lo mismo que ocurre con Heráclito. Todo el esplendor del mundo mítico, la sede de las divinidades y sus radiantes figuras, han desembocado en este mundo metafísico. Por eso, una boca divina es la que al comienzo del poema resume toda la oposición entre la verdad y el error en las siguientes proposiciones: el ser es, el no-ser no es; el error se funda en el supuesto contrario de que el no-ser tiene existencia y de que el ser no existe.

Los fragmentos no bastan para establecer el sentido exacto que corres-

ponde a la explicación y fundamentación de esta su proposición principal.²³ No cabe duda que la fundó en el hecho de que no es posible separar el ser del pensar; el no-ser no puede ser conocido ni expresado. Esta demostración implica de un modo patente que la representación en la que se halla presente la realidad se disipa totalmente si cancela la realidad que en ella se ofrece. Pero semejante expresión moderna corre el peligro de no abarcar el sentido sencillo y total de este pensamiento arcaico. De un modo más sencillo y más cercano al lenguaje de Parménides podemos decir: si el ser no está ahí (una designación abstracta del “es” que expresa la objetividad ofrecida en el representar) entonces tampoco puede haber ningún pensamiento. Como tampoco existe nada fuera del ser, tampoco el pensar es algo diferente del ser. Pues fuera del ser no hay nada; es el lugar donde también tiene su asiento el enunciado. Pensar y ser son, por lo tanto, lo mismo. El no-ser es un no-pensar, un “sin sentido” al pie de la letra.²⁴

Estas proposiciones contienen en germen la ley mental de la contradicción en su forma metafísica, pero su alcance va más lejos. Expresan también con una hondura implícita el “hallazgo” de la conexión de conciencia en la que se da el objeto inseparablemente unido al sujeto y posee el carácter de solidez sustancial.

Así, estas proposiciones son, por una parte, el fundamento suficiente de verdades que el pensamiento griego añade a las matemáticas y que hacen posible el tránsito de estas últimas a una consideración científica del cosmos; por otra parte, representan, en la media luz con que alborean en la conciencia, el punto de partida para exigencias más tensas del pensamiento con respecto a las propiedades más generales de la conexión cósmica.

Estas verdades, contenidas implícitamente en las proposiciones indicadas de Parménides, son sencillas. La primera supone la captación de la propiedad de nuestra conexión de conciencia que Aristóteles moldeó luego con su fórmula del principio de contradicción en una forma más exacta, y más sostenible por lo tanto. La otra verdad es la que supone el principio metafísico: no existe ningún nacer ni ningún perecer;²⁵ el nacer y perecer hay

²³ Según el estado de nuestras fuentes sobre Parménides, la explicación de su lugar destacado en la historia de la metafísica no puede tener lugar más que por medio de una especie de reproducción subjetiva, que en otro caso no estaría permitida.

²⁴ Así se explica el sentido de la tan discutida proposición: τό γάρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (MULLACH, *Fr. phil. graec.* I, 118, cf. 40). Cuando Zeller (m. 512) lee ἔστιν y traduce “pues lo mismo puede ser pensado y puede ser” había que esperar νοεῖσθαι, pero el “poder” apenas si corresponde al pensamiento de Parménides. Y el sentido de la sentencia queda asegurado a través de v. 94: τοῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἔστι νόημα y la fundamentación que se le junta.

²⁵ Señalamos la forma más vieja de esta idea, que fué tan importante para la ciencia de la naturaleza, Parménides, v. 77 (MULLACH, *Fr. phil. graec.* I, 121): τὼς γένεις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἀπιστος ὄλεθρος, y v. 69, τοῦνεκεν οὔτε νενέσθαι οὔτ' ἄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη.

que excluirlos de lo que verdaderamente es, pues de lo que no es no puede surgir ningún ser, ya que no existe, ni el ser podría engendrar más que a sí mismo. También este principio ha recibido más tarde, en primer lugar por parte de Anaxágoras y Demócrito, una forma más perfilada y sostenible. Los dos principios, depurados de la indeterminación y de la exageración que ofrecen en Parménides, se añadieron en seguida a las verdades de la matemática e hicieron posible así un arranque seguro para el conocimiento de la naturaleza.

Sin embargo, Parménides, en virtud de la forma imperfecta e indeterminada en que concibió estas verdades, llegó a consecuencias que las hacían inaplicables para la investigación positiva y no tuvieron más aplicación que las demostraciones del escepticismo. La ciencia natural moderna, al partir de la conservación de la masa y de la energía, coloca toda la multiplicidad y cambio de los predicados en las relaciones. Parménides exagera el alcance del principio *ex nihilo nihil fit*, válido como principio del conocimiento natural, y construye así un ser eterno, que se extiende con continuidad en el espacio, que excluye todo cambio y movimiento y que representa para él toda la perfección del orden divino del mundo. Partiendo de ese ser niega el mundo real, cambiante, múltiple y su misma apariencia se le ofrece como inexplicable.

