LA LUCHA DE LAS RAZAS

LIBRO PRIMERO

I

El problema sociológico.

HEGEL y sus discípulos desacreditaron profundamente la filosofía de la historia. Después de ellos, durante un largo lapso de tiempo, fué imprudente declarar que las investigaciones científicas habían sido escritas desde el punto de vista de esta filosofía. Los sabios que no pudieron resistir al deseo muy natural de volver á ocuparse del problema que ella plantea, se refugiaron bajo otras banderas y manifestaron deseos de emprender otros estudios. No era esto más que una estratagema de guerra; á lo que tales sabios consagraban sus esfuerzos era siempre á la resolución del antiguo problema.

Los unos se dedicaron á la *psicología étnica*, los otros á la *historia de la civilización*. Desde hace algún tiempo se persigue el mismo fin por medio de la *sociología*. Todas estas tentativas resultan, sin embargo, vanas, como heridas de esterilidad á causa de una

maldición; el problema siempre idéntico continúa siendo insoluble, lo que parece indicar que á la sociología le está reservado un destino semejante al sufrido en otro tiempo por la filosofía de la historia. Cuando se oye hablar de sociología, se desconfía, se encogen los hombros, y esta doctrina reciente está muy cerca de ser tan desacreditada como en otro tiempo lo fué la filosofía de la historia. En todas estas investigaciones científicas no se trata más que de una sola y misma cosa: no es difícil demostrarlo.

Cualesquiera que sean los diferentes nombres con los cuales se les designe, tienen por objeto los mismos problemas fundamentales de la *existencia de la humanidad*.

¿Qué significa todo el proceso histórico por que pasan la humanidad ó la sociedad humana y sus partes? ¿Cómo ha comenzado ese proceso? ¿Cuáles son las leyes que dominan en su desarrollo? ¿Hacia qué punto se dirige? ¿En qué consiste su naturaleza íntima? ¿Cómo hace falta concebirlo? ¿Cómo es preciso explicarlo? Tales son las preguntas en que se ocupan la filosofía y todas las demás ciencias arriba nombradas, que tienen sus raíces en ella ó que vienen á reemplazarla. Son, ciertamente, éstas las cuestiones más elevadas que el espíritu humano puede presentar, y su solución completa traspasa, ciertamente, sus fuerzas naturales. De aquí los numerosos fracasos que han experimentado hasta el presente las ciencias susodichas en sus tentativas de solución, tentativas que, no por haber fracasado, tienen menos valor científico, puesto que señalan etapas ganadas y conocimientos adquiridos, y porque contribuyen á moderar

las desviaciones de la imaginación en este dominio y á hacer que prevalezca mayor rigor en la crítica.

II

Las tres maneras de concebir la historia.

Todos los sistemas de filosofía de la historia pueden referirse á tres direcciones principales, porque no hay más que tres maneras de concebir el desarrollo de la humanidad. Estas tres concepciones fundamentales parecen formar una serie natural en el proceso de los pensamientos de esta misma humanidad, á pesar de que en todas las épocas aparecen simultáneamente, y aunque en todas ellas tiene cada una sus representantes y sus campeones. Las tres teorías divergentes invocan: la una la divinidad, la otra el libre albedrío, la tercera la naturaleza. Por nuestra parte diremos: la teoría deísta, la teoría liberoracionalista y la teoría naturalista.

La primera de estas teorías presenta la historia como la obra de una divinidad que ejerce su acción en vista de un objeto, del cual tiene conciencia y transforma todas las graves cuestiones de la existencia humana mencionados más arriba, en cuestiones relativas á la voluntad y á los designios del Ser Supremo. Las soluciones á estos problemas las busca esta teoría histórica en la religión y allí las *encuentra*.

La segunda considera la historia y el desarrollo de la humanidad como la obra del espíritu humano libre; en la *razón* humana pretende buscar las vías

que la humanidad debe seguir y los fines adonde debe dirigirse.

La tercera concibe la humanidad como un elemento de la naturaleza, elemento que no es libre. Busca las leyes naturales, merced á las cuales recorre este elemento, en virtud de una eterna necesidad, los caminos naturales que les son prescritos.

Estas tres teorías divergentes *se suceden*, ya lo he indicado, en el proceso de los pensamientos humanos. Ciertamente que no se reemplazan jamás por orden sucesivo y que siempre dominan simultáneamente en las diferentes partes de la humanidad. Se puede afirmar que la primera de estas teorías pertenece al pasado, la segunda al presente, la tercera al porvenir (1).

Lo que puede reivindicar en la historia humana los más grandes triunfos, debemos reconocerlo, es la primera, la teoría que se cubre con la divinidad; actualmente la segunda, la que se coloca bajo la égida

(1) Véase Rocholl: *Die Philosophie der Geschichte*, Göttingen, 1878, *Einleitung* (*Filosofía de la historia*. Introducción). Se comienza siempre por subordinar la historia á los puntos de vista teológicos. La historia es entonces el producto de la divinidad. Tal fué en el mundo antiguo, tal fué también en los comienzos del mundo cristiano. La idea de la intervención del espíritu humano no se formula hasta el Renacimiento. Desde el punto de vista científico, se dirige hacia el idealismo filosófico; desde el punto de vista práctico, crea la *sociedad*. La historia es entonces el producto del hombre. Aparece, por último, la teoría que acude á la naturaleza. Las ciencias llamadas naturales, en el más lato sentido, conducen la idea mediante una explicación de los fenómenos naturales. No dominan estas ciencias en absoluto, pero dominan á lo menos cierto tiempo la vida pública. Cuando las aplicamos á nuestra ciencia, dicen: «La historia es un producto de la naturaleza.» Podemos clasificar el primer período bajo el nombre de *Dios*, el segundo bajo la designación *Hombre*, el tercero bajo el símbolo *Naturaleza*.

de la razón libre, levanta la cabeza victoriosamente; en cuanto á la tercera, no registra hasta ahora más que tímidas tentativas y brillantes descalabros.

III

Desarrollo de la filosofía de la historia.

Nos es necesario precisar las indicaciones generales que proceden. No es la obra que reivindica para sí el título de haber inaugurado esta filosofía de la historia, la obra que esta filosofía ha comenzado. No, no es posible admitir que estos comienzos no se remonten más que á la *Geschichte der Philosophie* de Hegel (1); y sin ir tan lejos como Rocholl, que considera como manifestaciones de la filosofía de la historia todas las opiniones que los filósofos y los pensadores han emitido sobre el carácter esencial de la historia de la humanidad, es preciso reconocer que el origen data del momento en que se trató de presentar la historia de la humanidad como un *todo dotado de cohesión*, y de señalar ciertas ideas que se manifiestan en este conjunto. En el último sentido, se podrá hablar de la filosofía de la historia en todos los pueblos civilizados de la antigüedad clásica; y en tal sentido, también nos parecerá la Biblia un eminente trabajo de filosofía de la historia, puesto que

(1) Tal es también la opinión de Conrado Hermann. *Philosophie der Geschichte (Filosofía de la historia)*, Leipzig, 1870. Rocholl, en la obra que he mencionado, en nota al final del capítulo precedente (*Die Philosophie der Geschichte*), ha estudiado minuciosamente el desarrollo de la filosofía de la historia.

expone la historia con cohesión y señalando ciertas ideas que allí se manifiestan. Decimos eminente, porque esta concepción deísta de la historia es la que ha dominado durante millones de años, y es la que todavía domina actualmente en todas las literaturas europeas.

Al lado de esta teoría deísta, representada por las doctrinas del judaísmo y las doctrinas del cristianismo, adquiere firmeza otra opinión desde que Europa se ha puesto á estudiar la antigüedad clásica: es la teoría racionalista que, apoyándose en la filosofía griega, trata de explicar la historia por la constitución intelectual del hombre. Esta teoría hace de la razón humana la fuente de todo lo que cae bajo el dominio social; no estudia, por consiguiente, más que la razón humana, para buscar las relaciones que esta tiene con la historia humana.

Es este el punto de vista en que se coloca toda literatura racionalista, ya sea idealista, ya sea realista. Esta teoría, desde los tiempos de Grecia y Roma, ha sido muy fecunda para la historia. Es la que produjo los historiadores «pragmáticos», es decir, aquellos que establecen las relaciones de las causas con sus efectos. Mientras que la teoría deísta transforma la historia en un monótono y seco resultado de «los actos de Dios», la teoría racionalista invita al historiador á buscar en el carácter de los hombres, en sus facultades intelectuales, en sus inclinaciones y en sus pasiones, las causas de sus hechos y empresas. De aquí la elevación que se advierte en las obras de los historiadores griegos, de los escritores romanos y de aquellos que se revelaron al mundo, después de la resurrección del clasicismo en Europa.

