

Es verdad que después de haber concentrado en Dios la totalidad de lo real, á ambos filósofos les fué difícil pasar de Dios á las cosas y de la eternidad al tiempo; para ellos la dificultad fué aun mayor que para Aristóteles ó Plotino. Con efecto, el dios aristotélico fué obtenido mediante la compresión y la compenetración recíproca de las ideas que, en estado acabado ó en su punto culminante, representan á las cosas que en el mundo cambian; era, pues, transcendente al mundo y la duración de las cosas su yuxtaposición á su eternidad para debilitarla. Pero el principio al cual lleva la consideración del mecanismo universal y que debe servirle de *abstracto*, no condensa en sí conceptos ó cosas, sino leyes ó relaciones; ahora bien; una relación no existe por sí ó separadamente, una ley liga términos que cambian y es inmanente á lo que gobierna; por tanto, el principio en que vienen á condensarse todas estas relaciones y que funda la unidad de la naturaleza, no puede ser transcendente á la realidad sensible, le es inmanente y hace suponer que está en el tiempo y á la vez fuera del tiempo, recogido en la unidad de su substancia, y sin embargo, condenado á desarrollarla en una cadena sin principio ni fin. Antes que formular una contradicción tan evidente, los filósofos debían de ser llevados al sacrificio del más débil de los dos términos y á considerar pura ilusión el aspecto temporal de las cosas. Leibniz así lo dijo, al hacer del tiempo como del espacio per-

cepción confusa. Si la multiplicidad de sus mónadas sólo expresa la diversidad de vistas tomadas sobre el conjunto, la historia de una mónada, para este filósofo, no parece ser gran cosa más que la pluralidad de vistas que puede una mónada tomar sobre su propia substancia, de modo que el tiempo sería el conjunto de puntos de vista de cada mónada sobre sí misma, como el espacio el conjunto de puntos de vista de todas las mónadas sobre Dios. Pero el pensamiento de Spinoza es mucho menos claro, como si hubiese tratado de establecer entre la eternidad y lo que dura, la diferencia que ponía Aristóteles entre la esencia y los accidentes, empresa difícil, porque la  $\epsilon\lambda\pi$  de Aristóteles no la tenía Spinoza para con ella medir la diferencia entre lo esencial y accidental: antes la había eliminado definitivamente Descartes. De todos modos, cuanto más se profundiza la concepción Spinosista de lo inadecuado con lo adecuado, más se advierte la dirección del aristotelismo, al modo que las mónadas leibnianas, cuanto más claramente se diseñan, más tienden á aproximarse á los inteligibles de Plotino (1). La tendencia natural de entrambas

(1) En un curso sobre Plotino, explicado en el Colegio de Francia (1897-1898), hemos tratado de explicar estas semejanzas, que son numerosas y sugestivas, llegando la analogía hasta el empleo de parecidas fórmulas.

filosofías las conduce á las conclusiones de la filosofía antigua.

En resumen, la semejanza de esta nueva metafísica con la de los antiguos proviene de que las dos suponen á la Ciencia (aquella por encima de lo sensible, ésta en el seno mismo de lo sensible), una y completa, con la cual coincide todo lo que lo sensible contiene de realidad. *Para entrambas, la realidad y la verdad han sido íntegramente dadas en la eternidad; ambas metafísicas son incompatibles con la idea de una realidad que se vaya haciendo, es decir, con la idea de duración absoluta.*

**Paralelismo y monismo.**

Fácil es, por otra parte, mostrar cómo las conclusiones de esta metafísica surgida de la ciencia han rebotado en el interior de esta misma ciencia. Todo nuestro pretendido empirismo está todavía impregnado de ella; la física y la química estudian sólo la materia inerte; la biología, cuando estudia física y químicamente el ser vivo, sólo considera su aspecto-inercia. Por tanto, las explicaciones mecanistas, á pesar de su desarrollo, sólo engloban una pequeña parte de lo real. Cuando se supone *à priori* que la totalidad de lo real puede resolverse en elementos de este género, ó á lo menos, que el mecanismo podría dar una traducción integral