De este modo, Parménides, Zenón, Meliso, sacan de sus goznes toda la explicación del mundo creada por la ciencia física que les había precedido. Esta vieja física había explicado el mundo partiendo de un principio formador, que lleva en sí una mutabilidad incierta, ayudándose con las representaciones del movimiento de la materia en el espacio, de los cambios cualitativos, del nacimiento de lo múltiple partiendo de lo uno. Todos los principios constructivos con los que trabajaba esta física fueron puestos en cuestión. Todo lo que tiene tamaño es divisible y, así, no llego jamás a lo simple en que consiste lo compuesto si no abandono el campo de lo espacial. Pero si abandono este campo, tampoco con simples inespaciales podré componer lo espacial. También el espacio intermedio entre dos magnitudes espaciales puede ser dividido infinitamente. Por otra parte, toda magnitud espacial está abarcada por otra. El camino que recorre un cuerpo en movimiento es infinitamente divisible.

De hecho, las dificultades que estos pensadores señalan en el espacio, en el movimiento, en lo múltiple, son insuperables dentro de la metafísica, y sólo el punto de vista gnoseológico, que se retrotrae al origen de los conceptos, puede resolver estas contradicciones. Se da cuenta de cómo se ofrece la realidad en la intuición y cómo la libertad infinita de la voluntad puede dividir y juntar a placer esta realidad, cómo por medio de la abstracción puede reconstruir el continuo real y el movimiento mediante puntos, me-

diante el análisis de la trayectoria del movimiento en tales puntos, sin por ello alcanzar jamás la realidad del hecho de la intuición.

A todo teorema metafísico le sigue, como su sombra, la conciencia del residuo oscuro de los hechos no derivables de él. El devenir de Heráclito contradecía su concepción del fuego como sustrato vivo al que inhiere el devenir; al ser de Parménides contradecía el mundo cambiante. La marcha de la metafísica se encamina, naturalmente, a supuestos cada vez más complicados, que por lo mismo son más adecuados para explicar los hechos, pero que, por otra parte, contienen un número creciente de dificultades.

*ANAXÁGORAS Y EL NACIMIENTO DE LA METAFÍSICA
MONOTEÍSTA EN EUROPA*

JUNTO A Zenón y Meliso, que partiendo del nuevo fundamento emplearon su destructora dialéctica contra todos los recursos disponibles para la explicación física del mundo, tenemos a Leucipo, Empédocles, Anaxágoras, que sobre este terreno transformaron la explicación física del mundo. En la misma generación nos tropezamos con la dirección escéptica y la progresiva. Ya entonces se pudo ver que el efecto provechoso en la ciencia no procede de aquellos que se hallan en posesión de la verdad, sino de aquellos otros que, empujados por la fe en el conocimiento, hacen un nuevo intento para aproximarse a él, aunque empleen supuestos que no puedan desarrollarse sin contradicción según la razón de la época. Así, se emplearon para la explicación el movimiento y el vacío, aunque ninguno de los investigadores que los usaron eran capaces de vencer las contradicciones que implicaban. Porque este es el nexo final de la ciencia humana: un ensayo sigue a otro en la realidad para aproximarse a ella y hacer explicable su facticidad; los más perfectos sobreviven a los imperfectos. Así surgió entonces el nuevo concepto metafísico fundamental de "elemento", más exactamente desarrollado, el "átomo". Las consecuencias que la escuela eleática sacó de los dos principios sobre el ser arriba indicados, fueron más allá de lo implicado en estos principios; se presentaron con gran pujanza las consecuencias negativas: la visión cósmica del ser todo-uno destruyó la diversidad del cosmos. Por eso la voluntad de conocimiento dió un rodeo; Leucipo, Empédocles y Demócrito trataron de acomodar el principio del ser a la tarea de una explicación del mundo cambiante y diverso.

