

III

Francisco Heriberto Bradley.

III.—Francisco Heriberto Bradley.

1.—EL IDEALISMO EN LA FILOSOFÍA INGLESA CONTEMPORÁNEA

Si se considera el espíritu y la dirección de la filosofía inglesa contemporánea, no se puede menos de llegar al resultado de que la escuela clásica inglesa, que comienza con Locke, y cuyo último representante es Spencer, ha dejado de existir. Se puede decir que llenó su misión reivindicando los derechos de la experiencia, exigiendo que se planteasen todos los problemas en su terreno y preparando el camino para el esfuerzo práctico reformador. Comenzó por Locke, que toma por base la experiencia del individuo, y terminó con Spencer, que se basó en la experiencia del género humano. Lo que estableció definitivamente se transmitió á otras direcciones filosóficas, y contribuyó á legitimarlas y á darles una forma: ya no es el carácter de una tendencia particular (1). La escuela inglesa tenía, por otra parte, ciertos defectos, que se revelaron más claramente á medida que se estableció una

(1) William James expresó, no obstante, con gran calor su adhesión absoluta á la vieja escuela inglesa y declaró que edificó sobre su solar (véase aquí arriba, IV, I.) Pero esta adhesión no se refiere más que á ciertos principios generales que son actualmente reconocidos por la mayor parte de los filósofos, y que, por otra parte, se presentan en James aun con modificaciones que no pueden derivarse de los principios de la vieja escuela inglesa.

dirección recíproca entre ellas y otras direcciones filosóficas. Entre estos defectos está la concepción atomista y mecanista, que tomó de la física para aplicarla á la ciencia del espíritu, y que le llevó á considerar la vida psíquica como el producto de elementos psíquicos independientes, y la sociedad como la unión exterior de individuos autónomos. En oposición á esta teoría, ya como una reacción, ya bajo la influencia del pensamiento alemán, se ha presentado en nuestros días de un modo muy marcado el problema de la totalidad. Se preguntó cuál puede ser el encadenamiento último de los elementos que hay que suponer para que dichos elementos formen una totalidad. Ya en el siglo XIX había habido un movimiento muy señalado contra la filosofía «insular»; lo atestiguan los nombres de Coleridge, Carlyle y Hamilton. Pero sólo se estudió seriamente el pensamiento alemán en los últimos veinte años del siglo XIX. La Universidad de Oxford se puso á la cabeza de este movimiento. Ya antes la filosofía nacional inglesa (Hobbes, Locke, Hume) había encontrado siempre en Oxford cierta resistencia, que provenía, sin duda, más de motivos teológicos que de razones filosóficas; en este momento es la primera vez que se ve poner en juego una oposición verdaderamente filosófica.

El primer escritor que determinó un movimiento espiritual notable en este género, hay que decirlo, es Tomás Mill Green (que nació en 1836, miembro de Balliol College en 1860, profesor de filosofía moral en 1878 y muerto en 1882). Habiendo sufrido una gran influencia de Woodsworth y de Carlyle, desarrolló un idealismo religioso de un carácter particular, cuya base filosófica la tomó de las obras de Kant y de Hegel. Ejerció sobre la juventud estudiosa de Oxford una influencia extraordinariamente grande, que hay que atribuir, sobre todo, al ideal y al entusiasmo de su personalidad. Su acción no tan solo se dejó sentir en las tendencias científicas, sino también en las corrientes de reforma social y de religión libre. Casi toda la generación actual de pensadores sociales de Oxford á él debe su iniciación, su despertar. Sus princi-

pales obras son la *Introducción á Hume* (1874), crítica penetrante de los principios de la vieja escuela inglesa, y los *Prolegómenos de la Ética* (1883), combinación particular de la teoría del conocimiento y de la moral, por medio de la cual podemos buscar un fundamento no empírico á la moralidad.

