

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MODALES V POLÍTICAS

# EXTRACTOS DE DISCUSIONES

HABIDAS

EN LAS SESIONES ORDINARIAS DE DICHA CORPORACIÓN

SOBRE TEMAS DE SU INSTITUTO

TOMO NOVENO

MADRID

IMP. DEL ASILO DE HUÉRFANOS DEL S. C. DE JESÚS

Calle de Juan Bravo, 5.

1917

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES V POLÍTICAS

**EXTRACTOS DE SUS DISCUSIONES**

**A**

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

# EXTRACTOS DE DISCUSIONES

HABIDAS

EN LAS SESIONES ORDINARIAS DE DICHA CORPORACIÓN

SOBRE TEMAS DE SU INSTITUTO

TOMO NOVENO

MADRID

IMP. DEL ASILO DE HUÉRFANOS DEL SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS

Juan Bravo, 3, — Teléfono S. 198,

1916

## **ARTÍCULO 43 DE LOS ESTATUTOS**

**DE LA**

**REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS**

«En las obras que la Academia autorice o publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones: el Cuerpo lo será únicamente de que las obras sean mercedoras de la luz pública. »

# DISCUSIÓN

SOBRE EL TEMA

*«La Filosofía estoica y el Libre Albedrío.»*

Sesión del martes 14 de Octubre de 1913.

**El Sr. Salvá:** Voy a sorprender a la Academia haciendo algunas observaciones que he dudado en exponer, aunque lo haré porque no creo salirme del dominio de las ciencias morales y políticas si discuto las afirmaciones de un sabio francés, Mr. Dieulafoi, ante la Academia de Ciencias Morales y Políticas de París. Se habla de nuestro país, y esto justifica que se preste atención y se rechacen las apreciaciones de un erudito, si bien muy atrevido.

El autor del trabajo, que no pertenece a la Academia, ha enviado una comunicación cuyo tema es: «La presciencia, la predestinación y el libre albedrío en los trágicos españoles y en el Korán.»

El asunto es grave y aunque parece que por tratarse de literatura corresponde a la Academia Española, ha de tenerse en cuenta que no se habla de juzgar a los autores españoles, sino de una cuestión eminentemente filosófica de grave trascendencia, porque atribuye a los españoles que tienen el alma árabe y que han bajado la cabeza ante la doctrina de la predestinación.

Examina un poeta persa que se refiere a un Rey que tuvo una

revelación de una vieja respecto de su hijo. El Rey la mandó matar, pero creyó que el hijo corría peligro.

El muchacho se casó con la mujer a quien amaba, y el Rey, ante ello, bajó la cabeza. Esta es una profecía de lo que iba a pasar en España, donde la nación debía alzarse contra los moros, y, menos sabios, los Reyes españoles no buscaron una conciliación que hubiera sido la causa de la prosperidad del siglo XVI.

Traza después un cuadro extraño de lo que era la España durante la dominación de los árabes en Andalucía, afirmando que había una barrera entre el pueblo moro y el español que dió lugar a una lucha encarnizada que terminó con la conquista de Granada. Demostraron una energía suprema, que honra a los españoles, en esa terrible guerra; pero aquéllos —dice— no se libertaron de la influencia de los árabes, porque la vida de los conquistadores de Andalucía se infiltró en los españoles y las costumbres, instituciones y leyes se tomaron de los árabes.

Primero vemos la arquitectura mudejar que llega al siglo XVII, la cual, según investigaciones recientes, es distinta de la árabe y no creada por éstos. Así vemos que en las mismas catedrales se encuentran máximas del Evangelio en caracteres cúficos; vemos que las mujeres son de tipo árabe, cubriendo su cabeza con una especie de turbante, llevando una mantilla que las ocultaba a la vista de los demás. Las casas de los magnates son semejantes a un lado y otro de la frontera hispana y musulmana de Sierra Morena. En las Universidades se nota que las doctrinas de los griegos son transmitidas por medio de traducciones árabes; que éstas encierran lo que dicen los filósofos de la antigüedad, y asimismo se encuentra una literatura aljamiada. El romancero mismo se inspira o corre parejas con las poesías árabes.

Pero lo más grave es que las ideas son también de los musulmanes. Claro que la religión es distinta, porque los españoles fueron siempre católicos fervientes. Añade el autor a

quien me refiero que tenemos la resignación árabe, y que demostramos, cual sucedió en nuestras guerras en Cuba y Filipinas, un valor heroico como en el siglo XVI, que es un gran siglo. En él encontramos, sobre todo, tres grandes hombres: Fr. Luis de León, uno de los genios del cristianismo, Cervantes y Calderón, de quien dice que profesa el fatalismo y la predestinación.

Cervantes ha escrito una pieza dramática —afirma Dieulafoi— muy poco conocida, *La gran sultana*, la cual, según dicho autor, sostiene el libre albedrío y la libertad de conciencia.

En cuanto a Calderón, afirma que esto se prueba por sus dramas filosóficos, y analiza tres, que son: *La vida es sueño*, *El Tetrarca de Jerusalén* y *La devoción de la Cruz*, que es un drama religioso. Expone el argumento del primero, y deduce que defiende la fatalidad de los versos de Segismundo, que le parece un carácter enérgico que en el aislamiento se ha formado, de cierta manera que debía dar de sí los resultados que se advierten cuando su padre le llama porque se creía que debía destronar a Basilio. No me parece exacto. Decía Quintana, que Segismundo es el hombre sin educación, el verdadero carácter de quien de pronto obra libremente, sin costumbre y sin freno, en una nueva vida, y esta es mi opinión. El autor afirma que el Sey no tiene más que una fe limitada, que es más enérgica la de Segismundo.

Yo no me atrevo a decir nada acerca de Cervantes, pero en cuanto a Calderón, en mi sentir, es imposible admitir que estuviese conforme con la doctrina del destino ni que ésta se encontrase en la vida española. No basta citar *La vida es sueño*. Claro que hay una creencia popular acerca de esta fatalidad que en la vida puede haber en cuanto a las acciones libres del hombre; pero es una apreciación que no se puede confundir con la negación del libre albedrío. En este punto se dirige una acusación inmerecida a Calderón.

Cleronte sale mortalmente herido y se queja de que en vano

se quiere huir de la muerte y ocultarse detrás de las rocas, porque una bala nos hiere y no nos libramos de nuestro desuno. Basilio afirma que se puede luchar contra la fatalidad, y en el drama la profecía cerca de Segismundo no se cumple porque este personaje se adopta por el rey de Polonia.

Después habla del Tetrarca de Jerusalén y aquel temor de Herodes que está fundado en la misma filosofía que *La vida es sueño*, dice que nuestros suspiros están contados, cree en la influencia de los astros, pero como Basilio juzga que podemos luchar contra el destino, por el que iba a perder una esposa adorada, aquel peligro que le hace arrojar su puñal al mar como en una famosa leyenda griega, significa para Mr. Dieulafoi que el Tetrarca expresaba la opinión del pueblo español, solo que juzga: hay que distinguir. Ceronte es la muchedumbre, Basilio representa la aristocracia y el Tetrarca la parte culta de la nación. El hace la manifestación de que hay que bajar la cabeza ante un fatalismo innegable, aunque en algunos versos se refiera al libre albedrío.

Trata luego de *La devoción de la Cruz*. En los dos dramas anteriores, Calderón había hablado de la predestinación en la vida, no más allá, mientras que en *La devoción de la Cruz* plantea el problema, en cuanto a destino ulterior.

Refiere que llevan la imagen sangrienta de la cruz los dos hermanos, y que también están sometidos a los grandes crímenes que cometen.

Sin embargo, Eusebio, no deja de conocer la justicia de Dios, y aunque habla del destino y de la fatalidad, hace alguna reflexión, según la cual, parece que admite el libre albedrío. En cuanto a la hermana, dice que ha pecado públicamente y que hará penitencia, públicamente, también en un convento, *La devoción de la Cruz* es un drama admirable que no ha entendido Mr. Dieulafoi; porque presenta el tema de cómo puede salvarse el hombre a pesar de sus pecados si a última hora se arrepiente. Según el parecer de Quintana, era un prodigio, y citaba los versos que dicen:



Aquel divino madero...,  
iris de paz, que se puso  
entre las iras del cielo  
y los pecados del mundo.

¿Podremos afirmar que los pasajes de un drama, en los que se sustenta una doctrina, constituyen la que profesa el autor? No. Shakespeare, por ejemplo, en *Hamlet*, hace decir a Hamlet, cuando mata a Polonio, «¿qué es esto? Un ratón murió, un ducado a que está muerto».

Una cosa análoga ocurre en *El Rey Lear*, un oficial dice: *Ha muerto Edmundo, Albania observa, en estos momentos eso es una vagatela*. A pesar de lo cual no creo que pueda afirmarse que Shakespeare desprecia la vida humana.

Juzgando por otros pasajes de sus obras, Shakespeare es inmoral, y no es así, aunque tiene escenas como la que ocurre en una casa de prostitución en *El Timón de Atenas*, que hoy no se podrían representar. Lo que ocurre es que en el siglo XVI había gran libertad en el teatro.

Me parece mejor apreciado lo que se refiere al Koran, que en el fondo es fatalista.

Yo defenderé otro día la opinión acerca de que no es posible que ningún legislador ni escritor aboguen por la doctrina de la predestinación, porque arranca sólo del materialismo, de la negación de la libertad, y así, ya no existe bien ni mal, ni mérito ni demérito. De modo que defender que el hombre está sometido a la predestinación, es negar que tenga libre albedrío.

Algunos autores de filosofía dicen que la libertad, a veces, está muy limitada por la falta de cultura, por las pasiones, etc.; esto es exacto. Pero la libertad existe siempre, y Taparelli ha probado que hay en el hombre, 1.º, reflexión; 2.º, un momento para pesar los inconvenientes que pueden surgir de su acto, y, por fin, la elección. La libertad no es una facultad del espíritu, sino una facultad de elección simplemente, y ésta existe en todos los casos, en mayor o en menor grado, aunque a veces sea muy rápida, pero, generalmente, aun los hombres más

— tu —

rudos han adquirido cierta filosofía, y por lo tanto, la libertad no puede desconocerse jamás.

De todo esto hablaré otro día, porque se concluye el tiempo.

### Sesión leí martes 11 de Noviembre 1913.

El **Sr. Salvá**: Hace ya algunas sesiones que tuve el honor de dirigirme a esta Academia para dar cuenta de un trabajo singular, leído en la de Ciencias Morales y Políticas de Francia, referente al asunto siguiente: «La presciencia, la predestinación y el libre albedrío en los clásicos españoles y en el Koran». El tema se debe a Mr. Dieulafoi, que no es académico, sino que pertenece a los que en París llaman «savants étrangers», sabios extranjeros.

A primera vista parece que nuestra Corporación no debía tratar de este asunto, puesto que, en gran parte, es literario; pero yo creo que, existiendo en su fondo una cuestión de filosofía, y, sobre todo, de filosofía moral, cabe dentro de la norma ordinaria de nuestras discusiones o del examen que hacemos de las Memorias, que aquí se presentan.

Con este motivo expliqué a la Academia, en primer término, lo que aquel sabio dice sobre la naturaleza de la civilización de España desde la invasión árabe, y la influencia que, fundándose en documentos más o menos fehacientes, afirma, ejercieron los árabes sobre nosotros, según se observa en nuestras creencias, nuestros monumentos y nuestras costumbres. Después habla de *La vida es sueño* y de otras obras, para demostrar que en España predominaba en todas las clases, tanto en el pueblo como entre las personas instruidas, la creencia en la fatalidad, afirmando que éramos fatalistas como musulmanes, lo cual se probaba con la lectura de *La vida es sueño*, *El Tetrarca de Jemsálén* y *La devoción de la Cruz*.

Yo respeto las afirmaciones de Mr. Dieulafoi sobre todo en lo que atañe a *La vida es sueño*, de la que habla con más exten-

sión; pero rechazo en absoluto cuanto pretende substentar acerca de las creencias del pueblo español.

¿Habla del Koran? Respecto de él no hace más que referir exactamente lo que se encuentra en este código religioso, político y civil sobre el libre albedrío; y por cierto, que no hay correlación entre lo que él entiende y lo que en el Koran resplandece, o sea un respeto profundo por parte del que lo escribió a la libertad del hombre, conformándose con la voluntad divina y enalteciendo esta libertad, como no podía menos de acontecer.

Comprendo, Sres. Académicos, que si Mr. Dieulafoi hubiese conocido el *Don Alvaro o la fuerza del sino*, el famoso drama del Duque de Rivas, hubiera encontrado poderosas razones para sostener aquella tesis, porque en dicha obra aparece el tema de la fatalidad y de la predestinación con toda desnudez, con su energía natural, con su vehemencia propia.

Y como es cierto lo que acabo de afirmar, para corroborarlo, ruego al Sr. Secretario que lea los magníficos versos del Duque de Rivas, al efecto registrados.

(Leyó.)

Me parece que realmente en *La fuerza del sino* se encuentran argumentos en favor de la predestinación, la fatalidad, y el desenlace no condena la tendencia de los versos que acaban de leerse. Pero no extrañemos que esto acontezca, porque así sucede con los dramas románticos y de Víctor Hugo, en los cuales se presencian personajes en tal situación, que la moral puede quedar vencida.

En vez de escribir esos versos el Duque de Rivas, hubiera hecho mejor en imitar a Goethe en la primera parte del *Fausto*, cuando al presentar a Margarita como medio loca, pensando en su amor, en su pasión por Fausto, quien en vano intenta sacarla de la cárcel, se ve requerida por el diablo para que con él se vaya, y entonces Margarita exclama: «¡Falanges celestiales, protegedme, amparadme!», y se oyen voces de lo alto que dicen: «Está salvada».

Es decir, que, por su voluntad, aquella mujer no se deja arrastrar al crimen, sino que vuelve los ojos al Cielo, pretende salvarse, y se salva; lo cual parece que tiene alguna fuerza contra la tesis sustentada de que el fatalismo sea el sentir de nuestro pueblo y el modo de pensar de España. Esa será una opinión más o menos respetable; podrá ser una situación dramática admirable la de la obra del Duque de Rivas, pero no admisible desde el punto de vista moral.

Afirmaba en noches pasadas que no es dable sustentar la tesis de la predestinación o de la fatalidad, porque no puede constituir una regla o ley de la vida, algo substancial para la existencia, y al hablar así me fundo en que han existido grandes errores o preocupaciones en lo que atañe al Destino. Se ha imaginado por muchos que en la antigüedad predominaba este modo de pensar, lo cual no es exacto. Yo he leído con atención en Hegel que el Destino no impera en la tragedia griega, no es esencia de esta tragedia, sino que se atiene a las leyes fundamentales de la vida, a las leyes substanciales de la existencia. He leído, asimismo todo el Edipo, Rey, de Sófocles, y no he encontrado una sola palabra en que se manifieste que esta predestinación impere en todas las cosas; no se habla nunca del Destino. Véase, por tanto, que no está contradicho el pensamiento de Hegel.

¿Qué sería este Destino? ¿Sería como una ley fatal? Esto no se puede extrañar en la antigua filosofía, porque estudiando atentamente los autores griegos se ve, por ejemplo, que si para Platón existe la materia al mismo tiempo que el mundo, la materia preexiste; Dios la imprime una forma; Dios, hasta cierto punto, nos ofrece una creación.

Y ¿es dable defender el Destino contra la libertad del hombre? Pues qué, ¿el hombre puede ser responsable no siendo libre? Hay una explicación sencilla en la filosofía sobre el fundamento de la libertad: existe en el hombre el mérito y el demérito; para lo primero el premio, para lo segundo el castigo; pues bien, si no existiese esta responsabilidad, tampoco podría

decirse que había ningún fundamento para la filosofía moral. De suerte y manera, que es necesario justificar que existe la libertad y que ésta con la responsabilidad va determinando funciones que suponen forzosamente que el hombre no está sujeto a leyes indeclinables, ni al Destino, y que tampoco está sujeto a una obediencia pasiva y estricta; sin la libertad no serían posibles ni las leyes existentes, ni conquistas de ningún linaje.

Pudo Calderón inspirarse en la teoría del destino, de la predestinación, y ya sobre esto hice algunas indicaciones en pasadas noches, no obstante lo cual voy a recoger lo que es más interesante desde el punto de vista de la filosofía y del derecho.

Calderón, que era católico hasta su mayor grado, Calderón, que aparece siempre en sus obras como bajando la cabeza ante los sanos principios de la religión y de la moral, Calderón no pudo defender la predestinación; como poeta dramático pudo presentar cierta lucha de pasiones, porque sin ello no hay drama; pero sin que la predestinación fuese el pensamiento de tan gran autor.

La fatalidad ha de ser una fuerza, una ley indeclinable, y ¿es posible suponer que el hombre, ser intelectual y moral, que goza de libertad, ha de dejarse arrastrar por esa fuerza? No. En el hombre aparece primero el deseo, el apetito, un llamamiento a los sentidos, a la imaginación, a la sensualidad; cuando siente todo esto medita, aunque sólo sea un instante, sobre si se dejará llevar por el apetito o si luchará; encuentra distintos móviles, los pesa y contrapesa, pero al fin se decide y resuelve. ¿Por qué? Porque es libre.

¿Qué sería la Historia sin la libertad del hombre? ¿Qué sería la famosa narración de las vidas de Plutarco? Aquellos actos serían hijos de la fatalidad; no tendrían mérito ninguno; su existencia aparecería como forzosa; aquellos grandes personajes, como Epamiuondas, Pericles, César y Annibai merecerían reputarse como personas vulgares en cuanto estaban sujetos a

este fatalismo; y lo mismo digo en cuanto a literatura y arte se refiere. La libertad está trazada en los dramas, en la tragedia, en la epopeya; neguemos la libertad, y no comprenderemos la vida, ni las artes, ni los grandes rasgos de la humanidad.

Hay mucho que estudiar en el escrito de Mr. Dieulafoi, el cual, no sé por qué, ha presentado una España que no es la verdadera, porque no puede creerse —y di razones para ello en una de las pasadas noches— que los españoles tuviesen en su razón, en sus leyes morales y en su cultura la creencia de la fatalidad, del Destino.

Se ha considerado también a la fatalidad como un conjunto de causas, de móviles, de derivaciones, de hechos, que, en último término, vendrían a negar el libre albedrío; pero no es posible que eso acontezca con la fatalidad.

Ha habido un filósofo que ha pretendido que esa suma de móviles o de causas explican los actos humanos, de modo que hemos de estar sujetos a nuestro destino; pero se le ha contestado con razón que esa suma de causas, no siendo de cierta índole que puedan estar en armonía con la naturaleza del hombre, no significan que nos hallemos sujetos a lo que acontece en virtud de ese fatalismo.

¿Qué hay, pues, digno de notar en esa creencia universal de que en la vida existe, si no una obediencia absoluta, por lo menos una gran influencia por parte del Destino? Que el hombre vive una existencia fatal. Nosotros mismos somos cómplices de lo que en este momento estoy afirmando, porque con frecuencia decimos: «tal fué el Destino de Napoleón» o «tal fué el Destino de María Stuard»; y cuanto más desgraciados fueron los hechos de una vida, mas nos inclinamos a esta fatalidad.