Su teorema fundamental se apoya también en Parménides. No existe ningún nacer ni perecer, sino únicamente unión y separación de partículas materiales por medio del movimiento en el espacio cósmico. Este teorema se presenta en todos ellos. Puede demostrarse que surgió de la escuela eleática.²⁶ Es cierto que no pueden comprobarse las relaciones históricas en que, sin duda, estuvieron involucrados estos hombres. Tampoco conocemos el tipo de argumentación en cuya virtud Leucipo, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito justificaron su teoría de las partículas materiales inmutables frente al ser único de los eleatas. Sea como quiera, el caso es que en el

²⁶ SIMPL., *In Phys.*, f. 7 r 6 ss. (DIELS, *Doxogr.* 483). Tomado de Teofrasto: Λεύκιππος δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος... κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδῃ καὶ Ξενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδόν.

edificio de la metafísica europea se desarrolló, a partir del concepto del ser, una de sus diversas posibilidades, y la más obvia: fragmentación de la realidad en elementos que, por una parte, satisfacían las exigencias del pensamiento que reclamaba puntos de apoyo invariables para su cálculo y que, por otra, no excluían una explicación del cambio, de la multiplicidad y del movimiento. Así se realizó un progreso importante. En lugar de una fuerza activa en transformación incierta o de la relación de una semejante fuerza con una materia ilimitada (pitagóricos), tenemos elementos homogéneos invariables. Con aquella fuerza se podía explicar todo mientras que estos elementos permitían un cálculo claro, abarcable, en la explicación del mundo.

Con esto penetra en la explicación del cosmos una nueva clase de conceptos. Así, el átomo de Leucipo, las simientes de las cosas de Anaxágoras, los elementos de Empédocles, lo mismo que las figuras matemáticas con las que Platón construía el mundo de los cuerpos. La causa primera como razón explicativa (*ἀρχή*) era una categoría metafísica que podía ponerse en la base de toda la realidad, como contenido parcial que se daba uniformemente por toda ella. El concepto de elemento o de átomo ha sido desarrollado en la naturaleza exterior y, en virtud de su característica de rígida inmutabilidad, sólo tiene validez para ella. Tampoco representa una parte constitutiva de la realidad natural, es decir, un concepto sencillo contenido en ella; tales conceptos son el movimiento, la velocidad, la fuerza, la masa. Se trata, más bien, de una creación constructiva para la explicación de los fenómenos naturales al igual del concepto de la idea platónica.

Al presentarse el concepto de elemento como realidad metafísica y ser tratado de este modo, surgieron dificultades que eran insuperables en estas condiciones. Una tal dificultad tenemos, por ejemplo, en la suposición atribuida a Leucipo de que, junto al ser, tiene también existencia un no ser, es decir, el espacio vacío. Y, sin embargo, el movimiento no era posible sin este supuesto. Anaxágoras niega el espacio vacío,²⁷ pero ya no le es posible explicar la dispersión de sus partículas materiales. Otra dificultad procede del supuesto de la indivisibilidad de las partículas, tal como la señalaban los atomistas. Parece que contra esto enderezaba Anaxágoras su profunda teoría de la relatividad de las magnitudes.²⁸ Por último, también residía una dificultad en la inexplicabilidad de los cambios cualitativos a base de átomos; frente a esto desarrolló Anaxágoras una teoría muy complicada, y en este punto se notó la importancia que para el desarrollo de la atomística significó la presencia de Protágoras. Porque Protágoras se halla entre Leucipo y Anaxágoras, por una parte, y el acabado del sistema atomista por

²⁷ ARIST., *Phys.*, IV, 6.

²⁸ SIMPL., *In Phys.*, f. 35r (MULLACH, I, 251 fr. 15). Véase también la ilustradora indicación de Zeller, de que Anaxágoras se ha referido polémicamente en su escrito, a Leucipo (I⁴, 920 s.).

otra. Su teoría de la percepción sensible hizo posible la solución, científicamente fundada, de las representaciones de lo cualitativo a partir de los átomos, y la tradición nos dice expresamente que Demócrito se enfrentó con Protágoras, acaso en una obra especial.²⁹ La teoría atómica de Demócrito, rodeada de tantas dificultades, vinculada al escepticismo a través de Protágoras, recibió todavía con Metrodoro y Nausífanos un cuño aún más escéptico, y a través de este último llegó a Epicuro;³⁰ se mantuvo a pesar de todas las dificultades porque, como lo indicará el curso ulterior, representaba una parte justa de la explicación natural.

El concepto de las partículas materiales era un concepto metafísico constructivo, y así surgió para estos teóricos el problema constructivo de si se podría explicar el cosmos a base exclusiva de ellas.

En este punto del desarrollo, en la época más bella de Atenas, hace su aparición, en conexión con la situación de las ciencias, el esbozo primero y bien pensado de esa construcción del cosmos que ha procurado a la metafísica europea su largo señorío sobre el espíritu de nuestro continente. Se trata de la doctrina de una razón del mundo distinta del cosmos mismo que, como primer motor, es la causa de la conexión regular y hasta teleológica del cosmos.