2. - BRADLEY Y LA FILOSOFÍA

Actualmente el pensador más importante de Inglaterra es, sin duda alguna, Francisco Heriberto Bradley, que nació en 1856 y es miembro del Colegio Merton en Oxford. Durante sus estudios experimentó la influencia de Green, así como la de los escritos de Hegel y de Lotze. Su inclinación á la vida solitaria y su reserva, aumentaron cada vez más á causa de su estado enfermo. Es una naturaleza á lo Espinosa. Solo le falta el golpe de vista realista para los fenómenos psicológicos y sociales. Con gran energía de pensamiento se sumerge en una sola idea, que pone su reflexión en movimiento cada vez más, y que unas veces le aproxima al escepticismo y otras le conduce á los linderos del misticismo. Hasta los críticos más sagaces reconocen la excitación arrebatadora del pensamiento, producida principalmente por el estudio de su obra maestra. Sin embargo, en algunos pasajes su delicadeza se convierte con frecuencia en sutileza, y en sus análisis especiales, se siente casi siempre la falta de materiales empíricos. Por lo que respecta á la reflexión enérgica é infatigable, se coloca tal vez en primera línea entre los pensadores contemporáneos, al menos cuando se trata de los problemas más abstrusos. Es la antítesis de Wundt. Mientras este último se aproxima con prudencia á los límites del pensamiento, pero se apresura á la conclusión de un modo dogmático, cuando ha llegado al límite de la investigación, Bradley se apresura por llegar al límite más lejano; pero una vez en él, procede con crítica cautelosa y examina los problemas bajo todos sus aspectos.

Los *Ethical Studies* (1876), son el primer trabajo impor-

tante de Bradley. Arremete en él contra el atomismo de la filosofía inglesa. Según él afirma, no se puede describir la conciencia como una simple colección de elementos, porque sería imposible comprender cómo semejante colección podría adquirir conciencia de sí misma (*avware of itself*). El mismo Stuart Mill (Bradley no lo notó) había planteado este problema en una de las últimas ediciones del «Examen de la Filosofía de Sir William Hamilton.» Este mismo problema llevó á Bradley al estudio de la filosofía alemana, que acentúa sobre todo la unidad y la síntesis interna de la conciencia. Juzga con severidad las doctrinas inglesas, y vitupera la estrechez de miras y el dogmatismo, considerándolos como una falta de atrevimiento, sobre todo en lo que concierne al problema religioso. «Habitamos una isla, y nuestra manera nacional de pensar adquirirá un carácter insular si no lo ensanchamos.» Este juicio es muy estrecho; Bradley olvida que la filosofía crítica fué ya creada en realidad por Locke y que la filosofía inglesa de la experiencia, exigiendo que se hiciese ver el origen de las representaciones, fué un arma poderosa contra el dogmatismo.

La tendencia moral lleva al hombre, según Bradley, á realizar su yo bajo la forma de totalidad de un todo armonioso y cerrado. En efecto, la esencia del yo es ser, á la vez, una totalidad completa y rica. De la misma manera, la tendencia teórica nos lleva á considerar la existencia como un todo muy unido y consistente (*a consistent whole*).

Si nosotros mismos no podemos llegar á ser un todo, debemos convertirnos en parte de un todo más amplio, de la misma manera que cuando una totalidad muy pequeña presenta contradicciones, debemos poder concebir una totalidad mayor. Hay, pues, conformidad entre nuestra naturaleza práctica y nuestra naturaleza teórica. Poseemos en nuestra propia naturaleza una medida para saber lo que hay que considerar como más alto y más bajo: todo depende del grado de realización personal y, por consiguiente, de la armonía y de la independencia que se encuentran en nuestro pen-

samiento y en nuestra vida. El hombre no podría experimentar el dolor de la contradicción, si él mismo no fuese un todo y no dudase que lo es. La contradicción proviene, de una parte, de una falta de armonía interna, y de otra de una falta de conformidad con las relaciones exteriores.

La medida de la perfección teórica y práctica que Bradley establece aquí, nos da el pensamiento fundamental de toda su filosofía. Este pensamiento contiene el germen de una concepción completa de la vida del mundo, tal como la desarrolló más tarde (en 1893) en su obra maestra (*Apperance and Reality*) después de haber hecho en los *Principles of Logic* (1883) una exposición de los principios del conocimiento (1).