En la Historia, que es el gran cuadro de las luchas de los hombres, vemos que hay corrientes, hay fuerzas, que los llevan en dirección opuesta de aquella que juzgamos mejor, que luchan y combaten contra su voluntad, obedeciendo a cierto conjunto de móviles que representa e<sup>h</sup> torrente de la vida,

que hace del hombre algo que imaginaban los estoicos que debía entregarse a la naturaleza, a la corriente de los hechos. Pero el hombre es un ser libre, aun en medio de esas grandes contradicciones, y han acontecido muchas veces en la Historia hechos que lo prueban.

Richelieu, por ejemplo, hombre de energía terrible, Ministro fatal para la casa de Austria, con fuerza temerosa para destruir a sus enemigos, no quiso ir tan lejos, como sin duda pensara, en su dominio sobre la aristocracia francesa.

La verdad es que no puede desconocerse que estamos muy lejos de ese fatalismo, al menos en la ciencia estadística y en la matemática, y sobre ello ya he dado algunas razones en mis libros.

Hay una escuela matemática que niega hasta la probabilidad de que haya nada de casualidad en los fenómenos sociales ni en los individuales.

Sabido es que un autor defiende que no es cierto que una bola con un número, colocada en una bolsa con otras muchas, salga casualmente, y ha habido quien pretendió que el azar debía desaparecer del lenguaje filosófico.

En estadística hay una ley famosa, la ley de los grandes números, que yo he estudiado con atención, puesto que he explicado esta ciencia y sobre ella he escrito un libro; pero como creo que la hora se acerca, pongo término a éstas observaciones.

### Sesión íel martes lü de NoYiembre ile 1913,

El **Sr. Sanz y Escartín**: Voy a tratar de uno de esos temas que pudiéramos llamar por excelencia académicos, porque se refiere a la significación y alcance de la filosofía estoica y a su resurgimiento, principalmente en Inglaterra, con el nombre de neo-estoicismo.

El Sr. Salvá, en la interesantísima y erudita disertación que hizo el día pasado, nos dijo, entre otras cosas, que en el fondo, el estoicismo es materialista. Yo creo que lo que quizá se pudiera afirmar es lo contrario, o sea, que en el fondo el estoicismo es más bien espiritualista. Claro es que la distinción entre materialismo y espiritualismo es más difícil de lo que parece; la calificación de los sistemas de Filosofía adolece siempre de grandes deficiencias.

En la obra de Balmes, se dice del sistema estoico que es groseramente materialista, que, según él, la Divinidad es el fuego, y que el alma humana era para los estoicos una parte de ese fuego.

Esta manera de juzgar (y permítame desde su tumba el gran pensador catalán, a quien admiro), me recuerda la de cierto catedrático que conocí en mi juventud, el cual decía del sistema de Hegel que era un tejido de disparates, porque afirmaba que es igual blanco que negro, que no había distinción entre nosotros y los demás, pues éramos una misma cosa, etcétera, etc. Y, al oírle, había que pensar que, o el profesor que hablaba así era un ignorante, o Hegel era sencillamente un alienado.

De este modo se suele proceder al combatir los sistemas filosóficos, que, por lo mismo que son, por lo general, creaciones de hombres de gran inteligencia, no pueden juzgarse por una simple audición o lectura. Es preciso ahondar los conceptos y no detenerse en interpretaciones superficiales.

Para los estoicos, todo conocimiento, cualquiera que fuera su valor, tenía por origen una presentación, que los griegos denominaban *fantasía*, y Cicerón *visum*.

Comparaba Zenón esta presentación a la impresión del sello en la cera, y Crisipo la asimilaba al efecto que producen en el aire diferentes voces que transforman su naturaleza. Este cambio, en que consiste la primera parte del conocimiento, esta presentación o representación, se produce en la parte directora del alma (*fantasía estin heteroiosis en to egumónico*) y



podía tener dos causas; la acción de las cosas exteriores o las disposiciones internas del sujeto.

Los estoicos daban gran importancia a la lógica; no obstante, posteriormente, la física adquirió verdadera preponderancia, y, finalmente, la ética. Esta es para nosotros la parte más importante del Estoicismo, la que a través de los siglos ha conservado su valor y su bienhechora influencia. Sabido es que el filósofo de Koenisberg, Kant, estuvo influido en su Moral práctica por los estoicos, de donde traían su abolengo los imperativos categóricos.

Cuando el hombre nace, la parte directora del alma es una página en blanco; pero es una página viviente (Plutarco). Esa página viviente tiene facultades propias, memoria, generalización, abstracción. No es el sensualismo de Condillac, para quien el conocimiento se fundaba en las sensaciones por un proceso automático, sino más bien el de Locke.

Zenón distinguía entre la exclusiva receptividad de la materia y la actividad del pensamiento. Dios y el mundo no eran para él una misma cosa.

Llamaban *eguemónicoh* al principio de que proceden en el hombre la sensibilidad y la inteligencia. El *egumonikon* informa toda la vida del alma, en lo que se separa el Pórtico de Aristóteles y Platón, para quienes las facultades apetitiva y racional eran diferentes.

La facultad noética es la potencia de la voluntad, la sede de la sabiduría y de la virtud. La pasión es un juicio falso fundado sobre la impresión.

Nuestras voliciones tienen su causa principal en nosotros mismos, y obran como causas secundarias.

La preservación, fin de todos los seres que tienen vida, corresponde a la *fusis* común (a los organismos en general), pero no a la naturaleza propia y adecuada del hombre, a la razón.

Cultivar la razón, proscribir o quanto la obscurezca, es acercarse al *telos*. Ser una razón pura que nada turba, es alcanzar,

realizar el *telos*. Sólo la virtud puede alcanzar la plenitud de la ciencia.

El *telos* lleva consigo la felicidad. El hedonismo estoico no tiene nada de emotivo.

«Sólo es buena la buena voluntad», nos dice Kant. Los estoicos proclamaban que no hay más bien que la virtud. Cosas indiferentes en sí, que contribuyen a la posesión del *telos*, o que hay que rechazar: riqueza, salud, honores. Cuando Kant afirma: «La máxima de nuestra acción determina su valor moral», emplea un lenguaje estoico. No es la virtud la intención pasajera, sino el hábito, el carácter.

El principio en que se reúnen vida, actividad y razón se llama alma.

Zenón, Antipatro y Posidonio se representaban el alma humana como un soplo que animaba todo el cuerpo.

Dios, «di Ser inmortal, racional, perfecto, feliz, libre de todo mal» (Diógenes), era el alma por excelencia.

Para los estoicos, el universo se funda en la razón o principio divino y en la materia indeterminada íntimamente compenetrada, concepción muy semejante a ciertas concepciones modernas. Para Zenón, Dios, era la razón, el pensamiento, la *mens* oculta en las cosas y no era lo mismo que el mundo; pero más adelante, es cierto, el estoicismo tomó cierto carácter panteísta. Los objetos, compuestos de materia, de algo corpóreo, no tenían unidad, ni manifestaciones diversas, sino mediante lo que llamaban el *tonos*, que revestía el carácter de una causalidad teiológica, o de finalidad. El *tonos* es el artífice de la armonía en las cosas, es la razón, es Dios. El materialismo primitivo se convierte en teología hasta el punto de que las pruebas de la existencia de Dios son ya en la pluma de Cicerón algo definitivo.

El fuego sideral, causa de todo, era para los estoicos algo muy distinto del terrestre, que principalmente sirve para devorar y consumir, y que sólo podía dar una imagen engañosa de aquél.

Este fuego es divino porque sus producciones no son ciegas. Por el contrario, revelan un designio y un método y atestiguan un arte reflexivo. Los estoicos acabaron por identificar este elemento creador con el pensamiento fecundo de la divinidad, según se desprende de la exposición de Stobeo.

De esta suerte los conceptos estoicos del mundo, de la naturaleza, de la vida y del alma, contenían uno más profundo: el de Dios, centro de toda energía, asiento de toda razón, principio del orden, de la armonía, de la justicia y de la bondad.

El Destino (*fatum*) es el encadenamiento eterno de las causas y de los efectos, *heimarmen*. Nada de fatalidad misteriosa, sino una condicionalidad universal que excluye lo arbitrario.

Una de las acusaciones que con más insistencia se han dirigido al estoicismo es su fatalismo, en el sentido vulgar de la palabra, esto es, como afirmación de que es vano e inútil todo esfuerzo y toda acción nuestra ante el decreto del destino, doctrina, si así puede llamarse, que justifica toda pasividad y toda cobardía, pero que tiene sus raíces en la conciencia de los pueblos, sin duda porque, como todos los grandes errores, contiene su hebra de verdad: la causalidad indudable que rige los fenómenos. Toda la obra de los estoicos, toda su vida, toda su moral, son una refutación completa de dicha imputación. El fatalismo ha ejercido honda influencia en nuestro pueblo, y por más que piense lo contrario nuestro sabio Censor, insisto en que en el teatro español del siglo XVI se nota aquella influencia. En *La vida es sueño*, el destino determinado por los augurios que precedieron al nacimiento de Segismundo, es el fatalismo antiguo que tanta influencia tuvo en la manera de pensar del paganismo. No diré que en las tragedias griegas no aparezca la espontaneidad del hombre, pero en ellas el *faímwí*, como en el Egipto, lo domina todo. Hay pasajes donde aparece la acción espontánea del hombre; pero sus argumentos están fundados en lo ineludible del destino, idea que ha ejercido indudable influencia en el teatro de Calderón. Pero el fatalismo de los estoicos era, más que otra cosa, el reconoci-

miento de la ley de causalidad, no un fatalismo determinado por una causa misteriosa; era la causalidad universal, el encañamiento de las causas y de los efectos, la exclusión de lo arbitrario en el orden natural; y en cuanto era esto, era una verdad, porque no se puede negar que en el orden natural todo se enlaza, todo tiene su explicación en sus propios antecedentes.

No sé si para afirmar el libre arbitrio el Sr. Salvá hablaba de lo que pasa con las bolas de la lotería. {El Sr. Salvá: Yo me refería a la ley de los grandes números, sobre cálculos de Laplace, sólo desde el punto de vista matemático).

Yo lo tomé por otro lado, porque mi afirmación es que en el orden natural no hay nada que no sea perfectamente determinado; la indeterminación no puede surgir sino de un factor extraño; la doctrina de Bergson está fundada en esto.

El estoicismo llegó a tener una importancia enorme en la vida del mundo pagano, sobre todo en sus postrimerías. Sabido es que es una de las doctrinas que han inspirado pensamientos más nobles y ejemplos más dignos de ser imitados. Marco Aurelio y Epicteto son verdaderos Santos laicos, que diríamos ahora. Al leer a Marco Aurelio, parece que se lee a los Padres de la Iglesia, por lo que se refiere a la estimación de los bienes morales, a poner la virtud sobre todo, a la solidaridad de los hombres; y lo mismo pudiera decirse de Epicteto. Los acentos cristianos de Séneca son bien conocidos como lo es la célebre discusión acerca de si Séneca conoció la predicación de San Pablo.

No es pues de extrañar que, en los primeros tiempos de la Iglesia, San Nilo hiciera servir el Manual de Epicteto como Breviario para sus Monjes, y que San Ambrosio reprodujera el *De Officiis* de Séneca.

En nuestros mismos días, en una nación tan adelantada como Inglaterra, ha habido en los últimos veinticinco años un verdadero renacimiento de la doctrina estoica. La literatura inglesa está llena de su espíritu.

Esta doctrina influyó mucho en la *Ética* de Spinoza y también en el pensamiento de hombre de la altura genial de Goethe.

Para mí es una doctrina llena de nobleza, que reconoce explícitamente la existencia en el hombre de un elemento superior de organización y de vida no reductible a lo meramente material.

Es muy difícil definir lo que sea materialismo y espiritualismo; pero, a mi juicio, si se reconoce que la idea del Universo, de los fenómenos exteriores, depende, en gran parte, de lo que pudiéramos llamar la posición del sujeto, y que el Universo, tal como lo conocemos, es, en cierto modo, una creación nuestra; que es indudable que el mundo exterior nos da el motivo para nuestras creaciones; pero que nuestras representaciones no tienen una semejanza de naturaleza con los hechos mismos; desde el momento en que se repudia el antiguo materialismo según el cual, como decía Taine, el pensamiento era una secreción del cerebro, como la bilis del hígado, y se advierte que de ninguna manera se puede explicar la conciencia, por los fenómenos exteriores y que, por el contrario, sería más lógica la explicación del Universo por lo que nuestro espíritu pone en el conocimiento; yo pienso que el materialismo queda reducido al recuerdo de un sistema filosófico completamente desacreditado.

Creo que no es necesario hacer afirmaciones concretas de orden religioso, afirmaciones de la fe, para ser espiritualista, sino que se puede serlo por convencimiento filosófico, y de Filosofía estamos tratando. Creo que el estoicismo, dentro del estado de los conocimientos en la época en que se produjo, en todo el proceso de su evolución, desde que lo expuso Zenón, desde que lo derivaron al panteísmo Cleanto y Crisipo y desde que alcanzó las grandes elevaciones morales con Marco Aurelio, Epicteto y Séneca, reconoció en el fondo la existencia de leyes de orden superior y el predominio que debe tener siempre en la vida del hombre la razón, que supera a la naturaleza y que nos dirige a la justicia, a la belleza, al bien moral; realidades espirituales que no se explicarán jamás por combi-

naciones de orden puramente material por sutiles que sean.

Y por hoy nada más. Hablaré el día próximo, con más extensión, de la Filosofía y de la Moral del estoicismo.

El **Sr. Salvá**: Celebro mucho que el Sr. Sanz y Escartín haya intervenido en este debate, dispensándome el honor de rebatir alguna de mis observaciones, expresándose S. S. con la competencia y elevación que todos tan justamente aplaudimos.

Me asalta una duda respecto al comienzo de la peroración de S. S. Diríase que ha querido como dirigirme una impugnación, porque yo afirmase de modo poco preciso lo que era el estoicismo, y yo, exprofeso, tuve mucho cuidado en este punto, porque no se me oculta que en Filosofía hay que caminar con tiento, porque no cabe, como ha dicho S. S., sacar de una máxima, mas o menos vaga, una serie de deducciones para juzgar un sistema.

Por lo demás, yo iba en buena compañía, porque Cicerón ha tratado el estoicismo de un' modo tan sarcástico y duro, que prueba S9 apartaba mucho de sus ideas.

Hay que dudar si el estoicismo es un sistema, como dice Tiberghien, porque se advierten grandes contradicciones, lo cual se ha visto palmariamente en el discurso, que enaltecen el saber y la discreción del Sr. Sanz y Escartín, porque ¿qué tiene que ver su teoría con las sensaciones, percepciones que presenta el estoicismo, con las consecuencias que deduce acerca del espíritu de Dios, y del bien? El estoicismo arranca de la teoría sensualista y se contradice grandemente. Por ejemplo, para él no hay verdad como no sea completa, y de aquí la burla dirigida a uno de los estoicos. El que no está a las puertas de Corinto no está en Corinto. De aquí toma pie para burlarse Cicerón: ¡El que no está en Corinto no está a sus puertas ni a 20 estadios! Pero ¡por Dios!, ¡que existen una verdad y un bien, que no pueden calificarse de modo abstracto! Porque no es lo mismo no estar a las puertas de Corinto que a 20 estadios.

Otra contradicción también. Aparece como sensualista el

estoicismo en la exposición primaria de sus doctrinas, puesto que dice que todo proviene de una sensación o representación. De suerte que en el espíritu humano no encontramos como origen de los conocimientos más que la sensación. Hábilmente ha recordado S. S. la máxima de Locke, que decía: no hay nada en el entendimiento que no haya estado primero en los sentidos; y Leibnitz ya respondió: *excipe nisi ipse intellectus*. De modo que nos ha querido dar a entender que los estoicos admitían algo diferente, para lo cual se han valido de ía distinción entre la simple percepción y una percepción interna que llega al espíritu, y los Sres. Académicos juzgarán que esto no excluía la fuerza de la observación.

Por lo demás, ¿quién no admira al estoicismo en lo que atañe a las modificaciones precisas del orden moral?

La verdad es, y así lo advertí, que el estoicismo era sublime, por lo que se refiere a la grandeza de la libertad y del espíritu; pero llega también a extrañas conclusiones. Dice que la muerte y la enfermedad ño son más que accidentes. La muerte es de tal trascendencia que no puede mirarse con este desdén.

Se ha dicho también que era el estoicismo la Filosofía de una época de decadencia, y es cierto que hay en él grandes responsabilidades, la de haberse contradicho en ciertos puntos de la filosofía de Platón, que era sublime. Yo reconozco que a veces se va en pos de él difícilmente y que se requieren las alas del águila para poder seguir su vuelo. Pero después de la explicación de Platón acerca de Dios, de la vida del hombre, después de hacernos ver con admirable claridad y poesía dónde está la grandeza moral que es imitación de Dios, y cómo cabe que el hombre constituya una sociedad conforme a su naturaleza, y en la que puede lograr la perfección, no se concibe la manera de discurrir el estoicismo, por lo que se refiere a la sensación y a la materia, que no me parece tan condenable, porque Platón, y es la parte grave de que habló el último día, hace la afirmación de que la materia es eterna, en lo que se da la mano con

los estoicos y con la Filosofía antigua. No admitían el no ser. Dice terminantemente Platón que la nada no existe, lo cual era causa de cierto materialismo en aquella Filosofía: Dios no era creador, porque precisamente no arrancaba su creación de la nada; Dios imprimía, dice Platón, una forma determinada, un movimiento que ajustaba a tipos eternos a las mónadas, que constituyen la exposición profunda de lo que son las ideas, y Malebranche no ha ido más lejos en el fondo.

No crea el Sr. Sanz y Escartín que yo traté el estoicismo como cosa baladí; conozco su influencia en la sociedad romana, reconozco la grandeza de Marco Aurelio como hombre moral, y de Epicteto, y admito la importancia de las consecuencias políticas de esa doctrina estoica, porque antiguamente la ciudad tenía gran estrechez de miras.

En la política estoica vemos grandezas, porque rechazaba la tiranía y el despotismo y las luchas de la democracia y los desórdenes de la sociedad antigua, y defendía una severidad, un espíritu recto y una justicia tan grandes, que no se encuentran en la sociedad.

No tenía nada Sócrates de estoico en la muerte que ha relatado con tanta maestría Lamartine; pero se acercaba a ellos, por el respeto a las leyes de su patria y a lo que es admirable para la humanidad, porque significaba la afirmación de que el hombre, aun llevándole a la muerte, puede tener tal energía y tal valor, que sea muy superior a todo lo que le rodea y a los que le condenan, lo cual repite Juliano de modo sublime, al arrancarse el dardo clavado en su pecho, en la batalla de Ctesifonte. Este peleó en una gran batalla contra los partos, que se retiraban arrojando flechas. Hacia mucho calor aquel día; el Emperador se había quitado su coraza y una de aquellas flechas le hirió. Le llevaron a su tienda desmayado, y cuando volvió en sí exclamó: «mis armas y mi caballo», lo cual revelaba, como ha dicho su biógrafo Moreno López (1),

(1) *Revista de Madrid*. Tercera serie, tomo IV, pág. 361.



que en aquella alma había algo de grande. Cayó sobre su lecho y apenas se repuso se dedicó a exponer la inmortalidad del alma y los misterios de la Filosofía de Sócrates y Platón. Pues bien, aquí, como se ve, existe un principio de moralidad y de reglas severas, para que la vida sea de tal modo que traspase los términos del mundo actual.

