

na, desde el punto de vista de la lógica, en la filosofía alemana después de Kant: *la relación entre el sujeto y el objeto en el conocimiento*. Según Kant, nuestro conocimiento proviene de la acción recíproca del sujeto y del objeto, tesis muy sencilla y, sin embargo, desconocida siempre; de esta teoría resulta que nuestro mundo de los fenómenos no es sólo un producto de nuestra imaginación (Leibnitz, Berkeley), que no es una representación adecuada de las cosas reales, sino el efecto de influencias objetivas formadas de una manera subjetiva; no lo que un solo hombre quizá conoce de tal ó cual modo á consecuencia de una disposición accidental ó de una organización defectuosa, sino lo que la humanidad entera se ve forzada á conocer en virtud de los sentidos y de su entendimiento; Kant lo llamaba objetivo desde un cierto punto de vista; lo llamaba objetivo en tanto que sólo hablamos de nuestra experiencia; en cambio lo designaba trascendente y aun falso cuando aplicamos nociones parecidas á las cosas en sí, esto es, á las cosas existiendo con absoluta independencia de nuestro conocimiento.

Pero los sucesores de Kant tenían sed de un conocimiento absoluto, y, abandonando completamente la senda del análisis reflexivo, se crearon dicho conocimiento con la dogmática de sus síntesis; así nació el gran axioma de la *unidad de lo subjetivo y lo objetivo* y la fabulosa petición de principio de la unidad del pensamiento y del sér, de la que Bächner es todavía esclavo; según Kant, esta unidad no existe más que en la experiencia, y es resultado de una fusión; no es ni da el pensamiento y el sér puro; ahora bien, según Hegel, esto debiera ser el universo: el pensamiento absoluto coincidiendo con el sér absoluto; tal pensamiento ganó terreno á causa de su contrasentido grandioso, que estaba en relación con la época; es el fundamento de la famosa filosofía de la naturaleza; en la fermentación confusa de la escuela de Hegel era difícil con frecuencia dar el sentido preciso de

este pensamiento; se podría concebirle *a priori* como un verdadero principio metafísico ó como un imperativo cosal y categórico destinado á limitar la metafísica; en este último caso se acuerda uno de Protágoras; ¿debemos definir lo verdadero, lo real, el bien, etc., de suerte que sólo nombremos bien, real y verdadero aquello que lo es para el hombre, ó deberemos imaginarnos que cuanto el hombre reconoce como tal tiene el mismo valor á los ojos de todos los seres pensantes que existen y puedan existir?

Esta última concepción, la única propia del verdadero y primitivo hegelianismo, conduce irresistiblemente al panteísmo, porque se presupone como axioma la unidad del espíritu humano con la del universo y con todos los espíritus; sin embargo, otros se atienen con Feuerbach al imperativo categórico: real es lo que es real para el hombre; es decir, como no podemos saber nada de las cosas en sí, no queremos tampoco saber nada de ellas, ¡y basta!

La antigua metafísica quería conocer las cosas en sí y la filosofía de la naturaleza cayó en esta ilusión; Kant sólo se ha colocado en el punto de vista perfectamente claro, según el cual no sabemos de las cosas en sí más que aquello que precisamente Feuerbach ha olvidado: nos vemos forzados á presuponerlas como una consecuencia necesaria de nuestro espíritu; es decir, que el conocimiento humano no representa más que una isla en el inmenso océano de todo el conocimiento posible. Feuerbach y los suyos cayeron sin cesar en el hegelianismo trascendente precisamente porque no pararon la atención en este punto; cuando se estudia lo «sensible» de Feuerbach, hay que tomarse el trabajo de pensar constantemente en la vista y en el oído, y más aún en el empleo de esos órganos en las ciencias exactas; su sensible es una forma nueva del pensamiento absoluto, que hace por completo abstracción de la experiencia positiva; si no

obstante ejerció un grande influjo precisamente en algunos naturalistas, se puede explicar el hecho, no por la naturaleza de las ciencias empíricas, sino por el efecto que la filosofía de la naturaleza produjo en la joven Alemania; examinemos un instante los dolores que siguieron al nacimiento del espíritu absoluto en Moleschott.

En su *Circulación de la vida*, este notable escritor se extiende también acerca de los orígenes del conocimiento en el hombre; después de un elogio muy sorprendente de Aristóteles y de un párrafo relativo á «Kant», en el que Moleschott combate un fantasma de este nombre con el auxilio de tesis que el verdadero Kant podría aceptar sin que se perjudicase su sistema, sigue el párrafo que tenemos á la vista, el cual comienza con una claridad sin ejemplo y se transforma insensiblemente en una obscuridad metafísica que aun en nuestra brumosa patria no tiene semejante; fieles á nuestro sistema pondremos en relieve esas espesísimas obscuridades en letra bastarda.