de lo que en el mundo sucede, se entra en la metafísica, cuyos principios Spinoza y Leibniz plantearon y cuyas consecuencias dedujeron. Ciertamente es que cuando un psico-fisiólogo afirma la equivalencia exacta del estado cerebral y el psicológico, y se representa la posibilidad, para alguna inteligencia sobrehumana, de leer en el cerebro lo que pasa en la conciencia, se figura estar muy distante de los metafísicos del siglo xvii y muy cercano de la experiencia. Sin embargo, la experiencia pura y simple no nos dice nada de esto; nos muestra la inter-dependencia de lo físico con lo moral y la necesidad de cierto *substratum* cerebral para el estado psicológico, y nada más. De que un término sea solidario de otro no se infiere la equivalencia de los dos; porque determinada llave sea necesaria para una máquina, y ésta funcione cuando aquella se abra y se pare cuando se la cierre, no se dirá que la llave sea el equivalente de la máquina; para que la correspondencia fuese equivalencia, sería preciso que una parte dada de la máquina correspondiese á una parte determinada de la llave, como en una traducción literal cada capítulo corresponde á un capítulo, cada frase á una frase y cada palabra á una palabra. Ahora bien, la relación del cerebro con la conciencia parece otra cosa muy distinta. No solamente la hipótesis de una equivalencia entre el estado psicológico y el cerebral implica un verdadero absurdo, como hemos tratado de probar en un trabajo anterior,

sino que los hechos, interrogados sin prejuicios, parecen indicar que la relación de los dos estados es la misma que hay entre la máquina y la llave. Hablar de equivalencia entre los dos términos es hacer trunca la metafísica spinozista ó leibziniana, dejándolas de paso ininteligibles; se acepta esta filosofía por el lado-extensión, pero se la mutila del lado pensamiento. Se supone, con Spinoza y Leibnitz, acabada la síntesis unificadora de los fenómenos de la materia; con ella todo se explicaría mecánicamente; pero al llegar á los hechos conscientes no se lleva la síntesis hasta el fin, sino hasta la mitad del camino; se supone á la conciencia co-extensiva de ésta ó la otra parte de la naturaleza, pero no de ésta entera, y así se llega algunas veces á un "epifenomenismo, que relaciona la conciencia con determinadas vibraciones particulares y salpica con ella, en estado esporádico, el mundo; otras veces, á un "monismo, que desmenuza la conciencia en tantos granitos como átomos hay. En los dos casos se vuelve al spinozismo ó al leibnizianismo, pero incompletos. Entre esta concepción de la naturaleza y el cartesianismo caben todos los intermediarios históricos; los médicos filósofos del siglo XVIII, con su cartesianismo recortado, han entrado por mucho en la génesis del "epifenomenismo, y el "monismo, contemporáneos.

**La crítica de Kant.** Por esto estas doctrinas aparecen con retraso respecto de la crítica kantiana. Cierto es que la filosofía de Kant también está penetrada de la creencia en la ciencia integral y una que abarque la totalidad de lo real, y aun vista desde cierto aspecto, no es más que prolongación de la metafísica de los modernos y transposición de la antigua. Spinoza y Leibnitz, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, habían hipostasiado la unidad del saber en Dios: la crítica kantiana (á lo menos por cierto lado), consistió en preguntarse si la totalidad de esta hipótesis era necesaria á la ciencia moderna, como lo había sido á la antigua, ó si habría bastante con sólo una parte de la hipótesis. Efectivamente para los antiguos la ciencia trata de conceptos, es decir, de especies de *cosas*: comprimiendo en uno solo todos los conceptos, llegaban necesariamente á un ser que podía llamarse Pensamiento; pero que era Pensamiento-objeto mejor que Pensamiento-sujeto; cuando Aristóteles definía á Dios, la *νοῦσως νοῦσις*, probablemente acentuaba la primera palabra y no la segunda; Dios era síntesis de todos los conceptos, idea de todas las ideas. En cambio, la ciencia moderna camina sobre leyes, es decir, sobre relaciones: relación es un lazo establecido por un espíritu entre dos ó más términos; una relación no es nada fuera de la inteligencia que relaciona; por tanto, el universo no puede ser sistema de leyes si los fenómenos no pasan al través del