Bradley declara que su libro *Apariencia y realidad* es un tratado de metafísica, y explica lo que es para él, indicando que quiso hacer el estudio de los principios, que son el fondo del reconocimiento de la realidad, como lo contrario de la apariencia; quiere dar la medida que sirva para distinguir los grados superiores de la realidad de los inferiores. No es un sistema lo que él quiere hacer.

El mismo Bradley se hace á sí mismo varias objeciones contra el ensayo que aquí desarrolla. Tal vez se crea desesperado este ensayo. Pero no se puede saber de antemano, á menos que sea en virtud de un conocimiento metafísico, es decir, de un conocimiento al cual debe aplicarse la medida para distinguir la realidad de la apariencia. Acaso esté uno precabido de que el resultado carece de valor; pero aun cuando el resultado sea imperfecto, tendrá valor, sin embargo, si sirve para aclarar lo que es la realidad.

Además, aun cuando llegásemos al escepticismo completo, habríamos logrado de este modo un contrapeso útil con-

(1) Además de los escritos indicados, Bradley ha hecho publicar también toda una serie de artículos en la revista *Mind*. Utilicé algunos de estos trabajos para la exposición que se va á leer.

tra las tendencias dogmáticas: contra la ortodoxia teológica de una parte, y de otra contra el materialismo vulgar, que sin esto se compartirían el dominio de los espíritus. Después de haber hecho estas observaciones, Bradley añade: «Hay otra razón que, en lo que me atañe, es tal vez la de mayor peso. Creo que todos nosotros nos sentimos atraídos más ó menos por algo, que está más allá de los hechos ordinarios. Cada uno de nosotros, y á su modo, cree que está en contacto y en relaciones con algo, que está más allá del mundo visible. De un modo diferente, todos encontramos algo que nos sobrepuja, que á la vez nos sostiene y nos desalienta, que sucesivamente nos castiga y nos inspira. Para ciertas naturalezas, la tendencia intelectual, á comprender la existencia, es el camino más importante que puede llevarnos á comprender la divinidad. Los que no han sentido esto, cualquiera que sea el modo de expresarlo, no se han preocupado apenas de la metafísica. Pero siempre que se presenta con fuerza este sentimiento, constituye su propia justificación». Para hacer comprender mejor esta declaración, que nos permite hacer penetrar una mirada en su vida interior, y para evitar equivocaciones, Bradley añade: «Me vi obligado á hablar de filosofía como de una satisfacción de lo que pudiera llamarse el aspecto místico de nuestra naturaleza, satisfacción que algunas individualidades no pueden conseguir de otra manera. Pudiera parecer tal vez que, á mi modo de ver, los metafísicos están iniciados en algo que está puesto muy arriba para que la mayoría de los mortales pueda poseerlo.»

Semejante teoría reposaría, sin embargo, en un lamentable error, quiero decir, en la superstición que hace ver en el entendimiento el aspecto más elevado de nuestra naturaleza y en la falsa concepción de que el trabajo intelectual que se aplica á los objetos más elevados, es por este mismo motivo un trabajo superior...

Ninguna profesión, ninguna aspiración, es un camino exclusivo que conduce á la divinidad, y el camino que por medio de la especulación nos lleva más allá de las verdades tíl-

timas, no es superior á los otros. No hay pecado menos disculpable para la filosofía y menos digno de justificación que el orgullo espiritual, por muy inclinado que el filósofo se sienta á él.

Por estas declaraciones, Bradley nos proporciona datos que pueden servirnos, no solamente para caracterizar su propio carácter, su significación personal, sino también para comprender la esencia más íntima de toda tendencia filosófica que trabaja con tranquilidad. La necesidad profunda de comprender y la experiencia perpetua de los límites del pensamiento; la tensión absoluta de la energía mental, y el sentimiento perpetuo de que no somos nosotros quienes pensamos, sino que «en nosotros se representa el pensamiento» (*es in uns denkt*); la abnegación intensa de todo el sér á la vida intelectual, como si fuese la única vida que tuviese precio, y la experiencia continua de que en nosotros se mueve otra tendencia vital que reclama imperiosamente una satisfacción, hé ahí todo lo que se puede deducir de las palabras del pensador inglés. Son palabras que deben tomarse en consideración, en razón del carácter *maquinal* con que parece quiere revestir el trabajo científico en varias materias.