«Todos los hechos, la observación de una flor ó de un escarabajo y el estudio de las cualidades del hombre, ¿qué son sino relaciones de los objetos con nuestros sentidos? Si el rotífero posee un ojo formado por una simple córnea, ¿no tendrá otras imágenes de los objetos que la araña, que puede alabarse de tener además su lente y su cuerpo vítreo? Así, la ciencia del insecto, ó el conocimiento de los efectos del mundo exterior por el insecto, difiere de los del hombre; por encima del conocimiento de las relaciones de los objetos con los instrumentos contruidos para comprenderlos, no se eleva ningún hombre ni dios alguno. Sabemos, pues, lo que son todas las cosas para nosotros; sabemos cómo luce el sol, cómo la flor exhala su perfume para el hombre, cómo las vibraciones del aire hieren el oído humano; á esto se le llama un saber limitado, un saber humano, sometido á los sentidos, un saber que no estudia el árbol más que tal como es para

nosotros; esto es poco, dicen; hay que saber lo que es el árbol en sí y no imaginarnos por más tiempo que es tal como se nos aparece; pero, ¿dónde está el árbol en sí que se busca? Todo saber, ¿no supone un sér que sabe, es decir, una relación entre el objeto y el observador, aunque el observador sea gusano, escarabajo, hombre ó ángel, si es que hay ángeles?

«Si ambos existen, el árbol y el hombre, *es tan necesario para el árbol como para el hombre que el primero esté con el segundo en una relación que se manifiesta por la impresión en el ojo; sin relación con el ojo, al que envía sus rayos, el árbol no existe; precisamente es por dicha relación por lo que el árbol existe en sí.* Todo sér es un sér en virtud de propiedades, *pero no hay propiedad que no exista simplemente por una relación.* El acero es duro por oposición á la manteca que es blanda; sólo la mano calliente conoce la frialdad del hielo, y sólo un ojo sano conoce los árboles verdes; el verde, ¿es otra cosa que una relación de la luz con nuestro ojo? Y si no es otra cosa, *¿la hoja verde no existe entonces en sí, precisamente porque es verde para nuestro ojo? Pero entonces el muro de separación está horadado entre la cosa para nosotros y la cosa en sí; como un objeto no existe más que por su relación con otros objetos, por ejemplo por su relación con el observador, como la noción del objeto se confunde con el conocimiento de dichas relaciones, todo nuestro saber no es más que un saber objetivo.*»

Si duda nuestro saber es sólo un saber objetivo, por que tiene relación con los objetos; aún más, nos vemos obligados á admitir que las relaciones del objeto con nuestros sentidos están regidas por leyes rigurosas; nos encontramos, por el conocimiento empírico y sensible, en relación tan perfecta con los objetos como lo permite nuestra naturaleza; ¿qué más es preciso para tener derecho á apelar á este conocimiento objetivo? ¿Pero percibimos los objetos tales como son en sí? esta es una cuestión muy

distinta. Que se examinen ahora los párrafos citados en letra bastardilla, y se pregunte en qué parte de la selva virgen filosófica nos encontramos. ¿Estamos cerca de los idealistas extremos que por lo general no admiten ni que algo situado fuera de nosotros corresponde á nuestras representaciones de los objetos? ¿el árbol ha desaparecido del mundo si se cierran los ojos? ¿no existe el universo fuera de mí? ¿Estamos cerca de los sueños panteístas que se imaginan que el espíritu humano puede concebir lo absoluto? ¿la hoja verde es verde en y por sí, únicamente porque produce esta impresión en el ojo humano, mientras que los ojos de las arañas, de los escarabajos y de los ángeles no serían tan buenos jueces? Habrá, en efecto, pocos sistemas filosóficos que no se hallen representados en esas aserciones más aún que el materialismo; ¿y cuál es, pues, el fundamento de semejantes oráculos?

Como podemos decir que el hielo es frío únicamente porque contrasta con el calor de nuestra sangre, ¿no existe para este razonamiento alguna constitución precisa de este cuerpo, independiente de todo contacto, en virtud de la cual experimenta un cambio determinado de rayos calóricos con cuanto le rodea, no importa si sensible ó insensible? Y si dicho cambio depende esencialmente de la temperatura y de otras propiedades de los cuerpos circunvecinos, ¿no depende también del hielo al mismo tiempo? Esta constitución, en virtud de la cual el hielo cambia rayos de calor tan pronto con un objeto que le rodea como con otro, ¿no será una propiedad del hielo en sí? Al tacto, esta propiedad nos comunica regularmente una sensación de frío; la denominamos según la impresión que nos produce y la llamamos fría, pero no sabemos muy bien establecer la diferencia que existe entre lo que pasa fisiológicamente en nuestros nervios y lo que pasa físicamente en el cuerpo mismo; este último fenómeno, con relación al primero, es la cosa en sí; ¿se deberá ulteriormente hacer abstracción no sólo de los