filtro de una inteligencia. Indudablemente esta inteligencia podría ser la de un ser infinitamente superior al hombre, que fundase la materialidad de las cosas á la vez que las relacionase entre sí; era la hipótesis de Leibnitz y de Spinoza. Pero no hace falta ir tan lejos, y para el efecto que se busca, con la inteligencia humana basta: y es la solución kantiana. Entre el dogmatismo de Spinoza ó Leibnitz y la crítica de Kant hay precisamente la misma distancia que media entre "es preciso que," y "basta con que,.". Kant detiene al dogmatismo en la mitad de la pendiente que le hacía resbalar hasta la metafísica griega y reduce al minimum estricto la hipótesis que hay que hacer para suponer indefinidamente extensible la física de Galileo. Verdad es que cuando habla de la inteligencia humana no se refiere á la de éste ó la de aquél: la unidad de la naturaleza es cierto que proviene del entendimiento humano, que unifica; pero la función unificadora que opera es impersonal; se comunica á nuestras conciencias individuales; pero la excede: es mucho menos que un Dios substancial, y, sin embargo, es un poco más que el trabajo aislado de un hombre y aun que el colectivo de la humanidad; no forma precisamente parte del hombre, sino que el hombre está en ella como en una atmósfera de intelectualidad que su conciencia respira. Es una especie de *Dios-formal*, algo que para Kant todavía no es divino; pero que tiende á hacerse

tal, y se vió esto en Fichte. De todos modos, su papel principal, según Kant, consiste en dar al conjunto de nuestra ciencia carácter relativo y humano, aunque de humanidad un tanto divinizada. La crítica kantiana, desde este punto de vista, consistió, principalmente, en limitar el dogmatismo de sus predecesores, aceptando su concepción de la ciencia y reduciendo á un minimum lo que ella implicaba de metafísico.

Es cosa muy distinta la distinción kantiana entre la materia del conocimiento y su forma. Aun viendo la inteligencia principalmente como facultad de establecer relaciones, Kant atribuye á los términos entre los cuales las relaciones se establecen, un origen extraintelectual; afirmó, contra sus predecesores inmediatos, que el conocimiento no puede resolverse enteramente en términos de inteligencia: era el elemento esencial de la filosofía de Descartes, abandonado por los Kartesianos que reintegró en la filosofía, pero modificándolo y transportándolo á otro plano.

Con esto abría el camino á una filosofía nueva que se hubiera instalado en la materia extraintelectual del conocimiento mediante un esfuerzo superior de intuición. Coincidiendo la conciencia con esta materia, adoptando su ritmo y su movimiento, ¿no podría, mediante dos esfuerzos de dirección inversa, subiendo ó bajando, aprehender por dentro y ya no sólo percibir desde fuera, las dos formas de la reali-

dad, cuerpo y espíritu? ¿Este doble esfuerzo no nos haría revivir lo absoluto, en la medida de lo posible? Por otra parte, como en el curso de esta operación se vería á la inteligencia surgir de sí misma y cortarse en el todo del espíritu, ¿no aparecería el conocimiento intelectual, limitado, pero ya no relativo?

Esta era la dirección que el kantismo podía haber marcado á un cartesianismo vivificado, pero Kant no entró en este camino.

No quiso entrar en él, porque aun reservando al conocimiento una materia extraintelectual, creía que esta materia, ó bien era coextensiva á la inteligencia ó más estrecha que ésta; con lo cual ya no podía pensar en cortar en ella la inteligencia ni por consiguiente en trazar el génesis del entendimiento y de sus categorías; para él los cuadros del entendimiento y este mismo deben ser aceptados: como son; hechos del todo; entre la materia presentada á nuestra inteligencia y esta última, no hay parentesco alguno; el acuerdo entre las dos proviene de que la inteligencia impone su forma á la materia. De modo que no sólo es necesario plantear la forma intelectual del conocimiento como una especie de absoluto y renunciar á hacer su génesis, sino que la materia de este conocimiento aparece demasiado triturada por la inteligencia, para que ésta pueda esperar en sí sino su refracción al través de nuestra atmósfera, lo que puede alcanzar.