Después de haber considerado la posición general de Bradley con relación á la filosofía, llego ahora á las ideas fundamentales de su obra maestra que trato de poner en claro.

3.—FENÓMENO Y REALIDAD

Trátase de un estudio crítico de las representaciones, por medio de las cuales se ensayó comprender la existencia. Los conceptos de «materia», «espacio», «tiempo», «energía», se prestan perfectamente para la determinación recíproca de fenómenos limitados, pero conducen á contradicciones cuando deben expresar la esencia verdadera de las cosas (*des Daseins*). Son conceptos relativos, que caracterizan las cosas por comparación, por la relación que tienen unas con otras, pero que, por el contrario, nada indican acerca de las cosas particulares que están así en relación. Conducen á series infinitas,

puesto que se puede preguntar siempre qué orden guardan los miembros respecto de las relaciones en que entran, y puesto que estudiando los miembros se ve que pueden colocarse en cada una de estas relaciones. Conceptos de este género son construcciones intelectuales, que pueden ser útiles y necesarias en la ciencia particular, pero que no explican la esencia íntima de las cosas. Son ideas de trabajo (*working ideas*) que no tienen ningún sentido técnico y ningún sentido puramente teórico. Por tal razón la física no puede ser una metafísica; pero, por lo mismo, no puede haber contradicción entre la física y la metafísica. Si se funda una metafísica exclusivamente con conceptos físicos fundamentales, dicha metafísica lleva el sello del materialismo.

Si se recurre al concepto fundamental de la ciencia del espíritu, al concepto del alma, se encuentra en él la ventaja de que en este terreno se percibe una unión más íntima de la unidad y de la variedad, que en el dominio en que se aplican los conceptos físicos fundamentales. La relación que en la vida psíquica existe entre la unidad y la variedad, no es tan exterior como en la naturaleza física. Por esta razón, la experiencia psicológica es la experiencia superior que poseemos. Pero tampoco se presta á expresar la realidad absoluta. En nuestro propio yo, la experiencia y el análisis nos muestran oposiciones, diversidades y relaciones, y el yo como conjunto sufre variaciones. Y, por consiguiente, es imposible herir la esencia del yo en una sola intuición, formarse de él un concepto definitivo, cerrado. Así es que no podemos fundar una metafísica exclusivamente en la psicología ó en la física. El idealismo es tan impropio como el materialismo para expresar la verdad completa. La psicología es una ciencia particular, y toda ciencia particular sólo encuentra medias verdades y trabaja con funciones apropiadas á su fin. El concepto del alma es una abstracción y el del cuerpo otra. La realidad no puede ser ni «alma» ni «cuerpo». Nunca se nos presentan más que sucesos que ofrecen dos aspectos distintos para la observación.

Toda esta serie de ideas, que termina por rechazar tanto el idealismo como el materialismo, supone, sin embargo, una medida (*standard*) de lo que es realidad y verdad. Una medida de este género se encuentra en el *concepto de la experiencia*. En este concepto hay dos cosas estrecha, íntimamente unidas: una extensión y una armonía. La experiencia supone una diversidad dada, una conformidad íntima, una relación consecuente y armoniosa de elementos diversos entre sí. La experiencia perfecta consistiría en un contenido muy amplio reunido, con una consecuencia y una armonía completas, de modo que pudiera formar un todo. Cada una de las experiencias que realmente tenemos, contiene una aproximación de este ideal.

La medida de la realidad y del valor es la misma. En nuestro ideal práctico es preciso que cada elemento de nuestra naturaleza se satisfaga en armonía con los otros. Toda inclinación no satisfecha es una idea incompleta. Todo dolor expresa una disconformidad, y hay en él un aguijón que tiende á acentuar la disconformidad.