Ya los partidarios de la teoría deísta y los de la teo-

ría racionalista habían entrevisto que la constitución intelectual, y, por consiguiente, los actos y los destinos de los diversos pueblos, se derivaban necesariamente de la naturaleza que los rodea. Si la obra de Montesquieu acerca del espíritu de las leyes tuvo tan gran éxito fué porque dió una fórmula á este pensamiento. Fué en su tiempo extremadamente atrevida, puesto que no ha habido cosa, en las diversas épocas y en los diversos países, que parezcan ser tan obra de la voluntad y del arbitrio humano como las leyes. Probar, como Montesquieu quiso hacerlo en el capítulo xrv de su *Espíritu de las leyes*, que éstas presentan una relación necesaria con los climas de los diversos países, que la naturaleza de las leyes depende de los climas, era operar una revolución en la idea usual: la voluntad del hombre reinando en la historia y no cediendo apenas más que á la voluntad superior de un Dios personal que inspiraba al hombre. Montesquieu evocó súbitamente la idea de una necesidad impuesta por la naturaleza exterior y á la cual la voluntad humana no podía sustraerse. El ingenioso francés abrió la primera mina bajo la fortaleza racionalista. Esta mina, decir verdad, no debía estallar tan pronto. Una multitud de bravas gentes y de filósofos se esforzaron honradamente en ahogarla. Herder en primera línea.

En sus *Ideen zur Geschichte der Menschheit* (*Ideas que sirven á la historia de la humanidad*), acepta completamente la opinión de Montesquieu relativamente á la influencia del clima y en general de la *naturaleza* sobre los destinos de la humanidad y sobre los acontecimientos históricos, lo que no le impide asociar hábilmente esta idea naturalista á las fantasías racionalistas, y lo que es más, á los sueños teológicos. Herder pretende conciliar los contrarios. El plan com-

pleto de su obra hace creer en una concepción rigurosamente naturalista. Herder, en efecto, comprende el examen filosófico de los destinos de la humanidad, considerando á la tierra como un astro entre los demás astros; expone después el desarrollo geológico de los tres reinos naturales, para llegar en fin al hombre y á sus destinos, como un apéndice de la naturaleza y de sus obras. Describe en primer lugar los pueblos que viven en el estado natural, groenlandeses, esquimales, etc..., después investiga en el orden ordinario la progresiva aparición de los pueblos y señala sus comienzos. Además, aquí y allá se encuentran esparcidas en Herder ideas puramente naturalistas y monistas; pero su pretensión de conciliar todo esto con las teorías racionalistas y con las teorías teológicas, le impide satisfacer á los partidarios de las unas y de las otras, y le hace merecer completamente el juicio severo que Laurent pronuncia acerca de él desde el punto de vista teológico racionalista (1). Herder, en el fondo, se forma ideas muy exactas sobre la posición del hombre en el universo y sobre la historia considerada como proceso natural. ¿Por qué no se ha apartado por completo de las cuestiones teológicas? Estas no entran en modo alguno en la ciencia. Identificando á Dios con la naturaleza, se enajena á los teólogos sin lograr expresar clara y fielmente sus ideas naturalistas (2).

(1) Laurent: *Historia del derecho de gentes*, tomo XVIII, páginas 115 y siguientes.

(2) En nuestros días, Buckle, en su *Historia de la civilización en Inglaterra* (en inglés), ha querido enaltecer la idea de la influencia de la naturaleza física sobre el hombre, y sus destinos, por consiguiente, también sobre la *historia*. Se esfuerza, como es sabido, en explicar la historia de los diversos pueblos por el clima de su país. Jodl, combatiendo esta idea que, por lo demás, había sido ya rechazada por Hegel, hace esta observación: «La recípro-

Herder, sin embargo, debe ser considerado como el verdadero fundador de la filosofía de la historia. Federico Schlegel y Hegel son sus sucesores. Hegel fué el primero en emanciparse de las concepciones teológicas de Herder, pero no supo continuar desarrollando lógicamente el naturalismo de las ideas.

Hegel, por el contrario, trató de resolver el dualismo oscuro y contradictorio que se encuentra en toda la obra de Herder; intentó conciliar á Dios y á la naturaleza en una unidad superior: su famoso «espíritu absoluto». No viendo y no representando en toda la historia más que el desarrollo de este espíritu absoluto, solo é invisible, abandonó el terreno de toda realidad y de toda ciencia y redujo su filosofía de la historia á una simple fantasmagoría.

Al describirnos alguna cosa que no existe más que en su cabeza, nos afirma que tal es la *realidad*, y dando á sus fantasías, para más asegurarlas, nombres tomados de la historia universal, acertó á crear la ilusión.

Sabido es que, según Hegel, el desarrollo y la propagación del espíritu absoluto se regulan, según una medida, de tres términos: tesis, antítesis y síntesis. La fórmula es hábil; puede aplicarse á todo en

ciudad de influencia, la reacción entre la naturaleza y el espíritu acerca de la cual insiste Buckle, gustan de representar un papel decisivo en el desarrollo de la vida histórica, y no permiten explicar completamente, *racionalizar* la mayor parte de los fenómenos históricos, ni establecer una teoría que permita reconocer de un extremo á otro de la historia las causas del proceso histórico.» (L. c. pág. 60.) Esta insuficiencia, añadiremos nosotros, proviene de que Buckle, buscando cuál es el papel de la naturaleza en esta acción recíproca, se coloca en un punto de vista demasiado exclusivo, no ocupándose más que del clima y de la constitución del suelo.

general, á cada cosa en particular. No hay un conjunto de movimientos que no abrace, no hay un movimiento que se le escape. Que ese movimiento sea físico, intelectual ó social, no hay más que considerar una fase cualquiera de su desarrollo como uno de los tiempos de la susodicha medida, y se tiene la filosofía de tal ó cual asunto, y los asuntos no faltan; la naturaleza y la vida nos ofrecen por todas partes movimientos. Nada más fácil que describir así una filosofía ó una teoría física. La tesis será, por ejemplo, la atracción; la antítesis, la repulsión; la síntesis, la cohesión. En cuanto á los pormenores, bastará con tratarlos del mismo modo. Una filosofía de la música ó de la pintura, etc., no presentaría mayores dificultades.

Para crear su filosofía de la historia, Hegel no tuvo que hacer otra cosa sino tomar al Oriente por tesis del «espíritu absoluto»; la antigüedad clásica, por antítesis; el mundo germánico, por síntesis, y hacer entrar la historia universal, de grado ó por fuerza, en sus fórmulas. A la verdad, un chino hubiera tenido también el derecho de tomar á Europa por tesis, América por antítesis y el mundo chino por síntesis del espíritu absoluto, y fabricar de tal suerte una filosofía china de la historia. Y hubiera, probablemente adquirido en China la popularidad que Hegel se conquistó en Alemania, porque la teoría que más fácilmente permite á los hombres comprender el mundo y la vida humana, se hace siempre popular. Por esta razón la Biblia es el más popular de los libros; su fórmula para comprender el mundo y la vida es la más sencilla.

Pero había hombres que no querían colocarse en el punto de vista teológico los cuales pretendían conce-

bir el mundo «filosóficamente». Para éstos Hegel vino á suministrar una fórmula «filosófica» no menos sencilla y de una asimilación no menos fácil: «El espíritu absoluto se desarrolla». Un punto, esto es todo; las gentes distinguen en todos los objetos una tesis, una antítesis y una síntesis. A este resultado se llega siempre empleando la debida dirección, y desde entonces se siente la satisfacción de comprender el mundo.

Por una causa análoga, en estos últimos tiempos se ha hecho tan popular la filosofía de Hartmann. Todos los fenómenos que no comprendemos, pero que deseáramos conocer en el mundo y en la vida humana, son hechos del «inconsciente»; tal es la fórmula que Hartmann ha arrojado á la multitud ávida de saber. Tan sencilla es esta fórmula como la de Hegel. Satisface á los bobos y los tranquiliza. Saben así el secreto de las cosas sobre las cuales se habían vanamente roto la cabeza hasta ahora: ¡lo inconsciente! «Una explicación filosófica.» Filosófica, puesto que no está ni en la Biblia ni en el Catecismo. La multitud se da por satisfecha y Hartmann es popular.