Ahora, si nos preguntamos por qué Kant no ha creído que la materia de nuestro conocimiento desbordase su forma, encontramos lo siguiente: la crítica de nuestro conocimiento de la naturaleza, establecida por Kant, consiste en separar lo que debe ser nuestro espíritu de lo que debe ser la naturaleza *en cuanto* las pretensiones de nuestra ciencia sean justificadas; pero estas pretensiones mismas, Kant no las ha sometido á crítica. Quiero decir que aceptó sin discusión la idea de la ciencia una, capaz de abrazar con igual fuerza todas las partes de lo dado y coordinarlas en un sistema que ofreciese igual solidez en todas sus partes; su crítica de la razón pura no alcanzó á ver que la ciencia se hace menos objetiva y más simbólica, á medida que va de lo físico á lo vital y de lo vital á lo psíquico; á sus ojos la experiencia no se mueve en dos sentidos diversos y quizá opuestos, uno conforme á la dirección de la inteligencia y la otra contraria. Para él no hay más que *una* experiencia, y toda su extensión la cubre la inteligencia; es lo que expresa al decir que nuestras intuiciones son sensibles, ó en otros términos, infra-intelectuales, y es lo que con efecto habría que admitir si nuestra ciencia se presentase en todas sus partes con igual objetividad. Pero supongamos, por el contrario, que la ciencia sea cada vez menos objetiva y más simbólica á medida que va de lo físico á lo psíquico, pasando por lo vital; entonces, como sería necesario perci-

bir una cosa de algún modo para llegar á simbolizarla, habría una intuición de lo físico y más generalmente de lo vital, que indudablemente la inteligencia traspondría y traduciría, pero que siempre rebasaría la inteligencia. En otros términos, habría una intuición supra-intelectual.

Si existe esta intuición, ya es posible al espíritu tomar posesión de sí mismo, ya no le basta un conocimiento exterior y fenomenal. Más todavía: si tenemos una intuición de este género, es decir, ultra intelectual, la intuición sensible está indudablemente en continuidad con ella por ciertos intermediarios, como lo está el infra rojo con el ultra-violeta. Con lo cual la intuición se realza; ya no alcanzará simplemente el fantasma de una inasequible cosa en sí, sino que (mediante ciertas correcciones indispensables) nos introducirá en los mismos dominios de lo absoluto. Mientras en la intuición sensible no se veía más que la única materia de nuestra ciencia, salpicábase toda la ciencia de la relatividad que acompaña todo conocimiento científico del espíritu, y desde entonces aparecía como relativa la percepción de los cuerpos, que es el comienzo de la ciencia de los cuerpos. Pero ya no sucede lo mismo si se hace distinciones entre las diversas ciencias, y si en el conocimiento científico del espíritu (y, por consiguiente, de lo vital) se ve la extensión más ó menos artificial de cierto modo de conocer que aplicado á los cuerpos,

no era simbólico del todo. Vayamos más lejos: si hay dos intuiciones de orden distinto (obtenida la segunda por inversión del sentido de la primera), y si es del lado de la segunda que va naturalmente la inteligencia, no hay diferencia esencial entre ésta y esta misma intuición; ceden las barreras levantadas entre la materia del conocimiento sensible y su forma, como también entre las "formas puras," de la sensibilidad y las categorías del entendimiento; se ve entonces á la materia y á la forma del conocimiento intelectual (restringido dentro de su propio objeto) engendrándose recíprocamente, por adaptación también recíproca, en la que la inteligencia se moldea por la corporeidad, y ésta por aquélla.