Esta medida nos muestra cuán estrecha es la unión en que vivimos con la realidad. No somos capaces de formarnos una representación de algo que satisfaga plenamente la medida. «*Wi can not construe the one absorbing experience to urselves.*» Lo superior debe comprenderlo todo en sí y ser absolutamente armonioso. Pero para nosotros hay una oposición continua entre la extensión, la armonía ó la conformidad consigo mismo (*self consistency*), porque nuestra extensión es muy pequeña y nuestra armonía muy incompleta.

Nuestra disconformidad viene de la limitación, y sólo puede desaparecer ante un contenido más amplio que suprima la dependencia de las relaciones exteriores y haga posible de este modo poder llegar á una conformidad interna. Por eso, sólo un sér infinito puede ser completamente armonioso. Los dos elementos de nuestra medida de la realidad (y del valor) están, por lo tanto, estrechamente unidos entre sí. En teoría esto se confirma, porque sólo por la extensión

de nuestra experiencia podemos suprimir las contradicciones que se ofrecen á la experiencia. La relación de tiempo, principalmente, nos impide lograr la totalidad armoniosa. Esta relación está en lucha, por consiguiente, con el criterio de la realidad, y sólo puede tener un sentido absolutamente fenomenal. Sólo puede haber discusión sobre el progreso, sobre el retroceso, tratándose de realidades limitadas é imperfectas; lo absoluto no puede tener historia, aunque contenga innumerables procesos históricos; no hay estaciones para él. Ninguna cosa perfecta y verdaderamente real cambia.

Por esto nuestras ideas tienden constantemente hacia algo que es más que ellas, nuestra personalidad hacia algo que es más que la personalidad, nuestra moralidad hacia algo que es superior á toda moralidad. No existe contradicción en un sér porque se haga cargo de una perfección, en la cual se asume. El río se arroja al mar, y el mismo yo se pierde en el amor. Lo que es superior debe ser siempre más amplio que lo inferior, pero lo más grande debe contener lo más pequeño, ó ser esto último y algo más.

La misma filosofía, según Bradley, tiene un escepticismo de buena ley, para el cual vale muy poco la ciencia en comparación con la riqueza de la existencia. La más alta verdad que seamos capaces de descubrir, está condicionada por algo que para nosotros es desconocido. Ignoramos qué otra clase de experiencias puede haber, excepto la nuestra. Solamente somos capaces de llegar á fundamentar nuestro derecho, de caracterizar una cosa como más alta ó más baja que otra.

Hay en filosofía, como en religión, enigmas. La misma religión está obligada á expresar el sér supremo por representaciones tomadas de la experiencia; pero no procura hacer, como la filosofía, un estudio preciso de la esencia y del valor de estas representaciones. Considerando las cosas bajo este respecto, la filosofía, cómo conocimiento, está colocada en un nivel superior á la religión. En otro sentido—considerado como esfuerzo que tiende á hacer admitir la realidad del bien por cada aspecto de nuestro ser (*the attempt to*

express the complete reality of goodness through every aspect of our being), la religión ocupa un lugar más elevado.

Pero este resultado, ¿no es ahora un resultado poco satisfactorio? Á esta cuestión, Bradley responde: ¿quién dice que debemos encontrar la completa satisfacción de todas nuestras necesidades? ¡Imperfección, inquietud é ideal insaciable, son siempre el destino de lo finito! Y añade, que toda tentativa que tiene por fin representar una satisfacción completa, hace siempre una elección entre nuestras necesidades, una elección que no se puede justificar.

4.—APRECIACIÓN Y CRÍTICA

La filosofía de Bradley es un estudio profundo del problema al que se aproximaron Wundt y Ardigó, pero que no intentaron resolver expresamente, problema que Kant había suscitado con su teoría de las «ideas», como concepto de la totalidad, y que tiene su origen en la esencia del pensamiento como actividad unificadora (síntesis). El mismo Bradley dice que debe mucho á Hegel y, como muchos filósofos ingleses contemporáneos, está lleno de admiración por la dialéctica atrevida de este autor. En ciertos puntos recuerda á William Hamilton. Con mano firme y segura, lleva hasta el límite del pensamiento la consecuencia de sus propias leyes. Se apoya, sobre todo, en dos leyes: la ley de relación (*the relational way of thought*) y el criterio de realidad (*complete experience as standard of reality*). Ambos conducen al mismo resultado: la imposibilidad de detenernos en ningún punto, aunque podamos aproximarnos, paso á paso, á una determinación más precisa de la realidad.