nervios sensibles, sino también de nuestra concepción intelectual, y buscar bajo el hielo una cosa en sí que no existe ni en el espacio ni en el tiempo?... eso es de lo que no queremos preocuparnos por ahora. No tenemos más que dar un paso para mostrar que es preciso distinguir las propiedades de las cosas de nuestras representaciones, y que una cosa puede tener propiedades y existir sin que tengamos la percepción.

Cuando un gusano, un escarabajo, un hombre y un ángel miran un árbol, ¿hay cinco árboles? Hay cuatro representaciones de un árbol probablemente muy distintas las unas de las otras, pero se relacionan á un solo y mismo objeto, del cual cada ser, tomado aparte, no puede saber cómo está conformado en sí porque no conoce más que la representación individual que de él tiene; el hombre sólo posee una ventaja, y es poder comparar sus órganos con los del mundo animal, y llegar, por investigaciones fisiológicas, á considerar su propia representación como tan incompleta y parcial como las de las distintas clases de animales. ¿Cómo se horada el muro de separación entre la cosa para nosotros y la cosa en sí? Si la cosa no existe más que por sus relaciones con otros objetos, no se puede comprender esta teoría metafísica de Moleschott racionalmente más que de una manera: la cosa en sí sólo consiste en la suma de todas sus relaciones con otros objetos, y no en una porción limitada de dichas relaciones; si yo cierro los ojos, los rayos de luz que antes venían de las diferentes partes del árbol hasta mi retina, no caen ya más que en la superficie exterior de mis párpados; he ahí todo el cambio que se ha operado; un objeto, ¿existe aun cuando no pueda ya cambiar con otro objeto rayos de luz, de calor, vibraciones de sonidos, corrientes eléctricas, materias químicas y contactos mecánicos?... Tal es, sin duda, la cuestión; éste sería un tema muy hermoso de sutilezas á que daría lugar la filosofía de la naturaleza; pero aun cuando se aceptase la

solución de Moleschott, quedaría siempre, entre la cosa en sí y la cosa para nosotros, una diferencia casi tan grande como la que existe entre el producto de una infinidad de factores y el de uno de esos factores tomado aisladamente (40).

¡No! la cosa en sí no es la cosa para nosotros; pero después de madura reflexión, puedo quizá poner esta última en el lugar de la otra, como hago, por ejemplo, cuando pongo mi idea de frío y de calor en vez de las condiciones de temperatura de los cuerpos. El antiguo materialismo tenía la ingenuidad de considerar ambas cosas como idénticas; dos causas han hecho para siempre imposible este resultado: el triunfo de la teoría de las ondulaciones y la filosofía de Kant; se puede rendir homenaje a la influencia de este último, pero haciéndolo así no se va con la época, habría que entenderse con Kant; esto es lo que ha hecho la filosofía de la naturaleza bajo la forma de una revelación embriagadora que ha divinizado el pensamiento absoluto; una interpretación fría y tranquila debe efectuarse de otro modo; es preciso, ó reconocer la diferencia que existe entre la cosa en sí y el mundo de los fenómenos y contentarse con mejorar la especial demostración de Kant, ó echarse en brazos del imperativo categórico é intentar así, en cierto modo, combatir á Kant con sus propias armas.

A decir verdad, aquí hay todavía una puerta abierta; Kant utilizaba el inmenso espacio vacío, colocado más allá de la experiencia humana, para construir en él un mundo inteligible, y esto lo hacía en virtud del imperativo categórico: «puedes, pues debes»; es preciso, pues, que la libertad exista; en el mundo real de nuestro entendimiento no hay nada de eso, luego debe residir en el mundo inteligible; es verdad que no podemos figurarnos el libre albedrío como posible, pero podemos considerar como posible que hay en la cosa en sí causas, que se presentan como libertad en el órgano de nuestra conciencia

racional, mientras que esas mismas causas, estudiadas con el órgano del entendimiento analítico, sólo ofrecen la imagen de un encadenamiento de causas y efectos. ¿Y si se comenzara por otro imperativo categórico? ¿si se pusiera al frente de toda filosofía positiva esta proposición: «Contentate con el mundo dado?», el hada Morgana del mundo inteligible, ¿no desaparecería entonces como por un golpe de la varita mágica?

