

¿Cuáles son las relaciones entre el espíritu universal y el individual? etc., etc.»

Más adelante hace observar que, en la carta de Philáléthe, más miraba á la discusión en sí misma que al resultado. Al mismo tiempo había querido mostrar á los que se precian de liberales, pero que se horrorizan de los *ateos*, que seguramente consideraciones irrefutables hacen muy plausible la hipótesis de un Dios, pero que, por otra parte, enormes dificultades se acumulan ante ella. Es, pues, necesario, consentir una libre discusión.

Este segundo grado del desenvolvimiento de Ueberweg, la fase de las fluctuaciones entre el materialismo y la teleología, lo he tomado por base de mi exposición de su filosofía en el tratado que publiqué en Berlín en 1871. No me creo autorizado, conforme á algunos indicios que se encuentran aún en mi correspondencia, sobre preferencias de Ueberweg en favor del materialismo, á proclamar este sistema como si fuese el último resultado de su filosofía tanto más cuanto que aquél, pintado por mí, era en cierto modo el autor oficial de excelentes obras clásicas generalmente estimadas, el pensador que abordaba todas las cuestiones y el crítico exacto, escrupuloso y sin embargo tolerante sobre todos los puntos.

Poco tiempo después de la aparición de mi pequeña biografía, recibí varias cartas del doctor Czolbe, conocido materialista que había sido en Kœnisberg el más íntimo amigo de Ueberweg y que en sus diarias relaciones había filosofado con él hasta el fin de su existencia. Czolbe afirma en sus cartas que Ueberweg no era, en manera alguna, partidario de la teleología de Aristóteles; declara que la «Filosofía de lo inconsciente» de Hartmann, no le había conmovido simpáticamente y pretende que era darwinista declarado. Una carta del 17 de Agosto de 1871 dice después textualmente: «Era en todos sentidos ateo y pronunciado materialista, aunque en su calidad de profesor oficial miraba como su primer deber enseñar

á los estudiantes la historia de la filosofía y hacer de ellos hábiles dialécticos. Pertenece esencialmente á vuestra «Historia del materialismo», y es para mí una prueba brillante de la locura de ciertos teólogos y filósofos que quieren que la ignorancia, la estupidez y la vulgaridad sean los fundamentos del materialismo. Obraréis completamente en el sentido de Ueberweg colocándole entre los materialistas (11).

En apoyo de esta aseveración, Czolbe (12) cita cuatro cartas de aquél que había recibido en Leipzig, fechadas respectivamente en 4 de Enero, 17 y 22 de Febrero y 16 de Marzo de 1869. En la primera, Ueberweg dice, entre otras cosas: «Lo que sucede en nuestro cerebro sería en mi opinión imposible si el mismo proceso, que se manifiesta aquí con la fuerza ó concentración más grande, no se manifestara universalmente, de una manera análoga, pero en más pequeña escala. Una pareja de ratones en una barrica de harina (ejemplo al que sabe usted le he remitido muchas veces), gracias á tan copioso alimento se multiplican y con ellos las sensaciones y sentimientos; algunas sensaciones y sentimientos de que la primera pareja era susceptible, no pueden ser sencillamente propagados sin que los descendientes deban necesariamente sentirlos de una manera más débil; así, en la harina, las sensaciones y los sentimientos deben existir, pero débiles y apagados no concentrados como en el cerebro que obra como un aparato de destilación. Pero si las sensaciones y los sentimientos son excitables en el cerebro de las bestias por vibraciones, no se comprende cómo esas sensaciones han adquirido esa propiedad si ya no la tenían de nacimiento, es decir, en un grado cualquiera (más débil) en la forma de la harina, es decir, cuando existían todavía como harina ó en la harina.» Más adelante dice en la misma carta: «En cierto sentido tenéis razón al decir que renuncio completamente á la materia. Mi opinión es tan groseramente materialista de una parte

como exclusivamente espiritualista de otra. Todo lo que llamamos materia se compone de sensaciones y de sentimientos (pero no como lo entienden los berkeleyanos), y es psíquica en este sentido; pero este psiquismo es extenso y, por consecuencia material, porque la materia es, según su definición, una substancia extensa.»

Las otras tres cartas contienen la cosmogonía de Ueberweg, que se distingue por el aditamento de un rasgo característico de las teorías de Kant y de Laplace. En efecto (se refiere á una afirmación de Kant): esfuérase en deducir como necesario que dos cuerpos celestes vecinos uno de otro, ó sistemas solares enteros y unidades cósmicas todavía más grandes, deben acabar por estrellarse. La consecuencia será siempre la misma: unión y dispersión de la materia en el espacio, después de lo cual el juego de las fuerzas hace nacer una nueva formación del universo. La vida se pierde por el enfriamiento progresivo de los cuerpos celestes; pero el derrumbamiento restablece el calor pronto ó tarde y nada impide que la vida se produzca de nuevo, aunque todavía no sepamos cómo, exactamente por las mismas causas que la han producido en nosotros. El estado inicial de Kant y de Laplace no es, pues, más que relativo; supone la destrucción de mundos anteriores, y se repetirá con frecuencia hasta lo infinito porque no tenemos motivo alguno para dudar de la infinidad de la materia y del espacio.

En esta teoría tan ingeniosa como fácil de defender, Ueberweg toma un punto de vista más amplio, al que concedía un gran valor y que supone el darwinismo. Por consecuencia, dice, de los derrumbamientos sucesivos de los mundos, deben formarse cuerpos celestes más grandes siempre, y, cuando la vida se desenvuelva en ellos, la lucha por la existencia debe alcanzar proporciones cada vez más considerables, de donde resultarán necesariamente formas también más y más perfectas.