Dualidad de intuición que Kant no quiso ni pudo admitir; para esto hubiera necesitado ver en la duración la tela de que está hecha la realidad, y por consiguiente, distinguir entre la duración substancial de las cosas y el tiempo, desparramándose en espacio; hubiera necesitado ver en espacio y en la geometría que le es inmanente, un término ideal hacia cuya dirección las cosas materiales se desarrollan, pero en el cual no están desarrolladas todavía. Nada más contrario que todo esto á la letra y quizá al espíritu de la Crítica de la Razón pura. Es indudable que el conocimiento se nos presenta siempre como una lista siempre abierta, y la experiencia como un impulsarse indefinidamente los hechos unos á otros; pero, se-

gún Kant, estos hechos se van desparramando en un plano; son exteriores entre sí y exteriores al espíritu. No hay que hablar siquiera de un conocimiento por dentro que los aprehendiera al brotar, en lugar de tomarlos ya producidos, y que así ahondase por debajo del espacio y del tiempo espacializado. Y, sin embargo, donde la conciencia nos coloca es precisamente debajo de aquel plano, es decir, en donde está la duración verdadera.

Por este lado, también Kant está muy cerca de sus predecesores. Entre lo intemporal y el tiempo desmenuzado en momentos distintos, no admite término medio. Y como no hay intuición que nos transporte á lo intemporal, resulta que por definición, para él, toda intuición es sensible. Pero entre la existencia física que se ha desparramado por el espacio, y una existencia intemporal que posiblemente no es más que una existencia conceptual y lógica, como la de que hablaba el dogmatismo metafísico, ¿no habría un lugar para la conciencia y la vida? Incontestablemente, sí; y ello se obtiene con sólo situarse en la duración, para ir de ésta á los momentos, en vez de partir de los momentos para ligarlos en forma de duración.

Sin embargo, del lado de una intuición intemporal se orientaron los sucesores de Kant para huir del relativismo kantiano; las ideas de devenir, de progreso, de evolución, parece que en la filosofía de aquéllos ocupan gran espacio; pero ¿la duración real tiene en ella

verdaderamente algún papel? La duración real es aquella en que cada forma deriva de las formas anteriores, añadiendo á ellas algo y que se deja explicar por ellas en la medida que admite explicación. Pero, deducir esta forma del Ser global que se supone que ella pone de manifiesto, es volver al spinosismo, es negar toda acción eficaz á la duración, como hicieron Leibniz y Spinoza. La filosofía postkantiana, por severa que haya podido ser con las teorías mecanistas, acepta del mecanismo la idea de la ciencia una, la misma para toda especie de realidad. Y está más cerca de esta doctrina de lo que ella misma se figura, porque si bien es cierto que al considerar materia, vida y pensamiento, substituye los grados sucesivos de complicación que el mecanismo suponía, por grados de realización de una idea ó por grados de objetivación de una voluntad, siempre habla de grados, como si fueran peldaños de una escalera, recorridos por el ser, pero en un sentido único. En resumen, esta filosofía distingue en la naturaleza las mismas articulaciones que el mecanismo; conserva de éste todo su dibujo: sencillamente lo reviste de otros colores. Pero lo que habría que rehacer es el mismo dibujo, ó al menos una mitad de él.

Cierto es que para esto hay que renunciar al método de construcción que fué el de los sucesores de Kant, y hay que apelar á la experiencia y á una experiencia purificada, es

decir, prescindiendo, donde convenga, de los cuadros que nuestra inteligencia ha ido construyendo al compás de los progresos de nuestra acción sobre las cosas. Y una experiencia de este género no es intemporal, sino que más allá del tiempo espacializado en donde creemos advertir arreglos continuos entre las partes, busca la duración concreta, en la cual se opera de continuo la refundición radical del todo. Sigue á lo real en sus sinuosidades; no nos conduce, como el método de construcción, á generalidades, cada vez más altas, como pisos superpuestos de un magnífico edificio; pero, por lo menos, no deja resquicio entre las explicaciones que nos sugiere y los objetos que se trata de explicar; lo que pretende poner en claro es el detalle de lo real y no únicamente el conjunto.