El monoteísmo, es decir, la idea de un Dios diferente por completo de la naturaleza, no sólo en concepto, sino también en realidad, que rige al mundo como poder puramente espiritual, surgió en el Occidente en conexión con los estudios astronómicos; ha sido sostenido durante dos milenios por un razonamiento que se respalda en la captación de la estructura del mundo. Con veneración me acerco al hombre que por vez primera pensó esta simple conexión del movimiento regular de los astros con un primer motor. Su persona se presenta ante los antiguos como la representativa de una dirección del espíritu encaminada hacia la sabiduría, con descuido de la listeza para el provecho propio. "A alguien que le preguntaba por qué uno prefería el ser al no ser, parece que le contestó Anaxágoras: a causa de la contemplación del cielo y del orden que se extiende por todo el cosmos."³¹ Este pasaje nos revela la conexión en que veían los antiguos el espíritu de sus indagaciones astronómicas con su metafísica monoteísta. De aquí el carácter que impregnaba a todo su ser, la dignidad, la sublimidad que, según testimonios fidedignos, comunicó a su amigo Pericles.³²

Los fragmentos que nos quedan de su obra sobre la naturaleza respiran la misma sencilla majestad. Sin querer, comparamos el comienzo del mismo con el gran documento del monoteísmo de los israelitas, el relato de la

²⁹ PLUT., *Adv. Colot.*, c. 4 p. 1109 A. Cf. SEXT. EMPÍR., *Adv. math.*, vii, 389.

³⁰ ZELLER, *op. cit.*, 857 ss.

³¹ *Eth. Eudem.*, i, 5; cf. *Eth. N.*, x, 9.

³² Además de los conocidos pasajes de Plutarco, cf. el *Fedro* de Platón, 270 A.

creación. "Todas las cosas estaban juntas, inmensurables en cantidad y en pequeñez; porque también lo pequeño era inmensurable. Y como todo estaba junto, nada aparecía claramente a causa de la pequeñez."³³ Pero Anaxágoras desarticula el estado inicial de la materia con los recursos de la metafísica itálica. La idea más antigua de una materia animada de una transformación espontánea, que permitía derivarlo todo y, por lo tanto, nada, había sido eliminada por esa metafísica. Siguiendo a ella y de acuerdo en esto con Empédocles y Demócrito, colocó Anaxágoras como base de sus ideas el siguiente principio: "los griegos hablan sin razón del nacimiento y perecimiento. Porque ninguna cosa nace ni perece."³⁴ En lugar de nacimiento y aniquilamiento, tenemos unión y separación; por lo tanto, movimiento de las sustancias en el espacio. Estas partículas de masa, que ponen como base Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, han seguido siendo la base de toda teoría acerca de la conexión natural, que requiere un punto de apoyo sólido, accesible al cálculo. En diversos puntos se diferencian estas "simientes de las cosas"³⁵ o "cosas" de Anaxágoras (por decirlo así, las cosas en pequeño) de los átomos de Demócrito. Teniendo en cuenta la situación de la investigación de su época, Anaxágoras desarrolló el realismo más fuerte posible. En sus partículas materiales se ofrece ya toda la gradación de cualidades que nos presenta la percepción sensible. Y como le faltaba toda idea del proceso químico, tuvo que acudir a otros dos principios auxiliares, cuyo carácter paradójico no ha comprendido la tradición partiendo de la conexión. En todo objeto natural están contenidas todas las simientes de las cosas; pero nuestros sentidos tienen una capacidad perceptiva muy limitada, y así se explica la apariencia engañosa de los cambios cualitativos.³⁶ Pero encontramos ya en Anaxágoras el teorema de la relatividad de las magnitudes, que fué explotado por la época sofística en sentido negativo y cuyo alcance fué desarrollado de modo independiente por Hobbes. Parece que, en relación con esto, Anaxágoras supuso que toda parte minúscula por nosotros imaginable había de ser considerada como un sistema que abarcaba una multiplicidad de partes. Se nos relatan diferentes experimentos realizados por él con los que pretendió corroborar ideas físicas fundamentales. La tradición lo destaca como físico en sentido eminente.

³³ SIMPLIC., *In Phys.*, f. 33 v. (MULLACH, I, 248 fr. 1.)

³⁴ SIMPLIC., *In Phys.*, f. 34 v. (MULLACH, I, 251 fr. 17.)

³⁵ SIMPLIC., *In Phys.* f. 35 v. (MULLACH, I, 248 fr. 3): σπέρματα πάντων χρημάτων.