Si se agregan estos nuevos trozos al plan más arriba

bosquejado de la concepción del universo de Ueberweg, se obtiene seguramente un sistema materialista lógico y completo en sí. Permitido es dudar de que, en otro sentido, pueda darse á este sistema el epíteto de «espiritualista», por cuanto el espiritualismo propiamente dicho excluye siempre el encadenamiento de las causas estrictamente mecánicas del universo. Además, Ueberweg acentúa muy rara vez este aspecto de la concepción del mundo, mientras que en sus cartas se titula frecuentemente y con predilección *materialista*. El pensamiento de que sobre la base de su teoría se podía erigir un materialismo realmente consecuente, le sonreía ya en la época en que no se había aún decidido por completo por esta evolución; así en una carta que me escribía desde Königsberg el 14 de Diciembre de 1862, me citaba el siguiente epigrama contra Czolbe, inserto en la Walhalla de los materialistas alemanes (Münster, 1861):

«Tu razón no ha llegado todavía al fin porque el universo infinito no te llena el cráneo.»

A la anterior agrega esta reflexión: «Si el poeta hubiese conocido mi disertación sobre la teoría de la dirección de la vista, acaso se hubiera creído en la obligación de dirigir un dístico contra mí, supuesto que, en efecto, yo sacó esa conclusión.» Quisiera saber si entonces habría conservado esto en la cabeza: «El materialismo es irrealizable». Sería de su opinión si escribiese: «Irrealizado» (en Czolbe y los demás).

Que debíamos atribuir á Ueberweg la concepción de un sistema materialista comprensivo y original, no puede ser dudoso con arreglo á lo que precede. Sin embargo, cabe preguntar si con razón ha llamado categóricamente Czolbe á aquél «ateo» y «materialista». En efecto: permitido es interrogarse desde luego si Ueberweg, viviendo más largo tiempo, no habría ido más allá de este punto de vista é impreso á su sistema una nueva evolución. En mi sentir, no se definía jamás de una manera definitiva, y

aun en sus últimas cartas se descubre la tendencia á revisar las partes más importantes de su concepción del universo, si sus ocios y su salud lo permitían. En lo tocante al «ateísmo», no creo que Czolbe, á pesar de su intimidad con Ueberweg, fuera en este punto un juez enteramente competente. Czolbe, á despecho de su materialismo, era celoso partidario del papado y, en este terreno, no había absolutamente ningún punto de contacto entre él y Ueberweg. Desde luego no se encuentra en las cartas de éste á aquél señal alguna á propósito de la cuestión religiosa. El materialismo de Ueberweg no excluye siempre completamente la hipótesis de un alma del mundo, sin que además pida este filósofo, para llegar al culto de un Dios, más que la existencia de un sér propio para ser transformado en Dios según la concepción antropomórfica.

Si ahora, para resumir, nos preguntamos cuáles son las consecuencias morales de la concepción del universo de Ueberweg diremos desde luego, que en política era esencialmente conservador. Naturalmente, no compartía la manía perniciosa de restauración que se engrió tan largo tiempo con el nombre de «conservadora» en Alemania; seguía la gran corriente del liberalismo moderado, teniendo en todo una marcada predilección personal por las instituciones monárquicas y por la solución, lo más tranquila posible, de todos los problemas en el terreno legal, tal como existía. Este principio le condujo hasta hacerse defensor del legitimismo, que le parecía representar, por decirlo así, la lógica en política. Podía como filósofo no rechazar el derecho de la idea contra una tradición anticuada, ni por consecuencia el derecho á la revolución, pero deseaba verlo limitado á los casos más raros y de necesidad intrínseca menos dudosa. Los cambios operados en el año 1866 no le inquietaron; mostróse, por el contrario, en extremo satisfecho del giro que los asuntos habían tomado en Alemania desde 1858.

En la cuestión social tenía, falto de estudios especia-

les, una «simpatía instintiva por Schulze-Delitzsch». Leía atentamente mis disertaciones, redactadas en un sentido completamente distinto, y aprobaba muchas veces mis ideas, sobre todo en las discusiones puramente teóricas, pero para todas las consecuencias prácticas volvía, en cuanto era posible, á la defensa del *statu quo*.

Ueberweg no era más radical respecto á la tradición religiosa. Desde el principio del segundo período del desarrollo de sus ideas filosóficas, se preguntó si su deber no le ordenaba entrar en el rango de las comunidades libres, y sólo le impidió seguir esta idea la convicción de que había nacido para el profesorado, y que, dada esta aptitud de su espíritu, tenía cierto derecho á mantenerse en su posición, en tanto que pudiese hacerlo sin flagrante deslealtad. Expresábase en sus cartas contra el cristianismo positivo de una manera tanto más acerba cuanto más atormentado se sentía por el pensamiento de que en sus cursos y en sus libros nada decía indudablemente contrario á la verdad, pero tampoco podía decirlo toda entera. En una carta muy sentida que me escribió el 29 de Diciembre de 1862, decía, entre otras cosas, que para reconocer la Reforma se habían necesitado librar sangrientos combates durante más de treinta años; que no creía que comunidades que admitían el materialismo en teoría pudiesen ser reconocidas y adquirir seguridad mientras no pareciesen materialistas fanáticos que, á la manera de los puritanos de otros tiempos, hiciesen el sacrificio de su vida y ametrallasen con deleite á los cristianos católicos y protestantes, así como á los antiguos racionalistas, por espacio de otros treinta años si era preciso. Solamente después de la victoria, victoria caramente comprada, sería misión bella y atractiva la de hacer revivir los principios de dulzura y de humanidad. No habría allí guerra exclusivamente religiosa. Las mismas de Constantino y la de los treinta años no lo eran, pero estoy convencido de que en un porvenir poco re-

moto, el elemento religioso, es decir, el antagonismo de las concepciones cosmológicas, se complicará profundamente con oposiciones y guerras políticas (13).