Lo que es propio á todas las fórmulas de este género, lo que las caracteriza íntimamente á todas, es que durante algún tiempo puede aplicárselas á todos los fenómenos de la vida (si el mismo maestro no lo hace, su escuela se encarga de ello); pero no es posible desarrollarla y profundizarla de una manera científica. De este modo fué, por ejemplo, cómo el espíritu absoluto de Hegel hizo caer en un verdadero *in pace* la filosofía de la historia en Alemania. Por lo que á la historia se refiere, en efecto, la filosofía hegeliana, propiamente dicha, termina en Hegel y en algunos de sus discípulos, que trataron de aplicar sus fórmulas á otras ramas de la ciencia. Recuérdese, por ejemplo

á Gans y su *Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*.

Ningún desarrollo ulterior, científico y fecundo, era posible en esta dirección. «El espíritu absoluto había terminado su carrera.» Después de haber lanzado algunos últimos resplandores se extinguía. Únicamente unos cuantos historiadores y *dilettanti* de historia recogieron algunos tizones, y soplándolos, lograron hacer que brotasen efímeras llamaradas. Se trató de transformar sencillamente el incomprensible «espíritu absoluto» en cosa cotidiana y comprensible. Los unos lo convirtieron buenamente en el «espíritu del hombre» en su desarrollo histórico, y celebraron «la victoria de este espíritu sobre la naturaleza»; el espíritu absoluto se apareció ante otros como «el progreso cumplido poco á poco por la civilización humana», y se esforzaron en mostrar este progreso en la historia; otros, en fin, creyeron reconocer el espíritu absoluto en «los espíritus del pueblo» y en «las almas del pueblo»; otros, por último, se pusieron á estudiar y á profundizar estos espíritus populares. De este modo, de la tumba de la filosofía de Hegel surgieron la historia de la civilización (1) (Kolb, Klemm, Henneam, Rhyn,

(1) Para lo que concierne al desarrollo de la historia de la civilización véase la excelente obra de Jodl: *Die Culturgeschichte ihre Entwicklung und ihr Problem (Historia de la civilización su desarrollo y su problema)*: Halle, 1878. Las expresiones siguientes de Jodl muestran bien lo que vale el gran favor de que continúa gozando la historia de la civilización; no son exageradas.» He aquí lo que da á nuestra ciencia su sello especial. Considera los hechos históricos desde el punto de vista de desarrollo de la civilización actual; en esto consiste lo que domina más ó menos todos sus trabajos, aunque éstos se contraigan á los dominios especiales y no acusen la pretensión de exponer la totalidad de lo que una época ó de lo que un pueblo ha hecho por la civilización (pág. 3). Jodl, sin embargo (pág. 98 y siguientes), trata

Hellwald) y «la psicología de los pueblos» (Lazarus y Steinthall (1).

Los que no se daban por contentos con estas penosas minucias, sino que se dirigían á alguna cosa superior ó completa, dieron media vuelta y fueron á juntarse con el viejo Herder, los unos por sus teorías teológicas, los otros por sus teorías naturalistas. Bunsen se aventuró en la vía teológica. Es este camino el más opuesto á la ciencia, el más fácil de seguir, y conduce al éxito mejor que cualquier otro. Bunsen (dios en la historia) llegó hasta el fin, ó, lo que es lo mismo, se alejó cuanto le fué posible de la ciencia. Por el contrario, siguiendo la vía naturalista fué Schelling á reunirse con Herder. Schelling, en su filosofía de la historia, trata vagamente de representar el mundo inanimado y considera la historia como un organismo animado desarrollándose por leyes determinadas.

de salvar la historia de la civilización, representándola como una ciencia especial que tendrá su puesto entre la «historia universal narrativa» y la «filosofía histórica ó historia razonada», y se entrega á una tentativa que consideramos, de una parte como superflua, de otra parte como excesivamente limitada. Al reclamar para la historia de la civilización el derecho de colocarse «en el punto de vista de los hechos», recuerda los esfuerzos analogos de los estadísticos al esforzarse en incluirlo todo en su «ciencia».

(1) Pueden citarse las definiciones del Estado por Hegel y Lazarus, para mostrar cómo la psicología de los pueblos se relaciona con la filosofía de Hegel. Hegel definió el Estado «la forma que es la realización completa del espíritu en la existencia.» (*Philosophie der Geschichte*, pág. 20.) Lazarus declara: «Todo Estado es una *idea de un pueblo* exteriorizada, adaptada á la realidad.» (*Zeitschrift für Völker psychologie*, tomo 1, pág. 10.) Inútil es añadir que consideramos estas dos definiciones como «frases filosóficas» absolutamente vacías de sentido; verdaderamente, la segunda parece un poco más comprensible que la primera, pero no hace más que parecerlo, como veremos al instante,

Esta tentativa dió vigorosos impulsos, y suscitó esfuerzos, cuyos resultados han repercutido, parcialmente cuando menos, hasta nuestros días. Decimos «parcialmente», porque no se puede menos de conocer que otros han contribuído con fuerza, y muy recientemente á hacer avanzar en la vía naturalista, la filosofía de la historia y la sociología. Ante todo nos referimos al inmenso impulso que han tomado las ciencias naturales (Darwin, Haekel, Wundt); en segundo lugar á la filosofía positivista de Augusto Comte; en fin, á la tentativa de Buckle, el cual, apoyándose sólidamente en las ideas naturalistas de Montesquieu y Herder, trata de explicar la historia de los pueblos por las influencias del clima (1).

(1) Buckle, puede hacerse aquí esta observación, quiso realizar una idea que ya desde largo tiempo había sido rechazada. Hegel nos decía muy exactamente: «Que no se me hable del cielo de la Grecia, puesto que ahora son los turcos los que habitan los lugares que en otro tiempo habitaron los griegos; no se me saque á relucir este argumento y que me dejen tranquilo.»

Por su parte, Gobineau en su ensayo sobre la desigualdad de las razas, rechaza terminantemente esta concepción. Quizá va demasiado lejos al negar toda influencia del clima sobre el desarrollo de la historia, y al hacer depender ésta de las diversas mezclas de sangre de la raza. Lo que caracteriza la opinión de Gobineau sobre este particular, es que siempre ve el centro de la historia allí «donde habita en un momento dado el grupo blanco más puro, el más inteligente y el más fuerte, y contesta de este modo á la influencia del clima opuesta á la influencia de la raza. Resida este grupo, por un concurso de circunstancias políticas invencibles, en el fondo de los hielos polares ó bajo los rayos de fuego del Ecuador y de ese lado se inclinará el mundo. Allí será donde no cesarán de converger todas las ideas, todas las tendencias, todos los esfuerzos, y ningún obstáculo natural podrá impedir que las mercancías y los productos más lejanos llegen al través de los mares, los ríos y los montes. Esta teoría es absolutamente la contraria de las ideas de Montesquieu y de Buckle.

De todas estas impulsiones, la más funesta es la dada por la filosofía natual de Scheling. Fué, en efecto, bajo su influencia, cuando en Alemania principalmente se empezaron á tocar los resultados de las ciencias de la naturaleza así como las ideas de Comte y de Buckle, á fin de hacerlas servir á la sociología. Para utilizarlas de esta suerte, ha hecho falta considerar á la humanidad y la «sociedad» como un organismo natural. Pero sea que se ha partido de resultados suministrados por las ciencias de la naturaleza, sea que se tomen por punto de partida las ideas de Comte y de Buckle, no se podía menos de lanzarse en un falso camino, en el cual nada había de positivo que recoger para la ciencia, sobre todo en el segundo caso.

Esta última y muy reciente aberración que ha hecho arraigar en un suelo estéril pensamientos tomados á las ciencias de la naturaleza, tiene por representantes en Alemania á los sociólogos Lilienfeld y Schäffle.

Hay un pensamiento que se encuentra por todas partes en las obras de estos dos autores alemanes (1). Este pensamiento, ó más bien este atisbo, el sólo tal vez exacto en estos numerosos volúmenes, es que la vida de la humanidad, la vida histórica, la vida de los Estados, están dominadas, como la naturaleza orgánica é inorganica, por leyes fijas é invariables. Ambos buscan estas leyes con ardor y hasta aquí tienen razón. No las encuentran, y esto no sería lo peor. Lo más falso de todo es que unos y otros creen haber encontrado una de ellas y que cada cual per-

(1) Schäffle: *Ban und Leben des socialen Körpers*. Tubinga.
—Lilienfeld: *Gedanken für die Sociolwissenschaft der Zukunft*.
Mitau.

severa en su error con una lógica tenaz digna de mejor causa.

Fácil es indicar rápidamente y demostrar su error.