Caracteriza á Bradley cierto escepticismo, puesto que insiste más sobre la imposibilidad de llegar á un término que sobre las determinaciones posibles más precisas de la realidad. Por esto atribuye á las ciencias especiales y empíricas un valor positivo muy débil para la concepción filosófica. Los puntos de vista de que se vale uno para trabajar en las

diferentes ciencias empíricas especiales, son descartados por Bradley como «ficciones inútiles», «simples compromisos prácticos», sin notar que no proporcionarían ningún «servicio» si en cierto sentido no nos aproximasen á la realidad. Olvida las palabras de Goethe, que dice que en la naturaleza no hay nudo ni corteza.

También es escéptico al considerar insolubles muchos problemas especiales. No podemos derivar de un principio único la diversidad del ser, los múltiples centros finitos de donde partimos para hacer experiencias, todas las cosas fragmentarias con las cuales tenemos que tropezar, aun cuando el hecho de la diversidad no se oponga á que exista una amplia unidad. ¿Por qué ha de haber fenómenos (*appearances*) y no solamente «realidad»? No podemos decirlo; pero esto no nos impide permanecer asidos al concepto de realidad. Lo orgánico satisface de una manera muy aproximada nuestro concepto de la verdadera realidad, como armonía y perfección, si bien en el reino orgánico encontramos también divisibilidad y discordancia; en cuanto á lo inorgánico, está mucho más alejado de este concepto de la realidad. Bradley está dispuesto á creer, que sólo por ignorancia admitimos lo absolutamente inorgánico en la naturaleza. Admite que la ciencia especial debe distinguir por motivos prácticos, entre lo orgánico y lo inorgánico; pero no se atreve á dar á esta distinción un sentido absoluto. Aquí se puede ver con claridad cuánto se separa de Hegel; en efecto, la filosofía romántica de la naturaleza, trabajaba de un modo atrevido con la idea de que la naturaleza entra en un gran organismo. Y aun considera insoluble el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Es imposible formarse una idea de la manera con que estas dos formas de la resistencia se toleran una á otra, hasta qué punto son compatibles. Pero encuentra en esto una confirmación de su teoría general de la realidad; porque la dificultad proviene de que realizamos abstracciones poniendo el cuerpo y el alma, como dos objetos que se opo-

nen, y que lo mismo consideramos como «fenómenos», que como realidades.

Pero la palabra escepticismo no es propia para caracterizar el punto de vista de Bradley. No se detiene ante un abismo que se encuentra entre el trabajo y el objeto, el fenómeno y la realidad. Lo supremo se encuentra en todas las etapas, y cada una tiene su verdad. Hay muchos grados y estadios; pero no todos son indispensables. No podemos encontrar en el mundo una región que sea insignificante, para que lo absoluto no habite en ella.—Preferible es calificarlo de místico; lo es, desde luego, cuando su pensamiento descansa y lucha contra el concepto de tiempo y contra el valor de la actividad. Aquí pasa á una intuición inmóvil, á una mirada tranquila, á una consideración *sub specie aeterni*. Le sucede lo que á Espinosa. Porque la substancia de Espinosa es, para hablar con propiedad, la medida de la realidad considerada como un sér perfecto, el criterio de la realidad, como ideal existente.

No es posible asegurar, que podamos ir más allá de la posibilidad continua de procesos nuevos, de una mera actividad. ¿Por qué, pues, lo supremo no consiste en el desenvolvimiento, en la duración, principalmente cuando se ve siempre la imposibilidad que hay para eliminar el concepto del tiempo de nuestro conocimiento de la realidad? De la oposición constante del pensamiento y de la realidad, y de la constante necesidad de un nuevo trabajo del pensamiento—lo mismo para los individuos que para el género,—se podría tal vez, con verdadero derecho, sacar la consecuencia «metafísica» de que el mismo sér no es perfecto, no es finito. Finito no puede serlo, desde luego, si el pensamiento que forma con toda seguridad una parte del sér no es finito. Esta concepción nos conduce á una relación más íntima entre el pensamiento y la realidad que aquella en la que Bradley se ha detenido. Porque si el tiempo y la actividad no son formas que pertenezcan solamente á los fenómenos, á la «aparición», el pensamiento debe poder sentirse idéntico con lo

más íntimo del sér, aun en razón de su tendencia y de su trabajo (1). Pero no quiero tratar aquí de lo que en mi *Filosofía de la religión* he desenvuelto, como también en mis *Problemas filosóficos* relativamente a la teoría del conocimiento.