Kant principiaría por replicar que su imperativo categórico, que en nuestro fuero interno manda hacer el bien, es un hecho de la conciencia íntima tan necesario y tan general como la ley de la naturaleza exterior; pero este otro imperativo, que nosotros llamaremos el de Feuerbach, no reside necesariamente en el hombre, sino que, por el contrario, descansa en el capricho subjetivo; aquí el juego de la parte adversa no es desfavorable; es fácil mostrar que la ley moral se desarrolla lentamente en el curso de la historia de la cultura, y que no tiene su carácter de necesidad y de validez absolutas más que en tanto que existe en la conciencia; si después un desarrollo ulterior de la historia de la cultura plantea como fundamento de la ciencia moral la tesis de la conciliación con ese mundo, nadie tendrá nada que objetar, y hasta se verá con buenos ojos; sin duda que se le vería, pero aquí se presenta una dificultad mayor; lo que aboga en favor de Kant, es que en todo individuo que ha recibido su desarrollo intelectual, se manifiesta la conciencia de la ley moral; el contenido de esta ley puede variar bajo muchas relaciones, pero la forma subsiste; el hecho de la voz interior está comprobado; se puede criticar la generalidad, se puede en sentido inverso extender á los animales superiores, esto no cambia absolutamente nada el punto de vista principal; en cuanto al imperativo de Feuerbach, no se ha probado todavía que uno pueda realmente contentarse con el mundo de los fenómenos y la concepción sensible de las cosas; una vez obtenida dicha

prueba, creeríamos, sin trabajo por el momento, que pudiera servir para construir un sistema moral; ¿no pudiera construirse, en efecto?

Del mismo modo que el sistema de Kant habría estado en contradicción con el conocimiento debido al entendimiento, si desde el origen no se hubiese pensado en esta contradicción, así el sistema de la conciliación está en contradicción aparente con las tendencias unitarias de la razón, con el arte, la poesía y la religión, tan dados á lanzarse más allá de los límites de la experiencia; resta tratar de conciliar esas contradicciones; de la misma manera el materialismo ingenuo no ha surgido de nuevo en nuestra época en su forma sistemática, ni podía resucitar después de Kant; la creencia absoluta en los átomos ha desaparecido, así como otros dogmas; no se admite ya que el mundo esté en absoluto constituido tal como le conocen nuestros ojos y oídos, aunque alguien se obstine en decir que nada tenemos que ver con el mundo en sí; sólo uno de los materialistas modernos ha tratado de resolver sistemáticamente las dificultades que están en oposición con dicho punto de vista; pero este pensador ha ido todavía más lejos; ha intentado demostrar el acuerdo del mundo real con el mundo de nuestros sentidos, ó por lo menos, de hacer verosímil este acuerdo; tal es lo que ha emprendido Czolbe en su *Nueva exposición del sensualismo*.

Enrique Czolbe, hijo de un propietario de los alrededores de Danzig, se ocupó desde su juventud en cuestiones teológicas y filosóficas, aunque su fin real fué la medicina; también aquí volvemos á encontrar el punto de partida de la tendencia ulterior de un pensador en esta misma filosofía de la naturaleza que nuestros actuales materialistas se complacen en representar como lo antípoda de sus aspiraciones, y á cuyo influjo sólo Carlos Vogt, entre los órganos del partido, ha sabido substraerse; para Czolbe fué principalmente de una importancia

decisiva el *Hiperion* de Hælderlin, obra que personifica en una poesía grandiosa y salvaje el panteísmo inaugurado por Schelling y Hegel, y que glorifica frente á la cultura alemana la unidad establecida por los helenos entre el espíritu y la naturaleza; Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach determinaron después la tendencia del joven médico; es de notar que fué un filósofo (y hasta un profesor de filosofía, si esto no es una contradicción, como dice Feuerbach), quien le dió el último impulso para el coronamiento de su sistema especial del materialismo.

Ese filósofo fué Lotze (el mismo á quien Carlos Vogt atribuye, con motivo del título *Struwwelpeter*, haber colaborado en la fabricación de la verdadera substancia del alma de Gættingue), Lotze, uno de los filósofos más perspicaces y más sólidos de nuestro tiempo respecto á crítica científica, el cual tan involuntariamente favoreció el materialismo. El artículo *Fuerza vital* en el *Diccionario portátil*, de Wagner, y su *Patología y terapéutica generales como ciencias mecánicas de la naturaleza*, aniquilaron el fantasma de la fuerza vital y pusieron algún orden en ese amontonamiento de supersticiones é ideas confusas que los médicos llaman patología; Lotze entró perfectamente en el buen camino, porque uno de los deberes de la filosofía es, en efecto, después de haber utilizado con crítica los hechos suministrados por las ciencias positivas, reaccionar sobre ellas y ofrecer á los sabios los resultados de puntos de vista más extensos y una lógica más cerrada á cambio del oro de las verdaderas investigaciones especiales; hubiera sido, sin duda, mejor apreciado todavía en este camino si Virchow no hubiese aparecido al propio tiempo como reformador práctico de la patología, y si Lotze mismo no hubiera adoptado simultáneamente una metafísica fantástica.