Y para que el primer día tengamos el gusto de oír al señor Bonilla, procuremos tratar de si *La vida es sueño* es un poema en que domina el fatalismo. Yo no puedo comprender esto por más que, con buenas razones, lo haya defendido el Sr. Sanz y Escartín.

En primer lugar, aquel drama no tiene por objeto plantear el problema de la predestinación, porque lo que indica su mismo título es que la vida es sueño. ¿Cómo se puede decir que Calderón sea fatalista si es tan profundo católico? Si hubiera defendido el fatalismo, no lo hubiera dejado pasar la Inquisición. Dieulafoi tropieza con tal objeción, y dice que la Inquisición intentó castigar a Arias Montano y no pudo hacerlo, por lo cual se salvó Calderón. No; Calderón no se hubiera salvado, de profesar el fatalismo, y ya expuse algunas razones cuando por primera vez habló para justificar que no cabe pretender que en aquella obra exista la pretensión de que el alma española, que era árabe, según dice Dieulafoi, llevase en el fondo la doctrina de la predestinación como substancial y necesaria. El mismo Dieulafoi, cuando nos habla de aquel soldado y de Basilio, que no se han librado de la batalla, dice que se puede luchar contra el destino. ¿Dónde está, pues, el fatalismo expuesto así?

Pero además en el fondo del argumento de *La vida es sueño* hay una profecía de que va a ser la causa del destronamiento de su padre, Segismundo, y por esto Basilio le encierra en una torre, no le da educación alguna y procura que allí viva apartado de toda acción que pueda ser contraria a la de su pensamiento, y ¿qué sucede en *La vida es sueño*?

Hay que fijarse, primero, en que Segismundo va a la Corte

\*

— 26 —

porque intenta su padre ver si realmente podrá (y aquí aparece la duda) perdonarle, según se conduzca. ¿Se rebela contra su padre, Segismundo? No; le obedece, y aquél quiere que le suceda en el trono de Polonia. Así que, como se ve, la conclusión del argumento de *La vida es sueño* es antifatalista, porque ocurre lo opuesto de lo que estaba predicho. Dijo el 8r. Sanz que Basilio se mostró condenable; pero ¿cómo, si es lo contrario?

En su primera manera de aparecer en la Corte lo que se ve es, como decía Quintana, el hombre en su estado natural, y así hace lo que cualquier otro en ese caso.

Y no quiero continuar molestando a la Academia, una vez que ha dado la hora.

### Sesión leí martes 25 H Noviembre le 1913.

**El Sr. Sanz y Escartín:** Como saben los Sres. Académicos, esta discusión ha surgido de la afirmación hecha por el señor Salvá, de acuerdo con otros autores, de que la doctrina estoica era materialista. El concepto de materialismo es difícil de fijar.

Como indicio de las dificultades a que me refiero, basta recordar que el ilustre orientalista Munk, señaló como tesis peculiar de Avicbron, en su *Fuente de la vida*, la existencia de una materia espiritual. Avicbron y Abenarabi pretendían representar la esencia de Dios con el símbolo de la luz, y sostenían que el mundo se había producido por un soplo o hálito divino. Siempre las substancias espirituales se han expresado con estos signos. El fuego con el que representaban la divinidad los epicúreos, era algo distinto del fuego material, algo sutil que se confunde con la luz.

Los estoicos creían también que un soplo o hálito informaba todo el cuerpo, apareciendo así el símbolo de nuestra teogonia, pues en la creación, según el Cristianismo, de un soplo de la

Divinidad se produjo el hombre. Se ve, pues, siempre la necesidad de dar alguna forma a lo incorpóreo y sobrenatural.

Decían los estoicos que puesto que la muerte separa el alma y el cuerpo, ambas substancias han de tener un modo de corporeidad, pues de otra suerte no se concibe la separación.

Según palabras de Diógenes, Dios es el ser inmortal, racional, perfecto, feliz, y que excluye todo mal. Como se ve, son todos atributos de orden espiritual; porque racionalidad, perfección, libertad, exención de inquietudes y dolores, son los atributos de la espiritualidad. Los estoicos tenían una creencia que vemos surgir en todas las épocas de la Filosofía, la de que el mundo, el universo, que es un todo orgánico, no se concibe sin una *mens*, sin un designio interior que informe todas sus partes; creencia que es racional, porque lo absurdo del materialismo consiste, precisamente, en que contradice una de las verdades más firmemente asentadas en la experiencia: la de que un impulso originario forma los organismos desde el más elemental al superior, o sea que la función crea el órgano adecuado y lo transforma según sus necesidades. Por eso es más fuerte la posición espiritualista o dinámica que la materialista, según la que el *substratum* crea su propia forma.

Pero los estoicos identificaron el alma del mundo con la misma Divinidad, llegando a una especie de panteísmo. Veían en todo la inspiración de la fuerza Divina, y no determinaron lo suficiente la noción de Dios. Pudiera decirse, aun en la ortodoxia más perfecta, que la divinidad está en todo; pero que todo es Dios,, no puede admitirse. Entre los estoicos, Zenón, Antipatro, Posidonio, representan diferentes matices. Zenón, concedía en principio la racionalidad a los animales. Otros estoicos la negaban. Lo que parece cierto es que la vida que se manifiesta en los animales, aunque de un grado y de una naturaleza inferior a la del hombre, tiene con éstos algunos caracteres comunes. Pero los estoicos entendían, unos, que había alguna racionalidad en los animales, y otros, que carecían de ella en absoluto.

Lo hegemónico era el asiento de la sensibilidad y de la inteligencia. Ellos distinguían lo que el vulgo confunde cuando cree que la mano es la que aprecia la sensación del tacto, o que la membrana pituitaria siente el olor, cuando todo se refiere al cerebro.

Para ellos, esta parte superior informaba la vida toda y en esto se apartaban de lo que sostenían Aristóteles y Platón, que llamaban apetitividad a un departamento independiente de la inteligencia. Para los estoicos, no; la parte superior informaba la vida en todas sus manifestaciones vegetativas como en las propiamente humanas. Para ellos, lo egemónico es donde reside la voluntad, el asiento de la sabiduría y de la razón. Claro es que todos estos atributos no parece que se armonizan con un sentido exclusivamente material, puramente orgánico del alma humana. Para la doctrina estoica, la ciencia y la virtud se confunden, ya que ellos no comprenden la verdadera ciencia sin la virtud, porque creen que en la vida hay una sola cosa esencial, que es el dominio perfecto de nuestra naturaleza, la indiferencia a todo aquello que no es lo esencial para la vida, que es el dominio de nosotros mismos, de nuestra alma, que es donde tenemos verdadero señorío. Por eso, para los estoicos son indiferentes las riquezas y los honores, el infortunio, las enfermedades, todo lo que es exterior a nosotros, y se abroquelan en la ciencia, en la seguridad de que obran con arreglo a la ley divina, que es al propio tiempo la ley natural, con arreglo a la razón; y como creen que sólo es libre y puede ser dichoso el que sigue la ley de su naturaleza, y para los estoicos la naturaleza es al propio tiempo la suma razón, creen que no cabe felicidad ni verdad sino en seguir las inspiraciones de esta razón, haciendo que domine de tal modo a lo que es extraño a ella, tanto en la organización humana como en las cosas exteriores, que tenga un perfecto señorío de sí y sea enteramente inaccesible a las heridas, ataques y contrariedades. Mediante estos principios de vida y de conducta conseguían la paz y equilibrio de la inteligencia y del corazón; eran libres, y al-

canzaban en sus actos esa dignidad, esa elevación y esa nobleza que fué siempre justo objeto de admiración.

El estoicismo es determinista en lo que se refiere al mundo físico; analiza el modo de producirse los fenómenos, ve que todos son originados por causas anteriores, por sus naturales antecedentes, y afirma el determinismo, pero al propio tiempo establece, en el orden ético, la completa y entera responsabilidad de los actos del hombre, apartándose del sentido materialista. Es verdad que resulta un tanto sutil su manera de afirmar esta responsabilidad. El estoicismo afirma que el hombre no tiene su voluntad determinada por causas fundamentales o absolutas, sino que su actividad está determinada por causas exteriores sometidas, empero, a la razón humana que es, por lo menos, causa secundaria. Quizá no parezca muy completa esta definición del acto libre; pero la completa explicación del antagonismo entre las leyes de nuestra inteligencia y la conciencia de la libertad de nuestros actos, es algo que nadie ha resuelto ni resolverá. La especulación racional siempre vendrá, en una u otra forma, a afirmar la determinación; y, por otra parte, el testimonio de nuestra conciencia, la aspiración a una justicia absoluta, tal como nuestra razón la entiende, el ideal moral perfecto que concebimos, son algo que no es posible borrar ni desconocer.

En una palabra: el estoicismo no es materialista ni fatalista, y afirma suficientemente la libertad humana.

Preguntaba el Sr. Salvá qué sería la Historia sin la libertad, tal como él la concibe, o sea considerando al hombre como causa absoluta de sus actos; y le contestaré que sería lo que es, exactamente, desde el punto de vista positivo humano; porque por libertad debe entenderse aquella forma de obrar del hombre que se halla en el uso normal de su razón y no tiene cohibida su voluntad. Cuando el hombre obra así se afirma con razón que es responsable de sus actos, que obra con arreglo a lo que es realmente.

Y desde el momento en que el delincuente puede relacionar

la pena con el delito, tiene completa lógica la pena. Cuando no cabe por deficiencia mental, perturbación, etc., relacionar la sanción con el hecho punible, entonces carece de razón toda penalidad, desaparecen la responsabilidad y la libertad, que se fundan en la conciencia plena del que ejecuta el acto.

Al lado de esta responsabilidad y libertad, que es la única que podemos conocer, hay la que pudiéramos llamar la libertad metafísica, según la cual son actos libres aquellos actos que no están determinados por estados de conciencia actuales, ni por antecedentes de ningún orden, sino por decisiones de un agente independiente en su ser y en su obrar de las leyes de toda realidad accesible a nuestra inteligencia.

Tal es el problema hasta ahora insoluble en el orden de la especulación científica. Y decía yo, que sin esa libertad metafísica, inaccesible a la razón, la Historia sería como es, los malvados serían malvados y los buenos serían buenos. Y el premio del bueno y el castigo del malvado como prevención, estímulo y ejemplo, tendrían plena justificación.

Hablo por completo y exclusivamente desde el punto de vista de la especulación racional; y con persona de tan acendrada ortodoxia como el que va a ser pronto nuestro compañero, D. Miguel Asín; pienso que, en la Historia de la Filosofía, no se han guardado los lauros para aquellos que ligeramente han tomado partido en uno u otro campo en esta gran cuestión del libre albedrío o determinismo, sino que los han ceñido más bien aquellos que comprendieron que hay problemas en el orden filosófico, como en el teológico, cuya resolución completa es tal vez imposible para nuestro entendimiento.

La máxima de obedecer a la naturaleza, que aparece en las obras de los estoicos, es evidente que significa obedecer a nuestra naturaleza propia, que es la razón, y esta norma es la que yo mismo daría y la que debe dar todo el que quiera fijar de una manera cierta lo que desde el punto de vista de la filosofía

debe ser la conducta humana. Decían los estoicos que hay ciertas reglas de conducta o maneras de ser de los seres animados que corresponden a todos; por ejemplo: la preservación es propia de todo ser viviente. Es el fin de todos los seres que tienen vida, es una especie de atributo común a todos los organismos; pero no es este fin el adecuado especialmente al hombre. Cabe que éste cumpla su fin, sin haber atendido de modo completo al de la preservación.

Siendo el hombre un ser racional, si ha obedecido al orden de la razón y se ha elevado al dominio completo de sus pasiones ha cumplido su destino. Esto está de acuerdo con la perfecta ortodoxia religiosa, y así, con el celibato eclesiástico, no se falta al fin del hombre, porque aquel fin no es la reproducción indefinida, sino que el hombre puede cumplir en otra forma su más alto destino, y el célibe que lleva su vida con arreglo a normas superiores, cumple el fin de su vida tanto o más que propagando la especie. Cultivá la razón era para los estoicos acercarse al *telos*. Ser una razón pura es alcanzar el *telos*; pero sólo la virtud puede alcanzar la plenitud de la ciencia. El *telos* lleva consigo la felicidad, que es el supremo fin del hombre y no hay que confundirlo con el placer. La felicidad para los estoicos no era algo emotivo, sino de orden más elevado, que es lo que fué para Santo Tomás; porque estas doctrinas han sido luego recogidas por la filosofía escolástica, como el *De Officiis* de Séneca fué recogido por San Ambrosio.

Las perfecciones de la Divinidad, que son también las propias del espíritu humano, eran para Santo Tomás de naturaleza intelectual. La inteligencia, la razón, fueron páralos estoicos la expresión más alta de toda vida superior. Para ellos era la felicidad una satisfacción de orden intelectual, algo que fulgura en nuestra frente—podríamos decir—sin intervención de la sensibilidad.

Respecto de lo que fué la moral estoica, en muchos puntos es la misma cristiana; tanto, que se ha creído que hubo filtraciones del cristianismo en Séneca; y el *Manual* de Epicteto

llegó a ser, como decía anteriormente, una especie de Breviario que recomendaba el abate S. Nilo a sus monjes en Italia.

Kant, en su Moral, repite máximas estoicas, como la de que la intención es lo fundamental en el acto. Acerca de este punto se ha atacado a los estoicos, suponiendo que no daban importancia alguna a los actos en sí. Esto tiene su parte de verdad y de error. No era una intención de momento lo que constituía para ellos la moralidad; era el hábito constante en el obrar, la virtud y la formación del carácter. En esto consiste la moralidad; no en algo pasajero, sino en una disposición constante.

Para Cleanto, todos los hombres eran inmortales.

En Séneca, la inmortalidad tiene aspecto cristiano.

La doctrina estoica ha sido uno de los esfuerzos más considerables realizados por la inteligencia humana para llegar a la verdad y al bien. Creo que merece ser considerada como uno de los más altos momentos de la especulación y de la conducta de los hombres. En sus doctrinas encuentro las verdades fundamentales de la Filosofía, y pienso que, por mucho que se ahonde sobre estas materias, los principios en que se inspiraron los Zenón, los Cleanto, los Crisipo, los Marco Aurelio, etc., seguirán siendo el honor de la humanidad y luz de la Filosofía y de la Ciencia.

### Sesión del 2 de Diciembre de 1913.

**El Sr. Bonilla:** El Sr. Sanz y Escartín, en su úUimo y eruditísimo discurso, me aludió en tan amables términos, que hacen precisa mi intervención en este debate, promovido por la docta conferencia qua el Sr. Salvá dio en esta Real Academia, acerca de cierto artículo, publicado en una revista francesa, sobre el supuesto carácter fatalista de nuestro teatro clásico del siglo XVII.

Plantéanse en la presente discusión dos cuestiones, perte-



necientes a distintos órdenes, aunque evidentemente relacionadas entre sí: una, de crítica literaria, otra, de historia filosófica. Refiérese la primera al asunto concreto del artículo de que dio cuenta el Sr. Salvá, o sea a si en nuestro teatro clásico se observa o no, desde el punto de vista ético, un criterio predominantemente *fatalista*. Conciérne la segunda a si la escuela estoica (cuyos principios capitales expuso el Sr. Sauz y Escartín, con motivo de una afirmación incidental del señor Salvá) tiene o no, en la historia filosófica, una representación materialista. De ambos extremos voy a tratar, no sólo porque se hallan íntimamente relacionados, dado el criterio escogido al hablar del estoicismo, sino porque, además, esa relación se determina también por cierto interno enlace, a que luego aludiré, entre el estoicismo y algunas importantes derivaciones de nuestra historia literaria.

Empezando, pues, por lo relativo al supuesto *fatalismo* de nuestro antiguo teatro, no estaría de más ponernos de acuerdo acerca del sentido que haya de darse a aquel vocablo, porque he echado de ver, en el transcurso del debate, que unas veces se empleaba la palabra *fatalismo* en su acepción propia; otras se le identificaba con la *predestinación* (y aun tal parecía ser el criterio adoptado por el articulista); otras con la *presciencia*; y otras, por último, con el *determinismo*, conceptos radicalmente distintos, aunque sin duda alguna relacionados. A mi entender, *fatalismo*, en general, equivale a negación del libre albedrío; *predestinación*, implica la afirmación del orden inflexible de los sucesos individuales, predeterminado por una Voluntad superior; *presciencia*, no es sino un conocimiento anticipado, y fuera, por eso mismo, de toda relación de tiempo; y el *determinismo* sólo supone la negación del acaso, mejor dicho, de la *acausa*, de la falta de causa, de la no existencia de un motivo, al cual se deban las resoluciones o determinaciones de la voluntad y los actos consiguientes. Son, como se ve, conceptos distintos, aunque todos se refieran al carácter de los actos humanos.

Ahora bien; en un sentido demasiado amplio, creo yo que pondría sostenerse, con el autor del artículo, que nuestro teatro clásico es fatalista. El amplio sentido a que me refiero, es el de los escolásticos, y especialmente el de Santo Tomás de Aquino, según el cual la voluntad y el libre arbitrio se identifican, consistiendo en una *vis electiva* que no implica elección de fines (porque la voluntad tiende necesariamente al bien), sino de medios. Según este concepto, la libertad no consiste en un querer indeterminado, porque sólo hay libre arbitrio para el bien; y a este propósito se me viene a las mientes la frase aquella del que decía que el hacer cada uno *lo que le da la gana*, no es libertad, sino *mala educación*. Pues bien, en esta acepción, que niega la existencia de una libertad absoluta y sin límites, y afirma, por lo tanto, una cierta servidumbre de nuestra voluntad respecto del último fin, admitiría yo que el teatro clásico español es de índole fatalista. No hay que olvidar, en efecto, que los principales representantes de nuestra literatura dramática de aquel tiempo: Lope de Vega, Tirso de Molina, Moreto, Calderón, etc., etc., son, a la vez que poetas, sacerdotes y teólogos, y transportan con frecuencia a la escena las discusiones de los claustros y las homilías del pulpito, con el criterio escolástico y dialéctico entonces dominante. Mas, por la misma razón, si se toma el vocablo *fatalismo* en el sentido radical de negación de todo criterio de libre arbitrio, no puedo estar conforme con que se tilde de fatalista a nuestro teatro. Nuestros autores clásicos son católicos (aunque no siempre fuese muy católica su vida), y el catolicismo afirma el libre arbitrio. Precisamente uno de los puntos de más enconada controversia entre católicos y protestantes, al aparecer la Reforma, fué este del libre arbitrio: Lutero y Calvino sostenían la doctrina de la predestinación, paulina y agustiniana; Erasmo (en su tratado *De libero arbitrio*) y los católicos en general, interpretaban los textos de otra manera. Y el resultado de esta interpretación es la doctrina defensora del libre arbitrio, reproducida por nuestros

dramáticos. Así Tirso, en su más meditada obra, *El condenado por desconfiado*, escribe:

«Dióle Dios (al hombre) libre albedrío,  
y fragilidad le dio  
al cuerpo y al alma; luego  
dio potestad con acción  
de pedir misericordia,  
que a ninguno la negó.

De modo que, si en pecando  
el hombre, el justo rigor  
procediera contra él,  
fuera el número mayor  
de los que en el sacro alcázar  
están contemplando a Dios.»