Tres años después, cuando se había fijado ya sin duda en Ueberweg su concepto del universo, me escribía en 31 de Diciembre de 1865, á propósito de la cuestión religiosa (que tomaba más á pecho que la cuestión social): «Una religión en cuyos dogmas nada hay que esté en desacuerdo con la ciencia, es á mis ojos posible y necesaria; pero, excelente amigo, no asimiléis, «por amor de Dios», esta proposición á la de que la religión misma debe fundirse con la ciencia. Ésta y la poesía aparecerán en la religión pura terminantemente separadas, y, sin embargo, íntimamente unidas ambas á dos; separación y concurso que reemplazarán á la fusión primitiva, que llegará á ser insoportable y conducirá al horroroso dilema de la estupidez ó de la servil hipocresía en la medida en que la conciencia científica de la época haya sobrepasado esta fase...» «No pretendo que por su esencia la religión deba preexistir en el estado de infancia. Ninguna otra «dogmática», ningún otro catecismo más que la enseñanza de la historia universal y de la historia natural expuestos con concisión, dirigiendo las miradas hacia el conjunto, hacia el orden del universo y coronando así la enseñanza escolar. Pero esta enseñanza no conviene más á la cátedra (universitaria) que la dogmática como tal á la cátedra eclesiástica; la doctrina no constituye más que la base teórica de la predicación, el lazo que une el alma religiosa al órgano y al canto, y si se quiere á los cuadros y á las ceremonias. Sin embargo, á pesar de una separación absoluta, es preciso que exista una estrecha relación. Ueberweg trata en seguida de demostrar que la nueva teoría debe dar nacimiento á un nuevo arte religioso.

Tenemos, pues, todavía aquí la perspectiva de un culto completamente análogo al cristiano. Esta teoría de evolución difiere mucho de la carta escrita el 28 de Abril

de 1869. En ella Ueberweg hace notar que las tres funciones, conocimiento, sentimiento y voluntad, no se separan de una manera profunda más que con el progreso de la instrucción, que es cuando se ve avanzar de frente la ciencia, el arte y la moral, la teórica, la estética y la ética. «En el origen existe una confusa mezcla germiniforme (ó para hablar como Schelling, una *indiferencia*) de estas tres funciones, y esta mezcla primitiva es esencialmente también el punto en que se halla colocada la religión...» «La descomposición de lo que está unido en la religión en estas tres formas (no la simple interpretación de las representaciones religiosas como imágenes estéticas), sería el progreso deseable, conforme á la máxima de Goethe: «Quien posee la ciencia y el arte tiene religión. Quien no posee ni una ni otra, ¿cómo la ha de tener!» Aquí podemos preguntarnos, efectivamente, si Ueberweg, en materia de religión, no ha llegado absolutamente al mismo punto que Strauss, cuyas teorías vamos á examinar bien pronto.

Una deficiencia indudable de esta teoría de evolución consiste en que los elementos teóricos, estéticos y éticos que deben desenvolverse al salir de aquella «mezcolanza germiniforme» de la religión, cambian al mismo tiempo de cualidades y vienen á ser casi lo opuesto de lo que estaba contenido en el germen religioso. No hay necesidad de agregar nada á lo que se ha dicho con motivo del elemento teórico. En cuanto á las condiciones estéticas y morales que Ueberweg quiso imponer á una religión del porvenir, difieren mucho de los principios cristianos, lo que resaltó claramente en nuestras numerosas conferencias sobre el porvenir de la religión. Intenté frecuentemente probarle que el cristianismo tiene todavía poderosas raíces en la vida del pueblo, y que por otra parte, en virtud de causas psicológicas y sociales, es imposible reemplazarle con ciertos principios generales. El hombre que ha recibido una educación filosófica y que

sinceramente desea procurar el bien del pueblo, debe también, decía yo, permanecer en estrecha relación con él y comprender los latidos de su corazón. Mas para esto es preciso también un intermediario religioso-filosófico, tal como lo han preparado Kant y Hegel: el arte de traducir las formas religiosas en ideas filosóficas. Si este arte es real, se necesita que el proceso del sentimiento en las cosas del culto pueda ser en el filósofo esencialmente el mismo que en el creyente. Por consecuencia, no solamente no está ordenado al filósofo salir de la Iglesia, sino, por el contrario, hay que disuadirle de ello constantemente, pues otra cosa sería quitar á la vida religiosa del pueblo un elemento que por su naturaleza impulsa al progreso, y entregar la masa sin defensa á la dominación intelectual de ciegos inquisidores.

Ueberweg no quería admitir más que en una débil medida este «isomorfismo» de los procesos del alma en el filósofo y el creyente ingenuo, sobre todo porque rechazaba en principio dichos procesos religiosos. En lo que concierne al lado estético de la vida religiosa, estábamos de acuerdo en este punto: que la religión del porvenir debía ser necesariamente una religión de reconciliación y de alegría con una marcada tendencia hacia la perfección de la vida actual que el cristianismo sacrifica. Por efecto de este principio, Ueberweg rechazaba toda la poesía lastimera y desesperada del cristianismo, con las melodías tan profundamente embargantes anejas á aquélla y con la sublime arquitectura de la Edad Media que tanto me entusiasma. Censurábame el querer reconstruir en estilo gótico el nuevo templo de la humanidad, y prefería, según su dicho, un estilo de arquitectura nuevo y risueño.