³⁶ Es de observar que el más viejo experimento sobre ilusiones de los sentidos se nos trasmite con la noticia de su empleo para la demostración en esta conexión. Si se añade al blanco un líquido oscuro gota a gota, nuestra impresión sensible no es capaz de distinguir el cambio gradual de la coloración, aunque en la realidad este cambio tiene lugar. Su paradoja de la "nieve negra" entra dentro de la misma conexión. Otros experimentos de Anaxágoras, ARIST., *Phys.*, IV, 6.

Por medio de una inducción osada trasladó la física de la tierra a la bóveda celeste.

En un día claro cayó un gran aerolito en Egos Pótamós. Anaxágoras supuso que procedía del mundo sideral y dedujo de la caída este aerolito la homogeneidad física de todo el cosmos.³⁷ Como suponía que la órbita de la luna alrededor de la tierra estaba más cerca de ésta que la trayectoria del sol y explicaba los eclipses de sol por la interposición de la luna entre éste y la tierra, tuvo que concluir, partiendo de los eclipses de sol, que la luna tenía que ser una masa grande y compacta.³⁸ No podemos ofrecer en forma clara los razonamientos en cuya virtud determinó las posiciones, el tamaño y las causas de iluminación para los diversos astros. Los eclipses de luna los explicaba en parte por las sombras de la tierra, en parte, por cuerpos oscuros interpuestos entre la tierra y la luna. Entre todos los astros, la órbita más cercana a la tierra la describe la luna, como se ve por el hecho de que en los eclipses de sol se interpone entre la tierra y el sol. Expuso una teoría de las fases de la luna y explicó —cosa que destaca Platón como la aseveración que mayor prestigio le dió³⁹ la luz de la luna (por lo menos parcialmente) por la iluminación por los rayos de sol; “mientras el sol torna en círculo arroja siempre nueva luz sobre ella”.⁴⁰ En conexión con esto consideró que la luna, con sus valles y montañas, estaba habitada; interpretó la fábula de que el león Nemeo cayó del cielo recordando el aerolito: pudo haber caído muy bien de la luna. Se figuraba al sol como una masa pétrea ardiente, que circulaba en una lejana región del cielo; al comparar su tamaño con el de la luna lo considera mucho mayor que el Peloponeso, que equiparaba al de la luna. También las estrellas eran para él masas ígneas cuyo calor no sentíamos en virtud de su alejamiento.

Esta idea de la homogeneidad física en la constitución de todos los cuerpos le sirvió como principio para, sobre la base del otro principio constituido por el hecho de la rotación de los astros, llevar a cabo su gran conclusión metafísica. Porque el teorema de la homogeneidad física de todos los cuerpos celestes implicaba también la idea de que la gravedad operaba en todos ellos. De aquí resultaba la necesidad de suponer una fuerza contraria, de poder extraordinario, que produjera y mantuviera el movimiento circu-

³⁷ Esta conclusión de Anaxágoras sobre Sileno se conserva en DIÓGENES LAERCIO, II, 11 s. Para lo que sigue observamos que, a los fines de la exposición, se ha prescindido de si Anaxágoras fué el primero en proponer todas estas teorías.

³⁸ HIPÓL., *Philos.*, VIII, 9 (DIELS, 562): Hip. enlaza en su información: que Anaxágoras fué el primero en determinar con exactitud eclipses y fases de la luna, y que explicó la luna como un cuerpo similar a la tierra, suponiendo que contenía montañas y valles.

³⁹ PARMÉNIDES, v. 144 (MULLACH, I, 128).

⁴⁰ En el *Cratilo*, 402 A.

lar de estos cuerpos pesados y poderosos. Apoyó en la caída del gran aerolito la explicación de que todo el mundo sidéreo se compone de piedras: si cesara la poderosa rotación entonces se derrumbaría.⁴¹ La tradición compara, sin atribuir a Anaxágoras la comparación, esta relación existente entre la fuerza de gravedad que atrae a los cuerpos celestes para abajo y la fuerza que los hace circular e impide su caída, relación que se halla en la base de su movimiento circular, con esa otra relación en cuya virtud la piedra no sale de la honda y el agua de una escudilla no cae al hacerla girar si el movimiento de la misma es más rápido que el del agua hacia abajo.⁴²

A este razonamiento se enlazaba otro cuyos miembros acaso se puedan completar en forma convincente. Por medio de él determinaba la fuerza que produce la rotación de los astros en el espacio cósmico como una fuerza constante y que actúa con arreglo a fin y que, desde fuera, separada por completo de la materia cósmica, provocaba y sostenía la rotación de los astros. Así entra en la historia, sostenido por un razonamiento astronómico, el principio cósmico de la razón (el νοῦς).