Y el moralizador Ruíz de Alarcón, en *El dueño de las estrellas*, presenta a Licurgo suicidándose,

«porque veas  
que el sabio, *aunque más le inclinen*,  
es dueño de las estrellas.»

siendo harto fácil multiplicar las citas de esta índole.

Pero el articulista a que se refiere el Sr. Salvá, tomó sin duda por tipo la más excelsa obra romántica del teatro español del siglo XIX: *Don Alvaro, o la fuerza del sino*, del Duque de Rivas, y allí encontró recargada la nota fatalista, en los trágicos lances de aquel «reprobo, presa infeliz del demonio», de aquel Don Alvaro, llamado por algún crítico «Edipo de la musa católica». Mas representaría una trasposición arbitraria e injustificada, referir el ambiente de Don Alvaro, romántico a la moderna, a la atmósfera escolástica en que viven los personajes del siglo XVII. Basta el más ligero recuerdo de las citadas obras de Tirso, y de Alarcón, y de otras muchas que pudiéramos mencionar (de Moreto, de Calderón, de Mira de Amescua), para que se comprenda que el fatalismo de *Don Alvaro* no puede ser el de nuestro teatro clásico.

Ni creo que sería acertado tampoco atribuir absolutamente al teatro clásico griego la nota fatalista. *Edipo* es un caso excepcional, donde las desgracias del personaje y el horror in-

tenso de las situaciones conmueven el ánimo, sin que el fatalismo constituya la clave única para engendrar este resultado. Aunque el Destino, para Homero, sea superior a Zeus, los autores dramáticos griegos no hicieron nunca de aquél una tesis escolástica, porque, para los griegos, el libre arbitrio jamás constituyó verdadero problema, y en aquel glorioso pueblo la acción humana se desarrolló siempre de un modo espléndido y poderoso. Prometeo mismo (uno de sus tipos teatrales más fecundos) es un rebelde a los mandatos de los dioses, y en ello estriba su titánica grandeza. Recogiendo las enseñanzas de una minuciosa indagación histórica, Aristóteles, en su *Poética*, entiende que la tragedia consigue sus fines «por vía de misericordia y de terror», y censura el procedimiento de los poetas que todo lo salvan con la intervención del acaso o de la fortuna (ΤΟΙ Αἰ-οἴα70D xal T7.; ΤÚ/T.;;), «porque la fábula —dice—, no sólo es imitación de acción perfecta, sino también de casos miserables y terribles, y éstos serán mayormente tales, y se echarán más de ver, cuando suceden aquellos casos admirables fuera de toda opinión y se siguen unos de otros, porque las cosas que suceden de esta manera, causan mayor maravilla que si sucediesen por vía del caso o de la fortuna». Para el que juzgue, sin embargo, que acción *libre* es sinónima de acción indeterminada o *sin causa*, lo que Aristóteles defiende en las citadas frases es precisamente la negación del libre arbitrio, porque de ellas resulta que los sucesos de la fábula deben seguirse *necesariamente*, por un enlace interno y causal, no según la opinión probable.

Si, dejando los tiempos de Esquilo, de Sófocles y de Eurípides, venimos a los del Duque de Rivas, o sea al romanticismo moderno, hallaremos, ciertamente, muy acentuada la nota fatalista; pero sin poder afirmar que el fatalismo constituya nota esencial de la literatura romántica, por lo menos en nuestro teatro. Romántico es *Don Juan Tenorio*, y no se dirá, sin embargo, que sea fatalista su tesis, sino todo lo contrario. Para Hegel, lo característico del arte romántico es el desequi-

librio entre la Idea y la forma, al revés del arte clásico. Para Víctor Hugo, en el famoso prefacio del *Cromwell*, la esencia de la revolución romántica consiste en la introducción de lo feo, de lo grotesco, de lo deforme y de lo ridículo, despreciados (según él) como términos de desproporción, por los cultivadores mesurados y uniformes del arte clásico. Pero, en realidad, ni el criterio" de Hegel es suficientemente claro, ni el de Víctor Hugo posee fundamento sólido en la historia: el equilibrio absoluto de la Idea y de la forma no lo consiguió jamás el arte clásico; y, por otra parte, si *Nuestra Señora de París* tiene su Cuasimodo, la *litada* posee su Tersites y la *Odisea* su Cíclope. Clasicismo y romanticismo se diferencian en el procedimiento y en el espíritu: el clásico obedece a preceptos, a cánones de antemano impuestos por una tradición que le inspira profundo respeto; trabaja conforme a reglas que no se atreve a quebrantar; el romántico desprecia los preceptos que no le parecen racionales, sea cualquiera la *autoridad* que los haya dictado; y, en consonancia con tal espíritu, el método del clásico es la *imitación*, y el del romántico la *creación*, en íntima comunidad con la naturaleza y la vida. Por eso el naturalismo es hijo legítimo del romanticismo, y todo gran naturalista (Zola, por ejemplo), es fundamentalmente un gran romántico. *Imitad* a un romántico, y seréis clásicos; dirigid la mirada a todos los grandes creadores, antiguos o modernos, a Esquilo, a Sófocles, a Dante, a Cervantes, a Shakespeare, a Lope de Vega, a Goethe, a Schiller..., y *todos* os parecerán románticos.

Quizá fué esta consideración *naturalista* la que inclinó el ánimo de los que antes han hablado, para enlazar la primera cuestión, ya examinada, con la segunda, o sea con la representación histórico-filosófica del estoicismo.

Confieso ante todo, señores, que no me explico bien la forma en que esta segunda cuestión se ha planteado. Se discute, al parecer, si los estoicos fueron o no *materialistas*. Y yo me digo: ¡los estoicos *materialistas*! ¿Cómo es posible hablar de es-

piritualismo ni de materialismo antes de que las palabras *es-píritu* y *materia* tuviesen la acepción que hoy les atribuimos, mejor dicho, antes de que semejantes palabras *existiesen*? Y lo cierto es que, aun cuando la distinción aparece iniciada por los platónicos (véase el *Fedón* de Platón), carece de importancia histórica hasta la época del neoplatonismo, o sea hasta el primer siglo del Cristianismo. Cuestión es esta acerca de la cual pueden consultarse todos los datos apetecibles en el clásico libro de Rohde: *Psyche* (1890), en el de Báumker: *Das Problem der Materie* (1890), y en el reciente y bien documentado de Rivaud: *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste* (1906).

Realmente, el concepto de lo que nosotros entendemos por *materia*, no existe en la filosofía griega. Para nosotros, *materia* es todo lo que impresiona nuestros órganos perceptores; y sus principales estados son el sólido, el líquido y el gaseoso. El vocablo equivalente en la filosofía griega es  $\chi\eta\mu\iota\kappa\acute{o}\nu$ . Pero  $\chi\eta\mu\iota\kappa\acute{o}\nu$  significa en un principio *selva, bosque, madera para construir barcos*; después, entre los retóricos, los tópicos o lugares comunes del discurso; y, entre los médicos, el conjunto de elementos de cuya combinación resulta el organismo viviente. En Platón,  $\chi\eta\mu\iota\kappa\acute{o}\nu$  no tiene todavía el sentido general de *materia*; el empleo filosófico de aquel vocablo, es debido a Aristóteles, y, para éste,  $\chi\eta\mu\iota\kappa\acute{o}\nu$  es, unas veces el devenir, otras la potencia, otras el género o el sujeto, y, en general, el substratum o  $\sigma\upsilon\beta\sigma\tau\alpha\tau\acute{o}\nu$ . Aun entre los estoicos, que parecen identificar la *materia* con el *cuerpo*, la equivalencia no es absoluta. No debe sorprendernos esto, cuando, en nuestros días, la noción sigue siendo muy vaga y confusa, especialmente después de las últimas teorías sobre la radiación general de los cuerpos, sostenidas en Inglaterra por Lord Kelvin, en Bélgica por De Heen y en Francia por Gustavo Le Bon, de las cuales resulta que la materia se pierde, o se *desmaterializa*, continuamente, convirtiéndose en algo muy distinto de lo que por materia entendemos. ¿Cuál

será, pues, la característica de la materia? Si juzgamos, con Hegel, que esta característica es el peso, entonces no será materia la que denominamos *imponderable*, lo cual es absurdo. Si creemos tal lo que cae bajo la jurisdicción de los sentidos, entonces no serán materia la electricidad o el magnetismo, de los cuales sólo podemos *percibir* los efectos, pues la esencia nos es desconocida.

Y no menos obscura es la noción de *espíritu*. Originariamente, significa *soplo, hálito, respiración*, y esto es perfectamente perceptible. Pero, al intentar una definición filosófica, hemos de recurrir a representaciones negativas, que carecen de contenido. Decimos que es una substancia *simple*; pero simple quiere decir *lo que no se compone de partes*; que es *inmortal*; pero inmortal expresa *lo que no muere*; que es *inextensa*; pero esto indica que *carece de extensión*; que es *indivisible*; pero esto es decir que *no puede dividirse*; si añadimos, como los escolásticos, que es *inteligente*, tropezaremos con la dificultad de que, según ellos mismos, el alma de los brutos no es espiritual, y, sin embargo, es inteligente; si, por último, afirmamos que es *libre* y que obra *por sí misma*, penetramos en la eterna discusión sobre la libertad y la espontaneidad, que dista mucho de haber llegado a un resultado definitivo. El átomo es indivisible, es simple, y, sin embargo, no le llamamos espíritu. Si decimos, con Descartes, que el cuerpo es la substancia extensa y el espíritu la substancia pensante, vendrá Espinosa a demostrarnos que extensión y pensamiento son atributos de la substancia única; o nos probará Kant, que la extensión no está en las cosas, sino en nosotros mismos, como forma *a priori* de la intuición externa. En vista de tales contradicciones, el apasionamiento suscitado hace cincuenta y ocho años por la publicación de libros como el de Büchner: *Kraft und Stoff*, ha desaparecido casi por completo, y hoy estas contiendas entre *espiritualistas* y *materialistas* han pasado de moda. Por eso decía yo que no me parecía muy fundada la cuestión acerca del materialismo o del espiritualismo de los estoicos, pues corremos el

riesgo de atribuirles conceptos que distan mucho del círculo de sus problemas. Platón en el *Fedón*, llama al alma cosa invisible, inmortal y próxima a lo divino, distinguiéndola del cuerpo. Pero la noción no se depura, en un sentido semejante al que nosotros aceptamos hoy, hasta la época de los neoplatónicos, y es al Cristianismo a quien principalmente se debe la divulgación del concepto de *espíritu*. San Juan, en su Evangelio, dice que Dios es espíritu (ict\*3pa ó 8EOÍ), y que debemos adorarle en espíritu y verdad (ev Tiveúixora xa\ akrfiáa.); pero todavía Tertuliano se resiste a creer que exista algo no corpóreo, y afirma que el mismo Dios lo es.

Creo, pues, muy difícil, en el estado actual de la investigación, probar que los estoicos, ni ninguna otra escuela antigua, profesasen doctrinas *materialistas*. Ocurre, además, que la dilatada evolución histórica del estoicismo es singularmente varia y complicada; hay en ella puntos comunes, principios que constantemente se mantienen; pero hay otros que varían de un modo notable, y representaría un grave error atribuir al estoicismo, en general, lo que sólo pertenece a alguno de sus pensadores, o a una determinada época en la sucesión de las escuelas. De una parte tenemos el antiguo estoicismo, el de Zenón de Citio y de Cleantes, derivación de la escuela socrática, con influencias de la cínica; después, el estoicismo de Crisipo, mas completo, sistemático y dialéctico que el anterior; luego el nuevo estoicismo de Panecio y de Posidonio, que en mucha parte abandona las doctrinas del precedente. El estoicismo que mejor conoce Cicerón, por ejemplo, es el de Crisipo, el de Panecio y el de Posidonio. ¿A cuál de esas modalidades nos hemos de referir nosotros?, ¿cuáles son las doctrinas comunes?, ¿qué hay en ellas del susodicho materialismo? Veamos, con la mayor brevedad posible, de responder a estas preguntas, tomando por base la excelente colección de Arnim: *Fragmenta veterum stoícorum* (Leipzig, 1903 a 1905) y los trabajos de Barth (*Die Stoa*, Leipzig, 1903) y de Bréhier (*Chrysippe*; París, 1910). Resultará, según pienso, que lo esencial del estoicismo no es



la metafísica, ni la física, ni la lógica, sino la ética y la psicología, y que en ellas los estoicos no hacen sino desenvolver el concepto socrático de la *ἁπλότης* o Naturaleza.

### Sesión del 9 de Diciembre de 1913.

**El Sr. Boimila:** La doctrina de Zenón de Citio nos es muy imperfectamente conocida. Indudablemente carecía de unidad sistemática, y esto, que puede parecer un defecto, favoreció sin embargo el desarrollo amplísimo de la escuela estoica con Oleanes y con Crisipo. En moral, Zenón fué discípulo de Orates el cínico, circunstancia del mayor interés para la explicación del principio ético de los estoicos, como luego veremos. Además, en dialéctica, Zenón experimentó el influjo de la escuela megárica (de Estilpon y de Diódoro); y en psicología parece haber profesado un empirismo sensualista.

Más exactas noticias tenemos acerca del fecundísimo Crisipo. El fué quien dio al estoicismo verdadero carácter sistemático. Si hemos de atender a Cicerón, las innovaciones de Zenón habrían sido más verbales que reales. Crisipo convierte la lógica en una dialéctica, cuyo objeto no es la probabilidad (como en Aristóteles), ni tampoco la depuración de lo verdadero y de lo falso, sino la previsión de *hechos* desconocidos, sobre la base de los conocidos. En física, al lado de un *substratum pasivo* de la acción, que podríamos llamar materia, admite un principio *activo*, cuya más patente manifestación es el fuego, del cual proceden y al cual vuelven todas las cosas. Pero no es el dialecticismo de Crisipo, ni su obscura teoría de la *catalepsis*, ni su dualismo físico, lo que para los efectos de la presente discusión nos interesa, sino las doctrinas psicológicas.

De los principios que informan estas doctrinas, dos hay de importancia capital para nuestro objeto: 1.º El alma racional es facultad de conocimiento y a la vez fuerza vital; de su parte directiva o *hegemónica*, la razón, emanan todas las demás;

la función vegetativa, que contribuye al crecimiento, la función sensitiva, y la función racional, se reducen a una sola energía, que por todo el cuerpo se derrama y a todo el cuerpo anima. 2.º El alma no es asomática, como entendían los platonicos, sino *corpórea*. A esto se reduce el *materialismo* de Crisipo; pero Bréhier hace notar con fundamento que esa doctrina «se refiere más bien a ideas harto primitivas que al materialismo contemporáneo; *lo psíquico no es en ella un resultado de la materia, un epifenómeno, sino un ser agente y paciente*. No se trata tampoco de una explicación de lo superior por lo inferior; la propiedad psíquica e intelectual pertenece por su esencia al soplo vital; si hay soplos que no son inteligentes ni sensitivos (y los hay: las fuerzas vegetativas de las plantas o cohesivas de los minerales), explícense mucho más como degradaciones del soplo psíquico, que el alma como resultado de esos soplos inferiores». Nótese, además, que, para Crisipo, las almas no se desvanecen al salir de los cuerpos (lo cual prueba que, a su juicio, no son enteramente de su misma naturaleza), sino que subsisten, adoptando la forma esférica y moviéndose en torno de la tierra. El sentido que llamaríamos *espiritualista* se acentúa más en Posidonio, que resucita en sus fundamentales caracteres el dualismo platónico. Y si reparamos en los estoicos romanos de los siglos I y II de Jesucristo, como Séneca, Epícteto y Marco Aurelio, no hallaremos ningún fundamento sólido para calificarlos de *materialistas*, ni siquiera al modo de Crisipo; todos distinguen el principio vital y consciente del cuerpo, y especialmente Marco Aurelio, para el cual el cuerpo (cwp.a), el alma (Λ'Ο y 1\* inteligencia (voy;) son diferentes, viendo Dios todos los espíritus desnudos de los vasos *hylico\** y de las cortezas y basuras del cuerpo. El hombre, según él, está compuesto de una parte causal o activa (αΐTuóou;) y de una parte material o pasiva (ύAuoy); ninguna de las dos viene de la nada, ni se aniquila.

Tales son, pues, las opiniones más interesantes de los estoicos acerca de la naturaleza del alma. No creo que de ellas

deba concluirse, lisa y llanamente, el materialismo, cuya noción moderna estaban muy distantes de sospechar.

Pero no debe olvidarse que el estoicismo, por su origen, es derivación de la escuela socrática, y, en su consecuencia, que la parte moral debe predominar en él. Así lo ha llegado a entender el vulgo, que emplea el vocablo *estoico* como palabra ordinaria y corriente, acerca de cuya significación todos se entienden, dándole siempre un sentido ético. Para el vulgo, en efecto, *estoico* es aquel que afecta fortaleza e insensibilidad, y el vulgo acierta en eso, porque los estoicos estimaban que el varón virtuoso (que es también el sabio verdadero) debe mostrarse en absoluto *indiferente* a las pasiones, pues no le afectan las fortunas y adversidades propias, ni le perturban las ajenas. Así, nuestro Séneca, en las *Epístolas* a Lucilio y en los tratados *De la ira* y *De la clemencia*, explica que el sabio es imperturbable e impassible, no porque carezca del sentimiento del dolor, sino porque, cuando el soberano bien se ha posesionado del alma, ésta descansa sobre base firme e inmutable. Ni se irrita cuando castiga ni se regocija cuando premia. «Los ojos son débiles—dice—cuando lloran al ver llorar; de la misma manera es señal de enfermedad y no de alegría reír siempre que se ve reír, como abrir la boca siempre que otro bosteza. *La misericordia es enfermedad de almas demasiado sensibles a la miseria*: exigirla del sabio es casi exigirle lamentaciones y gemidos en los funerales de un extraño.» El sabio tolera, aconseja, corrige; pero no perdona, porque el perdón es «remisión del castigo merecido», y el sabio «no hace nada de lo que no debe hacer, ni emite nada de lo que debe realizar.» Tal es el sabio ideal del estoico, muy semejante al *Uebermensch* o superhombre de Nietzsche. Por eso mismo les preocupó tanto a los estoicos el estudio de las pasiones y especialmente el de la ira, que consideraban como raíz de todas; y de ese estudio nos dejaron algunos admirables modelos.

Otro principio de la moral estoica es el concepto de la vir-

tud. No las riquezas, ni la salud, ni los honores, ni el bienestar material, sino la Virtud, es, para el estoico, el supremo bien, que por sí sólo se debe apetecer, independientemente de otra cualquiera consideración. La virtud no es, por lo tanto, un *medio* para alcanzar la felicidad, sino la felicidad misma; la *vita beata* es la vida de virtud. Pero ¿en qué consiste la virtud? En *vivir conforme a la naturaleza* (xoraí  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu\ \xi\acute{\iota}\nu$ )—contesta el estoico. Y ¿qué es, a su vez, la naturaleza? En este punto no es tan clara como debiera la doctrina estoica: Crisipo nos habla de una *naturaleza común* (xoraí  $\tau\acute{\alpha}\nu\theta\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$ ) o universal, de la cual es una parte la nuestra; otras veces parece tratarse de las inclinaciones primitivas del hombre (su instinto de conservación personal, su amor a la familia y a la sociedad); otras, por último, diríamos que se identifica con la Razón impersonal.