Czolbe, excitado por la eliminación de la idea suprasensible de la fuerza vital, intentó hacer de esta eliminación el principio de toda la concepción del mundo; con

ya su disertación inaugural acerca de los principios de la fisiología (Berlín 1844) descubre sus tendencias, pero hasta once años más tarde, en lo recio de la lucha en pro y en contra del materialismo, Czolbe no publicó su *Nueva exposición del sensualismo*. Como hemos definido por lo general en un sentido bastante restringido la idea del materialismo filosófico, debemos ante todo explicar por qué concedemos aquí una especial atención precisamente á un sistema que se denomina «sensualismo»; es probable que Czolbe mismo eligiese este título porque el concepto de la intuición sensible determina generalmente el proceso de su pensamiento; ahora bien, esta intuición sensible consiste precisamente en que todo se refiere á la materia y á su movimiento; por lo tanto, la intuición sensible no es más que un principio regulador y la materia es el principio metafísico. Si se quiere establecer una línea de demarcación rigurosa entre el sensualismo y el materialismo, sólo se podrán colocar bajo la primera denominación los sistemas que se limitan á buscar el origen de nuestros conocimientos en los sentidos sin preocuparse de poder construir el universo con el auxilio de átomos, moléculas ú otras formas de la materia; el sensualismo puede admitir que la materia es una simple representación, porque el resultado inmediato de nuestra percepción es sensación y no «materia»; puede también, como Locke, estar dispuesto á reducir el espíritu á la materia; pero sólo cuando se hace de esta última el fundamento necesario de todo el sistema, es cuando se está enfrente del verdadero materialismo.

Y no obstante, no es posible volver á encontrar, aun en Czolbe, el viejo é ingenuo materialismo de los períodos anteriores; no es sólo su modestia personal, cualidad que manifiesta siempre, la que le hace emitir la mayor parte de sus aserciones en forma hipotética; ha aprovechado bastante las lecciones de Kant para conocer el vicio de los dogmas metafísicos; en general su sistema, por

un efecto de acción y reacción mutuas, ofrece tantas analogías como contrastes con el de Kant, aunque él lo combate muy especialmente; es, pues, el examen de las ideas de Czolbe el que debe dilucidar los resultados comprobados en el capítulo anterior. Czolbe piensa que, á pesar de la polémica apasionada en pro y en contra del materialismo, no se ha hecho nada todavía para coordinar en un sistema satisfactorio este modo de concepción de las cosas. «Lo que en estos últimos tiempos Feuerbach, Vogt, Moleschott y otros han hecho con este fin, sólo consiste en afirmaciones, en sugerencias parciales que están lejos de satisfacer á quien trata de profundizar la cuestión; como se contentan con afirmar en tesis general que todas las cosas son explicables según un método puramente natural (lo que no han tratado de demostrar más especialmente), en el fondo se encuentran todavía por completo en el terreno de la religión y de la filosofía especulativa que ellos mismos atacan»; el mismo Czolbe, como lo hemos de ver pronto, no abandona este terreno.

Czolbe confiesa que el principio de su sensualismo, la eliminación de lo suprasensible, puede ser llamado un prejuicio ó una opinión preconcebida: «Pero sin semejante prejuicio, la formación de una teoría acerca de la conexión de los fenómenos es generalmente imposible». Al lado de la experiencia interna y externa, considera las hipótesis como un elemento necesario para establecer una concepción del universo; es preciso, no obstante, decidirse un día y elegir entre el prejuicio y las respuestas del oráculo, entre la hipótesis y la poesía; si no sólo debe encontrarse la hipótesis en el curso de la filosofía, sino que también recibimos en el umbral de esta última el acostumbrado «prejuicio», nos veremos obligados á preguntar en virtud de qué causa será menester elegir tal ó cuál hipótesis primitiva; Czolbe da á esta cuestión dos respuestas diferentes; según una de ellas habría llegado á su hipótesis por medio de la inducción, y, según la otra, la moral forma,

como en Kant, el fundamento de toda filosofía positiva, pues recurriendo sólo al empleo riguroso del intelecto no se puede obtener nada que se parezca á un principio metafísico; ambas respuestas pudieran muy bien ser justas, cada una en su género; Czolbe ve que Bacon ha realizado un progreso en la filosofía con la eliminación de lo suprasensible y se pregunta por qué, siguiendo el mismo método, no se habría de realizar un nuevo progreso; Lotze ha eliminado la fuerza vital, ¿por qué ha de ser imposible eliminar todas las fuerzas y todos los seres trascendentes? Sin embargo, como la exposición del sensualismo procede exclusivamente, no por inducción, sino por deducción, esta inducción no puede formar apenas el verdadero fundamento del sistema, del cual ha sido sólo la causa ocasional; este fundamento se encuentra en la moral, ó más bien, en el imperativo categórico ya tantas veces mencionado: «Conténtate con el mundo dado».