Le hice notar que no podríamos suprimir la miseria social ni las tristezas individuales; que en la culpabilidad de todos, aun de los hombres más justos, había un sentido profundo; que apelar sin reserva á la fuerza de voluntad

del individuo implicaba una gran mentira, una grande injusticia, y que pedía, al lado del templo nuevo y riente de la religión del porvenir, una capilla gótica al menos para los corazones afligidos, y en el culto nacional ciertas fiestas en que los felices de la vida aprendieran á hundirse en el abismo sin fondo de la miseria y á encontrarse, con el infortunado y con el malo, en una necesidad igual de redención. En una palabra, si en nuestro actual cristianismo la desolación y la contrición forman la regla general, y si el gozoso entusiasmo y el placer que da la victoria forman la excepción, yo quería derribar esta relación sin eliminar el lado sombrío que nos acompaña al través de toda nuestra existencia. Me acuerdo todavía muy bien de que un día departíamos acerca de la necesidad que habría de introducir en el nuevo culto nuestros mejores cantos de iglesia, próximamente como se había hecho con los salmos en el culto cristiano. Ueberweg me preguntó qué canto de los libros protestantes tomaría yo, por mi gusto; á lo que le contesté bien pronto, con la plena conciencia de la diferencia que nos separaba: el canto que comienza así: «¡Oh cabeza cubierta de sangre y de heridas!» Ueberweg enmudeció y en lo sucesivo renunció á conferenciar conmigo sobre la poesía religiosa de la iglesia del porvenir.

Ueberweg era poco menos hostil á la ética cristiana. Reconocía, es verdad, el principio del amor y se prestaba á otorgarle un valor duradero; pero según él, había que combatir rigurosamente el amor transformado en gracia. Es de notar que precisamente mi escrito sobre la «Cuestión obrera» fué el que le impulsó á hacer una declaración formal á este propósito (en su carta de 12 de Febrero de 1865).

No es de la realización, sino, por el contrario, de la transformación de los principios cristianos de la que él espera importantes mejoras sociales. «El rico y el pobre Lázaro, la generosidad hacia los pobres, la resignación

terrestre, la venganza que después de esta vida ejerce, el Dios que ama á los pobres, por medio de las penas eternas del infierno, sobre los que han sido los privilegiados de este mundo, he aquí las ideas fundamentales que establece el reinado del Mesías. Zaqueo sabía bien lo que agradaba á Jesús cuando le prometió distribuir á los pobres la mitad de lo que poseía. Tal es el dualismo ético en su forma más característica. Mammon es injusto; está en su naturaleza. No ocuparse de Mammon, esperar los beneficios de Dios y de los hombres, he aquí lo verdadero, y si los malos tienen muy duro el corazón para dar (y recomiendan el trabajo antes que dar limosna), no se pensará en honrar el trabajo, pero se endurecerá la miseria y se la olvidará en la embriaguez que procuran, como el opio, las representaciones de felicidad del reino del Mesías, ó de la vida futura en general.

San Pablo era demasiado instruido y estaba habituado al trabajo para tener ideas tan toscas como Jesús sobre la mendicidad; pero el deplorable principio de la mendicidad del cristianismo penetró en su interior, donde su acción fué todavía más perniciosa: la gracia de Dios reemplazó á la acción moral consciente y el principio de la revelación substituyó al trabajo investigador. Para comenzar á domar á los bárbaros, la embriaguez del opio intelectual podría ser buena; hoy su acción paraliza y deprime.» De idéntico modo se expresaba en una carta de 29 de Junio de 1869, con ocasión de la crítica de la moral cristiana en Vallis: «Teoría de los deberes del hombre.» El autor denuncia los defectos de la ética cristiana, singularmente el poco caso que ésta hace del trabajo (en la más amplia acepción de la palabra), al paso que favorece truhanerías ó farsas morales, como, por ejemplo, «el amor á nuestros enemigos» (amor emparejado con la condena á las penas eternas del infierno, pronunciada contra los adversarios del cristianismo y contra aquellos cuya prosperidad ha excitado la envidia de los pobres); mues-

tra la moral cristiana sacrificando la dignidad é independencia personales á un servilismo abyecto hacia el amo, del que se hace un Mesías, un hijo único de Dios. Tal crítica ha obtenido toda mi simpatía.

Se comprende, después de esto, que Ueberweg haya hecho de la ética una ciencia puramente física y antropológica. El diseño de un sistema de moral, publicado por Reicke (Koenigsberg, 1832) y extractado de los manuscritos dejados por Ueberweg, se aproxima, no obstante, á los sistemas que descansan sobre la hipótesis de un principio de moral dado *a priori*; Ueberweg funda su ética sobre las diferencias de valor existente entre las diversas funciones psíquicas, funciones que divide en dos principales clases: «El placer y el dolor caracterizan lo que es ventajoso y lo que es nocivo; los sentimientos de estimación y de vergüenza ó pundonor determinan la diferencia entre las funciones superiores é inferiores.» Pero si existe semejante sentimiento primitivo de diferencia entre las funciones inferiores y las superiores, existe también su conciencia natural, y nos sentiremos vivamente tentados del deseo de examinar si no sería posible establecer una conexión entre la causa subjetiva de este sentimiento y un principio objetivo.