La rotación a que reduce Anaxágoras la fuerza que se opone a la de gravedad la identifica expresamente con la rotación (περιχώρησις) "en la cual los astros, el sol y la luna, el aire y el éter se mueven actualmente".⁴³ Esta última rotación es la aparente en la que todo el cielo con todas sus estrellas torna diariamente de este a oeste alrededor de la tierra. Anaxágoras conocía la rotación de toda la bóveda celeste en torno a su eje, si bien este concepto del eje no fué pensado por él en todo su rigor matemático. Persiguiendo los círculos paralelos que sobre el horizonte recorrían algunos astros parcialmente y otros en total, hasta los círculos mínimos de las Osas o hasta la estrella β de la Osa Menor, la más cercana al polo, tenía que obtener una idea, si bien imperfecta, del punto nórdico terminal de este eje.⁴⁴ Parece inevitable una combinación de los testimonios de las fuentes por la cual se pueda establecer su conexión recíproca y con la situación

⁴¹ DIÓGENES, *ob. cit.*

⁴² HUMBOLDT, *Kosmos*, 1ª ed., II, 348. 501 cf. I, 139 y en otros pasajes, según los apuntes de Jacobi acerca del saber matemático de los griegos, apuntes citados por Humboldt pero que se han perdido o se hallan escondidos en alguna parte. PLUT., *De facie in orbe lunae*, c. 6. p. 923 C. Ideler. *Meteorologia Graec.*, 1832, p. 6.

⁴³ SIMPLIC., *In Phys.*, f. 33 v. 35 l. (MULLACH, I, 249 fr. 6).

⁴⁴ Con lo que coincide la forma en que en el capítulo de Diógenes sobre Anaxágoras se menciona el polo; Diog. II, 9. Pues desde la época de Homero la parte del cielo en que se encuentra este lugar era especialmente importante: "la Osa, que suele llamarse también el carro del cielo, que gira en el mismo lugar... y que nunca se sumerge en el baño del Océano". Arato señala (*Phaen.*, 37 s.) que los griegos necesitaban en su navegación de la Osa Mayor porque es más clara y se ve más fácilmente a la caída de la noche. Los fenicios se apoyan en la Osa Menor, que es más oscura, pero más útil para los barcos porque describe un círculo más pequeño.

de la astronomía entonces.⁴⁵ Ese lugar que habría de constituir el punto nórdico terminal de un eje en cuyo torno imaginaríamos que se verificaba la rotación, es el punto cósmico a partir del cual el *mus* (la razón del mundo) inició el movimiento de rotación de la materia y desde el cual sigue operando todavía. El *mus* comenzó por lo pequeño; el lugar en que esto ocurrió es el polo. Por lo tanto, aquí empieza la rotación que, de ahí, se va extendiendo cada vez más, y con la rotación misma se opera también la separación de las partículas materiales. Al restablecer en este sentido la concepción fundamental de Anaxágoras obtenemos también una idea más clara de lo contenido en las siguientes proposiciones: la rotación operada por el *mus* es idéntica con la rotación actual de la bóveda celeste, pero el *mus* ha provocado esta rotación desde un punto mínimo a partir del cual se ha ido extendiendo. Pues estas proposiciones nos llevan a un punto inicial en el cual se describe el círculo más pequeño en la bóveda celeste.

Si partimos de esta representación fundamental veremos cómo dedujo Anaxágoras su monoteísmo. Si partió de la extensión de la gravedad a todos los cuerpos celestes y había postulado una fuerza contraria, así concluyó después, sobre la base de la rotación común de todos los puntos de la bóveda celeste (reservándose una explicación mecánica especial para el movimiento propio del sol, de la luna y de los planetas), a la existencia de una fuerza independiente de la materia de estos cuerpos, que actúa con arreglo a fin y es, por lo tanto, inteligente. "Lo otro tiene una parte de todo unida consigo. Pero el *mus* es un algo inmensurable y magnífico y no se halla mezclado con cosa alguna,⁴⁶ sino que reposa sobre sí mismo".⁴⁷ En primer lugar: el *mus* tiene que estar separado de la materia, pues si estuviera mezclado con ella esto impediría que pudiera dominar las cosas como lo hace ahora que descansa sobre sí mismo.⁴⁸ Y semejante fuerza independiente, que provoca la rotación común, nos la podemos imaginar de la manera más simple como separada espacialmente de la bóveda celeste y operando desde fuera y sobre un punto la rotación y la formación del mundo; para Anaxágoras, para quien el *mus* era la más ligera y la más pura de todas las cosas, algo como refinada materia o que se halla en los límites de lo material, esta idea era inevitable. En segundo lugar: el conocimiento de los movimientos comunes de toda la bóveda celeste completaba esta conclusión en el sentido de que esta fuerza que actuaba desde fuera era única. Finalmente, la consideración de la teleología interna de la fábrica del universo, lo mismo