**El evolucionismo de Spencer.**

Es evidente que el pensamiento del siglo xix ha reclamado una filosofía de este género, substraída á lo arbitrario y capaz de descender al detalle de los hechos particulares; como lo es que ha sentido que esta filosofía debía situarse en lo que llamamos la duración concreta. El advenimiento de las ciencias morales, el progreso de la psicología y la creciente importancia de la embriología entre

las ciencias biológicas, debían sugerir la idea de una realidad que dura interiormente, y que es la duración misma. Así todas las miradas convergieron hacia el pensador que anunció una doctrina de evolución en que se trazaría el progreso de la materia, á la vez que la marcha del espíritu hacia la racionalidad, en la que se seguiría, grado á grado, la complicación de las correspondencias entre lo interno y lo externo, y en que finalmente el cambio aparecería como la substancia misma de las cosas. De ahí la poderosa atracción que el spencerismo ha ejercido en el pensamiento contemporáneo.

Por alejado que parezca estar Spencer de Kant y aun ignorando el kantismo, no dejó de sentir, al primer contacto que tuvo con las ciencias biológicas, en qué dirección podía seguir caminando la filosofía, teniendo siempre en cuenta la crítica kantiana. Pero apenas hubo entrado en este camino, retrocedió; había prometido trazar una génesis y se puso á hacer otras cosas: su doctrina llevaba el nombre de evolucionismo, pretendía volver á subir para luego volverlo bajar, el curso del universal devenir. En realidad, no había en ella devenir ni evolución.

No tenemos por qué entrar en el examen detenido de esta filosofía. Diremos simplemente que *el artificio ordinario del método de Spencer consiste en reconstituir la evolución con fragmentos de lo evolucionado*. Si pego un grabado en colores en un cartón y lo corto en



pedacitos, podré reproducir el grabado juntando los cartoncitos debidamente. Y el niño que así trabaja con las piezas de un juego de paciencia y yuxtapone fragmentos de grabado informes, acaba por conseguir un dibujo con colores, figurándose que ha producido dibujo y color. Sin embargo, el acto de dibujar y de pintar no tiene relación alguna con el de juntar fragmentos de una imagen dibujada y pintada. Del mismo modo, componiendo y ajustando los resultados más sencillos de la evolución, se podrá remendar, mejor ó peor, los más complejos, pero no se habrá trazado la génesis de los unos ni de los otros, y esta adición de evolucionado con evolucionado en nada se parecerá al movimiento de evolución.

Sin embargo, esta es la ilusión de Spencer: toma la realidad en su forma actual, la quiebra y desmenuza en mil fragmentos que arroja al aire; después "integra," estos fragmentos y "disipa su movimiento,," junta el Todo mediante un trabajo de mosaico y se figura haber trazado su diseño y hecho su génesis.

Por ejemplo, la *materia*: los elementos difusos que Spencer integra en cuerpos visibles y tangibles, tienen el aspecto de ser las mismas partículas de los cuerpos simples, que empieza por suponer diseminadas á través del espacio. Todo lo más serán "puntos materiales,," y, por consiguiente, invariables, pequeños sólidos. ¡Como si en la solidez, que es lo que está más cerca de nosotros y es lo más manipulable, pu-

diera estar el origen de la materia! Cuanto más progresa la física, más demuestra la imposibilidad de representarse las propiedades del éter ó de la electricidad (base probable de todos los cuerpos) por el modelo de las propiedades de la materia que percibimos. Y todavía viene luego la filosofía y va más allá del éter simple, figuración esquemática de las relaciones observadas por nuestros sentidos entre los fenómenos, y nos dice que lo que hay de visible y de tangible en las cosas, representa nuestra acción posible sobre ellas. No es dividiendo lo evolucionado como se obtendrá el principio de lo que evoluciona, ni es recomponiendo lo evolucionado consigo mismo como se reproducirá la evolución de la cual es el término.