Mientras la muerte arrancó á Ueberweg de sus trabajos y proyectos, David Federico Strauss tuvo la dicha de llenar completamente la misión de su vida. Según su propio testimonio, expresó en su último libro la última palabra que tenía que dirigir al mundo, última palabra que es el reconocimiento de una concepción materialista del universo. Strauss hace notar, apoyándose en Schopenhauer y en el autor de la «Historia del materialismo», que éste y el idealismo pasan el uno al otro, y en el fondo no forman más que una posición común contra el dualismo; pero esta relación no se concibe de tal suerte que resulte indiferente partir de tal ó cual punto ó que se pueda á voluntad hacer que alterne el materialismo

con el idealismo. En realidad, el materialismo no es más que el primer grado, el más natural, pero también el menos elevado de nuestro concepto del universo, y, una vez llegado al terreno del idealismo, pierde completamente su valor como sistema especulativo. El idealista puede, y aun debe, en el estudio de la naturaleza, emplear las mismas teorías y los mismos métodos que el materialista; mas lo que es para éste verdad definitiva, lo mira el idealista solamente como un resultado necesario de nuestra organización.

No basta, además, hacer de ello una simple confesión. Desde que predomina el pensamiento de que este resultado de nuestra organización es la única cosa de que debemos preocuparnos, el punto de vista no permanece menos esencialmente materialista, como no sea que se quiera encontrar un nombre especial para esta actitud, tomada como es sabido recientemente por Büchner y otros. El verdadero idealismo colocará siempre cerca del mundo de los fenómenos un mundo ideal, y, aun cuando este último no aparezca sino como una quimera, le otorgará todos los derechos resultantes de las relaciones de este mundo con las necesidades de nuestra vida espiritual; volverá, pues, siempre con predilección á los puntos en que se manifieste la imposibilidad de comprender en un sentido materialista la esencia entera de las cosas. Strauss en ninguna parte indica el rasgo principal del idealismo, ni el positivo ni el crítico, y la manera con que discute los límites del conocimiento de la naturaleza, planteado por Du Bois-Reymond, prueba terminantemente cuán declarado partidario es del materialismo.

Strauss hace resaltar con admirable perspicacia todos los puntos que prueban que Du Bois-Reymond no puede, á propósito de los límites que pone al conocimiento de la naturaleza, haber pensado en suscitar cuestión alguna sobre la esencia del saber científico, es decir, la consiguiente concepción mecánica del universo, ó en dejar que dog-

mas añejos se establezcan tras de esos límites. En cuanto al extremo capital de la cuestión teórica del conocimiento, Strauss habla de él casi sin comprenderlo y como de una cosa indiferente. La distancia absoluta que separa el movimiento de los átomos cerebrales de la sensación, no es para aquél, abstracción hecha de su duda relativa á esta distancia, una razón suficiente para detenerse ahí, desde que la conexión causal entre los dos fenómenos llega á ser verosímil (14). Pues ahí está precisamente el punto de vista del materialismo, que aplaza el problema insoluble y se atiene al círculo cerrado de la ley de causalidad para, desde esta posición, comenzar su polémica contra la religión.

Como Ueberweg después del derrumbamiento de su teleología aristotélica, Strauss, desembarazado de las cadenas de la filosofía de Hegel, fué arrastrado casi irresistiblemente hacia el materialismo, porque ninguna filosofía moderna había ocultado tan bien como la de Hegel el punto decisivo de la filosofía crítica, ni cubierto el mismo punto con la exuberante vegetación de sus formas de concepto, como en su teoría de la identidad del ser y el pensamiento. Todo el espíritu de un verdadero hegeliano se habría dirigido y ejercitado en pasar por el punto en que el materialismo y el idealismo se separan. En Strauss esta evolución, ó al menos su comienzo, se produjo bien pronto, después de sus grandes trabajos teológicos; pero será difícil (y una de las labores de su biógrafo á que no podemos tocar aquí) exponer este proceso en todos sus estadios. Su testamento materialista, «La antigua y la nueva fe» (Leipzig, 1872), tiene completamente la apariencia de un fruto maduro desde varios años antes, y no puede cuestionarse acerca de una tendencia del autor á traspasar una vez más todavía este punto de vista.

El opúsculo que tanto ruido hizo y amotinó contra Strauss tan gran número de antagonistas, encierra todo

cuanto necesitamos para nuestro objeto. Sus tendencias teológicas le llevan á comenzar por dos capítulos en los que trata de contestar á las dos graves cuestiones: ¿somos todavía cristianos? ¿tenemos todavía religión? Después viene el capítulo: ¿Cómo comprendemos el universo? Aquí es donde se halla realmente la profesión de fe materialista de Strauss. El último capítulo: ¿Cómo reglar nuestra vida?, nos conduce al terreno de la moral y nos suministra ampliamente la ocasión de conocer las ideas del autor sobre el Estado y la sociedad.

Muy luego nos ocuparemos de los dos últimos capítulos; antes echaremos una mirada sobre el contenido de los anteriores.