Sin darse bien claramente cuenta de lo que es «la sociedad» humana y sin explicar si entienden por esta expresión una raza, un pueblo, una nación ó cualquier otra comunidad social, creen los dos que «la sociedad» humana vive de la misma manera que los organismos naturales, que se desarrolla según las leyes que presiden á su desenvolvimiento; los dos han sido conducidos á esta concepción errónea por una asimilación desgraciada que se han permitido algunos naturalistas, según los cuales todo organismo es una comunidad de un gran número de células individuales, de las cuales cada una forma por sí misma una individualidad. Schäffle y Lilienfeld se ven un poco forzados para concluir que verosíblemente cada hombre no forma más que una célula del organismo «social», y sobre esta superficial idea insostenible construyen ambos sus sistemas en sendos volúmenes, con mucho ingenio á la verdad, pero sin consistencia científica y quizá sin la seriedad necesaria. Lilienfeld pretende distinguirse ventajosamente de sus predecesores, que encontraron *analogías* entre la sociedad y un organismo natural (testigo, la teoría orgánica del Estado, de Rohmer, la de Blunschli, etc.); cree haber indicado y aun demostrado que existe de una á otra parte una analogía real. Lilienfeld renueva, casi en cada página, esta afirmación. Si tal repetición podía reemplazar una demostración, hubiera en verdad resultado. Desgraciadamente no ha suministrado otra prueba en apoyo de su *analogía real*. Ha admitido la hipótesis de la demostración como un hecho, y, como él mismo dice, la ha «perseguido sistemáticamente».

Todo lo que podemos decir es que, si no se miran con pena y se tiene valor de leer los cuatro volúmenes de las obras de Liliensfield y los cinco volúmenes de las obras de Schäffle, y además si en este trabajo penoso, no se pierde la lucidez y la serenidad de espíritu, nos sentimos forzados á reconocer que sus obras, á pesar de lo mucho que tienen tomado á las ciencias naturales á pesar de la mucha inteligencia y del mucho ingenio aplicados á demostrar las *analogías reales* entre la biología y la sociología, no han producido absolutamente ningún resultado positivo, científico.

IV

Valor científico de las tres concepciones principales.

¿Es preciso indicar ahora el valor que presentan para el desarrollo ulterior de nuestra ciencia, las tres concepciones de las cuales puede partirse cuando nos proponemos la investigación histórico-filosófica, ó la investigación sociológica?

No tenemos gran cosa que decir, en verdad, sobre la primera de estas concepciones: la de la teología. Su papel ha terminado: en la ciencia moderna no hay necesidad de refutarla.

La segunda, la concepción racionalista ó metafísica, está también en nuestros días en camino de declinar rápidamente (1). Dos hechos reconocidos, dos gran-

(1) He aquí la opinión de Lotze sobre la concepción racionalista: «Según los vulgares ensayos que se han empleado para

des hechos descubiertos en el dominio intelectual le han dado el último golpe; se ha reconocido que *la voluntad no es libre*, se ha reconocido también que *la unidad de la naturaleza y del espíritu*. Sea cualquiera el tiempo que pueda durar todavía el combate alrededor de estas dos posiciones, el resultado final no ofrece ninguna duda. Los partidarios de la *libertad* y del *dualismo* luchan en pro de una causa perdida: no se trata más que de saber en qué momento los campeones de la tercer teoría—la teoría naturalista—plantarán sus estandartes victoriosos sobre el problema histórico-filosófico ó sociológico que desde tanto tiempo se ataca en vano.

Por nuestra parte, queremos añadir nuestros débiles esfuerzos á los de los asaltantes; persuadidos, como lo estamos, de la importancia de este asalto, no retrocedemos ante los peligros. Sabemos lo que nos espera en el caso de fracasar; pero reconocemos por adelantado la legitimidad de la pena del que sea herido por ligereza expuesta á un contratiempo.

explicar por el solo arbitrio de los individuos el curso de la historia y todo lo que tiene valor en los acontecimientos que ella nos presenta, nos encontramos que es, sobre todo, de un espíritu universal y de su acción eminentemente orgánica, de lo que se pretende que se deriven los estados sociales de los hombres, sus tendencias religiosas y las variables direcciones del arte.» *Microcosmos*, tomo 1, pág. 32.

V

Las fuentes de la concepción deísta y de la concepción racionalista.

Antes de que emprendamos la tarea de justificar nuestra manera de ver, á la que aplicaremos sencillamente el epíteto *realista*, habremos de comenzar por ocuparnos de la fuente de donde se derivan la concepción *deísta* y la concepción *racionalista*. Esta fuente brota en nuestro pensar. Nuestro pensamiento es como nuestro cuerpo, un producto de la naturaleza que nos rodea, esto es forzoso. La única diferencia que entre uno y otro existe, es que lo que influye sobre nuestro cuerpo son elementos materiales de la naturaleza ambiente, mientras que nuestro pensamiento es á un mismo tiempo influido y formado por los fenómenos que obran sobre él.

Nuestro pensar depende de las impresiones que recibe. Lo que sucede en torno nuestro es lo que observamos alrededor de nosotros en la vida humana y en el proceso de la naturaleza: he aquí lo que da á nuestro pensamiento su sello y su forma. Moleschot ha formulado una reflexión bastante exacta: materialmente somos lo que comemos. De la misma manera intelectualmente, y esto no deja lugar á duda, somos en gran parte lo que vivimos, es decir, que nos asimilamos lo que percibimos por medio de nuestra in-

teligencia (1). Nuestro pensamiento no puede ser otra cosa *en principio*. Esta constitución de nuestro pensamiento, en tanto que produce impresiones intelectuales por nosotros sentidas, explica suficientemente las ilusiones de la teoría deísta y de la teoría racionalista.

En la vida usual, el hombre tuvo en buena hora la ocasión de ejercer una actividad productora y creadora, y, por consiguiente, de observar. Habiendo preferido asimismo las obras creadas por él, no pudo sustraerse á la necesidad de suponer para el mundo existente, no creado por él, otro *creador*. La idea de sus propias y numerosas creaciones le hacía necesariamente atribuir á este otro creador las cosas no creadas por él mismo. Esta nueva idea, producto de una manera de pensar necesaria: he aquí lo que engendra la concepción deísta.

Otra idea se presenta inmediatamente engendrada por otra observación, á saber: que el hombre no crea nada sin tener una intención preconcebida, un plan premeditado. La idea fué ésta: el creador desconocido tenía su intención, su plan, cuando creó el mundo.

Con esto queda abierta una larga vía á la concepción deísta.

Con ella viene á unirse estrechamente la concepción racionalista, porque por cuantas partes aparecía el hombre obrando, un examen superficial le ha-

(1) «Si el hombre físico es en primer lugar un producto de la naturaleza, el hombre intelectual es principalmente un producto de la sociedad.» (Lilienfeld, pág 261.) Palabras son estas que oímos repetir á menudo; no se trata más que de analizar y de precisar la vaga noción de «sociedad», para saber cómo se ejerce la influencia de este factor colectivo sobre el individuo. Este trabajo de análisis ha sido bastante descuidado hasta el presente.

cía percibir como obrando libremente en vista de un objeto del cual tenía conciencia. El pensamiento de la libre voluntad y de la acción en vista de un objeto del cual se tiene conciencia, no es más que una de las numerosas empresas que el espíritu humano recibe de la vida cotidiana y de sus procesos. Para completar las ideas del *creador del mundo* consciente de su objeto y del hombre haciendo la historia del mundo en medio de sus obras, resultado de su *libre voluntad*, es menester, conforme á la serie natural de las operaciones intelectuales, llegar á esta conclusión: la creación entera, así como el desarrollo completo de la historia, no puede tener otro objeto que el hombre mismo.

Toda acción humana tiene siempre una relación de finalidad con las *necesidades humanas*. El hombre no podía menos de pensar: «El mundo, hecho por el Creador, tiene en su totalidad, el mismo destino, el mismo objeto.» Por lo demás, ¿á qué otros objetos que á los suyos consagraba el hombre, en sus acciones históricas, tantos esfuerzos? Instruído y formado por las influencias de la vida diaria y de la observación histórica, el espíritu humano no era capaz de otro pensamiento ni de otra concepción. En el espejo de su espíritu, la creación y la historia del mundo no podían presentarse de otro modo que como un conjunto de medios para sus propios fines.

VI

Criticismo y monismo.

El espíritu humano sólo tardíamente llega á concebir dudas sobre la constitución de este espejo: investigaciones profundas hicieron reconocer que una parte de la imagen no tomaba su aspecto y su forma de la realidad, sino de la forma y del aspecto del espejo mismo.