Estos son, a mi juicio, los principios cardinales de la moral estoica. El Sr. Sanz y Escartín hacía notar, con fundamento, que, para esta escuela, la virtud era una, como también el vicio, no habiendo medio entre los dos. Así pensaban, en efecto, Zenón y Oleanes; y eso dio lugar a que se objetase que, si la virtud no podía introducirse por partes en el alma humana, los preceptos y la pedagogía (practicada por los estoicos mismos) eran inútiles, contra lo que habían enseñado grandes filósofos. Pero esa doctrina fué parcialmente modificada por Crisipo, el cual entendía que había pluralidad de virtudes, cada una con esfera distinta y todas ellas con el carácter de ciencias cualitativamente diferentes.

También conviene distinguir las etapas de la evolución estoica en lo relativo a la doctrina sobre el primer principio de las cosas. Para Zenón, Dios es el fuego artista y productor; para Oleanes (como para Séneca), es el alma del mundo, el éter, el Logos; para Crisipo, es el mundo entero, la naturaleza, la necesidad, el Destino, que a su vez es el Logos, la razón según la cual suceden los acontecimientos (concepto probablemente tomado de Heráclito). Se ve, por consiguiente, la utilidad a que antes aludía de distinguir los varios momentos de

la evolución de la doctrina, que sería peligroso confundir, porque apenas hay escuela, en la historia filosófica, más plagada de contradicciones que el estoicismo.

Lo que en esta evolución parece constante, unitario, inalterable, desde Zenón hasta Marco Aurelio, es el concepto de la virtud, que por línea derecha, como hemos indicado, viene de los cínicos, y engendra una noción de la Naturaleza, que no es el legado menos importante transmitido por Grecia al mundo moderno. El estoicismo fué la única escuela filosófica griega que los romanos se asimilaron profundamente, y sus conceptos, como es sabido, trascendieron a la obra romana por excelencia: el Derecho. Las definiciones de la justicia, de la ley, del derecho natural y del de gentes, de la servidumbre, etcétera, etc., contenidas en los cuerpos legales justinianeos, proceden esencialmente del estoicismo; en todas el concepto de *natura* es capital: la justicia es *constans et perpetua voluntas* (recuérdese la *bona voluntas* de Séneca); el *ius naturale* es aquél *quod NATURA omnia animalia docuit*; el *ius gentium*, *quod NATUBAIJS ratio inter omnes nomines constituit*; la esclavitud es una institución *contra NATUBAM*; por derecho natural todos los hombres nacen libres (*iure NATÜEALI omnes liberi nascuntur*), y hay cosas que a todos son comunes (*quaedam enim NATÜBALI iure communia sunt omnium*); ese derecho es el más viejo de todos, y trae su origen, con el mismo género humano, de la naturaleza de las cosas (*rerum NATÜBA prodidit*); lo que no es de nadie, *NATÜBALI ratione*. se da al primero que lo ocupa; y así podríamos multiplicar *in infinitum* los ejemplos de aquella influencia en los textos legales romanos. Mantiónese la tradición en la Edad Media y adquiere nuevos bríos al llegar el Renacimiento, con la llamada *escuela del Derecho Natural*, de Vives, Aithusio, Hugo Grocio, Pufendorf y Thomasio, con virtiendo la antigua noción de un Derecho conforme con los instintos primitivos del hombre, en el concepto de una regla jurídica adecuada a la Razón universal. Únese a esto la corriente económica de las escuelas *fisiocrá-*

*ticas* del siglo XVIII (Quesnay, Dupont de Nemours, etc.), las cuales enseñan que el mundo está regido por leyes físicas y morales inmutables; que la libertad y la propiedad proceden directamente de la *naturaleza* humana; que la industria agrícola, que ejerce su actividad sobre la madre tierra, es la única productiva. Los grandes filósofos del Enciclopedismo dedican por entonces su atención al estudio de las doctrinas estoicas; Diderot escribe una Vida de Séneca; Rousseau condena los progresos de la civilización y aboga por la vuelta al *estado de naturaleza*, y trae a cuento incesantemente las máximas estoicas, afirmando que la desigualdad, casi nula en la condición natural, arranca de los progresos del espíritu humano y se hace estable con la propiedad y con las leyes. El *Emilio*, la *Nueva Eloísa*, el *Contrato Social*, las *Confesiones*, son un himno constante a la Naturaleza. Y todo ello, después de haber trascendido a la poesía y a la novela, cristaliza en política con la Revolución francesa, especialmente en la famosa Declaración de los derechos *del Hombre* de 1789, donde se asegura (y no deja de ser una satisfacción) que todos nacemos igualmente libres e iguales en derechos. El ambiente de aquella época es, por lo tanto, en gran parte estoico, y estoicos, con sus puntas y ribetes de cínicos, parecen algunos de sus personajes.

Finalmente, por lo que a España respecta, creo yo que el estoicismo tiene muy señalada representación en nuestra historia intelectual y sobre todo en la literaria. Séneca es, entre nosotros, el más popular de los pensadores: para decir que alguien es persona entendida, empleamos la frase proverbial: «es un Séneca», frase citada ya por el Maestro Co-reas en su *Vocabulario*. En los escritores de la Edad Media las citas de Séneca son constantes; y apenas había una biblioteca donde no se conservasen los escritos del gran estoico de Córdoba. El opúsculo de San Martín Dumiense: *De quatuor virtutibus*, a Séneca se atribuyó durante muchos siglos. En el siglo XV Séneca es objeto, entre nosotros, de verdadero culto

literario; sigue siéndolo entre los moralistas del XVI; y sabido es el gran valor de la literatura *senequista* del XVII, en la cual descuella la inmortal figura de D. Francisco de Quevedo y Villegas. Quevedo traduce y comenta varios escritos de Séneca; le imita y le recuerda constantemente y mantiene correspondencia con su gran editor Justo Lipsio. En el curioso opúsculo: *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica*, cita las palabras del Brócense: «yo no tengo suficiencia de estoico; mas tengo afición a los estoicos: hame asistido su doctrina por guía en las dudas, por consuelo en los trabajos, por defensa en las persecuciones, que tanta parte han poseído de mi vida», y añade por su cuenta: *\*Yo he tenido su doctrina por estudio continuo; no sé si ella ha tenido en mí buen estudiante.»*

A mi entender, el singular fenómeno de la literatura *picaresca*, peculiar de nuestra historia literaria, no podrá explicarse bien si se prescinde del estoicismo. Se ha buscado su razón en circunstancias económicas, apuntadas ya por Mateo Alemán cuando escribió que pobreza y picardía nacieron de la misma cantera. No niego la influencia del factor económico, pero la explicación me parece insuficiente. No creo que Irlanda, por ejemplo, haya sido nunca país más rico que el nuestro y, sin embargo, el ciclo mitológico irlandés se distingue por lo extraordinariamente poético y sentimental. Nada más realista que nuestra epopeya, que contrasta con el idealismo de otras tierras más septentrionales y menos feraces que la española. Pero no ha de olvidarse que Quevedo, el estoico, es también el autor de la *Historia de la Vida del Buscón*; ni que Mateo Alemán, en el *Guzmán de Alfarache*, recurre no pocas veces a Séneca. El pícaro, según creo, es el resultado de la combinación de un estoico con un cínico. El estoico es impasible: el pícaro también, porque no llora ni se altera por las desventuras, profesando la paciencia y la confianza en el Destino; el pícaro, como el estoico, desprecia las especulaciones demasiado abstractas y es inclinado a moralizar sobre la ex-

perencia de la vida; el picaro, como el cínico, es autónomo e individualista; desprecia las leyes del Estado y no atiende sino a su particular provecho. Oid, por ejemplo, a Mateo Alemán, el filósofo de la picardía: «Todo el mundo es la Rochela... Cada cual vive para sí; quien pilla, pilla, y sólo pagan los desdichados como tú. Si fueras ladrón de marca mayor, destos de a trescientos, de a cuatrocientos mil ducados, que pudieras comprar favor y justicia, pasaras como ellos: mas los desdichados que ni toman rentas ni receptorías, ni saben alzarse a su mano con mucho, concertándose después por poco..., estos bellacos vayan a galeras, ahórquenlos, no por ladrones, que ya por eso no ahorcan, sino por malos oficiales de su oficio.» Oid ahora a Diógenes Laercio, en la vida de su homónimo el cínico: «Viendo en cierta ocasión que los magistrados llevaban preso a cierto ladronzuelo, exclamó: *Ahi tenéis a unos ladrones grandes, que arrastran a otro pequeño.*» ¿No diríamos que se trata del mismo espíritu, aunque entre ambos medien diez y ocho siglos?

### Sesión del sábado 24 de Enero de 1914.

El Sr. Salvá: Sres. Académicos: hace tres sesiones tuve la honra de que los Sres. Sanz y Escartín y Bonilla, respondiesen a los argumentos que yo expuse con motivo de un trabajo de Mr. Dieulafoi, que se titula: «La presciencia, la predestinación y el libre albedrío, en los clásicos españoles y en el Koran.» Y voy a tener hoy el gusto de hacerme cargo de su argumentación.

En primer lugar, el Sr. Sanz y Escartín, decía que yo, esencialmente, juzgo que el estoicismo es materialista, y que en materias filosóficas había que andar con cuidado en cuanto a calificaciones que podían tener trascendencia, tanto más, cuanto que los estoicos se distinguían por una elevación de miras elogiada por los autores. Yo creo que hay razones para afirmar que los estoicos eran partidarios de una filosofía materialista.



Bien sé que existen diferencias entre Zenón, Crisipo, Séneca, etcétera; pero tratándose de escritores que derivan sus doctrinas del mismo origen, conviene afirmar que forman escuela..

Estoy conforme con el Sr. Sanz y Escartín en que se debe tener prudencia en las calificaciones de los filósofos, como acontece en toda ciencia para no ir acumulando errores. Pero ¿cómo se puede negar que los estoicos son materialistas, aunque no diga que esencialmente? No cabe duda de que no es dable calificarlos de espiritualistas. El origen de sus ideas es la percepción sensible.

Dijo también el Sr. Sanz y Escartín que para ellos el alma es un fuego, que creen en un alma del mundo y que no aparece un destino del hombre que pueda llamarse regla general del espíritu, así que en mi sentir son materialistas.

Distingue el Sr. Sanz y Escartín entre la libertad metafísica y la generalmente admitida, y afirmaba que tenemos por libre al que verifique a«tos que se encaminen por sendas en que forzosamente hallamos que semejante persona debe conceptuarse como en general todos los hombres libres. Pero la libertad que importa es la metafísica, la que reside en el espíritu. Nosotros, seres racionales, hemos de ajustar nuestros actos a una regla que consista en el respeto profundo de las ideas absolutas del hombre. No veo inconveniente en admitir esta distinción, pues, en rigor de verdad, no hay más que una libertad, la que llamé S. S. metafísica..La libertad no es una facultad: el hombre tiene el poder de elegir libremente entre diversos procedimientos; pero según el dictamen de Taparelli d'Azeglio, no encontramos una verdadera libertad que se manifieste como facultad. No es como la sensibilidad, ni como la voluntad, ni menos como el entendimiento o la razón.

El hombre, ser espiritual, ajusta su vida a la libertad racional. Así y todo, surge una dificultad, a saber: la de que en la sociedad domina extensamente el principio de lo inconsciente. Precisamente, hace poco, he leído un trabajo de un académico

francés, en el cual se prueba que lo inconsciente tiene mucho imperio en la sociedad civil.

Ya se ha dicho que la parte pensadora de las naciones es muy limitada, y la libertad es sólo un vislumbre en ciertas inteligencias porque la disminuye la pasión, el fanatismo, la ignorancia, las ideas falsas, etc. Pero es forzoso convenir en que en todos los hombres existe, en ciertos límites, una verdadera libertad, aunque se ejerza de modo imperfecto.

Indicó después el Sr. Sanz y Escartín que aun sin la libertad la Historia sería la misma, y yo me asombró de oír esto a una persona del saber de S. S.

En primer término, no cabe imaginar que la libertad falte; pero admitámoslo y veamos cómo sería sin ella la Historia. Pues de todo punto opuesta a lo que ha sido hasta aquí; vemos, por ejemplo, Roma, donde los estoicos se distinguían por sus grandes excelencias.

Aquella Lucrecia de los primeros siglos de la República, que se mató para que otra mujer no se atreviese a seguir su ejemplo, como ha dicho Lope de Vega. Aquel Horacio Cocles, que hizo un acto prodigioso, aquel Mucius Scevolce, que equivocó a un Monarca con su Secretario, y que para mostrar su indiferencia al dolor quema su mano en un brasero, en la tienda de Pórsena, sin quejarse; aquella Virginia, de quien se ha dicho que tuvo una heroica castidad, todos estos hechos grandes, que prueban la superioridad del hombre sobre los acontecimientos, ¿existirían sin la libertad? ¿Aplaudiríamos todos esos hechos si fueran hijos de la fatalidad? No; esa historia no volvería a escribirse, ni se levantarían monumentos a los hombres ilustres.

Durante la lucha de los suizos con Austria, para conseguir su independencia, se dio el 1386 la batalla de Sempach, en que por orden de Leopoldo *el Piadoso*, los nobles austríacos dejaron sus caballos y formaron una falange compacta, cubiertos de pesadas armaduras y llevando largas picas. En vano los suizos intentaban romper aquel muro de hierro, y algunos que

habían esgrimido sus armas contra él, perecieron. Entonces, Amoldo de "Winkelried, dijo a sus compañeros: *os voy a abrir un camino*, «cuidad de mi mujer y de mis hijos, mis fieles y queridos compañeros», y se arrojó sobre la primera fila de los imperiales, cogió tres o cuatro alabardas con mano vigorosa, se clavaron en su pecho, y arrastró tras de sí a los que las manejaban, y por el hueco abierto los suizos penetraron en las filas enemigas y lograron una gran victoria, origen de la libertad helvética. Su patria edificó en honor del héroe una capilla, acto que no tendría razón de ser si el noble caballero hubiese sido arrastrado por la fatalidad, si no hubiese hecho más que cumplir un destino inexorable.

Deline defiende que, si no hubiera libertad, el que llevan al cadalso no sería un culpable, sino un desgraciado. Acabaríamos por ensalzar el sistema de Bentham, porque sólo quedaría la utilidad, que tanto estiman los ingleses, no siendo la historia más que un capítulo de la natural del hombre, porque estudiaríamos la naturaleza, las costumbres, lo existente, la manera de acomodarse a la vida el hombre: pero no habría un destello de libertad, y sin esto no existiría la historia del hombre, sino una historia natural a semejanza de los animales. Véase, pues, cómo tengo razones poderosas para asombrarme de la afirmación del Sr. Sanz y Escartín, que espero que se defienda muy bien y que acaso me convenza.

Luego el Sr. Bonilla habló del artículo a qu6 me refiero y he de comenzar por hacer una rectificación. Creo que porque no tuve la honra de ser siempre escuchado por S. S. se fijó en el drama del Duque de Bivas, *Don Alvaro o la fuerza del sino*, que no es más que una cosa aislada. No; M. Delacroi trató de un solo autor trágico, de Calderón, y habió de tres dramas suyos: *La vida es sueño*, *El Tetrarca de Jerusalem* y *La devoción de la Cruz*, pretendiendo que en estas obras se difunde la doctrina fatalista y que este era el modo de pensar del alma árabe, y emplea el argumento de que en *La vida es sueño*, Se-

gismundo está condenado a la soledad, porque cree su padre que ha de matarle, etc.

Yo a esto contesto que no se habla del destino como de una cosa de que no podemos libertarnos, sino que se trata, precisamente, de luchar contra él.

Y en cuanto a *La devoción de la Cruz*, que tiene rasgos distintos, lo mismo pueden rechazarse las opiniones del escritor francés.

### Sesión del martes 27 de Enero de 1914

**El Sr. Salvá:** En la última sesión, tomando parte en la discusión acerca de la presciencia, la predestinación y el libre albedrío en los trágicos españoles y en el Koran, examiné las doctrinas del Sr. Sanz y Escartín, principalmente en lo que se refiere a la libertad, que dividía S. S., según que atañe al orden metafísico, o a lo que podríamos llamar regular, ordinario, e intenté refutar lo que dijo S. S., sobre que la Historia sería la misma aunque no existiese libertad.

Después, en cuanto al Sr. Bonilla, manifesté que indicó su opinión acerca de algunos filósofos antiguos. Y es necesario que, hoy diga que tanto el Sr. Sanz y Escartín como el Sr. Bonilla, expusieron las doctrinas estoicas de un modo notable, que me encantó.

El Sr. Bonilla cometió una equivocación involuntaria, que no puede censurarse, porque hablaba simplemente de que, en su juicio, había tratado Mr. Dienlafoi de *Don Alvaro o la fuerza del sino*, del Duque de Rivas, siendo así que yo soy el culpable, porque yo decía que el autor a que me refiero lo que podía hacer era indicar algo concerniente a ese famoso drama trágico, donde cabe admitir la tesis; pero no así en los de Calderón.

Expuso el Sr. Bonilla que no existe ningún filósofo espiritualista en la antigüedad, porque el espritualismo surge después del cristianismo. No estoy conforme, aunque andaré con cui-

dado ante la erudición, talento y habilidad de S. S. No sé cómo S. S., que tanto sabe y estudia, afirma que no hay filósofos espiritualistas en la antigüedad. ¿Y Platón, del cual dice San Agustín que ha sido el proemio del Evangelio? Si S. S. dice que Platón, como otros defiende que la materia era eterna, tendré que bajar la cabeza. Podrá decirse que hay una contradicción en Platón; pero sustentar que porque no admite que Dios fuera el creador de la materia, no era espiritualista, de ninguna manera. Leyendo a Platón, no encuentro nada de materialismo, porque, ¿qué enseña? Hace una pintura magistral de Dios; Dios creador de todo lo que es bueno, Dios, la fuente de toda virtud, Dios, el que con tipos eternos, con *mónadas*, ha sido el autor de la grandeza de todos los seres; Dios que mueve el mundo, gracias a su poder y a sus fuerzas. Después, nos habla del alma humana, de manera no menos bella, porque aparece encaminando al hombre a la imitación de Dios, al logro de un destino sublime, y Platón explica también la moral de modo que si no deja de tener algunos defectos, llega, sin embargo, a una altura como para mí no existe otra en la antigüedad, en el orden puramente filosófico.

La misma escuela de Alejandría no sé si puede afirmarse que no sea espiritualista,

Platón, ciertamente que comete monstruosos errores y que ha escrito páginas inexplicables, sobre todo cuando habla de la República, sentando máximas que contradicen muchas de nuestras creencias seculares, y a fin de crear ese Estado que quiere que sea de grandeza extraordinaria y en el que encontramos deficiencias, como la de querer destruir el matrimonio. Pero seamos sinceros, ¿estas aberraciones pueden conducirnos a negarle nuestro aplauso? Creo que no; para mí es espiritualista.

También decía S. S. que siempre ha habido enlace entre los cínicos y los estoicos, que vinieron después; extendiendo Su Señoría esto a la Revolución francesa, afirmación que me ha hecho daño.

Yo, aunque entusiasta de los estoicos, no tengo por ellos la misma admiración que los académicos, v. gr.; pero reconozco que su manera de examinar las cuestiones no es condenable, reconozco su energía en la aplicación de las leyes a la vida y su desprecio a lo que la rodea.