Es un rasgo característico del materialismo poder constituir su moral sin el concurso de un imperativo semejante, mientras que la filosofía de la naturaleza tiene por punto de apoyo una proposición práctica; de esta manera tuvo ya Epicuro una moral que se apoyaba en la marcha de la naturaleza misma, en tanto que reducía á la forma de un precepto moral la purificación del alma y de la superstición por el conocimiento de la naturaleza; Czolbe deriva la moral de la benevolencia que una necesidad natural desarrolla en las relaciones reciprocas de los hombres; en cuanto al principio de la eliminación de lo suprasensible, tiene un fin moral determinado. Aquí la concepción de nuestro filósofo tiene raíces profundas, aunque no lo exponga de ordinario más que en términos simples y aun insuficientes ó invoque una autoridad cualquiera. La época en que vivimos está en espera de una reforma grandiosa y completa de todas las concepciones y relaciones, reforma que acaso se efectúe silenciosa y apaciblemente; se presiente que el período de la Edad

Media no ha terminado realmente hasta ahora, y que la Reforma, y aun la Revolución francesa, no son quizá más que la aurora de una nueva era.

En Alemania el influjo de nuestros grandes poetas se unió á las aspiraciones políticas, religiosas y sociales de su tiempo para estimular dichas disposiciones é ideas; pero bajo esta relación, como bajo otras muchas, la palabra de orden la dió la filosofía de Hegel, que pidió la unificación de la naturaleza y del espíritu, cuyo antagonismo fué tan vivo durante el largo período de la Edad Media; ya Fichte se había atrevido á interpretar la venida del Espíritu Santo prometido en el Nuevo Testamento, conforme á las luces de su tiempo, con la audacia que Cristo y los Apóstoles habían desplegado en la interpretación de los profetas del Antiguo Testamento; la intuición natural del espíritu humano no ha florecido por completo más que en nuestra época, y dicha intuición se manifiesta como el verdadero Espíritu Santo que debe conducirnos á la verdad; Hegel dió á estos pensamientos una dirección más precisa; su concepción de la historia universal representa el dualismo del espíritu y la naturaleza como una época grandiosa de transición, uniendo un período á otro superior de unidad; este pensamiento se liga por una parte con los más íntimos motivos de la doctrina eclesiástica, y por otra con las tendencias que han de venir á parar en la completa eliminación del principio religioso; como dichas ideas se extendieron más cada vez, Alemania hubo de echar, naturalmente, una mirada retrospectiva sobre la antigüedad clásica, y en particular sobre Grecia, cuyo genio tiene tanta analogía con el suyo y donde esa unidad del espíritu y la naturaleza, hacia la cual debemos marchar de nuevo, se ha realizado mejor que en parte alguna; Czolbe encuentra felizmente resumido el resultado de tales pensamientos en unos párrafos de Strauss.

«Materialmente, dice Strauss en sus reflexiones acerca de Juliano, lo que este emperador trató de conservar

de las antiguas tradiciones se acerca á lo que el porvenir debe realizar; esto es, la libre y armónica humanidad del helenismo y la virilidad del genio romano que sólo se apoya en sí mismo, á lo que nos esforzamos en volver después de habernos libertado del largo período de la Edad Media cristiana y enriquecido con sus tesoros intelectuales y morales.» «Si se pregunta qué será en lo porvenir la concepción del universo, se puede responder que el sensualismo realizará la esperanza de Strauss, tanto como la claridad del pensamiento parece exigir la unidad armónica de toda nuestra vida consciente, y según se renuncie á lo que la ciencia demuestre su imposibilidad ó la nada, y que pide por nuestra parte cierta virilidad del sentimiento ó del carácter». Así habla Czolbe, y, como en un escrito publicado más tarde sobre el origen de la conciencia vuelve sobre lo mismo, veremos más claramente la capital importancia que como expresión de su sensualismo contiene el siguiente párrafo: «A lo que se dijo antes acerca de la importancia estética del materialismo hay que añadir que el justo medio y la medida eran los caracteres esenciales de las obras maestras del arte helénico, y nuestras aspiraciones desde este punto de vista están también conformes con la estética; ahora bien, el ideal histórico al que tienden las investigaciones de este género ha sido definido con serena confianza por el primer promovedor del materialismo en nuestros días, David Strauss».