Haber llegado á reconocerlo es el hecho más grande de la inteligencia humana (Hume, Kant).

Sólo posteriormente pudo surgir en el espíritu humano esta sospecha: quizá no era el mismo el centro de la creación; quizá no era él la fuente de toda historia, sino más bien algún átomo del mismo, desprovisto de voluntad. Quizá también el desarrollo completo de la historia, del cual una parte, imperceptible por su pequeñez, acababa de entrar en la razón humana, no era más que un proceso natural, cumpliéndose según leyes superiores independientes del espíritu humano, los cuales le impulsaban sin que en lo más mínimo fuese él la causa de su desarrollo.

Este pensamiento vago, este pensamiento desagradable en el momento de la impresión primera, superficial, ha encontrado en la ciencia moderna sólidos apoyos, potentes sostenes, en medio de los cuales se ha emancipado de la concepción geocéntrica y antropocéntrica. Se llega después á la concepción natura-

lista, que es á la vez la concepción monista. Para esto, el punto de partida es el convencimiento de que la historia humana se desarrolla exactamente de la misma manera que cualquier otro proceso natural, es decir, obedeciendo á leyes precisas, invariables, y cumpliéndose con una invencible necesidad.

En esta condición están de acuerdo los sociólogos modernos: he aquí la nota característica que se extiende de un cabo á otro de las obras de Comte, de Carey, de Spencer, de Lilienfeld y de Schäffle. De todos modos, esta concepción, permanecerá subjetiva en tanto que no queda establecida científicamente. Es necesario probar y demostrar que la historia humana es un proceso de este género, y en *qué consiste este proceso*.

VII

Los procesos naturales.

Los esfuerzos de la sociología moderna tienden á profundizar la esencia de este gran proceso natural: la historia del mundo.

Estos esfuerzos han quedado infructuosos hasta ahora; vanas han sido, vanas son todavía las tentativas hechas á fin de descubrir la esencia de este proceso histórico y social. La causa de ello en lo que al espíritu humano se refiere, es que el antiguo aprovisionamiento de las falsas nociones y las arraigadas costumbres de pensar, han continuado ejerciendo su perniciosa influencia en estas nuevas investigaciones.

Es preciso, ante todo, que consideremos de cerca estas causas perturbadoras y engañosas que tienen su asiento en el mismo espíritu humano, á fin de podernos sustraer más seguramente á sus falsas consecuencias. La primera de estas causas consistía en la errónea noción que se tenía, generalmente, de un *proceso natural*.

Esta noción, en efecto, en el espíritu humano, no podía ser otra que la indicada por los procesos naturales ambientes, hasta entonces observados, hasta entonces conocidos de él.

Los procesos naturales que el hombre había tenido ocasión de conocer, pueden todos ellos referirse á cuatro especies. Conocía el proceso natural *sidérico*, que, con la ayuda de las fuerzas de la atracción y de la gravitación penetrando en el espacio, hace circular con una maravillosa regularidad los planetas alrededor de los soles.

Conocía los procesos naturales químicos que se producen en el reino mineral, y en los cuales intervienen las fuerzas químicas reposando sobre la afinidad.

Conocía los procesos naturales vegetales más elevados y más complicados que los procesos precedentemente mencionados: éstos se manifiestan en el organismo vegetal.

Conocía, en fin, los procesos naturales *animales*; el hombre los observaba en los organismos animados, es decir, en el reino animal y en sí mismo.

Estas cuatro especies de procesos naturales toman fácilmente, en el espíritu humano, la forma de una serie que va de lo inferior á lo superior; por lo demás, si presentan entre sí estas relaciones, no es en conformidad con la naturaleza de las cosas, sino

en virtud de la tendencia de nuestro espíritu á *sistematizarlo* todo. Porque, ¿qué razón de superioridad ó inferioridad hay y puede haber entre estos hechos: de una parte los planetas que gravitan, de otra los seres vivientes que surgen y que pasan? Pero la facultad conceptiva del espíritu humano busca siempre y por todas partes algunos puntos de apoyo, muletas, en cierto modo, con cuyo auxilio pueda tenerse mejor en pie. Todo esto que cae en su dominio debe dejarse adaptar á lo que ya se ha encontrado, dejándose asignar una plaza en un cuadro rígido.

No es difícil encontrar criterios en favor de esta sistematización, puesto que no tienen necesidad de responder á la naturaleza del fenómeno; pero se va á buscarlos en la reserva de los medios de percepción, de los cuales se dispone respecto de estos mismos fenómenos. Es, por tanto, fácil de encontrar para estas cuatro especies de procesos naturales, un criterio según el cual se les puede disponer en una serie ascendente, comprendiendo las fases sucesivas de su desarrollo. Criterio de este género es, el *número de fuerzas* imaginarias que nosotros nos representamos como interviniendo en estos diversos procesos.

Los investigadores de la naturaleza consideran algunas de estas formas como más sencillas, otras como más complicadas. Ya hacen entrar las primeras en las últimas, ya en un mismo proceso natural lo nos suministran más que una de esas fuerzas, otras veces invocan muchas de ellas obrando aisladamente. Este trabajo les permite clasificar tales procesos según el número de fuerzas que en ellos se manifiestan: los dividen entonces en simples y en complicados, lo que viene á ser lo mismo, en inferiores y superiores.

Quatrefages (1) resume una de estas maneras de ver en las ciencias naturales, hablando, no de procesos naturales, sino de *reinos naturales*, en los cuales es desarrollan estos procesos.

El *reino sideral* está caracterizado por la ley de Kepler, que se puede reducir en una fuerza única: *la pesantez*.

El reino mineral se caracteriza por dos géneros de fenómenos: movimiento de Kepler y fenómenos físico-químicos; estos dos géneros de fenómenos pueden reducirse á dos fuerzas: *la pesantez*, y *la etherodinamia*.

El reino vegetal está caracterizado por tres géneros de fenómenos: movimiento de Kepler, fenómenos físico-químicos y fenómenos vitales que se pueden reducir á tres fuerzas: *pesantez*, *la etherodinamia* y *la fuerza vital*.

El reino animal, en fin, está caracterizado por cuatro géneros de fenómenos: movimiento de Kepler, fenómenos físico-químicos, fenómenos vitales, y, por último, movimiento voluntario. Todos estos fenómenos pueden referirse á cuatro fuerzas: *pesantez*, *etherodinamia*, *fuerza vital* y *alma animal*.

Sólo como ejemplo citamos la clasificación precedente, para mostrar cómo las ciencias naturales se acomodan á los procesos absurdos y cómo los sistematizan. No atribuimos otra importancia á esta clasificación, en la cual *todo* es arbitrario, en la cual *todo* descansa sobre los nombres que se da á las causas que son, como el mismo Quatrefages confiesa (2), desconocidas. Tomando rigurosamente las cosas, no hay razón alguna para hablar de procesos naturales superiores

(1) Quatrefages: *La Especie humana*.

(2) Quatrefages.

ó complicados. La pesantez, ¿es cosa más simple ó distinta que la etherodinamia? La etherodinamia ¿es más simple ó cosa distinta de lo que se ha llamado fuerza vital ó alma animal? No se ha demostrado; no se puede demostrarlo. No son, como ya he dicho, más que *auxiliares de nuestro poder conceptivo, auxiliares* que no nos proporcionan ninguna enseñanza sobre las propiedades de las cosas.

Estas concepciones, relativas á los procesos naturales y á las fuerzas sobre las cuales reposan, no dejan de tener una gran importancia en lo que ejercen una influencia decisiva y determinante sobre todo el pensar humano, siempre que se trate de fenómenos naturales. Cuando se fueron desvaneciendo las ilusiones deístas y racionalistas sobre la ciencia de la historia humana, cuando se comenzó á entrever que ésta no era otra cosa que un proceso natural en el cual el hombre no es más que un átomo sin voluntad, no se pudo pensar más que en un proceso natural cuya noción se encontraba ya en el pensar humano. Este pensar sólo conocía las cuatro especies precedentes de procesos naturales: fué preciso entonces decidirse por una de ellas. Todo así se encuentra relacionado con el desarrollo de la historia humana, el más elevado de estos cuatro procesos naturales, es decir, el proceso *animal*, y busca y explica esta historia como un proceso natural bajo una forma análoga cualquiera.