⁴⁵ Me ha sido precioso encontrar en las *Mémoires de l'Institut*, vol. xxix, pp. 176 ss., en el trabajo de MARTIN, *Hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce étrangers à la notion de la sphéricité de la terre* esta combinación que desde hace una serie de años expongo en mis lecciones.

⁴⁶ Dice Anaxágoras: con ningún $\chi\sigma\eta\mu\alpha$, partícula material.

⁴⁷ SIMPLIC., *ob. cit.*, f. 33 v. (MULLACH, I, 249 fr. 6.)

⁴⁸ *Ibidem*.

que de los organismos diversos de la tierra, nos daba a conocer a ese primer motor como un *mus* que actúa según interna finalidad. Pero esta finalidad del universo no consiste en su adecuación a los fines del hombre, sino en una adecuación inmanente cuya expresión es la belleza, cuya consecuencia la conexión unitaria para un entendimiento y que, por lo mismo, nos remite a una inteligencia ordenadora pero, por decirlo así, impersonal.⁴⁹

Así nació, en la más bella época de la historia griega y desde los campos de la ciencia del cosmos, especialmente de la indagación astronómica, el monoteísmo griego, es decir, la idea del fin consciente como dirigente del complejo dinámico unitario y teleológico del cosmos y de la razón como el motor espontáneo, que opera con arreglo a fin. El hombre que trazó este monoteísmo fué apodado por la población ateniense de aquellos días, con una conciencia en que se mezclaban el atisbo de su extraña sublimidad y la broma, el *mus*. El círculo de Anaxágoras, Pericles y Fidias rodeó a esta doctrina de una atmósfera esotérica que fué resentida por el creyente pueblo y que la hizo impopular. En el Zeus de Fidias esta idea cobró su expresión artística.

No es este lugar para exponer cómo superó Anaxágoras las dificultades que le ofreció en detalle el desarrollo de su gran idea. El primer paso en una construcción más pormenorizada del nacimiento del mundo le forzó en una imaginada dificultad. El asunto es muy característico por lo que respecta al predominio de las ideas de regularidad geométrica en el espíritu griego. La posición inclinada del polo y de los círculos paralelos de los astros con respecto al horizonte le indujo a suponer que, originariamente, la rotación de los astros tuvo lugar paralelamente al horizonte, de este a oeste, por lo tanto, el eje de rotación de la bóveda celeste fué perpendicular a la superficie de la tierra (a la que atribuía la forma de un cilindro liso); el punto final de este eje encontraba en su centro a la bóveda que se elevaba sobre el horizonte (en el cenit). Cuando luego la superficie de la tierra se inclinó hacia el sur, recibió el polo su posición actual; y ocurrió ello inmediatamente después de la presencia de la vida orgánica sobre la tierra. Las fuentes ponen esto en relación con la aparición de diversos climas y con zonas terrestres habitadas en oposición con las no habitadas.⁵⁰

⁴⁹ ARIST., *De anima*, 1, 2, 404 b. 1, de Anaxágoras: πολλοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει. Anaxágoras mismo (MULLACH, I, 249, fr. 6) καὶ ὅμοια ἐμελλε ἔσεσθαι καὶ ὅμοια ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἔστι καὶ ὅμοια ἔσται, π ἄ ν τ α δ ι ε κ ό σ μ η σ ε ν ὅος.

⁵⁰ DIELS, 337 f.; los pasajes paralelos de Plutarco y Estobeo, cf. Dió., II, 9. Según el sentido literal de los pasajes paralelos y las noticias sobre la teoría correspondiente de los atomistas hay que suponer que según Anaxágoras la tierra se inclinó hacia el sur y no que, al revés, el eje del cielo y el polo se inclinaran. Humboldt, *Kosmos*, 3, 451, parece referir el pasaje a la inclinación de la eclíptica. "La antigüedad griega se ha ocupado mucho de la inclinación de la eclíptica... según Plutarco,

La idea de Anaxágoras de cómo surgieron los astros y sus trayectorias mediante el impulso que el *nut* comunicó a la materia cósmica es bastante deficiente. Vemos aquí lo mismo que en la atomística: sobre premisas aisladas, conformes a la ciencia moderna, no surgen resultados adecuados, pues faltan otras premisas necesarias y se colocan en su lugar falsas ideas físicas abstraídas de la apariencia sensible. Lo que en el estado inicial de Anaxágoras se halla compacto, resulta dispersado por la rotación y, a tenor de su naturaleza, lo caliente, brillante, ígneo, que Anaxágoras designa como éter, se eleva, en la atmósfera se va decantando lo húmedo y de lo húmedo lo sólido que, según una "noción universal" básica, tiende al reposo. De esto que cae, la rotación va absorbiendo partes que siguen girando como astros.