(1) Bradley se presenta en abierta oposición contra el voluntarismo. Resulta de su punto de vista en total, que no puede encontrar una solución a sus enigmas, apelando a la voluntad. «Lo que conocemos como voluntad supone una relación y un proceso, y, al mismo tiempo, una disconformidad inconcebible de elementos. Lo mismo sucede con la energía ó actividad y otras cosas del mismo género.» (*Apariencia y realidad*, pág. 483.) El punto de partida de Bradley aquí, es «que la idea sobre la cual fundamos nuestra concepción del mundo, debe ser definitiva y acabada, y no conducir, por consiguiente, a cuestiones nuevas. Hace como Goethe, que el «fenómeno originario» sea algo que no tiene explicación (consultar mis *Problemas filosóficos*, págs. 68 y siguientes). Que la voluntad sea una idea que suscita nuevos problemas, Bradley, sin duda alguna, tiene razón para afirmarlo. Schopenhauer, el padre del voluntarismo del siglo XIX, despreció esto. ¿Pero no sucede lo mismo con los demás conceptos, con los cuales se intenta mostrar que conducen a una conclusión definitiva? Hago abstracción aquí del aspecto psicológico de la cosa. Bradley no ha publicado hasta ahora su psicología. Por sus artículos del *Mind* (*Sobre la atención activa*, 1902.—*La definición de la voluntad*, 1902-1903), se puede ver, sin embargo, que su psicología tiene principalmente un carácter intelectualista.

Contra James Ward, que critica a Bradley, desde el punto de vista del voluntarismo, A. E. Taylor, pensador amigo de Bradley, advierte que hay que rendirse, desde luego, a la evidencia, y ver que la actividad no puede servirse de expresión para lo muy alto ó absoluto, puesto que la actividad supone siempre una resistencia (*Mind*, 1900, pág. 258. Consúltese mi *Filosofía de la Religión*, párrafo 18, 22). Esta objeción no le deja con seguridad más que una escapatoria, aquella a la cual han recurrido con tanta frecuencia los filósofos teístas, y que consiste en considerar la divinidad como limitada, que es lo que hace Rashdall, por ejemplo, en su artículo *Personalidad humana y divina* (en *Personal Idealismo*). El problema del mal ha conducido señaladamente a muchos pensadores a este re-

En la misma Inglaterra Bradley ha sido criticado, tanto desde el punto de vista crítico como empírico (como lo hace James Ward en el *Mind*, 1894), que en cierto sentido se apoya en el carácter económico y técnico de nuestros conceptos fundamentales, y que hace reposar sobre la necesidad personal un modo idealista de concebir el mundo (es lo que hace el *Personal Idealism*, obra publicada por ocho universitarios de Oxford; Londres, 1902). Esta última corriente cree ser una prolongación de la corriente mental que reina en Oxford desde hace treinta años. La crítica que hace es muy justa cuando combate la posición negativa de Bradley, frente a verdades que sólo son válidas en ciertas y determinadas condiciones, y cuando afirma que podemos tener un conocimiento válido, aun cuando no podamos adquirir una inteligencia completa del sér. Por el contrario, me parece que la crítica inglesa no ha reconocido suficientemente la profundidad real y la energía de pensamiento de las obras de Bradley.

sultado. Se ve entonces, de la manera más clara, cómo los problemas se representan constantemente. Según Rashdall, lo absoluto no es Dios, sino «una sociedad, que comprende a Dios y a todos los espíritus». Evidentemente, de nada sirve trasladar los problemas y su discusión al dominio de la mitología.