Surge aquí el recuerdo de Robespierre, que cuando comprendió que no tenía más remedio que morir, se disparó un pistoletazo en la mejilla derecha arrancándose después las vendas para no morir a manos del verdugo, lo cual es estoicismo para afrontar la muerte, como el de Camilo Desmoulins, que dice al verdugo que si le separa de su compañero, no podrá impedir que sus cabezas se abracen en el fondo del cesto de la guillotina.

Más que estoicismo, lo que yo encuentro en la Revolución francesa es cinismo.

También manifestó el Sr. Bonilla que no es exacto que los estoicos formasen un sistema completo, porque se trata de filósofos que se expresan de diverso modo en asuntos capitales, y que tampoco cabe acusar de materialistas a hombres que nunca habían usado la palabra materia. Vamos despacio. ¿Es necesaria la palabra para que exista la idea? Creo que no, aunque no entiendo que el lenguaje sea indiferente, sino que juzgo que debe corresponder a aquéllas y que debe haber relación estrecha entre el pensamiento y su vestido, que puede ser sencillo o magnífico. Esta cuestión es secundaria, porque se concibe un libro profundo y una explicación honda de un catedrático aun sin lenguaje correcto ni brillante. Mas el señor Bonilla, que tanto se afana, trabaja y estudia, ha querido, a propósito, hacer como si desconociese que las ideas de cierto linaje forzosamente han de ser examinadas, para que los filósofos formulen su parecer. Cuando son de cierta importancia no hay más remedio que expresar nuestro juicio acerca de ellas.

En vano encontramos la fórmula precisa, y será necesario que la Filosofía examine dichas ideas, porque ¿cómo dejar de

tratar de puntos importantes? De lo accesorio, sea enhorabuena; pero de cosas como la materia no es posible prescindir, tanto más cuanto que aquí S. S. y yo discrepamos. Bien sé que al decir esto voy a darle una fácil victoria, pero yo permanezco, quizá por mi vejez o por mi poca capacidad, aferrado a una doctrina vieja y no sigo a la Filosofía moderna en cuanto a las ideas. Para mí, la doctrina verdadera es la planteada por Platón y por Malebranche. Las ideas ¿pertenecen sólo al orden de los conocimientos, a la ciencia, pertenecen a las abstracciones del filósofo, o más bien deben considerarse como una esencia misma? Aludo sólo a las que sean necesarias, universales, no a las ideas que no tengan más que una relación estrecha con determinadas afirmaciones. La teoría de Platón es que Dios era creador en la forma, que a El se debían las cosas que habían surgido de su mano poderosa y que había formado los seres en virtud de los *mónadas*, cuerpos simplísimos que encerraban el módulo de todas las cosas y que aparecían con resplandor singular, con caracteres espléndidos en lo que atañe a la creación de estos objetos, y así es que la necesidad, la substancia, el ser, la virtud, la fuerza misma, considerada como una creación poderosa, pertenece a esta clase de conceptos.

Ha sido rebatida esta teoría, pero hay un hecho singular que voy a exponer, porque aunque no tenga gran importancia cabe en estas conferencias decir algo de lo que puede indicar una contradicción, muy importante en nuestros estudios, o la afirmación de un hombre de gran talento que no ha conciliado bien unas y otras ideas y puede verse que bien puede ser Platón espiritualista, siquiera no haya logrado enlazar los cabos de una teoría para concluir en esta manera de ser.

Rechaza la doctrina de las ideas innatas de Platón el P. Ceferino González, rechaza que las ideas sean algo real, y empeñado en semejante controversia llega a la conclusión de que las ideas innatas no existen, pero sí, hasta cierto punto, en la capacidad. Como se ve, el hombre que impugna a Platón y a

Malebranche se encuentra—y lo dice con una lealtad que me encanta—que hay que admitir hasta cierto punto las ideas innatas, como una capacidad, como algo que si no llega a ser, no se sabe si se detendrá en las puertas del ser.

Malebranche es más profundo, y en cuanto a las ideas llega a concepciones que exigen gran meditación, y queda el lector en la duda de si ha entendido o no lo que escribe. Es un filósofo singular y si se me advierte que por qué no hablo de los escritores alemanes que han defendido con tanto ingenio esta teoría de las ideas, en cuanto a su realidad efectiva, desde el punto de vista de su índole peculiar, diré a los Sres. Académicos que lo mismo Schelling que Hegel son panteístas. La Filosofía está en situación difícil en este punto. Por una parte, se rechaza lo que se refiere a la realidad de las ideas, se sigue por un camino puramente ideal, el camino de la ciencia, del espíritu humano. Este, encerrado en sí mismo, puede formar el concepto de ideas generales, pero no desde el momento en que creemos que pueden tener realidad objetiva, si rechazáremos la afirmación y surgirá el panteísmo. Esa afirmación condenable de que el Creador es de la naturaleza de lo creado, y, por consiguiente, el panteísmo aparece con formas gigantescas. Esto no acontece de ninguna manera con Malebranche, que no es panteísta. Pero va por otro camino, por el de que hay que creer en Dios, y la Filosofía se convierte en cuestión de fe. No hay más que aceptar que Dios no puede engañarse, y Malebranche explica cómo las ideas surgen de la voluntad divina. No hay que admitir, dice, que las ideas, en gran número, nacen en el momento en que el hombre piensa y dedica su espíritu a la contemplación de la doctrina de esas ideas. Esto no es posible, por la misma diversidad de los puntos que examinaremos. Y es forzoso aceptar que por la voluntad de Dios también el hombre llega a la concepción de las ideas, gracias al esfuerzo de la mente, sin que para ello se requiera más que un concepto, a la manera de la relación estrecha que hay entre la naturaleza humana y lo exterior que la rodea.



En el fondo parece que Malebranche se da la mano con Platón, en cuanto a esos hermosos pensamientos concernientes a las mónadas. La Filosofía encuentra aquí una cuestión gravísima. Aceptamos como buena la doctrina de aquellos filósofos, para los que la percepción hiere los sentidos. Después pasa al alma; luego viene la abstracción: indaga, separa lo que es menester para llegar a las cosas mismas aisladas que se refieren a una generalidad, que no es ni lo absoluto ni lo necesario. Esto pertenece a la razón, que es la facultad que debe guiar al hombre, y la razón es la que encierra esos tipos, la que en sí contiene las ideas del ser, de la substancia y de la esencia, siendo estas afirmaciones, para Malebranche, lo más principal. Si la Filosofía no acepta esto y cree que semejante modo de pensar no es el verdadero, para muchos se demuestra que no hay otra teoría para explicar los primeros principios. Ahora, si nos diésemos la mano con Platón y Malebranche la cuestión cambiaría de faz, porque llegaríamos a un concepto de la fuerza de las ideas absolutas que no tiene de otro modo. Cabe, se ha dicho, que el hombre imaginase, en lo interior de su conciencia, una idea de lo necesario, de lo absoluto de Dios, del espíritu humano, etc. Pero esto no podemos llevarlo a la realidad, porque tropezaremos con un conjunto de consecuencias absurdas, substentadas, por ejemplo, por Víctor Cousín y por los escritores que se inclinan a los teólogos y escolásticos; v. gr., el P. Ceferino González.

Vea el Sr. Bonilla cómo de un modo un tanto lejano, yo vengo a discutir con él sobre si importa que la palabra materia no se haya escrito por los estoicos.

El Sr. Bonilla nos enseñaba que no es provechoso que se estudien como una escuela cuando se habla de escritores muy diferentes. Insistió en Zenón, en Orisipo y, por último, en Séneca.

Cabe decir que el filósofo no puede estar siempre en el mismo círculo, que puede sin duda hacer alguna abstracción o adición, sin que por esto pretendamos que no forma parte de

una filosofía determinada; pero no está aquí la dificultad, hay otra que me recordará S. S., a saber: ¿es que si escritores de distinto linaje, discuten y presentan soluciones diferentes, no las admitiremos, como defendiendo la misma bandera?

Reconozco la importancia de esto. Creo que, en general, puede decirse que no habiendo nada substancial que nos separe, no habrá una muy grave condenación de nuestra conducta reducida a que pretendamos explicar las teorías de una escuela por los varios autores que la forman. Entre los estoicos hay grandes divergencias. Sabido es que Cicerón se burlaba de ellos y mostraba sus errores.

Y ¿pretenderemos que hay tantos estoicismos como filósofos estoicos? ¿Exigiremos el pasaporte severamente a cada uno de ellos para que puedan pasar por estoicos, de suerte que no haya contradicción entre sus principios? ¿Rechazaremos lo que unos dicen por lo que otros afirman?

La cuestión es difícil, aunque estoy seguro de que S. S. la resolverá con facilidad, merced a sus grandes estudios.

### Sesión del martes 3 de Febrero de 1914.

**El Sr. Salcedo:** Dos observaciones, que no se refieren al cuerpo del discurso del Sr. Bonilla, sino a dos puntos incidentalmente y que despertaron, como codo el discurso, gran interés en el auditorio.

Estos dos puntos son: la influencia del estoicismo en nuestra literatura picaresca y la identificación del sabio descrito por los estoicos, especialmente por Séneca, con el *super hombre* de la novísima filosofía alemana. Sobre estos dos puntos he de exponer algo a la Academia, que se prestará el Sr. Bonilla a esclarecer con la maestría de que dio pruebas en su última conferencia.

Primero, lo relativo a la novela picaresca. El Sr. Bonilla ve en los héroes de esta literatura española de los siglos XVI y XVII, uno de los reflejos en nuestro carácter nacional del es-

toicismo, del senequismo, mejor dicho, por cuanto nos advierte que la tradición de Séneca nunca se había interrumpido en la Península, y hasta que ha llegado a constituir en el curso de nuestra Historia como una característica, una especie de filosofía popular siempre viva en la tradición científica y en el modo de pensar de nuestro pueblo.

Evidentemente, como nos decía con tanto acierto, el nombre de Séneca no se ha olvidado nunca en España: hasta en el *folk-lore*, para designar un sabio, se dice: «es un Séneca».

Se puede decir, en efecto, que nuestro *fólk-lore* no ha recogido mas que tres nombres de la Historia antigua y de la Literatura universal: el de Séneca, el de Catón y el del Tostado. La frase «escribe más que el Tostado», para referirse a uno que escribe mucho; la frase «es un Séneca», para expresar que se trata de un sabio, y la frase «es un Catón», para expresar la rigidez de la moral austera del que sigue siempre la línea recta, se encuentran a cada paso. La primera de estas frases parece que tiene en labios del pueblo cierto-sabor satírico, como yo ho comprobado experimentalmente, pues siempre se dice que «escribe más que el Tostado» aquel que lo hace sin saber de qué, para qué, ni con verdadera finalidad práctica. La frase «es un Séneca» se refiere a la sabiduría y no tiene, a mi juicio, en ninguna de sus expresiones populares, parentesco alguno con la filosofía estoica que profesó Séneca. Se dice «que es un Séneca» el que sabe mucho, sea cualquiera la cosa de que sabe y la dirección filosófica que haya dado a sus conocimientos.

Donde sí se nota algún influjo del estoicismo es en la frase «es un Catón», que parece manifestar un concepto grave, solemne, como el que de la moral tuvieron los estoicos. Indudablemente, esta frase viene del célebre Catón, estoico no en la filosofía o en la ciencia, sino en la conducta, que cuando fué vencido por César se mató por no sobrevivir a la legalidad republicana que consideraba violada por las armas vencedoras de César. Esta frase es antigua en nuestra tradición popular, y

en la época constitucional del reinado de Isabel II fué substituída en el orden político por la palabra «puritano», que se aplicó a los moderados que hicieron la oposición a Narváez, fundándose en que éste DO cumplía exactamente la Constitución y las leyes, recibiendo así aquella fracción el nombre de puritanos en un sentido que no es el que tiene, generalmente en el extranjero, ni en la misma Inglaterra, donde hoy el puritanismo, aparte de su significación religiosa, se aplica, sí, a la escrupulosidad moral, pero en el orden de la castidad. Un puritano allí es un hombre puro que no quiere contaminarse con nada obsceno o que contradiga a la moralidad de las costumbres.

Puritanas son, en este sentido, las señoras de Holanda, de quienes se murmura que tapan las mesas con un paño para que la idea de las piernas de la mesa no suscite pensamientos lascivos a los que van a visitar la casa. En España se dio el nombre de puritano a lo que tradicional y ordinariamente se ha llamado catonismo. Yo he visto lugares pequeños, donde no se dice ya «el tío tal, es un Catón», sino «es un puritano».

De modo que en nuestra tradición popular el sentido estoico se ha vinculado en la frase «es un Catón», que en la época moderna comparte su imperio con la de puritano. El senequismo se refiere, pura y exclusivamente, a la sabiduría.

Y vamos a la literatura picaresca. Sería ofender a un auditorio tan docto, decir lo que es esta literatura y las controversias que su significación moral y política han originado entre críticos e historiadores.

Resumiendo la cuestión, desde el punto de vista literario, la literatura picaresca, como todas las modas y tendencias, procede en España de una obra maestra, de aquel admirable *Lazarillo de Tormes*, obra capital de la literatura, no sólo española, sino universal; que es brevísima, pero de un riquísimo contenido y de una originalidad extraordinaria. Se le han buscado precedentes literarios; pero todos son muy otra cosa que el Lazarillo. Este gustó mucho en España y en toda Europa, y de ahí vienen las novelas picarescas, todas más o menos

Lazarillos transformados, que se buscaban en todas partes, lo mismo en España que en el extranjero. En efecto, de todas las novelas picarescas, no bien se hacía una edición en Sevilla o en Madrid, cuando aparecía otra en Amberes, en Londres, etcétera, y así, se ha dicho con razón, que si entonces la propiedad literaria hubiera estado como hoy, los autores de novelas picarescas hubieran sido todos ricos. Estas obras gustaban en todas partes, y, sin embargo, cuando ha empezado la época de denigrarnos y de considerarnos como una excepción en Europa, hablándose en todas partes de nuestra decadencia y de nuestros males, aquellas novelas, que en general, tanto gustaban, han servido, en primer lugar, para ponderar nuestra crueldad de espíritu. Se ha dicho, y lo repiten muchos labios, que los españoles somos, naturalmente, tan crueles, tan inhumanos, que nos agradaba en extremo leer cómo aquellos pobres hombres, que en las novelas picarescas figuran, no tenían que comer. Permítaseme que califique este modo de discurrir de tontería, pues esas novelas eran buscadas en toda Europa; luego si nosotros teníamos ese infame regocijo por la dolencia del prójimo, lo mismo, exactamente, ocurría entre los flamencos, alemanes, ingleses, etc., que hacían y consumían ediciones de las mismas obras.

La segunda consecuencia que se ha deducido de estas novelas ha sido la mala situación económica de los españoles en los siglos XVI y XVII. Es invariable, hasta en los libros más vulgares, que poniéndose a hablar de que los españoles vivían en la mayor inopia han de sacar en seguida textos de los autores picarescos, argumento que no puede ser más infantil, porque todas las novelas picarescas se refieren a gente miserable, pobres que había entonces en España, como en Francia y como en Alemania y como actualmente en todas partes, sin que se vea en el horizonte esperanza' de que semejante situación o desigualdad social desaparezca.

El héroe de la novela picaresca es un pobre que tiene que andar sirviendo los más humildes oficios y que, naturalmente,

cuando está cesante, como hoy cuando el trabajador está sin jornal, pasa apuros extraordinarios. Por tanto, deducir de la situación de tales héroes el estado económico de la sociedad entera es una verdadera inocencia. La novela picaresca, en cuanto a ese fondo económico Social, se podía escribir hoy en España, en Francia, en Inglaterra, con respecto a esos individuos que toctos conocemos y a todos nos acosan, como los literatos modernistas que dan sablucillos de a tres pesetas en bella prosa rítmica. Pero ¿se dan en el pobre picaro las cualidades del estoico? Esto es lo que sospechaba nuestro docto compañero y lo que yo no veo de ninguna manera. Yo encuentro todo lo contrario. El estoico, tanto en su concepción filosófica antigua, como en sus derivaciones modernas, como en la idea práctica, como en la popular que de él se tiene, es precisamente todo lo contrario de lo que son los héroes de las novelas picarescas. Este es siempre un pobre que se empeña en vivir a toda costa y de ahí le viene la picardía. Su único norte es vivir. Más que a los estoicos, se asemeja a los profesores de energía de que ahora se habla, a los individualistas exagerados que imponen su individualidad a todos. El héroe de la novela picaresca lo que quiere es ir comiendo, viviendo y gozando; cuando puede por buenos medios, cuando no puede de otro modo por malos. Eso caracteriza al tipo siendo admirable la energía y el ingenio que despliega en esa lucha. Es como un Robinson que no está en la isla, sino en medio de una sociedad implacable que le rechaza y se ríe de él, y él cogiendo lo que puede, llegando a veces a cometer verdaderos latrocinios y otras por engaños, se provee de las cosas que le son menester, y todo eso con cierta cómica fanfarronería de caballero andante que completa el tipo. No hay nada más distinto del estoicismo. Este tiene su norma de moral, a ella se ajusta y si no puede vivir se muere, se suicida, se va del banquete de la vida; se puede decir que el héroe de la novela picaresca es un pobre que vive, y el estoico es un rico, porque el estoicismo es filosofía de ricos indudablemente y creo que hay pocos pobres estoicos; es el rico que se

ha trazado su rígida moral, y cuando no, dimite la vida como hizo Catón. Por tanto, no veo semejanza ninguna, sino una contradicción manifiesta entre el héroe picaresco y el estoico, y ninguna influencia estoica ha determinado la aparición y el desarrollo de esta literatura.

Y vamos a la segunda observación, o sea a la del *sabio* y *superhombre* modernista. El sabio de los estoicos, de Séneca, es una concepción semejante a la del Santo para el cristiano. Es el hombre que se ajusta perfectamente a todas las leyes, que la escuela considera como constitutivas y fundamentales de la moral. Toda la filosofía estoica dice sujeción de la voluntad humana a la norma ética que se ha concebido. El sabio es el que de una manera perfecta, y, por decirlo así, ideal, pero no ideal que se dé nunca por inaccesible, se sujeta a todas esas leyes y las cumple más escrupulosamente que nadie. Pues el *superhombre* es todo lo contrario, porque no es el individuo que se somete a la ley, sino el que impone a los demás la de su propia voluntad.

La doctrina del *superhombre* brota de una exageración, o a mi modo de ver, de una falsificación del kantismo. Este pone la regla del bien obrar en la conciencia del hombre. Después de todo, como dijo la Filosofía escolástica y antes los Santos Padres, que Dios ha grabado en el corazón del hombre la ley natural, Kant tiene el mismo concepto, sólo que lo despoja de la procedencia de Dios que le dieron los Santos Padres y los escolásticos.

Si Dios ha grabado en nuestro entendimiento esa norma del bien obrar, allá está. Esto dijo Kant; pero de aquí han venido las desviaciones o desfiguraciones de la doctrina kantiana, suponiendo que no es que exista allí esa regla o norma, sino que es el individuo mismo el que la crea, que el individuo es el único que puede imponer y que, por tanto, si a uno le parece bien el mal, para él será bueno, etc.