Ya sabemos, pues, cómo Strauss ha merecido el honor de ser proclamado padre del actual materialismo, porque á los ojos de Czolbe todo el materialismo ha salido efectivamente de ese germen estético y moral; en el fondo, Czolbe se dirige por completo al ideal, y su desenvolvimiento intelectual le conduce más cada vez en dicha dirección; todo ello no quita á su exposición del sensualismo el interés que nos ofrece por su perfección original; transcribamos aún otro párrafo: «Las necesidades llama-

das morales, nacidas del descontento que nos inspira la vida terrestre, pudieran con igual justicia llamarse inmORALES; no hay precisamente humildad, sino más bien presunción y vanidad en querer mejorar el mundo conocido con la intervención de un mundo suprasensible, y hacer del hombre, al darle un elemento suprasensible, un sér superior á la naturaleza; sí, ciertamente; el descontento que nos inspira el mundo de los fenómenos, el motivo más profundo de las concepciones suprasensibles, no es un motivo moral, ¡es una debilidad moral! Así como es preciso un menor gasto de fuerza para poner una máquina en movimiento cuando se encuentra el punto exacto de aplicación de la fuerza, y el desenvolvimiento sistemático de principios justos pide con frecuencia menos penetración intelectual que el de ideas falsas, así el sensualismo no pretende poseer una mayor sagacidad de espíritu, sino más bien una moral más sólida y más pura».

El «sistema» de Czolbe tuvo muchos defectos incurables, pero el autor ha dado pruebas en el curso de su vida de una moralidad pura y sólida; trabajó sin descanso en perfeccionar su concepción del mundo, y aunque abandonó muy pronto el materialismo, tomado en su sentido más riguroso, permaneció fiel á su principio de que el mundo dado es suficiente y que todo lo suprasensible debe ser proscrito; la opinión de que el mundo será eterno en su estado actual, aunque sometido sencillamente á ligeras fluctuaciones, y la teoría, según la cual las ondas de la luz y del sonido, que se representan ya como luminosas y sonoras en sí, son transmitidas al cerebro mecánicamente por los nervios visuales y auditivos, constituyen las dos principales columnas de su edificio atacadas con mayor animosidad, sobre todo por los hombres de las investigaciones exactas.

Pero Czolbe tenía la cabeza dura y trató todas las objeciones científicas de puras apariencias, de las cuales el progreso de la ciencia demostraría la inanidad (41);



así, creyendo poder sacar la consecuencia extrema de la concepción mecánica del mundo, se manifestó desprovisto indudablemente de la inteligencia de la mecánica misma; por otra parte reconoció muy luego que el mecanismo de los átomos y la sensación constituyen dos principios distintos; tampoco temió introducir en su concepción del universo la consecuencia de esta declaración, que no estaba en desacuerdo con su principio moral; admite, pues, en una obra publicada en 1865 y titulada *Límites y orígenes del conocimiento humano*, una especie de «alma del mundo» compuesta de sensaciones invariablemente unidas á las vibraciones de los átomos y condensándose únicamente en el organismo humano donde se agrupan para producir el efecto de conjunto de la vida del alma; á estos dos principios añade un tercero, á saber: las formas orgánicas fundamentales compuestas de grupos de átomos sólidamente unidos los unos á los otros de toda eternidad y por el concurso de los cuales se explican los organismos y el mecanismo de los hechos. Se comprende que con tales opiniones Czolbe no pudiera hacer uso alguno de la doctrina de Darwin; confesaba que el principio de Darwin explica ingeniosa y felizmente ciertas modificaciones en el estado de los organismos, pero no podía apropiarse la teoría de la descendencia.

Estas dificultades inherentes á su sistema y su gran propensión á amontonar hipótesis sobre hipótesis (42) disminuyen la importancia de un ensayo filosófico destinado á interesar vivamente por su punto de partida moral y la conexión de su teoría con su principio moral; ya en la *Formación de la conciencia* Czolbe dice con la franqueza que le caracteriza: «Bien puedo imaginarme cómo se... me juzgará, porque á mí mismo me parece que las consecuencias á que el principio me ha conducido forzosamente, me han llevado á un mundo de ideas fantástico.» A esta confesión de los puntos débiles de su propia concepción se añade en él una extrema tolerancia para con las

opiniones de otros: «Nunca, dice en la obra que publicó en 1865, he participado de la convicción de los representantes más conocidos del materialismo, según los cuales es el poder de los hechos establecidos por las ciencias físicas quien nos impone cuando pensamos el principio de la exclusión de todo lo sobrenatural; siempre he estado persuadido de que los hechos de la experiencia externa é interna se prestan á muchas y muy variadas interpretaciones y pueden también, con derecho incontestable y sin infracción alguna de la lógica, explicarse teológica ó espiritualmente por la hipótesis de una segunda vida.»