Vamos al *espíritu*, componiendo lo reflejo con lo reflejo: Spencer cree engendrar el instinto y la voluntad razonable. No ve que siendo lo reflejo especializado un punto terminal de la evolución, como lo es la voluntad consolidada, no podría estar en el punto de arranque de la misma evolución. Es probable que el primero de los dos términos haya conseguido antes que el segundo su forma definitiva, pero ambos son depósitos del movimiento evolutivo que no puede ser expresado en función del primero únicamente ni tampoco del segundo solo. Habría que empezar por mezclar lo reflejo con lo voluntario y luego ir en busca de la realidad fluída que se precipita bajo esta doble forma y que á no dudarlo, participa de los dos sin ser

ninguno de ellos. En el grado más bajo de la escala animal, en los seres vivos que se reducen á una masa protoplásmica indiferenciada, la reacción á la excitación no pone todavía en juego un mecanismo determinado como en lo reflejo; tampoco tiene todavía el don de elegir entre muchos mecanismos determinados como en el acto voluntario; no es, pues, ni voluntaria ni refleja, y sin embargo, preludia lo uno y lo otro. En nosotros mismos experimentamos algo de la verdadera actividad original cuando realizamos movimientos semi-voluntarios y semi-automáticos para librarnos de un peligro y cuenta con que esto no es más que una muy imperfecta imitación de la gestión primitiva, porque ya tenemos que nacer con una mezcla de dos actividades constituidas, localizadas en un cerebro y una medula, mientras que la actividad primera es cosa simple que más tarde se diversifica por la producción de mecanismos como los de la medula y el cerebro. Pero ante todo esto Spencer cierra los ojos, porque su método esencial es la recomposición de lo consolidado con lo consolidado, en vez de estudiar el trabajo gradual de consolidación, es decir, la evolución.

Vamos finalmente á la *correspondencia entre el espíritu y la materia*: Spencer acierta al definir la inteligencia por esta correspondencia y al ver en ella el término de una evolución. Pero cuando se pone á trazar ésta, sigue integrando lo evolucionado con lo evolucionado,

sin notar que se toma un trabajo inútil, porque al darse el más pequeño fragmento de lo actualmente evolucionado, se da el todo de lo evolucionado actual y será intento vano el pretender hacer su génesis con esto solo.

Con efecto; para Spencer los fenómenos que se suceden en la naturaleza, proyectan en el espíritu humano imágenes que los representan; por tanto, á las relaciones entre fenómenos corresponden simétricamente relaciones entre representaciones; las leyes más generales de la naturaleza, en las que se condensan las relaciones entre fenómenos, resulta así que han engendrado los principios directores del pensamiento en los cuales se han integrado las relaciones entre representaciones; la naturaleza, por tanto, se refleja en el espíritu y la estructura de nuestro pensamiento corresponde, pieza por pieza, al esqueleto mismo de las cosas. Aceptado; pero para que el espíritu humano pueda representarse relaciones entre fenómenos, siempre harán falta fenómenos, es decir, hechos distintos, cortados en la continuidad del devenir. Y desde que se da este modo de descomposición, tal cual hoy lo percibimos, también se da la inteligencia, tal como es hoy, porque por relación á ella, únicamente lo real se descompone de este modo. ¿Créese que el mamífero y el insecto notan los mismos aspectos de la naturaleza, trazan en ella las mismas divisiones y desarticulan el todo del mismo modo? Sin embargo, el insecto, como intelligen-

te, tiene ya algo de nuestra inteligencia. Cada ser descompone el mundo material con arreglo á las líneas que su acción debe seguir en él; estas líneas de *acción posible*, al entrecruzarse, dibujan la red de la experiencia, cada malla de la cual es un hecho. Una ciudad se compone exclusivamente de casas, y las calles de la ciudad no son más que intervalos entre aquéllas; lo mismo cabe decir que la naturaleza no contiene más que hechos, y que planteados éstos, las relaciones son las líneas que corren entre los hechos. Pero en una ciudad, el loteamiento gradual del terreno ha determinado á la vez al lugar de las casas su configuración y la dirección de las calles, y á este loteamiento habrá que referirse para comprender el modo particular de subdivisión, que hace que cada casa esté donde esté, y que cada calle vaya adonde va. El error fundamental de Spencer consiste en dar á la experiencia como ya dividida en lotes, cuando el verdadero problema consiste en averiguar cómo se hizo la operación de lotear. Concedo que las leyes del pensamiento no sean más que la integración de las relaciones entre los hechos; pero desde que planteo los hechos con la configuración que hoy tienen para mí, supongo mis facultades de percepción y de intelección, como hoy están en mí, porque son ellas las que lotean lo real, las que cortan los hechos en el todo de la realidad. Por lo cual, en vez de decir que las relaciones entre los hechos han engendrado las leyes del pen-

samiento, puedo también sostener que es la forma del pensamiento lo que ha determinado la configuración de los hechos percibidos, y por tanto, más relaciones entre sí. Las dos maneras de expresarse se equivalen; en el fondo dicen lo mismo; con la segunda, verdad es que se renuncia á hablar de evolución; pero es que con la primera no se hace más que hablar de evolución, sin pensar en ella. Un evolucionismo verdadero trataría de buscar, con arreglo á qué *modus vivendi*, gradualmente obtenido, la inteligencia ha adoptado su plan de estructura y la materia su modo de subdivisión. Estructura y subdivisión, que se engranan una en otra, porque son complementarias, han debido progresar juntas. En cambio, ya sea que se plantee la estructura actual del espíritu, ya sea que se dé la subdivisión actual de la materia, siempre se permanece en lo evolucionado; no se nos dice nada de lo que evoluciona ni de la evolución.

Es, sin embargo, esta evolución la que habría que hallar. Ya en los mismos dominios de la física, los sabios que más lejos ahondan en su ciencia, se inclinan á creer que no se puede razonar sobre las partes como se razona sobre el todo, que los mismos principios no son aplicables al origen y el término de un progreso y que ni la creación ni el aniquilamiento, por ejemplo, son admisibles cuando se trata de los copúsculos constitutivos del átomo; por donde tienden á situarse en la duración concreta,

única en que hay generación y no ya solamente composición de partes. Ciertamente es que la creación y la aniquilación de que hablan son concernientes al movimiento ó la energía y no al medio imponderable al través del cual uno y otro circulan. ¿Pero, qué queda de la materia desde que se le quita todo lo que la determina, es decir, precisamente la energía y el movimiento? Y el filósofo debe avanzar más que el hombre de ciencia. Haciendo tabla rasa de lo que no es más que símbolo imaginativo, verá al mundo material resolviéndose en un simple flujo, en un continuo derramarse, en un devenir; y así se preparará para hallar la duración real en donde es más útil hallarla, en los dominios de la vida y de la conciencia. Porque en tanto que se trata de materia bruta, puede dejarse de tomar en cuenta su curso sin cometer grave error; la materia, dijimos, tiene lastre de geometría y no dura, como realidad que desciende, más que por su solidaridad con lo que asciende. Pero la vida y la conciencia son este mismo subir; cuando una vez se las ha aprehendido en su esencia, adoptando su movimiento, se comprende como el resto de la realidad deriva de entrambas; aparece la evolución y en su seno la determinación progresiva de la materialidad y de la intelectualidad por la consolidación gradual de una y otra. Para conseguir lo cual, hemos debido situarnos en el movimiento evolutivo mismo para seguirlo hasta sus resultados actuales, en lugar de recompo-

ner artificialmente estos resultados con fragmentos de ellos mismos.

Tal nos parece ser la función propia de la filosofía. Así comprendida, ya no es sólo vuelta del espíritu á sí mismo, concordancia de la conciencia humana con el principio viviente de que emana, contacto con el esfuerzo creador, sino que es profundización del devenir en general, evolucionismo verdadero, y, por consiguiente, verdadera prolongación de la ciencia, entendiendo como tal un conjunto de verdades comprobadas ó demostradas y no cierta escolástica nueva que ha florecido en la segunda mitad del siglo XIX, alrededor de la física de Galileo, como la antigua floreció alrededor de Aristóteles.