De estas desviaciones procede la doctrina del superhombre. Los hombres grandes que ha habido en la Historia, los con-

quistadores, etc., son aquellos que han creado las leyes existentes, porque las han impuesto a sus semejantes. Vivimos los que constituimos el rebaño humano y no tenemos esta fuerza para imponer a los demás nuestros propios apetitos, de lo que aquellos hombres han creado como ley moral, judicial, etcétera; pero en estas evoluciones humanas ha de aparecer otro hombre que más franca y resueltamente imponga su propio albedrío y someta a todos a vivir en una norma de mayor expansión y libertad.

Esta filosofía es la que veo en el fondo del superhombre. Y, por tanto, nada más. contrario a la idea del sabio que fingieron los estoicos, como a la del Santo de que hablan los Santos Padres y los maestros de la Filosofía escolástica.

Y no digo más, porque lo que ansio, como toda la Academia, es oír al Sr. Bonilla explicar estas contradicciones que advierto. He dicho.

El **Sr. Bonilla**: Tanto mi antiguo y respetado maestro el Sr. Salvá, como mi querido amigo el Sr. Salcedo, han tratado el tema que ahora discutimos, ocupándose incidentalmente en algunas de las consideraciones que tuve el honor de exponer a esta Real Academia acerca del sistema estoico y sus derivaciones en España. Créome obligado a recoger la crítica formulada con tanta competencia como erudición por los Sres. Salvá y Salcedo, ampliando así lo dicho en precedentes sesiones.

Insisto en afirmar, a pesar de los razonamientos del Sr. Salvá, que las nociones de materia y de espíritu, al uso moderno, son extrañas a la filosofía estoica. Ya expuse en noches anteriores algunas de las razones en que me fundaba. Ahora añadiré que el concepto de *materia*, tal como actualmente lo entendemos, es mucho más moderno de lo que parece. Ese concepto, durante casi toda la Edad Media, ha tenido, como en la Antigua, carácter metafísico, y nada más que metafísico. En el siglo XIII, en la época de Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino, todavía un gran escolástico, Alejandro de Hales, influido probablemente por nuestro Aben-Gabirol, sostiene que



las *inteligencias* o *ángeles* están compuestas de *materia* y de *forma*. Claro es que el término *materia* o *hyle* no representa aquí, ni tampoco en Aristóteles, sino un valor puramente absoluto y metafísico. ¿Tendríamos derecho para tildar de materialista a Alejandro de Hales, en el concepto moderno? Aun admitiendo lo inexacto, es a saber, que en los primeros siglos del Cristianismo se hubiesen identificado los términos de *materia* y *cuerpo*, distaba tanto de ser clara la noción del contrario, o sea del espíritu, que ya hemos visto cuál era la doctrina de Tertuliano, y aun podríamos añadir, respecto de España, la de aquel Obispo de Málaga, en el siglo IX, llamado Hostegesis, que atribuía a Dios figura humana, afirmando que ocupaba lugar y que estaba en todas partes, no por esencia, sino *per subtilitatem quandam*.

El materialismo, como sistema, no adquiere importancia hasta la época del Renacimiento, ni se traduce en verdadero cuerpo de doctrina hasta el siglo XVIII, con Hartley y Priestley, en Inglaterra; con la Mettrie y el barón d'Holbach, en Francia. Berkeley hace su crítica, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, en sus bellos *Diálogos entre Hylas y Filonous*, donde tiende a probar que la materia no es cosa real, independiente del sujeto que la percibe. La conclusión general de la filosofía del siglo XVIII, es, sin embargo, favorable al materialismo. El barón de Holbach la condensa en estas palabras: «Sólo al movimiento son debidas las mutaciones, las formas y las modificaciones de la materia. Por el movimiento se produce, se altera, se aumenta y se destruye todo lo que existe.» «Contemplemos el universo—añade—éste no nos ofrece más que materia y movimiento.»

Substituido el concepto *metafísico* de la materia por una noción *física*, ésta a su vez se encuentra ahora, después de las últimas teorías, y, sobre todo, después del descubrimiento de la materia radiante, en un período de crisis. El axioma: «nada se crea, nada se pierde», ha sufrido rectificación, especialmente en el segundo de sus términos. Descubiertos los rayos X,

los rayos catódicos y otras importantes formas de la radiación—ábrese paso una doctrina (confirmada en gran parte por los experimentos de Gustavo Le Bon), según la cual toda materia es radiante, y a consecuencia de la radiación se pierde y *se desmaterializa* continuamente. El principio de la conservación de la energía, al cual deben tantos progresos las ciencias físicas y experimentales, unido al de la entropía, ha substituido al antiguo dogma de la conservación de la materia, y el resultado es que el concepto de esta última va siendo cada vez mas difícil de definir, y es ahora reemplazado por el de energía, vocablo empleado también por Aristóteles en sentido metafísico, y traducido por *actus* en el Escolasticismo.

Como prueba de la antigüedad de aquellos conceptos, citaba el Sr. Salvá la filosofía platónica. «En Platón —decía— se afirma clara y elocuentemente la inmaterialidad del alma. ¿Qué duda cabe de que el problema de la materia y del espíritu surge en aquel filósofo, sin necesidad de esperar a los neoplatónicos?» Y yo digo y seguiré diciendo mientras no se demuestre lo contrario: no hay en Platón ningún término que responda a los nuestros de *materia* y de *espíritu*. El vocablo *ψυχή*, en sentido filosófico, es inventado por Aristóteles, en cuanto a «*veύχα* (aire, soplo exhalación, olor; y después *espíritu*), no creo que Platón lo use una sola vez, como no sea en el *Axioco*, diálogo de autenticidad rechazada por gran número de críticos. Indiscutible resulta que, para Platón, el alma es incorpórea; pero ¿quiere decir esto que sea *inmaterial*?; y, aunque lo dijese, ¿equivale a afirmar que es *espiritual*? ¿No han sostenido y sostienen los escolásticos la existencia de términos intermedios entre materia y espíritu?

Añadía el Sr. Salvá: «Porque en un pueblo no encontremos palabras que simbolicen determinados conceptos, no estamos autorizados para juzgar que aquel pueblo no los posea.» Si con esto se quiere dar a entender que la ausencia en un idioma de un vocablo *de la misma forma gramatical* que el nuestro, no nos autoriza legítimamente para asegurar que el pue-

blo que habla aquel idioma carece del concepto representado por esa palabra que nosotros usamos, dispuesto estoy a suscribir la observación; y entiendo que sería una puerilidad sostener lo contrario. Pero si se pretende sentar como verdad científica que el estudio del lenguaje no suministra base para la historia de los conceptos, no solamente no estaré conforme, sino que diré que con tal criterio desaparece buena parte del precioso caudal de conocimientos adquirido merced a la crítica histórica y filológica del siglo XIX. Pues ¿cómo rastreó Pictet sino de ese modo algunos de sus más importantes datos sobre la civilización y origen de los indoeuropeos? ¿cómo se estudia, sino por un procedimiento semejante, la antigüedad de los poemas homéricos? ¿qué otro sino ése es el camino seguido por Lubbok para afirmar la inferioridad intelectual del salvaje respecto del hombre civilizado, observando, por ejemplo, que las tribus brasileras carecen de términos para expresar las ideas abstractas; que el verbo *ser* no existe en lengua abipona; que los tasmanios no tienen vocablo para indicar la idea de *árbol*, aunque lo posean en particular para cada una de las especies que hay en su tierra; que los habitantes del cabo York, en Australia, son incapaces de contar más allá del dos, etc., etc.? Pues qué, ¿no progresan los pueblos, como progresan los individuos? ¿Y no forma parte de este progreso la manifestación lingüística, que es la más social de todas, y que revela lo que el pueblo piensa, lo que siente, lo que espera, lo que ama y lo que aborrece? El lenguaje, pues, es un elemento de la mayor importancia para comprender el pensamiento de un pueblo; y lo es más aún tratándose de los filósofos, cada uno de los cuales suele tener su especial tecnicismo, que exige muchas veces la formación de léxicos particulares.

Si yo atribuí excepcional representación a los neoplatónicos en la historia del concepto del espíritu, fué porque, en efecto,, entre ellos (y pudiera agregar, entre los gnósticos), ese concepto se depura, dando lugar a una pnenmatología; y su doctrina influye sin duda en el Cristianismo, como es de ver en el

Evangelio de San Juan y aun en algún libro del Antiguo Testamento.

Como quiera que sea, sigue pareciéndome harto aventurada la afirmación del *materialismo* de los estoicos. Y no soy yo solo: aparte de los críticos que en otra ocasión cité, podría mencionar a Lange, el cual, en su clásica *Historia del Materialismo*, duda igualmente de que a los estoicos deba atribuirse semejante nota, y afirma que al sistema estoico le faltan las más esenciales condiciones de la doctrina materialista: «la naturaleza puramente material de la materia, la producción de todos los fenómenos, incluso los de la finalidad y la inteligencia, por movimientos de la materia, conformes a las leyes generales del movimiento.» Vuelvo siempre, por último, a la cuestión que me parece fundamental: mientras no tengamos concepto claro y preciso de lo que por *materia* o por *espíritu* debemos entender, ¿cómo hablar de un sistema *espiritualista* o *materialista*? Y ¿acaso poseemos ese concepto?

### Sesión del martes 10 ü Febrero de 1914

El Sr. Bonilla: Prosiguiendo las consideraciones que en la anterior sesión comencé a exponer, con motivo de la crítica que los Sres. Salvá y Salcedo hicieron de algunas de mis palabras, he de recordar que el Sr. Salvá, con su claro talento y selecta erudición, notaba que, ciertamente, las doctrinas filosóficas ofrecen diversas modalidades en la Historia, según sean las personas que las sustenten. Y añadía: «Pensadores hay que conceptuamos afiliados a la misma escuela, y, sin embargo, sus doctrinas difieren en determinados puntos. Estas divergencias no impiden que teóricamente los unifiquemos. ¿Por qué hacemos esto? Porque hay en ellos puntos de vista comunes, criterios fundamentales en que concuerdan. Pues eso debemos hacer con el estoicismo.» Verdad es, si se trata de exponer en sus líneas generales el sistema estoico, que, para mí, como de-

rivado del socratismo, descansa en el concepto del principio moral. Pero si se trata, por el contrario, de examinar una de esas determinadas cuestiones en que los pensadores difieren, la no distinción de personas y de épocas puede engendrar confusiones peligrosas. Y esto es, cabalmente, lo que acontece en el caso en que nos encontramos, - porque la doctrina antropológica de Orisipo no es, probablemente, la misma que la de Zenón, y difiere, desde luego, de un modo bastante profundo, de la de Panecio y Posidonio; en los cuales se acentúa lo que alguien llamaría tendencia *espiritualista*. Séneca, por ejemplo, distingue con harta claridad el *animns* del *Corpus*, y, sin embargo, nadie duda de que aquél sea uu estoico. Lo cual quiere decir que no es esa cuestión una de las que han de considerarse fundamentales y comunes a todos los pensadores de la escuela.

No será ocioso advertir tampoco, que, al hablar de la trascendencia histórica del concepto de Naturaleza, y al referirme a los tiempos de la Revolución francesa, enunciaba una relación doctrinal de ideas, de principios filosóficos; pero no era mi propósito afirmar que Sieyes, Mirabeau, La Fayette y los demás personajes de la Asamblea Constituyente, fuesen estoicos en ?u vida particular ni en su conducta pública. El pensar y el obrar no suelen ir acordes en los filósofos, aunque evidentemente sería de desear su armonía. No es en verdad un estoico el Mirabeau amante adúltero de Sofía Ruffey, el Mirabeau disipador de dotes, el Mirabeau cortesano después de haber sido demócrata, el Mirabeau autor de los *Erótica Biblion*, el Mirabeau de *El libertino*; pero el Mirabeau que en 17 de Agosto de 1789 presenta a la Asamblea la Declaración de derechos, y acaba diciendo a sus colegas: «¡A vosotros se deberá, señores, la dichosa época en que, adoptando todo el lugar, la forma y las relaciones que le señala la inmutable *naturaleza* de las cosas, la general libertad habrá desterrado del mundo entero las absurdas opresiones que abruman a los hombres, los prejuicios de ignorancia y de codicia que les dividen, los insensatos celos que atormentan a las naciones, y habrá

hecho renacer una fraternidad universal, sin la cual son tan dudosos y tan precarios todos los provechos públicos y privados!», ese Mirabeau es un estoico, aunque no haya pasado jamás la vista por una página de Séneca.

Hablé también, en pasadas sesiones, de la influencia poderosa que, a mi juicio, ejercen, en la formación del tipo literario del pícaro español, el estoicismo y el cinismo. Creo, en efecto, que los fenómenos literarios no se dan aislados de los demás en la evolución de las ideas, y que nunca escribirá bien la historia literaria de un pueblo el que no cozca la filosófica. La pasión por las novelas y poemas caballerescos en la segunda parte de la Edad Media; la literatura picaresca en los siglos XVI y XVII; el romanticismo de la primera mitad del XIX; el modernismo de nuestros días; ved ahí otros tantos hechos que necesitan explicación interna y filosófica, y acerca de los cuales no se sale del paso diciendo que son *modas literarias*, porque inmediatamente se pregunta: ¿qué ideas, qué aspiraciones, qué estados sociales han provocado el nacimiento de semejantes *modas*? El Sr. Salcedo, en su muy notable discurso, comparaba el noble y elevado concepto que de la virtud tenían los estoicos, con los principios egoístas, utilitarios e inmorales que informan la conducta del pícaro de nuestras novelas clásicas, y exclamaba: «¿Cómo el uno ha de proceder del otro? ¿qué puntos de contacto puede haber entre tan opuestos personajes?»

No se me ha pasado nunca por las mientes parangonar a Séneca con don Pablos, ni a Atilio Régulo con Guzmán de Alfarache, ni a Horacio Cocles con don Gregorio Guadaña. Ni he dicho tampoco que el pícaro fuese estoico por el sentimiento del deber, por la pureza de las intenciones, por su buena voluntad. El pícaro no es estoico por aquello *era que difiere* del estoico; sino por aquello *era que se le parece*, y esto es lo único que me importaba retener. La picardía y el estoicismo se asemejan, —decía yo, y perdonadme que reitere los conceptos—, porque el pícaro procura, como el estoico, ser *impasible* ante las desventuras de la vida, porque no gime y se desespera, por-

que se contenta con poco, sí poco tiene, y disfruta del bienestar, si el bienestar se le depara; porque el picaro, como el estoico, es autónomo (aunque la norma del uno y la del otro sean muy distintas), porque hay en el picaro un fondo de individualismo, o si se quiere, de anarquismo, que también se halla en el estoico; el picaro es, además, cínico, porque el pudor lo es ajeno, porque menosprecia profundamente las leyes y los preceptos humanos, porque tiene osadía y naturalismo en su hablar y en su proceder. Colocad los principios amorales de un cínico (entiéndase de un cínico a lo Diógenes, no a lo Antístenes) al frente de la impasibilidad de un estoico, y tendréis el tipo de un picaro. Esto fué lo que yo dije, o por lo menos lo que quise decir, y no insisto más en ello, porque necesitaría, para desarrollar cumplidamente el tema, hartos más tiempo del que pienso ocupar vuestra paciente atención.

Hallaba luego reparos que oponer el Sr. Salcedo a mi comparación (incidental, por cierto) del sabio ideal estoico con el superhombre de Nietzsche, y seguía el mismo procedimiento que anteriormente, es decir, reparaba, no en lo que se asemejan, sino en lo que difieren, con lo cual no hay medio de establecer relación entre dos cosas. «El estoico —decía el Sr. Salcedo— respeta y acata el principio moral, mientras que el superhombre de Nietzsche es algo colocado por encima de la ley ética.» No; el superhombre no estator *encima* de la ley moral, sino *más allá del bien y del mal*, lo cual es harto diferente. Además, lo característico del superhombre de Nietzsche no es eso: es que, siendo el hombre algo que *necesita ser superado*, es el superhombre quien realiza tal superación. «El hombre —dice *Zaratustra*— es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre»; el superhombre es el creador, o sea el infractor, el destructor, el que rompe las tablas de valores; ha perdido el mundo, pero desea ganar *su* mundo; es como el niño, que antes fué león, y antes camello, y antes espíritu; ama el cuerpo y la tierra, porque puede crear, superándose así mismo; es duro porque es creador, y «la guerra y el valor han hecho más cosas

grandes que el amor al prójimo»; empieza donde acaba el Estado, «donde el lento suicidio de todos se llama *la vida*»; vive lejos de la plaza pública y de la gloria; no cree en lo inmutable, porque «lo inmutable no es más que un símbolo»; ni tampoco en la igualdad, porque los hombres., ni son iguales, ni deben llegar a serlo; son sus enemigos «la coacción, la ley, la necesidad, la consecuencia, el fin, la voluntad, el *bien* y el *mal*»; enseña «el eterno retorno de las cosas»; es alegre y dionisiaco, porque «la alegría es más profunda que la pena, y *toda alegría quiere la eternidad*». Este abigarrado personaje, lleno de «voluntad de poder», egoísta, con el egoísmo más monstruoso, es un sueño gigantesco, de loco y de genio, que predica la liberación de las ataduras sociales, despreciador del pueblo, ansioso de cambiar los valores morales que han engendrado la caridad y el amor a los débiles; y ciertamente no se identifica con el sabio estoico, que tiene algo de apolíneo, de ordenado, de regular y de imperturbable. Pero yo no dije que fuesen lo mismo, sino que se parecían; y se parecen, en efecto: uno y otro son ideales, uno y otro aspiran a *superar* la naturaleza humana, que ni es tan dominadora como el superhombre, ni tan impasible como el estoico. Si el superhombre es amigo de la soledad, no lo es menos el sabio estoico. «El que circula por los barrios más populosos de la ciudad —escribe Séneca—, necesariamente habrá de chocar con muchas personas, siendo arrojado al suelo aquí, detenido allá, salpicado de barro más lejos; y así también en la móvil actividad de agitada vida, encuéntrase muchos obstáculos y muchos contratiempos.» «Es indudable —añade—, que el que desprecia los ataques que arrancan de la multitud, se coloca *más alto* (*altius*) que ella.» «Los indoctos —sigue diciendo— consideran mal a la escuela de los estoicos, como demasiado dura (*nimis dura*)... Censuranla que niega al sabio el derecho de compadecer y el de perdonar», pero al sabio «le conviene mejor el ánimo fuerte *fmagnus animus*», conserva constantemente el mismo rostro sereno e impasible, «lo cual no podría conseguir si se dejase dominar



por la tristeza»; así, pues, «no compadecerá las miserias ajenas, porque necesitaría para ello hacer miserable su mente»; al sabio no le hace falta elevar las manos al cielo para adorar a Dios, porque lo lleva consigo (*tecum est, intus est*). Ahora bien, este sabio estoico, impassible, no misericordioso, duro, enemigo de la tristeza, despreciador de la muchedumbre, fuerte y grande como un Dios ¿no es verdad, Sr. Salcedo, que se asemeja al superhombre de Nietzsche, aunque, por otra parte, las concepciones sean distintas? ¡Pues eso, y nada más que eso, es lo que yo manifestaba!