Y dice, además: «R. Wagner declaró un día que no era la fisiología quien le forzaba á admitir un alma inmateral, sino el pensamiento, que tenía, inmanente é inseparable de él, una organización moral del universo; colocaba en el cerebro de los pensadores teólogos un órgano de la fe como condición necesaria de la dirección de ideas; yo del mismo modo atestiguo que lo que me obliga á negar la inmateralidad del alma no es ni la fisiología ni el principio racional de la exclusión de lo sobrenatural, sino ante todo el sentimiento del deber respecto al orden natural del universo; este orden me basta.» «Una cierta composición química y física de la materia cerebral» pudiera ser apropiada á la necesidad religiosa y otra á la necesidad atea; el materialismo y el sistema opuesto nacen ambos, no de la ciencia y la inteligencia, sino de la fe y del temperamento moral.

Veremos todavía más de una vez cuántas verdades encerraba esta concepción extrema; pero aquí debemos ante todo observar que evidentemente sacrifica sin necesidad alguna el lado fuerte del materialismo por la debilidad é insuficiencia con que Czolbe ha comprendido las ciencias físicas; este filósofo se separa de la línea recta, en un sentido, por lo menos tanto como Büchner se aparta en otro, manifestando una excesiva presunción y confundiendo ingenuamente lo que es verosímil

con lo que está demostrado; el entendimiento no es en tales cuestiones tan neutral como Czolbe se imagina, sino que, por el contrario, conduce por el camino de la inducción á la verosimilitud suprema de un orden del mundo estrictamente mecánico, al lado del cual la idealidad trascendente no puede ser afirmada más que en una «segunda vida»; en cambio, cuando se admite un mundo inteligible «teológico» ó «espiritual», se está lejos todavía de haber justificado toda explicación de la experiencia; aquí Czolbe sólo era consecuente en la inconsecuencia; su antipatía por Kant, cuyo «mundo inteligible» es un hecho conciliable con todas las consecuencias del estudio de la naturaleza, le hace emplear á menudo palabras brutales contra dicho filósofo, mientras que deja pasar como relativamente justificables las más exageradas doctrinas de la ortodoxia eclesiástica, que, lejos de contentarse con una «segunda vida» oculta detrás del mundo de los fenómenos, se encuentra á cada paso con sus dogmas en conflicto con los resultados irrecusables de las ciencias experimentales.

Czolbe adquiere todavía una importancia indirecta en la historia del materialismo por sus relaciones personales con Ueberweg en la época en que éste último acababa su concepción materialista del universo, de la que hablaremos más adelante; se espera aún la publicación de una obra póstuma de Czolbe, conteniendo entre otras materias una exposición de la concepción del mundo de Ueberweg; Czolbe murió en Febrero de 1873, muy estimado por todos aquellos que le conocieron y apreciado hasta por sus mismos adversarios á causa de sus nobles sentimientos.

## SEGUNDA PARTE

### LAS CIENCIAS FÍSICAS

#### CAPÍTULO PRIMERO

##### El materialismo y las investigaciones exactas.

Materialistas y especialistas; diletantismo y escuela en las ciencias físicas y en la filosofía.—Manera de pensar conforme á las ciencias físicas y á la filosofía.—Los límites del conocimiento de la naturaleza.—Du Bois Reymond.—Errores de los materialistas y de los teólogos.—Rectificación de las consecuencias de las hipótesis de Du Bois-Reymond.—Los límites del conocimiento de la naturaleza son los límites del conocimiento en general.—La concepción mecánica del universo no puede descubrirnos la esencia íntima de las cosas.—El materialismo cambia la teoría en realidad y el dato inmediato en apariencia.—La sensación es un hecho más fundamental que la movilidad de la materia.—Aun la hipótesis de una materia sensible no resuelve todas las dificultades. El tercer desconocido.—Censuras injustas dirigidas al materialismo.—El materialismo vencido por las ciencias filosóficas é históricas.—Valor de las teorías.—El materialismo y el idealismo en el estudio de la naturaleza.

El materialismo se ha apoyado siempre en el estudio de la naturaleza; hoy no puede ya limitarse á explicar en su teoría los fenómenos de la naturaleza según su posibilidad; es preciso que se coloque en el terreno de las investigaciones exactas y acepte voluntariamente esta posición, persuadiéndose de que necesariamente ganará su proceso; muchos de nuestros materialistas llegan hasta pretender que la concepción del universo que ellos adoptan es una consecuencia necesaria del espíritu de las investigaciones exactas; este es un resultado natural del