Pero ahora se nos presenta la cuestión vital de esta cosmogonía. Anaxágoras tenía que resolver sobre todo el problema de explicar los movimientos celestes conocidos y que no se podían subordinar a la rotación diaria general: así, el movimiento anual del sol, el período de la luna, los movimientos, aparentemente tan irregulares, de otros astros erráticos. Explicó estos movimientos mecánicamente, introduciendo una tercera causa cósmica que sería el aire prensado por la contrapresión de la rotación de estos astros.⁵¹

Este fué el punto que hizo que esta gran cosmogonía apareciera insostenible en la época de Platón. El conocimiento más exacto de las trayectorias aparentes de los cinco planetas visibles a simple vista —el número de los planetas se hallaba ya determinado en los tiempos de Platón— hacía imposible admitir la explicación por la contrapresión del aire. Y por eso la metafísica monoteísta de Anaxágoras experimentó una notable transformación.

Unos, separaron el movimiento propio de los planetas del movimiento común diario de todo el cielo en el plano del ecuador, que no pasaría de ser un movimiento aparente que redujeron a un movimiento diario de la tierra. En consecuencia, no era menester acomodar los movimientos propios de los planetas en una rotación total. Otros inventaron un mecanismo enor-

Plac, II, 8, Anaxágoras creía que después de haberse originado el mundo y de haber producido en su seno seres vivos se había inclinado hacia el mediodía. El origen de la inclinación de la eclíptica era imaginado como un suceso cósmico. Esta falsa interpretación ha nacido por relacionar esta inclinación de la superficie de la tierra con el origen de los climas.

⁵¹ Esto se nos transmite acerca del sol y de la luna. Pero hay que suponer que también explicaba por la misma causa los movimientos irregulares del cielo notados por él, y que supuso en relación con el sol y la luna. Él y sus contemporáneos distinguían los planetas como astros que cambian de lugar, Arist., *Meteorología*, I, 6 p. 342 b 27, y por su conjunción explicaba los cometas. Pero ni el mismo Demócrito conocía con más exactitud su número y sus movimientos. SENECA, *Nat. quaest.* 7. Cf. SCHAUINSCHLÖG, *Anax.*, fr. p. 166 s.

me por medio del cual se podría producir dentro del movimiento común del cielo el movimiento compuesto de los planetas y se renunció, por lo tanto, a la hipótesis de una fuerza simple y única para la explicación de este sistema de movimientos. Hicieron lo primero los pitagóricos; en los fragmentos de Filolao encontramos esta visión cósmica. Lo segundo lo hizo la escuela astronómica a que se adhirió Aristóteles, y la metafísica que dominó en la Edad Media se apoyó en parte en esto y en parte en el nuevo ensayo de Hiparco y de Ptolomeo. Por lo tanto, la metafísica europea dominante fué orientada en el desarrollo de su idea acerca de la fuerza que mueve el mundo de los astros a través del análisis de las órbitas más complicadas de los planetas. Este análisis se hizo según la regla de la investigación astronómica que ya formuló Platón: si partimos de las órbitas que describen los planetas en el cielo, habrá que buscar los movimientos uniformes y regulares que expliquen las trayectorias dadas sin hacer violencia a los hechos.⁵² Esta fórmula contenía la expresión justa del problema y del método, pero también aquella hipótesis arbitraria de los movimientos en sí que sujetó a la vieja astronomía a reducir todos los movimientos a movimientos circulares. Aplicando esta fórmula, la doctrina de Anaxágoras del *mys* que mueve al mundo se cambió en la doctrina aristotélica de un mundo de espíritus en el cual, bajo el primer motor inmóvil, que produce directamente el movimiento perfecto de la esfera de las estrellas fijas, se produce luego la rotación de otras tantas esferas movidas por otros tantos seres eternos e incorpóreos.

⁵² Noticia de Sosígenes en Simplicio acerca del *De caelo*, schol., p. 6, 2. τίνων ὑποθετισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα.