

Cuando Schiller decía de este mundo de los dioses: «lo que debe vivir inmortal en la poesía, debe desde luego vivir y morir», sabía muy bien que es lo esencial, el espíritu, el corazón mismo de la teogonía griega lo que por ella obra sobre nosotros, como obró sobre Sócrates y Platón.

CAPÍTULO III

El materialismo teórico en sus relaciones con el materialismo moral y con la religión.

Carácter de los ataques ordinarios contra la religión.—Predominio del principio del entendimiento.—Planes de una nueva religión.—Nueva jerarquía de Comte.—Los conocimientos relativos á la ciencia de la naturaleza no deben tratarse eclesiásticamente, sino de un modo puramente laico.—La instrucción moral no es lo que forma la religión, sino la emoción trágica comunicada al alma.—Nuestro culto de la humanidad no necesita formas religiosas.—Lo más lógico en el materialismo sería rechazar enteramente la religión.—Examen de la conexión entre el materialismo moral y el materialismo teórico.—Desarrollo del materialismo en Ueberweg.—Su punto de vista anterior.—Naturaleza materialista de su psicología.—Su teleología.—Su conciencia de la debilidad de esta teleología.—La existencia de Dios.—Su paso al materialismo y pruebas que de ello se hallan en sus cartas á Czolbe y al autor.—Dudas sobre el ateísmo que Czolbe atribuye á Ueberweg.—Consecuencias morales de su concepción del universo.—Sus relaciones con el cristianismo.—David Federico Strauss.—Su última y decidida concepción es esencialmente materialista.—Su materialismo es correcto y lógico.—Strauss es superficial cuando discute las cuestiones sociales y políticas.—Sus tendencias conservadoras.—Rechaza los caracteres específicos de la moral cristiana.—Optimismo.—Censura el culto de las comunidades libres.—Indiferencia relativa al pueblo y á sus necesidades.—Las clases ricas tendiendo al materialismo.—Los socialistas.—Nuestra civilización está amenazada de ser destruída.

El materialismo de la antigüedad, llegado á su madurez, fué inmediata y abiertamente dirigido contra la religión, cuya completa destrucción miraba Lucrecio como la más importante obra de la humanidad. El materialismo de los tiempos modernos presenta con frecuencia la misma tendencia, pero no se muestra sino rara vez al descubierto y aun entonces se refiere más al cristia-

nismo que á la religión en general. El pensamiento de despojar poco á poco la creencia popular de todo elemento supersticioso ha echado raíces tan profundas que la mayor parte de los adversarios de la superstición se alistan involuntariamente en este partido, hasta cuando su propio principio tiene un alcance mucho más extenso. Desde que Voltaire ha perseguido á la Iglesia y á la fe de la Iglesia con su implacable odio, queriendo siempre conservar la creencia en Dios, lo fuerte de la tempestad se dirige constantemente y ante todo contra la ortodoxia, contra la letra de la doctrina tradicional de la Iglesia, mientras que el fundamento de toda creencia, el sentimiento de nuestra dependencia respecto á fuerzas sobrehumanas, rara vez se alcanza.

Las transformaciones é interpretaciones filosóficas, las sutilezas de traducción y de traslación que llegan á hacer del *principio de todo ser* un padre afectuoso, juegan un gran papel en la historia del desenvolvimiento de los jóvenes eclesiásticos, y algo menor en el mantenimiento de cierta conexión entre la creencia popular y la opinión de la clase ilustrada, y en fin, casi nulo en los ataques dirigidos á la religión por los materialistas y otros apóstoles de la incredulidad. Se afecta á veces extrañeza por la manera con que la teología sabe acomodarse de ordinario á los dogmas; se mira como no existentes los puntos de vista intermedios más libres, la interpretación espiritualizada de las tradiciones eclesiásticas, y sin piedad se hace responsable al cristianismo de todas las groserías de la fe del carbonero y de todas las excentricidades de las opiniones extremas, y, no obstante, todo esto se admite muy frecuentemente como elemento indispensable de la vida de la humanidad: un «cristianismo purgado de toda superstición», una «teología pura» ó «una religión sin dogmas».

Fácil es discernir el efecto de esta controversia. La gran masa de los teólogos, más ó menos ilustrados, no se

siente objeto de estos ataques y lanza una mirada de desdén sobre la *ignorancia* de semejantes antagonistas. Los creyentes se encuentran heridos por los sarcasmos lanzados contra lo que es santo para ellos y cierran el oído á toda crítica, aun allí donde puede ser que sin tales ataques ellos mismos habrían estado dispuestos á criticar. Solamente se conquistan espíritus flotantes desde largo tiempo apartados de la fe y á quienes impone la seguridad de los nuevos apóstoles; confiados y más agrios que antes contra los creyentes son todos los que por otra parte pertenecían ya al partido del materialismo y del racionalismo radical. El resultado es una recrudescencia de las oposiciones que desgarran nuestra sociedad, una nueva dificultad llevada á la solución pacífica del problema del porvenir.

Muy otra debiera ser la acción de una polémica que pusiera seria y enérgicamente sobre el tapete el mantenimiento de la religión misma. Nuestra época nos autoriza ampliamente á repetir con Lucrecio: *Tantum religio potuit suadere malorum*, y no sería labor perdida examinar de una vez para todas, con más atención, las relaciones que median entre los frutos y las raíces del árbol. Si teólogos llenos de ardor y de piedad, como Richard Rothe, se avienen ya á la idea de que la Iglesia debe insensiblemente fundirse en el Estado, los librepensadores harían bien en someter ellos mismos á una crítica severa el dualismo que introduce en la vida del individuo la separación de la comunidad política y de la sociedad religiosa, en lugar de transportar formas envejecidas sobre un contenido completamente extraño.

Desde hace poco existe una secta entre las comunidades libres que ha rechazado hasta el último de los artículos de la fe, y que considera como un nuevo progreso suprimir el ceremonial y las solemnidades que acompañan al cumplimiento de ciertos actos relativos á las relaciones del individuo con su comunidad religiosa. «El bautismo»,

por ejemplo, que hasta aquí al menos había servido para exhortar solemnemente á los padres á ocuparse en la educación del hijo y para recomendar éste á la benevolencia de toda la comunidad, ha sido suprimido como una intervención inútil del clero y por consecuencia como un resto del despotismo eclesiástico. Ronge, Baltzer y otros antiguos jefes del movimiento que tiende á conservar determinados dogmas, aunque muy generales, y simples formas de culto respondiendo á esos dogmas, son tratados con frecuencia de pretenciosos clerizontes (anmassende Pfaffen), y colocados casi en la misma línea que el Papa infalible por los hombres de las comunidades libres.

Se siguen, sin embargo, formando comunidades, instalando predicadores y edificándose lo mejor que se puede por la repetición uniforme de la negación. El límite entre la comunidad y la asociación vaga indeciso, algo por la culpa del gobierno que persiste en estorbar la formación de las sucesiones al paso que autoriza la creación de comunidades religiosas con tal de que tengan un tinte casi imperceptible de religión. De un tiempo á otro se ha visto aparecer como predicadores en estas comunidades hombres que no disimulan su odio contra toda especie de religión; mas si se examinan sus escritos, se verá que llegan á los extremos más avanzados de la ortodoxia y de la excesiva piedad, y que no manifiestan su radicalismo sino por la audacia de sus burlas y de sus sátiras, sin curarse jamás de someter el derecho de la religión en sí misma á una crítica fundada en los principios y abrazando todos los puntos libres de vista. La vida religiosa no es en modo alguno apreciada por su lado ideal en estas reuniones en que se mira como natural y forzada la condenación de todo cuanto no se puede demostrar que sea verdad al sentido común (15).

Este mismo predominio exclusivo del principio del entendimiento se manifiesta en la tentativa hecha por un *naturalista*, decidido á formar una comunidad religiosa de

pensantes (cogitans); pero aquí se descubrió una nueva necesidad que puede definirse en pocas palabras como la de una protesta formal contra el materialismo moral. Los pensantes del doctor Loewenthal deben formar una «comunidad de culto social y humanitario», una sociedad que de una parte haga del pensamiento y de la ciencia misma el objeto de su culto, y de otra se funde en el respeto de la dignidad humana y en la filantropía. El doctor Eduardo Reich atribuye todavía más importancia al culto y á las ceremonias. Pronúnciase este escritor á favor de la concepción materialista del universo, y al mismo tiempo, en un opúsculo particular, ha bosquejado el plan de una «Iglesia de la humanidad». Quiere también Reich que se tengan en cuenta en el hombre las necesidades del alma y el sentido poético, y con este objeto prodiga las fiestas y los himnos, los coros y las procesiones solemnes. Actos simbólicos, una brillante decoración de la Iglesia, votos y consagraciones, dan á la religión de la «eterna luz» una pompa que nada llegaría á igualarla en las religiones existentes. Los tambores, las trompetas y los timbales se unen á los sonidos del órgano y al repique de las campanas para sobreexcitar los sentimientos religiosos de la devota multitud.

Comte es quien ha llevado más lejos la idea de este culto de la humanidad. En su sistema la religión ocuparía más lugar que nunca en la existencia de los individuos y de las naciones. Dos horas enteras consagradas cada día á la oración, que consiste en una efusión de los sentimientos con los que despertamos en nosotros las ideas de veneración, amor y adhesión bajo la imagen de la madre, de la esposa y de la hija. El culto público exige 84 fiestas y dispone de nueve Sacramentos. Lo que hay más notable, aparte de cien extravagancias inofensivas, es una acentuada predilección por una jerarquía que dirige al pueblo. En Reich también nos encontramos su clero organizado jerárquicamente, y la religión de los *pensantes*

tiene, asimismo su director del culto, que en sus funciones está revestido de cierta autoridad.

Se, admite aquí un factor de la religión cristiana, la cual se «sobrevive á sí misma», y este factor es indudablemente de los más graves y peligrosos: la organización de su clero y la autoridad de las funciones. Permittedo será preguntar seriamente si no nos decidiríamos en un sentido completamente opuesto, admitiendo que tuviésemos la elección en cuanto á conservar doctrinas insostenibles, dignas de una obscuridad mística, con supresión de la jerarquía ó cargarnos de nuevo con las cadenas de la jerarquía, proclamando doctrinas completamente racionalistas.

Las leyes psicológicas que ponen toda jerarquía, todo clero por encima del pueblo ávido de poder y celoso del mantenimiento de su autoridad, ¿no tienen su fundamento en la naturaleza humana, no son inmutables é independientes de los dogmas? Y de hecho volvemos á encontrar esta consecuencia inevitable, no sólo en las grandes formas típicas de la jerarquía tibetana de la Edad Media y del antiguo Egipto, sino aún, según los más recientes documentos de la etnografía, en los más pequeños grupos religiosos de los pueblos más alejados, en las tribus negras más embrutecidas y en las más pequeñas islas del Océano Pacífico.

Si se esperase hallar protección contra este peligro en una teoría racionalista, habría que mostrar desde luego de dónde vendría la fuerza capaz de contrabalancear la ambición que se desliza involuntariamente. Esta no es, en manera alguna, el efecto de estudios puramente teóricos y, al contrario de lo que puede decirse de la fuerza purificadora de la verdad, en ninguna parte se la ha visto todavía á la altura de un cometido semejante. Los reformadores creían también haberse apoderado de toda la verdad y suprimido todo error y, sin embargo, ¡qué ambición, qué intolerancia, cuánta sed de persecución no se ha visto surgir entre

los miembros del clero luterano, hasta que la preponderancia del Estado moderno lo dominó y lo sujetó! Si por fortuna se cree que la doctrina de la Iglesia no puede ofrecer al racionalismo absoluto ocasiones de polémicas y de grandes y ardientes herejías, échese solamente una mirada sobre algunas tesis de la ciencia de la naturaleza, consideradas por Ronge bastante importantes é inquebrantables para entrar en su catecismo de la juventud.

Se encuentran allí numerosos asertos que la ciencia, que progresa siempre, ha reconocido erróneos ó hecho muy dudosos. Es verdad que iguales errores penetran siempre en las escuelas ó se propagan por la literatura científica popular, manteniéndose á veces con una tenacidad asombrosa. Las teorías sobre la existencia de un sol central sobre el sistema completo de la vía láctea, que se repite en las nubladas, sobre la habitabilidad de la mayor parte de los cuerpos celestes por seres de razón como los hombres, sobre los cometas como forma de transición en la formación de los planetas y muchas otras teorías análogas, ocupan así durante largo tiempo las inteligencias humanas, sin que resulte grande inconveniente. Pero cuando semejantes ideas reciben la consagración de la religión y, para colmo de males, ésta es sostenida y conservada por un clero celoso de su autoridad, vienen á ser sus efectos con el tiempo más peligrosos, y es todavía imposible prever si una ciencia de la naturaleza libre é independiente no acabaría por desaparecer con tal vecindad. ¡Qué luchas no podrían suscitarse por la aparición de grandes principios nuevos como el darwinismo! Este ya las suscita, pero son inofensivas comparadas con las luchas religiosas, y lo serían todavía más si aun hoy la intervención de la religión en el debate no produjese alguna acritud.

Si el Estado se decide al fin, como es su natural deber, á introducir la enseñanza de las ciencias físicas en todas las escuelas primarias, se habrá obtenido un nota-

ble y fecundo progreso. El abismo que separa las ideas de la masa de las de los sabios se restringirá, aumentará la independencia de cada ciudadano y la posibilidad de resistir á las imposturas y supersticiones de toda especie, y las relaciones de esta enseñanza con la religión vendrán á ser, necesaria é insensiblemente, tales como las que existen ya entre dichos sabios, sin dar lugar á conflicto alguno de opiniones. Mientras con más imparcialidad se distribuya dicha enseñanza, sin el menor pensamiento de polémica, en nombre de los hechos, más fácil será la conciliación entre las ideas antiguas y las nuevas. Pero una Iglesia, ó cualquiera comunidad religiosa, no puede de ningún modo tratar las cuestiones con tanta calma é imparcialidad; dará á las tesis sometidas á la enseñanza una consagración y una importancia que no necesitan y, mientras más se atenga á los detalles, más desnaturalizará el espíritu del conjunto.

En general, para extender los conocimientos teóricos racionales, no se necesita elevación alguna de alma, que ni aun es útil, porque en la gran calma de un frío y metódico examen es donde se encuentra más pronto y más fácilmente el conocimiento exacto. La verdad tampoco tiene necesidad de una gran asociación internacional, que ella misma se hace notoria al través de todas las barreras sociales y geográficas.

No es lo mismo respecto á la moralidad, á la depuración y á la dirección de las inclinaciones hacia el interés general. Aquí todavía la enseñanza simplemente moral no producirá apenas disposición alguna de espíritu, si faltan músicas é himnos.

A las alegrías, á los sufrimientos, á los deseos y esperanzas del hombre se liga toda religión como toda poesía, y, si se recuerda, con detrimento de la religión, que ha nacido del miedo y de la codicia, se puede contestar que la religión es, precisamente, el terreno propio para depurarlos y ennoblecerlos. Mas es muy dudoso que bas-

ten á la religión para ejercer esta acción, incidentes naturales de la vida humana, el nacimiento y la muerte, el matrimonio y los infortunios. Si el objeto de las emociones debe ser llevado del presente á un lejano porvenir y la inclinación dirigida así desde lo finito á lo infinito, el mito entra entonces en posesión de sus derechos. Una materia que por un lado se muestra esencialmente humana para tocar los corazones y de otro vuelve hacia lo divino, forma el fundamento al que se une indisolublemente la tendencia de la religión. La tragedia de los sufrimientos del hijo de los dioses puede haber sido, por consecuencia, desde los antiguos helenos hasta los extremos protestantes del cristianismo, un elemento más esencial de la vida religiosa propiamente dicha que todas las demás religiones y doctrinas. No se puede, pues, crear artificialmente semejante materia, sino que es preciso que se produzca naturalmente. Cuando de ella no se tiene necesidad, cabe preguntarse si se tiene también necesidad de una religión cualquiera.

Cierto culto de la humanidad está en vías de nacer, pero felizmente no encierra germen alguno de una iglesia con formas exclusivas ni de una casta sacerdotal. Las fiestas en memoria de los grandes hombres, la fundación de centros importantes de cultura, la creación de establecimientos y asociaciones de beneficencia, los grandes congresos nacionales é internacionales destinados á desarrollar las ciencias y las artes y á propagar principios importantes, preludian el culto de la humanidad por medio de ensayos mucho más saludables que el calendario de los santos caprichosamente redactado por Comte y las fiestas «de la concordia», «de los grandes hombres», etcétera, con que Reich quiere substituir las fiestas cristianas. Pero, por más que pueda reconocerse aquí el principio de un culto de la humanidad, éste no tiene, al menos en sí, nada de la esencia de la religión. Ya hemos mencionado la ausencia de una casta sacerdotal; además,

desde el punto de vista interior, el espíritu de estas nuevas creaciones que deben elevar el corazón y unir las fuerzas para la lucha en favor de las altas aspiraciones de la humanidad, es completamente distinto de todo lo que estamos acostumbrados á llamar religión. En los grandes hombres no celebramos dioses, al poder de los cuales nos sentimos sujetos, sino magníficas flores y frutos de un árbol de que nosotros formamos también parte. Aun la incontestable dependencia de nuestros pensamientos y sensaciones, relativamente á las formas que los grandes genios de los tiempos pasados marcaron con su sello, no se concibe en el sentido de una sumisión religiosa sino como un gozoso homenaje rendido á las fuentes vitales de que nosotros nos proveemos, fuentes que no cesan de brotar y que prometen extender siempre una nueva y exuberante vida (9).

Parece, después de esto, que el materialismo teórico no sólo procede de la manera más consecuente, sino que también mira al objeto relativamente más ventajoso para el porvenir espiritual de la humanidad cuando en absoluto rechaza la religión y abandona la defensa de la moral y de la humanidad en parte al Estado y en parte á los esfuerzos individuales. Un gran número de las funciones hoy devueltas á la Iglesia pasaría, desde luego, á la escuela; pero deberá evitarse el dejar á ésta que se erija en institución exclusiva, guiando á la humanidad y ostentándose, por decirlo así, como heredera de la Iglesia. De ello no resultaría más que una nueva frailería (Pfaffenthum). Únicamente como órgano del Estado, y como empresa libre de círculos sociales con conciencia de lo que quieren, puede la escuela tomar un desenvolvimiento que contribuirá al progreso de la verdadera instrucción y de la verdadera moralidad sin llevar consigo los peligros de la autoridad de casta jerárquica y de la ambición política de corporación. Pero se pregunta en seguida si la última consecuencia del materialismo teórico no conduciría aún más lejos; no

llevaría á rechazar todas las aspiraciones morales del Estado y no tendería hacia un atomismo social, en que cada átomo de la sociedad no se uniría absolutamente más que á sus propios intereses.

Contestando á esta pregunta es preciso no dejarse dirigir por la simple analogía del atomismo con el individualismo extremo, y, por otra parte, no bastaría remitirse á la protesta de nuestros materialistas contra esta consecuencia. La analogía, abstracción hecha de su insuficiencia desde el punto de vista de los principios, no nos llevaría lejos, porque el materialista reconoce sin dificultad que las cosas constituidas con auxilio de los átomos toman así una forma de conjunto que á su vez reacciona sobre el movimiento de las partes; ¿y por qué no reconocería igualmente las instituciones sociales que, como conjunto, determinan la senda de cada individuo?

En cuanto á la protesta de los materialistas, no puede decidir la cuestión por lo mismo que ésta es de principios y no de personas. Puede haber materialistas que se avengan con las religiones existentes ó que quieran formar una nueva, mientras que otros, con ayuda del materialismo, quieren eliminar el fundamento de todas las religiones. Podría también suceder que todos los materialistas actuales protestasen contra el materialismo moral, y que una escuela posterior lo admitiese como necesaria y vigorosa consecuencia. La historia nos enseña que el materialismo moral se ha desarrollado en los círculos industriales y el teórico entre los naturalistas; que el primero ha marchado muy de acuerdo con la ortodoxia eclesiástica y trabajado el segundo casi siempre en favor del racionalismo. Podría, sin embargo, existir una conexión más profunda que hiciese compatibles los dos fenómenos, como consecuencias de un estado igual de cultura y de orígenes esencialmente idénticos. Surgiendo separadamente, no harían traición más que poco á poco á su íntima relación y acabarían por reunirse completamente.

En absoluto es legítima, naturalmente, la protesta de los materialistas contra la opinión que sólo entiende por materialismo el ansia de los placeres sensuales. El desbordamiento de las pasiones de esta clase es ante todo asunto de temperamento y de educación; en el fondo es inconciliable con todo punto de vista filosófico, cualquiera que sea; de hecho es muy conciliable. Aun cuando el placer del momento es erigido en principio, como en Aristipo ó en la Metrie, el imperio sobre sí mismo permanece todavía como condición exigida por la filosofía, siquiera no sea más que para asegurar la duración á la capacidad de gozar; por el contrario, precisamente cuando una filosofía proclama principios eminentemente ascéticos, sus adictos se lanzan muy frecuentemente en los goces sensuales, ya violando con descaro sus propias máximas, ya extraviándose en los inmensos senderos de la ilusión involuntaria.

Hemos visto en el primer capítulo de esta parte que el amor á los goces no puede ser considerado siquiera como rasgo característico de nuestra época, y que lo es mucho más bien la despiadada preocupación de los intereses individuales, sobre todo cuando se trata de ganar dinero. El principio, pues, de la preocupación exclusiva de los intereses individuales, en el que hemos reconocido la esencia del materialismo moral, se aumenta sin duda frecuentemente combinado con el materialismo teórico, como se ve en Büchner, primera edición de *Fuerza y materia*, y más todavía entre los materialistas que no escriben libros.

No puede uno pronunciarse, en la relación del materialismo moral y del materialismo teórico, ni por el examen histórico, ni por la comparación de los testimonios contemporáneos. Es preciso, para decidir la cuestión, investigar si un principio moral puede fundarse conforme á la naturaleza según las opiniones del materialismo teórico, ó bien, por el contrario, si éste puede todavía conciliarse con un principio moral dado.

Nosotros hemos ya encontrado que de una concepción rigurosamente egoísta del universo cabe deducir no sólo el principio del egoísmo, sino también su poderoso contrapeso: la simpatía. Ambos principios pueden, sin influencia alguna de ideas trascendentes ó de supersticiosas hipótesis, derivarse sencillamente de la naturaleza sensorial del hombre, y el que les rinda homenaje puede ser materialista en toda la acepción de la palabra. En cuanto al principio de la moral de Kant, sería preciso al menos hacerle descender de la altura de su importancia apriórica y fundarlo sobre la pura psicología si se quiere conciliarlo con el materialismo. Por el contrario, ningún pensador, si está convencido de la aprioridad de esta ley moral, se quedará en el materialismo teórico. La cuestión del origen de la ley moral le conduce sin cesar más allá de los límites de la experiencia, y, una concepción del mundo que no descansa más que sobre ésta, le será imposible mirarla como completa y absolutamente exacta.

Desde luego, la simpatía no es para el materialista lo que para el idealista. Büchner hace notar en alguna parte que la compasión no es en el fondo más que un «egoísmo refinado», y esta definición bien puede realmente ser admitida, al menos por el sistema materialista del mismo autor. Según este sistema, la simpatía comienza, naturalmente, en los círculos más estrechos donde el interés común se encuentra, en la familia por ejemplo, y se puede avenir con el más duro egoísmo y contra todo lo que está colocado fuera de dichos círculos. El idealista, por el contrario, llega de un salto al interés general y el lazo que le une á un amigo no es para él más que un anillo de una cadena infinita que abraza todos los seres, «desde el mongol—como dice Schiller—hasta el vidente griego, que se coloca cerca del último serafín». Las sensaciones naturales que se despiertan en círculos más reducidos, son inmediatamente relacionadas con una causa general y ligadas á una idea que reivindica un valor absoluto. La

imagen de una perfección ideal nace en el corazón, y la contemplación de este ideal llega á ser una estrella conforme á la cual se regulan todos los actos. El materialismo teórico no puede sin inconsecuencia elevarse á este punto de vista, porque para él, partir del conjunto y de un principio general, constituye un error. El materialista no puede obedecer al precepto de Schiller: «Atrévete á engañarte y á delirar», porque el riguroso acuerdo de su concepción del universo con los resultados del entendimiento y de los sentidos, es para él la ley suprema.

Aun cuando el materialismo pueda deducir de sus principios todas las virtudes necesarias á la existencia de la sociedad, la ley psicológica se hará, con todo, sentir aquí; ley, según la cual, en la aplicación de nuestros principios, los primeros puntos de partida adquieren siempre una cierta preponderancia debida á que se los repite más frecuentemente y penetran antes en el corazón. Por este motivo, la propagación del concepto materialista del universo acabará necesariamente por favorecer al materialismo moral; en compensación, los partidarios del egoísmo, como principio moral, se sentirán paulatinamente atraídos hacia el materialismo, aun cuando hubiesen profesado originariamente, en el dominio de las teorías, opiniones por completo distintas.

De hecho es difícil no ver desde hoy que la concepción del universo, entre las clases que persiguen ante todo el aumento de sus capitales y que obedecen á un egoísmo práctico, se inclina cada día más hacia el materialismo, al mismo tiempo que los materialistas teóricos atacan con preferencia los caracteres del cristianismo que de una manera tan marcada contrastan con el espíritu del mundo industrial moderno. Entre dichos ataques, dirigidos en estos últimos tiempos no sólo contra las tradiciones místicas del cristianismo sino también contra su moral, no juega el papel menos importante el que denun-

cia al cristianismo como la religión de la envidia y del odio de los pobres contra los ricos.

Todas estas relaciones y conexiones recíprocas serán todavía más inteligibles para nosotros si estudiamos en las siguientes páginas la concepción del universo desenvuelta por hombres á quienes distinguen sus conocimientos filosóficos tanto como la lógica y claridad de sus pensamientos, y que hasta su edad madura no se han decidido resueltamente en favor de un concepto materialista del universo. Se hallará allí, acaso, á la vez, un agradable complemento de nuestra *Historia del materialismo*; uno de los dos sistemas que voy á exponer ha hecho sensación en estos últimos tiempos y el otro está sacado de una correspondencia íntima. Me refiero á los sistemas de Federico Ueberweg y de David Federico Strauss.

El materialismo no es en Ueberweg, como en Strauss, más que el resultado final de un largo desenvolvimiento. Puede parecer esto sorprendente porque el materialismo representa, naturalmente, la forma primitiva, la forma más grosera de la filosofía. Tomándolo por punto de partida, se puede cómodamente pasar al sensualismo y al idealismo, al paso que ningún otro punto de vista lógico en sí puede, mediante un sencillo engrandecimiento de la esfera experimental ó elaboración lógica, ser reducido al materialismo. Y, de hecho, tampoco ha sido tal la marcha del desarrollo (en Ueberweg y Strauss), aunque el darwinismo, como lo veremos bien pronto, haya ejercido sobre los dos una influencia considerable y decisiva - acaso. Ueberweg y Strauss, cuando comenzaron á filosofar, se encontraban mucho más bien, por efecto de la tradición y de la dirección de sus estudios, sobre un plano inclinado, y su pensamiento les había transportado á una concepción del mundo que objetivamente era insostenible y no respondía á sus disposiciones ni á sus pensamientos subjetivos. Su marcha sucesiva fué, pues, esen-

cialmente un proceso de descomposición y un alto final sobre el terreno en apariencia sólido del materialismo.

Ueberweg estuvo, por decirlo así, predestinado naturalmente al materialismo por una pronunciada antipatía contra Kant, que le dirigió desde el principio en el desenvolvimiento de sus propias ideas. Discípulo de Beneke, que se adhería á los filósofos ingleses y que hacía de la psicología la ciencia fundamental, Ueberweg, estudiante todavía, representaba ya, comparativamente á su maestro, la evolución naturalista de esta psicología. Pero al mismo tiempo experimentaba la poderosa influencia del aristotelismo trendeleburguense; eran, pues, también esencialmente elementos de la filosofía de Aristóteles los que le separaban del materialismo y que le fué preciso vencer poco á poco para llegar á la transformación de su modo de pensar. Podemos distinguir tres grados en este movimiento: en el primero el principio teleológico conserva todavía en Ueberweg toda su fuerza; en el segundo está en lucha con su naturalismo, y, al fin, en el tercero este principio es completamente destruido.

En el primer grado, Ueberweg estaba todavía lejos del materialismo, como nos lo enseña un rápido esbozo que nos da de la metafísica, tal como aquél la entendía, el doctor Lasson, su amigo íntimo y activo corresponsal en la época (1855) en que Ueberweg escribía su *Lógica*. «Esta debía contener una ontología, una teología y una cosmología racionales, y la introducción había de formar una fenomenología con vistas á la lógica. La ontología considera las formas dadas empíricamente, á partir de la más abstracta, y estudia su realidad é importancia; se divide en teorías del sér en general (tiempo, espacio, fuerza y substancia, análogos á la percepción), del sér en sí (individuo, especie, esencia y fenómeno, análogos á la intuición y al concepto), y del sér compuesto (relación, causalidad, fin, análogos al juicio, al razonamiento, al sistema). En seguida la teología (teología ra-

cional general) examina, apoyándose en estas discusiones ontológicas, las pruebas de la existencia de Dios y la esencia de éste. La cosmología procura comprender el universo y sus formas conforme á la esencia de Dios y al fin de la creación. El universo es considerado como revelación de Dios, como representación en el tiempo y el espacio de la perfección eterna é indivisible de Dios.

Ciertamente, con arreglo á estas construcciones, que casi recuerdan con las de Hegel, no se tendría más que una idea muy incompleta de las opiniones que Ueberweg profesaba entonces. El tinte materialista de su filosofía, completamente oculto en este sumario de su metafísica, estaba, sin embargo, ya muy revelado en el plan de su psicología, asunto que él habría tratado con preferencia á todo otro inmediatamente después de haber terminado su *Lógica*. Conoci á Ueberweg en el otoño de 1855, y en nuestras diarias conversaciones le oí hablar mucho de esta psicología, pero en manera alguna de metafísica. No me atrevería á decir si en aquel momento flotaba ya indeciso en medio de sus concepciones metafísico-teológicas. En todo caso, esta fluctuación se produjo en los años sucesivos, mientras que subsistía fijo é invariable en sus concepciones psicológicas fundamentales.

Esta psicología es muy paradójica, pero descansa en una serie de razonamientos de rara solidez. Vamos á reproducirla tan brevemente como sea posible.

Las cosas del mundo que se ofrecen á nosotros son nuestras representaciones. Las cosas son extensas, luego nuestras representaciones también lo son. Las representaciones están en el alma, luego ésta es también extensa; además, el alma extensa es material, conforme al concepto de la materia como substancia extensa. No podemos tener las representaciones fuera del alma; ésta se extiende pues también y aún más lejos que el conjunto de todas las cosas que percibimos, comprendiendo el sol,

la luna y las estrellas. Es además muy verosímil, según grandes analogías, que estos mundos no son producidos en el alma sin causas exteriores, y que las ocasionales (las cosas en sí de Ueberweg), si no son á decir verdad idénticas con los fenómenos, se le parecen mucho sin embargo. La imagen de la cámara obscura conduce en seguida á la hipótesis precitada de un mundo original, comparativamente gigantesco y acaso invertido que se refleja en las imágenes concordantes que del universo se forman los individuos. Si el alma, como «cosa en sí» es material, debe suponerse que las cosas en sí lo son generalmente. Tenemos, pues, también un cuerpo material con un cerebro material y, en una pequeña porción cualquiera de este cerebro, se halla el espacio donde se forman nuestras representaciones, y que, por consecuencia, como substancia simple desprovista de estructura, abraza el mundo de las cosas que á nosotros se ofrecen. Ya hemos dicho que Ueberweg creía poder demostrar con rigor matemático que el mundo de las cosas en sí debe ocupar espacio y tener, como nuestro mundo de los fenómenos, tres dimensiones. Réstanos exponer sus ideas sobre la materia y sobre las relaciones que ella tiene con la conciencia.

Ueberweg no admitía los átomos, sino un espacio continuo lleno por la materia, y atribuía á ésta en todas sus partes la propiedad de ser desde luego puesta en movimiento por fuerzas mecánicas, después adquirir *estados internos*, provocados por los movimientos mecánicos, pero pudiendo también reaccionar sobre ellos. Los estados internos de nuestra materia cerebral son nuestras representaciones. Se figuraba la representación de los organismos inferiores y de la materia orgánica, en relación con nuestra conciencia, igual próximamente á las mónadas inferiores de Leibnitz con relación á las mónadas superiores. Solamente la representación soñadora ó menos que soñadora de la materia inorgánica no le parece-

ría, acaso como á Leibnitz, una representación imperfecta del universo, sino alguna cosa simple y elemental, una simple sensación ó algo análogo á la sensación que, combinándose con una materia más perfectamente organizada, formaba también las imágenes psíquicas más perfectas.

Aquí se puede ahora precisar el punto en que las opiniones que tenía entonces Ueberweg se separaban del materialismo. Si se suponen «los estados internos» de la materia absolutamente dependientes del movimiento exterior, y éste independiente de los estados internos, se obtiene un acentuado materialismo, igual, por lo menos, y aun superior á la teoría atomista. No es necesario, además, para permanecer en el materialismo, renunciar á toda reacción de los estados internos sobre el movimiento de la materia; basta que esta reacción se efectúe conforme á equivalentes mecánicos de las acciones anteriores; ó en otros términos: la ley de la conservación de la energía debe ser obedecida por los organismos como por el mundo inorgánico, y el movimiento de todos los cuerpos debe producirse, con la intercalación de los estados internos, tan exactamente como si éstos no existiesen. No era ésta, en manera alguna, entonces, la opinión de Ueberweg, quien admitía que la ley de la conservación de la energía estaba interrumpida por los hechos psíquicos (10).

Lo que le forzaba á admitir esta hipótesis era, ante todo, su adhesión á la teleología de Aristóteles. Desde que renunció á ella, su sistema debió transformarse necesariamente en materialismo. En efecto, lo mismo que en los organismos su idea da nacimiento á fuerzas que determinan la forma, ésta no puede ser exclusivamente la obra de las fuerzas físicas y químicas. En fin, en el pensamiento humano la serie de las ideas está enteramente desprendida de toda base fisiológica. Los pensamientos son, es verdad, en cierto sentido, propiedades de la materia cerebral, pero siguen leyes puramente lógicas y

pueden llegar á un resultado final que de ningún modo se explica por las condiciones mecánicas del movimiento de la materia. Esta hipótesis es también teleológica, en tanto que en Aristóteles el fin es al mismo tiempo el pensamiento director á que deben unirse, para prestarle su concurso, todos los demás factores lógicos. Para que el hombre llene su destino es preciso que el pensamiento del fin razonable, al cual debe tender su vida, llegue á dominar sin preocuparse de la materia.

También sobre la teleología apoyaba su hipótesis de un Dios gobernando el mundo con conciencia, pero aquí también está el primer punto en que sus fluctuaciones comienzan. En su «Carta de Philaléthe», anónima, se esfuerza desde luego en defender la simple posibilidad de la existencia de Dios contra el argumento tomado de la forma del universo, y en seguida procura demostrar la realidad de esta existencia por medio de la teleología.

La precitada objeción habría acaso tenido poco peso á los ojos de otros muchos pensadores, mas para el mismo Ueberweg fué casi aplastante. La analogía con los estados internos del mundo animal, y particularmente del hombre, debía necesariamente conducirle á admitir para el pensamiento divino también una concentración análoga de los elementos de conciencia difundidos en el universo, y aquí tuvo necesidad, en el fondo, como lo exige Du Bois-Reymond, de un cerebro y un sistema nervioso del universo. No ignoraba tampoco la debilidad del principio teleológico, por más que en este momento lo defendió todavía con vigor. Así, en una carta de 18 de Noviembre de 1860, me decía: «Sé muy bien que se acostumbra á oponer la significación puramente subjetiva del concepto de finalidad; pero esta significación es también discutible. El que, en este punto, se coloque al lado de Espinosa, debe demostrar cómo podría uno figurarse los fenómenos de la vida orgánica sin el concepto de finalidad, que nos

explicamos lo más cómodamente con el auxilio de este concepto. *Causalidad* se toma ordinariamente en el sentido objetivo; pero, entendiéndolo así, no nos ahorraremos ciertamente obstáculos echando los átomos unos sobre otros como quien echa los dados; *la finalidad immanente*, el *concepto creador* de Hegel, ocupan de un modo obscuro el medio entre el atomismo y la teología, y obligan al lector á apelar á otros principios. La teoría de Kant es inseparable del kantismo, insostenible como conjunto tal como existe en las tres críticas, y haciéndose todavía más insensata en Fichte. Yo estoy casi en la misma perplejidad en que se encontraba Herbart: por un lado la hipótesis es necesaria; por otro es, ó impracticable (según la metafísica de Herbart), ó al menos difícil de realizar (poniéndose en el punto de vista de Fechner y en el mío). Sacadme del apuro y os lo agradeceré; pero para ello no basta que me demostréis la inverosimilitud de lo que yo mismo encuentro poco verosímil en sí, sino que es preciso que me abráis otra perspectiva que me parezca plausible hasta cierto punto. En cuanto á mí no la conozco.»

A propósito de la existencia de Dios, agrega en la misma carta: «No creáis además que mi único deseo, ni aun mi deseo principal, haya sido salvar, por decirlo así, á todo trance al Dios personal. En lo que concierne al culto, las gentes sensatas admiten sin dificultad que debe encerrar bastantes elementos antropomórficos, por consiguiente de un valor simplemente poético.

«Pero si el antropomorfismo ha de tener una razón de ser religiosa, es preciso otorgar realidad á lo que está representado antropomórficamente; y es una cuestión importante para el filósofo y para todas las comunidades religiosas, fundadas sobre la filosofía, conocer la naturaleza de lo que así embellece la representación poética. ¿Es la unidad del universo? Pero, ¿bajo qué forma esta unidad tiene una existencia objetiva? ¿Es el espíritu humano?