La respuesta á la pregunta, ¿cómo comprendemos el universo? es una obra maestra como exposición palpitante, viva y concisa de su sistema del universo. Prescindiendo de polémicas y superfluas digresiones, Strauss deja á su sistema probarse á sí mismo por las consecuencias naturales de su exposición. Empezando por las impresiones de los sentidos llega con paso rápido y seguro á nuestra representación del universo, cuya infinidad afirma enérgicamente. En la cosmogonía se apoya casi enteramente en Kant, siempre teniendo en cuenta el estado actual de las ciencias naturales. A ejemplo de Ueberweg, admite que la difusión primitiva de la materia no debe ser mirada más que como la consecuencia de la destrucción de sistemas de universos anteriores. Pero mientras Ueberweg deduce de este proceso, así como del darwinismo, un progreso del universo caminando hacia una perfección siempre mayor, Strauss atribuye más precio á la eternidad y á la uniformidad esencial del «Todo infinito». El universo, en su significación absoluta, encierra continuamente sistemas de mundos que se enfrían y mueren, así como de otros que se forman de nuevo por consecuencia del derrumbamiento. La vida es eterna. Si desaparece aquí, allí comienza, y

aun en otros puntos se despliega en la plenitud de su fuerza. Este proceso no ha tenido principio ni tendrá fin, como lo creía Kant, y así se desvanece todo motivo de admisión de un Creador.

Sigue una ingeniosa discusión sobre la habitabilidad de los demás cuerpos celestes. Strauss hubiera debido acaso circunscribir más estrechamente sus límites, según las condiciones de la naturaleza que nos son conocidas. Sin embargo, no tenemos todavía aquí errores importantes que señalar. El autor se refiere rigurosamente á las opiniones admitidas hoy por sabios especialistas y describe rápidamente las épocas de formación de la tierra para insistir sobre el nacimiento y el desarrollo de los seres orgánicos, comprendido el hombre. Aquí Strauss sigue en todo las ideas de Darwin y de los darwinistas más importantes de la Alemania y, cuando se halla en presencia de varios caminos, elige casi siempre con seguro tacto el más verosímil y natural. Todo este capítulo produce la impresión de un serio é inteligente estudio de dichas cuestiones, y el lector no encuentra en él más que el resultado final, ligera y delicadamente bosquejado, de concienzudas y profundas investigaciones. En ninguna parte las diatribas de sus numerosos adversarios producen menos impresión que allí donde se esfuerzan en demostrar que Strauss se ha engañado siempre en las ciencias de la naturaleza y que su darwinismo es sólo la irreflexiva aceptación de dogmas científicos. Adversarios, teólogos y filósofos recogen en la polémica de los naturalistas materiales de la especie más sospechosa, para poder con ellos abrumarle, al paso que todo juez competente puede convenirse de que aquél ha conocido muy bien todas estas objeciones, si bien, apreciando con exactitud su finalidad y el espacio que podía consagrarlas, no creyó deber citarlas ni refutarlas.

Aunque en casi todos los detalles Strauss tenga razón

contra sus adversarios, sin embargo, al materialismo correcto que expone, como á todas las debilidades é insuficiencias de esta concepción del universo, alcanzan también al materialismo moderno en general. De ello encontraremos pruebas más adelante. Ocupémonos ahora de sus ideas en ética y en política.

Aquí se nos ofrece un cuadro en un todo diferente. Strauss no opera sobre el terreno de los estudios científicos y de las meditaciones profundas más que en tanto que se trata de dar un fundamento naturalista á los principios generales de la moral, y aun aquí apenas si demuestra rigurosamente un principio determinado; pero desde que llega al terreno de las instituciones políticas y sociales vemos predominar sus impresiones subjetivas y sus concepciones poco profundas y sólidas.

Strauss comienza muy lógicamente por deducir las primeras virtudes fundamentales de la sociabilidad y de las necesidades de una vida social regular, y agrega después el principio de la simpatía; mas no cree haber esclarecido suficientemente el dominio de la moral y salta de los principios naturalistas á un principio idealista. En sus actos morales, el hombre se dirige conforme á la idea de género. Strauss no examina cómo el hombre llega á esta ideas y después á la representación de la humanidad. Las disertaciones que siguen más bien tienden á explicar objetivamente lo que el hombre es y dónde halla su destino. De aquí se deducen en seguida los deberes.

No vale la pena seguir en detalle estas deducciones; pero los resultados tienen su interés. Strauss se muestra en toda ocasión más conservador todavía que Ueberweg y, mientras este último prueba al menos que comprende las opiniones divergentes, Strauss, en todo este terreno, es tan terminante y dogmático como miope y superficial. Se necesita toda la estrechez de miras de los antiguos prohombres (Philister) alemanes, para explicar hasta cierto

punto cómo un hombre de tal sagacidad ha podido quedar atollado en esas ideas.

Sobre todo, contra el socialismo es contra lo que Strauss se desencadena con energía, y esto se aviene íntimamente, en él como en Ueberweg, con la alta estima que profesa al industrialismo moderno y con la severa condenación que pronuncia contra la tendencia desconsoladora del cristianismo. Strauss menciona también con vivo vituperio las penas del infierno en que el rico incurre y la orden dada al joven opulento de vender sus bienes y distribuirlos entre los pobres. «Un verdadero culto de la pobreza y de la mendicidad es común al cristianismo y al budhismo. La mendicidad de los monjes de la Edad Media, como hoy todavía la mendicidad en Roma, son instituciones eminentemente cristianas, no restringidas en los países protestantes más que por una educación de origen completamente distinto. Strauss adopta el panegírico de Buckle en honor de la riqueza, de la actividad industrial y del amor al dinero, y añade la siguiente reflexión: «Que el amor al lucro, como toda otra pasión, exija prudentes restricciones, no pugna con el elogio que Buckle hace del industrialismo; pero en la doctrina de Jesús, dicho amor está desaprobado en principio y su acción no se halla comprendida en el progreso de la instrucción y de la humanidad. Bajo este aspecto, el cristianismo aparece francamente como un principio hostil á la cultura, y, si sigue vegetando en los pueblos cultos é industriales de nuestra época, no lo debe más que á las mejoras que le proporciona un racionalismo laico bastante generoso ó bastante débil é hipócrita para atribuir tales mejoras no á sí mismo, sino al cristianismo, al que son antipáticas.