Podía para esto haber dos métodos, y dos hay, en efecto. O bien representarse toda la humanidad en el conjunto de su desarrollo histórico como una especie de *ser animado* que debe pasar por la infancia, la juventud, la virilidad y la vejez y explicar de esta manera el desarrollo histórico de la humanidad, ó bien concebir como organismos vivientes las unidades y

comunidades sociales en las que son abrazados por nuestra mirada diversas partes de la humanidad. Si se tomase este último partido, sería preciso intentar la demostración de que el proceso animal natural se encuentra en los desarrollos de cada una de estas unidades y comunidades sociales. Estos dos métodos, ya lo he dicho, son los primeros á que se ha acudido; habían sido seguidos aquí y allá en épocas muy atrasadas, y lo han sido más frecuentemente en estos últimos tiempos; pero, inútil es decirlo: sin ningún éxito científico que haya sido duradero.

VIII

La concepción usual del desarrollo de la humanidad.

Existe otra causa del fracaso sufrido por las tentativas hechas para representar la historia como un proceso natural: la vida cotidiana y la historia, ésta por sus enseñanzas superficialmente recibidas, han impreso su marca en el espíritu humano é influido sobre la manera de considerar y de ver los hechos. Han falseado ambas la manera con que se representa; de una parte la génesis, de otra parte la proposición y multiplicación de la humanidad sobre la tierra.

Hay una serie de hechos que, observados cotidianamente, dejan un sello en nuestro espíritu: de una pareja humana, de sexo diferente, proceden muchos descendientes, y esta posteridad, continuándose y engendrando á su vez, aumenta considerablemente el número de los descendientes de la pareja primitiva. Transportando esta observación de la vida cotidiana-

na á la marcha desconocida del desarrollo de la humanidad, el espíritu humano llega á ver la multiplicación del género humano como se la ve ordinariamente: la más sencilla de las operaciones del entendimiento hace aparecer la humanidad toda entera como derivándose de una pareja única (1).

(1) En medio de esta simple operación «lógica», pretende probar Linneo que las diversas especies se derivan cada una de una pareja única. Prichard, por el contrario, hace una observación perfectamente exacta, á saber: que no se puede deducir de un proceso tan especulativo una demostración suficiente. (Prichard en la traducción alemana que Wagner, ha publicado bajo el título *Naturgeschichte der Menschheit*, 1840, tomo 1, pág. 15.) Las teorías de Darwin, falsamente interpretadas, han inducido á error en casi todos los dominios de la ciencia á los sabios y los investigadores, y particularmente á los lingüistas; esas mismas teorías los han conducido á ver por todas partes el comienzo simple y á derivar de unidades iniciales simples la gran diversidad que existe en los fenómenos sociales intelectuales; por consiguiente, también en los pueblos y en las lenguas. Por esto dice Lassaulx en su *Philosophie der Geschichte* (*Filosofía de la historia*): «Todo el género humano, en su naturaleza intelectual y corporal, no es otra cosa que la unidad del primer hombre esparcida en pluralidades, y el hombre no es otra cosa que la pluralidad encerrada todavía en la unidad de todos los que habrán de proceder de él» En el curso de nuestros desarrollos volveremos muchas veces sobre este asunto; demostraremos lo que hay de erróneo en esta concepción que ha acabado por dominar y que domina todavía en la mitad de la exploración humana. Un filólogo alemán muy apreciado, y con justicia, Lázaro Geiger, creía haber demostrado que esta ley es aplicable á la ciencia de lenguaje. Era para él la *gran ley del desarrollo de la humanidad*; y la formulaba del modo siguiente: *La pluralidad saliendo de la unidad: tal parece ser la gran ley fundamental de la naturaleza y del espíritu.* (*Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit*. Stuttgart, 1871, pág. 25.) Dicho autor expresó fielmente la concepción victoriosa que actualmente reina. No podemos, desgraciadamente, adherirnos á ella. Hasta nos parece que le es opuesta la verdad; esperamos establecer nuestra opinión en el curso de estos desarrollos.

El hombre se encuentra muy inclinado á ver que las cosas no puedan pasar en la realidad de otro modo que como se reflejan en el espejo de su espíritu sobre el cual han dejado su huella los hechos cotidianos. Concibe los aspectos del mundo exterior y las formas del mundo histórico, según los dibujos que trazan ellas en su horizonte intelectual. Pero estos dibujos están lejos de ser reproducciones fieles de las cosas. La naturaleza de este horizonte les hace sufrir una deformación. Para encontrar la verdadera constitución de las cosas, es necesario que se comience por operar una corrección sobre esas apariencias que se presentan en el horizonte intelectual: al pensamiento le es preciso eliminar de todas estas falsas imágenes todo lo que ellas deben á la naturaleza de este horizonte. Sólo cuando hemos operado esta corrección podemos percibir en nuestro espíritu la marca fiel de las cosas. Esta corrección consiste en eliminar de las imágenes que nosotros nos formamos de los objetos, todo lo que es evidentemente una adición hecha por nuestro espíritu acostumbrado á cierta manera de pensar. Después de esta operación, tenemos que tratar de mantener provisionalmente, y á manera de *ensayo*, la imagen que queda, ó bien, la imagen directamente opuesta al dibujo, ó toda otra imagen arbitraria, y contrastar su exactitud por medio de otros hechos conocidos por nosotros, sacados de la naturaleza y de la experiencia histórica. No podemos aspirar por medio de otras vías á llegar á las verdaderas imágenes de las cosas.

Decimos «imágenes», porque estamos muy lejos de conceder actualmente la posibilidad de determinar científicamente la marcha del desarrollo de la humanidad. Hay *dos circunstancias* que nos lo impiden. *En*

primer lugar, el lapso de tiempo de la historia conocida por nosotros, es demasiado pequeño para que podamos sacar de él conclusión alguna justificada sobre el conjunto de la historia de la humanidad, puesto que quizá esta historia entera cuenta por millones de años la anterior, y contará por millones de años la siguiente. En cuanto á la pequeña parte conocida, ¿quién sabe si en esta marcha de desarrollo, abrazando millones de años, representa ella tan sólo un arco transitorio? ¿Quién sabe si no es sencillamente más que una desviación momentánea que no permite ninguna conclusión relativa á la dirección del desarrollo completo? En todo caso, nos hallamos bien distantes de la perfección que los astrónomos han conseguido: éstos, cuando han observado la marcha, por breve que sea, y la dirección de un planeta, pueden encontrar, por medio de operaciones matemáticas, toda la órbita pasada y futura de este astro. En cuanto á nosotros, sean cualesquiera las conclusiones que podamos sacar de la corta extensión conocida del desarrollo de la humanidad para aplicarla por completo á todo su camino, debemos guardarnos de considerarlas como ciertas. Por lo tanto, las operaciones que no pueden conducir á una certidumbre, ¿pueden ser consideradas como un cálculo?

En segundo lugar, nos encontramos en presencia de un enigma, el más difícil que puede encontrar ninguna ciencia: el hombre y sus acciones. Tenemos que explorar las leyes, según las cuales se cumplen los acontecimientos provocados por los actos humanos. Tenemos, por consiguiente, que mostrar la irregularidad de estos actos y esclarecer la misteriosa relación que existe entre la irregularidad de los acontecimientos y el libre albedrío de los individuos. La

ciencia actual no se encuentra en estado de cumplir esta tarea. La intervención perturbadora *del hombre* hace que estemos muy lejos de poder reconocer científicamente la regularidad del desarrollo social. No sería posible llegar á conocer lo que éste es, ni podemos hablar más que de percepciones provisionales, por lo cual es muy conveniente que comencemos por darnos cuenta exacta de la estrechez forzada de estas percepciones; importa que nos fijemos en los límites del campo que ellas abrazan y en la extensión que fuera de ellas queda. Está absolutamente excluído, por lo tanto, cuál es el fin del desarrollo humano completo, porque para reconocer *el plano*, ó solamente el objeto del desarrollo, sería preciso que el desarrollo mismo nos fuese conocido en su conjunto.

Sabido es que no conviene mostrar á un loco un trabajo á medio de hacer. ¿Por qué? Porque este loco se apresuraría á concluir la mitad del todo, en lo cual, como se comprende fácilmente, se engañaría. En cuanto al sabio se guardará muy bien de deducir de lo que no está terminado lo que es completo (1).