Compréndese, sin esfuerzo, que Strauss rechace también el principio de las maceraciones, el ascetismo fanático, el desprecio del mundo y otros rasgos característicos del cristianismo. Su ética, en cuanto podemos juzgarla

con arreglo á su infatigable polémica contra todo lo que el cristianismo siente, descansa absolutamente sobre la idea de que el destino del hombre consiste en establecerse convenientemente en este mundo por medio del trabajo y el orden social, y en tender, por el arte y la ciencia, á ennoblecer su sér y á procurarse los goces intelectuales más delicados. A la pregunta «¿Somos todavía cristianos?», responde con un *no* categórico; y en cuanto á la de «¿Si tenemos todavía religión?», con un *si* condicional. Trátase, en efecto, de saber si se quiere ó no todavía llamar religión al sentimiento de dependencia que experimentamos con relación al universo y sus leyes. No construiremos más culto sobre este sentimiento, pero ejerce todavía una acción moral y se une á cierta piedad, sintiéndonos heridos cuando ésta es mal apreciada, como sucede, por ejemplo, con el pesimismo de Schopenhauer. El individuo no puede elevarse por encima del conjunto que, regulado por leyes, lleno de vida y de razón, es nuestra vida suprema, y así toda filosofía de este nombre es necesariamente optimista (15).

Strauss juzga desfavorablemente el culto de las comunidades libres. Proceden éstas lógicamente rechazando toda tradición dogmática y colocándose en la esfera de la historia y de la ciencia de la naturaleza; pero no pueden ser el fundamento de una asociación religiosa. «He asistido á muchos oficios de las comunidades libres y los he encontrado horriblemente secos é insípidos. Yo suspiraba vivamente por una alusión cualquiera á la leyenda bíblica ó al calendario de las fiestas cristianas para procurar alguna satisfacción á mi imaginación y á mi corazón, pero este consuelo no me fué concedido. No está todavía allí el verdadero camino. Haber demolido la Iglesia para pasar una hora de edificación sobre este suelo desnudo y seco, es triste y propio para experimentar escalofríos.» Strauss no entraría en una «Iglesia de la razón», ni aun cuando el Estado quisiera liberal-

mente otorgar á la nueva Iglesia todos los privilegios de la antigua. Él, y quienes como él piensan, pueden pasarse sin Iglesia alguna y edificarse teniendo su corazón accesible á todos los intereses superiores de la humanidad, y, ante todo, á la vida nacional. Estos procuran sostener su patriotismo con estudios históricos, al mismo tiempo que ensanchan el círculo de su conocimiento de la naturaleza. «Nosotros hallamos, finalmente, en los escritos de nuestros grandes poetas y en la ejecución de las obras musicales de nuestros grandes compositores, arranques para el espíritu y el corazón, para la imaginación y para el ingenio, que nada dejan que desear. Y así vivimos y somos felices.»

También nosotros podemos serlo. Nuestros medios no lo permiten, porque los *nuestros*, en nombre de quienes Strauss habla, son, según su propia enumeración, «no solamente sabios y artistas, sino también funcionarios públicos, militares, industriales y propietarios de fincas». Al pueblo no se menciona sino muy superficialmente. A él se atienen nuestros poetas nacionales, aunque por el momento sea forzoso renunciar á los conciertos. *Nathan*, de Lessing, *Hermann* y *Dorotea*, de Goethe, encierran también «verdades de salvación» y son en todo caso más inteligibles que la Biblia que muchos teólogos no comprenden. Tales verdades, que el pueblo descubre en la Biblia por tradición de padres á hijos, y la inteligencia de esta misma Biblia que las gentes creen tener, no es motivo de más larga cuestión. Hay aquí errores que no tienen el derecho de existir; aunque en estas ideas tradicionales resida precisamente el supremo valor que la Biblia pueda poseer para el corazón de los pobres y de los débiles, que tanta necesidad tienen de consuelo. Cuando nuestras escuelas se ocupen menos de la historia de los judíos, nuestros grandes poetas podrán ser mejor comprendidos por las masas. Mas, ¿de dónde podrá venir el impulso propio para operar una modificación tan fruc-

tuosa en nuestro bien organizado gobierno? Strauss apenas lo investiga, ni es necesario, pues la consecuencia exacta de todo este punto de vista no es otra en el fondo que ésta: el pueblo puede quedar donde ahora se encuentra, en virtud de las santas leyes del universo, con tal de que «nosotros», los sabios y los propietarios, podamos al fin desembarazarnos de la carga de parecer y de nombrarnos cristianos, lo que no somos.

Después de todo lo que ya hemos dicho, no tendremos necesidad de criticar en detalle este punto de vista (16), tanto más cuanto que el capítulo final que ha de seguir á éste esclarecerá una vez más con plena luz nuestra actitud en presencia de estas cuestiones. No es en todo caso efecto de la casualidad que dos hombres tan ricamente dotados, tan nobles, dos naturalezas tan completamente distintas como las de Strauss y Ueberweg, uniesen á su materialismo la justificación del industrialismo moderno y reemplazasen la religión de los desgraciados y de los oprimidos por una religión de la aristocracia privilegiada que renuncia á toda asociación en la Iglesia con la masa del pueblo. Nuestra moderna cultura está atravesada por una corriente de materialismo que arrastra á todos aquellos cuya nave no está fuertemente anclada. Filósofos y economistas, hombres de Estado é industriales están de acuerdo en hacer el elogio del presente y de los resultados que han producido, elogio al que se une el culto de la realidad.