(1) La filosofía de la historia y las ciencias hijas de esta filosofía han cometido siempre un error de concebir y de construir, como una cosa completa, lo que se sabe de la historia de la humanidad. Se quería en este falso bloque encontrar una idea y extraerla de él; se ponía gran esfuerzo en indicar cómo esta idea había progresado después de haber partido de un pretendido comienzo, qué etapas había recorrido, hasta qué punto había llegado, ó bien hasta qué punto podría llegar. Cuando un examen practicado á sangre fría hubiese hecho reconocer la inutilidad de esta manera de concebir la historia conocida como un conjunto universal, se llegó á desesperar de la posibilidad de la ciencia humana: una ciencia cualquiera, se pensaba, no puede ser extraída más que de un conjunto completo y no de una reunión de fragmentos. Este escepticismo estaba poco justificado, por lo mismo que era falso tal modo de concebir la histo-

Nuestras percepciones, imágenes engañosas y limitadas, no pueden contener la *explicación*, la *inteligencia* de todos los detalles de este desarrollo social. Este se realiza en medio de fenómenos que nos presentan una multitud de contradicciones y oposiciones, y precisamente la naturaleza del hombre impide explicar las unas y las otras. Todo lo que estas percepciones puedan indicar, es únicamente los contornos generales de este desarrollo social en los tiempos que nos son conocidos. Por lo tanto, se comienza por desdénar absolutamente todos los rasgos secundarios que no se adaptan á estos contornos. Ciertamente, no se conocerían científicamente las leyes del desarrollo social más que á condición de explicar también todas esas desviaciones y todos esos retrocesos; pero estamos en el estado de renunciar á ello, visto el estado primitivo de nuestra ciencia. Nos es preciso contentarnos con la investigación de este desarrollo, merced á una percepción de sus principales direcciones, que parecen ir en sentido inverso de esta dirección prin-

ria como un todo que se pudiera abrazar de una mirada. Para comprender científicamente un suceso natural, no es necesario que tengamos delante su totalidad. Esta condición es absolutamente imposible, porque los procesos naturales se desarrollan en espacios de tiempo infinitos; pero se cumplen todos ellos y siempre uniformemente, y esto es precisamente lo que les caracteriza; así, cada una de sus partes, limitadas en el tiempo, se desarrolla según las mismas leyes que el conjunto, el cual se aleja hasta perderse en lo infinito. Nos guardaremos, por consiguiente, de concebir como un todo lo que nosotros conocemos de la historia de la humanidad; no olvidaremos jamás que esto es sólo un fragmento imperceptible; pero este fragmento, por limitado que sea, con el tiempo nos servirá de testigo; á él referiremos las leyes según las cuales el mismo proceso se desarrolla al través de los tiempos. Véase por qué no pondremos en tela de juicio la posibilidad de establecer la ciencia de este proceso natural.

cial; estamos obligados á diferirla hasta las investigaciones ulteriores, hasta una época más ó menos alejada. Después de haber limitado así nuestra tarea y rebajado nuestras aspiraciones, podemos tener el intento de llegar, por la vía que habíamos indicado más allá á una percepción exacta de los comienzos y de la marcha de los desarrollos de la humanidad.

Todavía nos restan dos puntos que fijar: para el primero, tendremos que justificar esta tentativa; para el otro, indicaremos la dirección que hemos de seguir.

IX

Concepción unitaria del mundo.

A despecho de todos los fracasos más arriba expuestos, una concepción científica muy extendida actualmente, excita á emprender nuevas tentativas para resolver el problema lógico, y aun justifica estas tentativas: es la condición de la «unidad de la ley» (Carey) ó la concepción «monista» del mundo (Hæckel). Según esta opinión, una ley unitaria, ó, más bien, una sola y misma ley, reina en todos los dominios de la naturaleza, los de los fenómenos materiales como los de los fenómenos intelectuales; nos engañamos en absoluto cuando concebimos la naturaleza desde un punto dualista, cuando se habla de leyes especiales en el mundo material y de leyes especiales en el mundo intelectual.

Acabamos de decir que hay aquí una convicción científica. Se puede con alguna apariencia de razón

objetar que no se debe calificar así más que una opinión demostrada hasta la evidencia, según las reglas conocidas, los métodos conocidos empleados por la ciencia, que el «modismo» ó la «unidad de la ley», en tanto que no está demostrada, no es más que una *creencia*.

Responderemos citando un hecho privado por la historia de todas las ciencias: los más grandiosos descubrimientos y los más importantes han comenzado siempre por alumbrar el espíritu con resplandores crepusculares. Esos resplandores no eran más que el estado de las cosas sospechadas; se iba á buscar por todos lãdos, y aun en ciencias extrañas, motivos de verosimilitud y pruebas sobre las cuales poder encontrar apoyo para partir hacia el descubrimiento de la verdad, de la cual no se tenía más que la intuición; pero cuando en favor de una opinión concierne á la marcha entera del desarrollo de la ciencia, se ha recogido en las otras ramas de la ciencia, aun en las más divergentes, una cantidad de razones verdaderas, de tal modo que el hecho no demostrado todavía se impone al espíritu del hombre como un hecho casi indubitable, puede ya entonces hablarse de convicción científica, sin creer que por ello exista una verdad demostrada hasta la evidencia, sino limitándose á entender que se trata de una convicción apoyada únicamente sobre razones científicas *indirectas* tomadas de otras ciencias.

Así, para citar un ejemplo conocido, Cristóbal Colón estaba persuadido que debía haber en el otro hemisferio un país habitado; existía el derecho, aun antes de la prueba, de decir que había una convicción científica. La historia nos presente á veces ejemplos que se relacionan con hechos no demostrados toda-

vía, nos parece que, en nuestros días, la convicción de la *unidad de la ley*, del «monismo», es del mismo orden.

Echando una ojeada sobre las obras que tratan de todas las ciencias modernas, se puede ver que esta convicción es general. Goethe lo ha dicho en esta bella expresión poética: «La naturaleza no tiene ni medula ni corteza: es un todo homogéneo.»

Lotze (tomo 1, pág. 79) dice: «Lo que nos determina es la convicción absoluta de que la naturaleza no solamente en el sentido que presenta, sino en las leyes de su economía, forma necesariamente un todo cuyos diversos productos se apartan los unos de los otros, no sólo por un derecho diferente, sino únicamente por la manera diversa de sacar partido del mismo ciclo de leyes. Sobre esta hipótesis reposan todas nuestras esperanzas en los progresos de la ciencia y para todos los hábitos de nuestra vida práctica. El que retrocede ante la tarea inmensa de referir á estas bases la infinita diversidad de la vida, experimenta un sentimiento del cual participamos todos; pero la grandeza del trabajo que se nos ha pedido no debe determinarnos á elegir (para llenar esta tarea de una manera más cómoda, no llenándola solamente en apariencia) los principios de los cuales no entrevemos, por lo menos, la posibilidad.

Sobre esta unidad de la ley, en la vida de la naturaleza y en la vida del espíritu, construye Buckle todo el edificio científico de la filosofía de la historia.

Lo mismo hace Carey, que consagra una gran parte de su obra acerca de la ciencia social al examen y á la prueba de esta unidad de la ley (1).»

(1) Esta parte de la ciencia social se ha publicado separadamente en alemán, en Berlín, bajo el título *Die Einheit der Gesetzes*.

Draper, desde las primeras líneas de su historia del desarrollo intelectual de Europa, explica que aun la misma vida social é individual están gobernadas por leyes naturales.

Con análogas consideraciones comienza Bastian su grande obra *Der Mensch in der Geschichte*: «Lo que piensa en nosotros no es más que un producto ulterior de un cuerpo natural.»

X

Dirección que debe seguirse.

Apoyándonos en esta concepción científica general, resta todavía que nos preguntemos: ¿qué dirección es preciso seguir para llegar á la solución del problema sociológico?

La mejor manera de afianzarnos en este propósito es considerar el principal obstáculo que hasta el presente ha puesto trabas á esta solución.

He aquí cuál era este obstáculo: en primer lugar, y en apariencia, es el hombre quien hace la historia. No se había dudado de su libre albedrío hasta que al fin se presentaron dudas sobre este respecto; el libre albedrío fué defendido de mil maneras diferentes, filosóficas ó no. Dudar era cometer una impiedad, era hacerse sospechoso. En rigor, es preciso decir que la teoría de la libertad de la voluntad humana ha quedado soberana hasta el presente.

Sin embargo, se presenta el gran dilema: lo que hace la historia, ¿es una ley inflexible y eterna ó la

libre voluntad del hombre? La una de estas hipótesis no puede conciliarse con la otra. La primera excluirá la segunda. Ateniéndose á la segunda, como generalmente se ha hecho hasta el presente, no se puede cimentar en ella la *ciencia de la historia*. ¿Cómo, en efecto, habría de poder hablarse de un proceso que se desarrollase según leyes, si el libre arbitrio del hombre pudiera á cada instante prescribirle una nueva dirección?

Podría parecer que para llegar á una ciencia de la historia ó á una ciencia natural de la humanidad, no nos resta más que un solo partido que tomar: prescindir completamente del libre arbitrio y su posible influencia sobre la marcha de la historia. Pero esta vía es, á lo menos provisionalmente, impracticable, y esto por dos razones.

Es la *primera*, que el problema filosófico relativo á la voluntad humana, continúa esperando su solución. En tanto que quede en esta fase, no hay dogma del libre arbitrio, sobre la cual pueda apoyarse por demostraciones científicas; y de otra parte, será prematuro edificar sobre la no existencia de la libertad humana como un hecho ya establecido.

Es la *segunda*, que en el estado actual del conocimiento humano sería absolutamente imposible demostrar la regularidad del proceso histórico, fundándolo en la *necesidad* de los actos cumplidos por los individuos.

Por lo demás, no hay necesidad alguna de remontarnos al individuo y á su libre arbitrio ó á su falta de libertad, para encontrar la fase de una historia natural de la humanidad. Procediendo de esta manera atómica, sería imposible llegar á conseguir ningún resultado.

No es menos indispensable, evidentemente, para poder escribir una historia natural de la humanidad; establecer cálculos sobre elementos calculables que se someten á una ley inflexible perpetua, bien lejos de oponerle una resistencia cualquiera no susceptible de evolución.

Pero si no puede haber historia natural de la humanidad con la libertad humana, si (no siendo más que en razón de nuestros medios de conocimiento intelectuales) no podemos operar con el individuo como un ser desprovisto de libertad, ¿existen en la historia de la humanidad otros elementos estables sobre los cuales puedan edificarse cálculos, elementos que, siempre infaliblemente é invariablemente, siguen estas perpetuas leyes inflexibles?

A la primera pregunta contestaremos categóricamente: sí. Hay, en el terreno de la historia de la humanidad, elementos estables, exactamente calculables, que pueden ser tomados por la ciencia como *substratums*, como asuntos de observación tanto como de investigación objetiva y exacta; cuyo desarrollo y cuyo movimiento están sometidos á leyes fijas, cuales son el curso de los planetas, el desarrollo de los organismos. Estos elementos son diversos *grupos étnicos y sociales*, de los cuales se compone la humanidad.

Cualquiera que esté un poco al corriente de la historia política cotidiana, sabe que todo cálculo político está siempre basado en la manera cómo proceden ciertos grupos sociales (así como ciertos grupos étnicos). ¿Por qué? Porque es tan fácil calcular la manera cómo proceden los grupos, cuanto difícil es calcular la manera cómo proceden los individuos. Las personas que conocen la historia dan testimonio de esto que

yo establezco; es fácil comprender y demostrar la regularidad en la manera de obrar de estos grupos (pueblos enteros y naciones enteras, ó clases de pueblo y personas de la misma profesión), mientras que los individuos escapan al cálculo, puesto que su manera de obrar es también incomprensible (1).

Para llegar á una ciencia de la historia, á una historia natural de la humanidad, es preciso considerar estos grupos sociales, observar y estudiar su origen y su desarrollo, sus diversas especies y sus diversas formas, sus movimientos y evoluciones. He aquí cuáles son los elementos estables con los cuales se puede contar, sobre los cuales se pueden establecer cálculos científicos. He aquí la dirección que deben seguir nuestras investigaciones si queremos obtener aunque no sea más que un pequeño resultado (2).

(1) Hay en Mehring un pasaje en que parece transparentarse la misma idea. «La filosofía de la historia no tiene que ocuparse *del hombre*; el examen del hombre pertenece á otros estudios distintos. El hombre no viene á ser un objeto para la historia más que en tanto tiene aptitud para vivir en sociedad y en cuanto vive realmente.» Así, pues, ¡siempre el hombre, nada más que el hombre en la sociedad! Este es, según nosotros, un error capital. Mehring, por lo demás, en nuestra opinión, en su *ensayo* titulado *Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvollendung oder die Geschichtspilosophie* (Stuttgart, 1877), no ha hecho otra cosa que ensayar sin éxito el resucitar una filosofía de la historia según el *método* de Hegel.

(2) Gobineau, cuya teoría padece este mal hereditario, el monogenismo, reconocía exactamente cuánta deficiencia existe entre considerar los individuos y los grupos. Este autor francés tan perspicaz, cuya obra nunca recomendaremos bastante, aunque conteniendo, sin embargo, numerosos errores, se expresa como sigue: «Una vez y cien veces diré que no es el terreno en que yo me coloco el estrecho de las individualidades. Me parece demasiado indigno de la ciencia detenerse en tan fútiles argumentos. Si Mungo Park ó Lauder han dado á algunos negros

La falta común en que han caído todos los que antes de nosotros han tratado de descubrir las leyes naturales de la historia, parece ser no haber seguido esta dirección. El mismo Lotze comete esta falta cuando vuelve á las diversas «concepciones orgánicas» de la historia, que están en oposición con la concepción individualista.

«Confesar que la historia no se hace sin los espíritus personales—dice Lotze—no es despreciar en modo alguno los resultados que debemos á nuestros esfuerzos. No se aminora en lo más mínimo este resultado, confesando que el examen atento del espíritu universal, cuyo objeto ha sido, no conduce más que á este resultado: reconocer el paralelismo de la dirección final que toman los individuos bajo la impresión de condiciones universalmente reinantes y por efecto de las reacciones debidas á sus relaciones recíprocas. Esta confesión no implica en modo alguno que todas las formas bellas y notables de la existencia en la naturaleza y en la historia, sean únicamente formas póstumas de circunstancias que efectivamente han precedido. Quizá, y más bien, esto que nosotros encontramos en el estado de contenido ideal en el mundo realista, ha sido el primer propulsor de este orden de cosas, por más que este contenido esté destinado á aparecérsenos resucitado como el resultado necesario de dicho orden de cosas. De todos modos, siempre que nosotros nos refiramos, no al valor del venir á ser, sino á la posibilidad del venir á ser y á la marcha de su realización, nuestra mirada se fijará necesaria-

certificado de inteligencia, ¿quién me responde de que otro viajero, volviendo á encontrar el mismo fénix, no haya adquirido una condición diametralmente opuesta? Dejemos estas puerilidades, y no comparemos los hombres, sino los grupos.

Lucha de razas.

mente en *los diversos elementos reales*, cuya reacción recíproca y regular es el intermediario de todo venir á ser. Por esto, para la historia, como para las ciencias naturales, toda producción de un nuevo estado, toda transformación de un estado anterior, engendrarán movimientos recíprocos de un *gran número de puntos individuales*, los únicos en los cuales se haya condensado la idea en realidades que tengan la fuerza de hechos.

Consiste el error en creer que los diversos elementos reales son los individuos. También dirigiremos nuestras miradas á los «diversos elementos reales»; pero lo que para nosotros representan estos elementos en el proceso natural social, no es *los hombres considerados aisladamente, sino los grupos sociales*. No pediremos á la historia que dé testimonio de una regularidad cualquiera en las relaciones de los individuos; la regularidad, la obediencia á una ley, por decirlo así, está en los *movimientos de los grupos* que pensamos encontrar estudiando la historia.

Todavía tenemos que hacer una observación.

El gran naturalista Agassiz parece haber notado en una clase animal inferior, entre los insectos, algo que es idéntico con un «movimiento de grupos regular» de este género. Como no se ocupaba de la *historia del hombre*, y como probablemente, de otra parte, no se había entregado á las vanas teorías, relativas á «la libertad moral», al «atomismo», etc..., hizo una distinción: separó las facultades intelectuales de los seres inferiores y de los seres superiores. Mientras que concedió á los seres superiores y al hombre una especie de perspicacia personal, una fuerza intelectual, en cuya virtud el individuo puede dirigirse y adquiere una responsabilidad «superior más noble», no ve en los in-

sectos, en las abejas, por ejemplo, más que *la suma de fuerzas y de facultades en cuya virtud, millones de seres obran con dirección al mismo objeto, como para concurrir á un mismo fin, lo que es muy diferente de la inteligencia individual del hombre como de los animales superiores* (1). Creo que esta distinción del investigador naturalista parte de una insuficiencia de observación del hombre en la historia: profundizando en el estudio de ella, veremos que en el hombre también «la inteligencia individual» tiene menos importancia que la «suma de las fuerzas y facultades». Esta suma, á la cual añadiremos las inclinaciones, domina los mismos movimientos regulares de los grupos, movimientos que forman el contenido de la historia.

(1) Agassiz: *Schoepfungsplan*, Leipzig, 1875, pág. 100.