El ideal no se cotiza en la Bolsa. Todo lo que no puede legitimarse desde el punto de vista científico é histórico, está condenado á perecer, aun cuando á estas creencias proscritas se ligasen mil placeres y alegrías populares para las que no se tiene simpatía. En su «post-prefacio», Strauss hace notar que en el fondo, queriendo unir el materialismo á los principios de los conservadores políticos, se ha mezclado con todos los partidos. En esto olvida su propio ejército, los *nosotros* en nombre de quienes habla.

Después de haber leído este pasaje del post-prefacio, dejé el libro por un instante y hojeé un periódico ilustrado que casualmente estaba sobre mi mesa. Á la primer mirada encontré la caricatura de un «comunista» y en seguida vi un grabado representando el gabinete de trabajo de Feuerbach con un artículo biográfico sobre este filósofo, artículo que no abundaba en elogios. Los redactores de estos periódicos saben muy bien lo que el gran público quiere, y casi se diría que lo selecto de este público tiene un parentesco muy próximo con la pandilla, en nombre de la cual Strauss ha publicado su profesión de fe.

¡Pero los socialistas rinden también homenaje al materialismo! Esto no contradice en manera alguna la observación que hemos hecho. Socialistas y conservadores están de acuerdo en rechazar las formas de las religiones que miran á la vida futura y quieren fundar la felicidad de la humanidad en este mundo. Además, los jefes de los socialistas, que dan el tono en este asunto, son en su mayor parte hombres instruidos que, en Alemania al menos, han pasado por la escuela de las ideas de Feuerbach. En este punto la mayoría de sus adictos es bastante indiferente. Impulsados por la conciencia de su abandono, se arrojan en brazos de quien les promete una mejora decisiva, ó siquiera sólo un combate decisivo y la esperanza de vengarse. Por lo demás, pueden admitir la infabilidad del Papa ó el ateísmo. Durante largos años el socialismo ha enseñado á odiar á la Iglesia, la aliada del Estado, y desde que la Iglesia y el Estado han comenzado á reñir, una parte de los socialistas—, lo que es muy imprudente, pero muy natural,—se ha puesto bien pronto á mirar con dulces ojos á la Iglesia. Los jefes más avanzados de los socialistas no sueñan más que en derrocarlo todo, y la naturaleza de las cosas quiere que esto sea lo único posible, porque las masas no se dejan arrastrar más que por las opiniones extremas. Si el socialismo jamás al-

canzase este objeto, el más próximo de todos, pero puramente negativo, y si en medio de una confusión general debiese llegar á la realización de sus ideas, sería poco probable que el poder supremo fuese conservado por el entendimiento abstracto. Si nuestra cultura actual llega á destruirse, su sucesión no volverá á Iglesia alguna existente, y menos todavía al materialismo; pero de un rincón, generalmente ignorado, saldrá alguna locura monstruosa, tal como el libro de los Mormones ó el espiritismo; las ideas entonces en curso se fundirán con esta locura y se establecerá así un nuevo centro del pensamiento universal acaso para millares de años.

No hay más que un medio de prevenir la alternativa de esta destrucción ó de un sombrío estancamiento; pero este medio no consiste, como cree Strauss, en los cañones dirigidos contra los socialistas y los demócratas, sino sola y únicamente en la derrota del materialismo, efectuada oportunamente, y en la supresión del antagonismo que existe en nuestra vida nacional entre los hombres instruidos y el pueblo cuyas necesidades intelectuales no han sido satisfechas.

Ideas y sacrificios pueden todavía salvar nuestra cultura y cambiar el camino que conduce á la revolución devastadora, en senda jaloneada de bienhechoras reformas.

CAPITULO IV

El punto de vista del ideal.

El materialismo como filosofía de la realidad.—Esencia de la realidad.—Las funciones de la síntesis en la especulación y en la religión.—Origen del optimismo y del pesimismo.—Valor é importancia de la realidad.—Sus límites; el paso que lleva al ideal.—La realidad necesita ser completada por un mundo ideal.—Poesías filosóficas de Schiller.—El porvenir y la esencia íntima de la religión.—La filosofía de la religión, particularmente Fichte.—Agrupación de los hombres según la forma de su vida interna.—Destinos de la religión en épocas críticas.—Posibilidad de nuevas formas de religión.—Condiciones en que la religión puede existir.—Condiciones de la paz entre puntos de vista diametralmente opuestos.—La polémica relativa al materialismo es un grave síntoma de nuestra época.—La cuestión social y los hechos inminentes.—Posibilidad de una transformación pacífica.

El materialismo es el primero, el más bajo, pero comparativamente también el más sólido grado de la filosofía. Contrayéndose inmediatamente al conocimiento de la naturaleza forma un sistema, descuidando ver los límites de este mismo conocimiento. La necesidad que reina en el dominio de las ciencias naturales, da á cada una de las partes del sistema, que más inmediatamente se apoya sobre estas ciencias, un grado considerable de uniformidad y solidez. Un reflejo de esta solidez y de esta necesidad cae también sobre el sistema como tal; pero este reflejo es engañoso. Precisamente lo que hace del materialismo un sistema ó hipótesis fundamental que liga y transforma en un todo, por un vínculo común, los conocimientos fragmentarios de la naturaleza, es, no sólo la parte menos segura, sino también la que está menos al abrigo de los ataques de una crítica profunda. La misma