Añadía el Sr. Salcedo que el superhombre de Nietzsche parece más bien una derivación del kantismo. Si así fuese, ello constituiría nuevo argumento en mi favor, porque la moral kantiana tiene mucho de estoica. «*Vec ullum virtutum pretium dignum illis extra ipsas sí*», escribe Séneca, al comenzar los libros *De clementia*; «*Die Ehrwürdigkeit der Pflicht* —dice Kant— *hat nichts mit Lebensgenusz zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Ger'icht.*» Pero la filosofía de Nietzsche, como es sabido, mantiene relación mucho más estrecha con el sistema de Schopenhauer que con el de Kant; y, por otra parte, nada más opuesto que la moral del *imperativo categórico* y la del destructor de la tabla de valores. Paréceme esto tan evidente, que no juzgo necesario insistir en ello. Y doy así por terminada mi rectificación.

**El Sr. Salcedo:** Decía yo la otra noche que, infundadamente, se había tratado de explicar la literatura picaresca española por la pobreza de nuestro país, y citaba a Forneron, en su *Vida de Felipe II* que aduce como pruebas de nuestra mala situación económica varios textos sacados de las novelas picarescas, afirmando ya que esto no era exacto, porque toda novela picaresca es la novela de un pobre entre ricos. Pobre suele ser sólo el picaro, y sólo por excepción aparece alguno tan pobre como el protagonista, v. gr., el famoso hidalgo de Toledo del Lazarillo, que no comía y salía con el mondadientes en la boca a pasear para que creyeran que ha

bía comido. Y añadía que me parecía una tontería— perdóneme la palabra— deducir que fuesen todos en España pobres de novelas en que había uno sólo siendo los demás ricos. La trama, la esencia de toda novela picaresca, es un hombre desprovisto de recursos que los busca entre los que le rodean, lo cual demuestra que éstos estaban en posición económica superior a la suya. Y decía yo que esta posición respectiva del pobre y de los ricos se daba en España, como en toda Europa y como se sigue dando lo mismo en Irlanda que en el más floreciente emporio de riqueza. Sólo en la sociedad ideal que se forjan los socialistas, para un porvenir más o menos lejano, desaparecerá esta posición respectiva de pobres y de ricos. Decía también, que no veía ninguna relación entre los héroes picarescos y la Filosofía estoica, y creo que el mismo Sr. Bonilla, en la admirabilísima conferencia que nos ha dado esta noche, lo ha probado de una manera concluyente. El nos ha dicho lo que caracteriza a la Filosofía estoica, lo que une a todos sus representantes, sean cualesquiera sus ideas sobre Psicología, Teología o Cosmología, que el estoico ideal, el trazado en los libros que se presentan como modelos a la muchedumbre para que lo sigan es un ser dominado por preceptos de orden ético, a los que debe acornarse. Pues el héroe picaresco es todo lo contrario, es, esencialmente, no ya inmoral, sino amoral, pues carece en absoluto del principio ético. Va a comer, a luchar por el sustento y a gozar de las comodidades. Para ello despliega toda su energía y prescinde en absoluto de consideraciones morales. Esto es tan evidente, a mi juicio, que se ve en cualquier ejemplo. ¿Cuál era el héroe que los estoicos de Roma ponían como modelo insuperable de la vida pública y privada? Régulo, por ejemplo, a quien cogieron prisionero los cartagineses y le mandaron a Roma para negociar la paz; que fué allá, y que lejos de aconsejarla a los romanos les dijo que no les convenía, que los cartagineses estaban en muy mala situación y que pronto tendrían que rendirse y añadió: como he prometido volver a Cartago, me vuelvo, y se volvió, a pesar de los

ruegos de su mujer, de sus hijos y de sus amigos que le decían que allí le iban a matar. Este es el héroe estoico.

Compárese esta acción de Régulo con cualquiera de los héroes picarescos, con el Lazarillo, v. gr., que llega a la abundancia porque se casa con un ama de cura en Toledo, teniendo hijos sin enterarse y viviendo así admirablemente. Compárense ambas conductas y dígame si Lazarillo hubiese vuelto a Cartago. No; Lazarillo hubiera engañado a los cartagineses y desde Roma les hubiera dicho qñe no volvía. No puede darse, por tanto, a mi juicio, un sentido más contradictorio que el del héroe picaresco y el estoico. El pícaro hace lo que puede y como puede, prescindiendo de la moral; el estoico es un ser que en la vida pública, y en la privada, atiende a esa ley superior de justicia que él se ha creado, en que él comulga, y a la cual sacrifica hasta su vida. Por lo tanto, no veo influencia de la moral estoica en lo picaresco, lo cual no quiere decir que aquellos autores—no Quevedo, que como picaresco me parece ya muy decadente—fueran estoicos, o, mejor dicho, senequistas, tal como el senequismo se entendía en el siglo XVI, seguramente de una manera harto más imperfecta de como lo entiende nuestro sabio compañero el Sr. Bonilla, hoy, después de haber estudiado los fragmentos de los filósofos estoicos publicados en Alemania. En el siglo XVI todo el estoicismo era el senequismo, que se entendía por las cartas apócrifas de Séneca a San Pablo y de éste a aquél, como un Séneca casi cristiano, y se interpretaban las frases estoicas por el Evangelio.

Respecto al superhombre, me ha deleitado extraordinariamente el Sr. Bonilla, con ese deleite superior que producen al entendimiento las cosas bien dichas y pensadas, pero no me ha convencido. El estoicismo tiene un concepto objetivo de la moral, que es, para él, la naturaleza, a la que debe someterse el hombre y el que mejor, más completa e íntegramente se someta a ella, ése es el sabio. En la Filosofía de Nietzsche, el superhombre no está sometido a la naturaleza, la moral está dentro en su mente, y él aspira, por tanto, no a obrar conforme a la

naturaleza, sino a que ésta obre conforme a las determinaciones de su mente.

Y no tengo más que decir, sino felicitar al Sr. Bonilla por su magistral discurso y que todos me tomen en cuenta el sacrificio de hablar después que él, que no es poco.

El **Sr. Bonilla:** Brevísimas palabras para terminar este incidente. Repito que, con el sistema del Sr. Salcedo, resulta imposible establecer relación entre dos estados de pensamiento cualesquiera. Si al comparar", por ejemplo, a Platón con Aristóteles, nos fijamos en aquellos puntos en que difieren, ¿cómo hemos de hallar doctrinas comunes? Y, sin embargo, las hay, y muy fundamentales; que es lo que acontece en el caso del estoicismo y de la picardía, como he tenido ocasión de exponer.

No puedo admitir tampoco que el *Buscón* de Quevedo (el más grande, quizá, de nuestros poetas y de nuestros pensadores) sea una «obra de decadencia». El estar en la cúspide es, ciertamente, encontrarse al final del camino, y por lo tanto en el principio del descenso, pero no en el descenso mismo. El *Buscón*, obra vibrante, sobria, de intenso valor dramático y humano, fué publicado hacia 1626, pero estaba escrito muchos años antes, probablemente en 1608, Antes del *Buscón* figuran, cronológicamente, *Lazarillo de Tormes* (de discutible carácter picaresco), *Guzmán de Alfarache*, *La picara Justina*, *Rinconete y Cortadillo*, *Marcos de Obregón*, *Pedro de Urdemalas* y otras novelas de Salas Barbadillo, y *Alonso, mozo de muchos amos*; mas no hay que olvidar que después del *Buscón* están *Don Raimundo el Entretenido*, las novelas picarescas de Castillo Solórzano, el *Siglo pitagórico*, de Enríquez Gómez, y el *Estebanillo González*, que no son grano de anís.

En cuanto a la comparación del superhombre con el sabio estoico, el «obrar conforme a la naturaleza», no es en modo ninguno una regla objetiva y externa, sino una ley enteramente subjetiva, como puede serlo la del superhombre. La *naturaleza* de los estoicos no es algo perceptible y que impresione los

sentidos, sino la razón misma, centella divina que radica en nuestro interior. Cualquiera otra interpretación, por autorizada que sea, me parecerá siempre poco sólida.

### Sesión del martes n de Febrero le 1914

**EL Sr. Sanz y Escartín:** Sin perjuicio de hablar más adelante acerca del estoicismo antiguo en sus relaciones con el nuevo, y de dar a conocer este nuevo estoicismo que ha llegado a adquirir cierta importancia, voy a concretarme, puesto que el Sr. Salvá desea contestar hoy a las observaciones que le hicieron los Sres. Bonilla y Salcedo, a responder a la acusación que me dirigió repetidas veces nuestro censor, cuando decía que no podía menos de extrañarse de que yo afirmara que suprimida la que se ha llamado libertad metafísica, la Historia no dejaría de ser lo que ha sido. Esta afirmación causó verdadero escándalo a nuestro respetable censor, y quiero explicarla.

Es libre el hombre cuando es causa voluntaria y consciente de sus actos, o sea, cuando obra con conocimiento de lo que hace y sin ningún género de coacción ni de presión exterior. Todo ser, por consiguiente, dotado de razón, que obra por motivos propios, sin coacción externa, ya material, ya de miedo insuperable, o ya de otra especie, es para mí un ser libre. Y esta libertad es tanto más alta cuanto más luminosa es la razón del que actúa, es tanto más amplia cuanto lo es más la jurisdicción intelectual del que obra; de suerte que la libertad es siempre superior en un hombre de gran inteligencia, que en cada momento de la vida puede ver distintos caminos, que en el hombre falto de inteligencia, en quien falta casi siempre la facultad de opción.

De suerte que la libertad es para mí el obrar con arreglo a móviles propios, siempre con la luz de la razón, porque la li-

bertad sólo merece este nombre cuando la luz de la razón la ilumina:

El animal obra también por móviles propios, pero como carece de entendimiento y de reflexión, como no alcanza a percibir distintas maneras de obrar, como no puede reflexionar sobre los motivos de su determinación, no es libre, como esencialmente lo es el hombre por su calidad de ser de razón.

La libertad consiste en resolverse por sí a la luz del entendimiento y libre de toda coacción. No es libre el dominado por agentes externos, como no lo es el dominado por sus pasiones. Por eso el más libre es el mejor, y por eso la libertad suprema resido en Dios.

Para mí, no es libertad la indeterminación, la posibilidad de un obrar sin antecedentes, el rompimiento del hilo lógico y natural. Siempre he rechazado este sentido.

La libertad se funda, como decía, en el obrar racional, que guarda una relación íntima y necesaria con la índole del ser que obra. Es esta una relación evidente de causa a efecto: *operan sequitur esse*.

Pero esto no es negar la libertad. Creo que los Tribunales y el buen sentido hacen bien en declarar perfectamente responsable de sus actos a todo hombre que obra libre de coacción y en su estado normal de mentalidad. La cuestión de saber si una persona que ha obrado en determinado sentido ha podido obrar en otro, es una cuestión baldía. Ciertamente, si las ideas, los sentimientos, los impulsos hubieran sido distintos, distinta hubiera sido la acción. Pero ¿qué adelantamos con reconocer esto? ¿Dejará de ser digno de vituperio el malvado y de alabanza el justo?

Esto nos lo dicta la razón y la ciencia. Desde el momento en que los que han actuado en la Historia son hombres que han obrado con arreglo a lo que eran, la Historia hace perfectamente en juzgarlos y en afirmar que, entre ellos, unos han sido monstruos y otros santos.

La libertad no significa ni puede significar la posibilidad de

un efecto sin relación adecuada con la causa que la ha producido. Sin esa mal llamada libertad, la Historia sería exactamente igual que es, puesto que la cualidad de las acciones sería la misma y la responsabilidad se fundaría siempre sobre las mismas bases de conocimiento y de libertad de coacción.

La sanción natural del que obra mal es que las consecuencias recaigan sobre él en forma también de mal, y el que obra bien encuentra su recompensa, ya en la esfera objetiva, ya en la tranquilidad de su conciencia, en la satisfacción interior. Creo que el hombre, en una u otra forma, halla siempre la sanción de sus actos.

Si la virtud consiste en obrar con arreglo a nuestra naturaleza esencial, o sea, con arreglo a la razón, es lógico que el malvado sea menos feliz que el hombre virtuoso. Las dificultades que podemos encontrar en el orden de las sanciones, y hago siempre la salvedad de que hablo desde un punto de vista puramente filosófico, las veo salvadas por la naturaleza misma de nuestro espíritu, porque precisamente, cuanto más altas son las cualidades del hombre, más seguras son estas sanciones. Pero, en fin, mi afirmación de que la Historia sería lo que es, para la apreciación de los actos y para su significación, existiera o no la libertad metafísica, creo que está demostrada, porque lo que importa para la calificación de los actos humanos es que éstos hayan sido producto de un estado de ánimo exento de coacción o de perturbación patológica. Obrando así el hombre, es libre; esta libertad no puede ser negada; desde que existe la Historia humana seguirá siendo lo que es y los juicios de los hombres tendrán en ella fundamento suficiente.

Y no digo más, esperando las objeciones del Sr. Salvá para determinar, si es preciso, aún más estos conceptos.

### sesión del martes 24 de Febrero de 1914.

**El Sr. Salvá:** Voy, en primer término, a responder a las observaciones del Sr. Sanz y Escartín, que me parece que ha simplificado la controversia, porque hoy no ha negado la libertad, sino que la ha afirmado muy bien. En tal caso ¿cómo dice que sin la libertad, la Historia sería la misma? Si parte de que no haya libertad ¿cómo afirma que el hombre es siempre libre y que será siempre responsable? Puede que no haya aquí contradicción; pero yo no veo claro.

Tema de debate. Yo defendía la libertad; creo en ella de una manera radical, constante, y el Sr. Sanz y Escartín dice que la Historia sería la misma aunque aquella no existiera. Esto habría que probarlo y S. S. explica su pensamiento definiendo lo que es la libertad, y queriendo responder a mi objeción de que no habiendo libertad la Historia sería diferente, creo que prueba lo contrario. Y así, al venir S. S. a mi campo, su proposición es contradictoria, porque la libertad es necesaria para que haya moralidad, para que el hombre sea responsable, para que lo juzguemos reo de su mala acción, y sin libertad, esto cambiaría, pues toda obra de Filosofía espiritualista dice que el hombre es libre y por ello responsable. De modo que la cosa resultaría muy distinta si se justificara que el hombre, aun no siendo libre, era responsable. Afirmó que es imposible suponer que no existe libre albedrío. El hombre, tal como está constituido, no puede asegurarse que no sea libre. Es libre porque así está constituido, salvo en casos anormales *tito* que no es dueño de sí. Por lo tanto, yo haciendo observaciones a su señoría, aunque en el fondo estamos conformes, le diré lo que entiendo por libertad.

Para mí la mejor demostración es la de Taparelli de Azeglio, hecha con la profundidad en el saber que le caracteriza.

Según Krausse, el hombre no es libre en cuanto se aparta



del bien, y especialmente para Ahrens tiene libertad para elegir entre los diversos bienes o elementos de su destino o existencia, pero todos ellos siendo propios de la virtud.

En cuanto el hombre practica el mal ya no es libre. Esta teoría es tan bella, que yo la he defendido en la cátedra; pero luego comprendí que la libertad es facultad de elegir el bien o el mal y que aun prefiriendo éste, tiene libre albedrío para volver sobre sus propios pasos y de inclinarse a distinto camino.

Es decir, que el hombre posee la facultad de corregirse y sigue siendo libre, y cuando hace el mal no ha renegado de la libertad, y el Sr. Sanz y Escartín no acepta esta teoría, sino la de la libertad metafísica, que es la más importante. Taparelli escribe que el hombre es libre porque tiene el poder de reflexionar; que inclinado a una resolución determinada, como ser racional, piensa, mide las consecuencias de sus determinaciones y, por último, se decide por lo que prefiere. Esta es la verdadera libertad; una potestad de determinarse, de elegir su camino, siendo responsable de ello, porque no hay coacción.

El Sr. **Sanz y Escartín**: Contestaré dos palabras, antes de que S. S. siga adelante, para terminar por mi parte.

La contradicción que notaba S. S. consiste en que me refería a un concepto corriente de la libertad o libre albedrío, según el cual es posible que un ser obre de distinta manera de la que es consecuencia lógica de su naturaleza misma. Yo sostengo que así como la Divinidad no puede obrar el mal porque es contrario a su naturaleza, del mismo modo la naturaleza de cada ser determina las condiciones de su acción, porque la diversa huella que imprimen en nuestra alma las influencias recibidas, aparte su diversidad exterior, depende de nosotros mismos, de la calidad o carácter propio de nuestra individualidad. En el hombre la libertad, como decía Séneca, es obedecer a Dios, *Deo parere*, porque es obrar con arreglo a lo superior en la naturaleza humana.

Yo, al decir que la Historia sería lo mismo sin cierto concepto, erróneo a mi entender, de la libertad, claro está que no

expresaba que sería lo mismo sin la libertad psicológica, porque si todos estos hombres que han figurado en la historia como Julio César, Bruto, los Borgia, Cromwell, etc., hubieran sido cohibidos en una u otra forma, por la pasión, el temor, etc., claro está que todo quedaba trastocado. Sin esa libertad fundamental, la Historia no sería lo que es, los juicios carecerían de base; pero yo me refería a lo que equivocadamente se entiende por libertad, que es una solución de continuidad en la serie de las causas y de los efectos. De esta libertad me apartaba y decía que no la necesitaba para los juicios de la Historia. Sigo sosteniendo que la calificación de los actos en la Historia está perfectamente basada en el concepto que he dado de la libertad, único firme a mi juicio.

El Sr. Salvá: El Sr. Salcedo, con mucho conocimiento de la materia, con estudios que le honran grandemente y con habilidad en la exposición, trató, no hace muchas noches, de un punto muy interesante, sin duda, y que ha cambiado de faz en la consideración de los doctos: de la novela picaresca y de su explicación, que antes no se daba porque los preceptistas de hace algunos años, como Gil y Zarate, no hablan de la relación de la novela picaresca con el estado social, ni menos presentan la causa, poderosa, que pudo surgir de la índole de la Economía nacional de España.

El Sr. Salcedo no creía en esta explicación del orden de los intereses materiales, pues para S. S. aquella literatura no nace de que los españoles tuviesen o no libertad para el trabajo, sino que reconocía causas distintas, mientras que el Sr. Bonilla, en mi sentir con más razón, daba importancia a las causas económicas que pueden influir en que se escribiese el picaro Guzmán de Alfarache, que tanto éxito obtuvo en el extranjero.

Hay que advertir que, a mi juicio, todo género literario que en él se advierte es el influjo del orden económico; porque ¿quién duda que pueden mostrarse diferencias en la literatura extranjera desde el punto de vista de la Economía nacional? ¿Quién niega que en cuanto se refiere a los elementos de la vida

del trabajo, la relación se refleja en las obras literarias, aunque ahora se vea más claramente que antes? Y lo probaré. Es innegable que los españoles tenían dificultades para ejercer una profesión en los siglos XVI y XVII, porque el trabajo estaba proscrito en los nobles, que lo consideraban como una vergüenza, y que sólo tenían abiertos ciertos caminos, como eran: la guerra, la abogacía y los cargos eclesiásticos, etc. Estos españoles no podían trabajar, porque no era lícito, y el joven, entonces, habría de correr ciertas aventuras, ya que no le era lícito consagrarse a la industria.

Así, entre otros, podemos citar a Lope de Vega, autor de gran éxito, aunque no de gusto exquisito, cuando dice:

Si no me embarazara el libre cuello  
de la necesidad el fiero yugo,  
por lo que al cielo plugo,  
yo viera en mi cabello  
algún honor que a la virtud se debe,  
que diera verde lustre a tanta nieve.

Del vulgo vil solicité la risa,  
siempre ocupado en fábulas de amores;  
así grandes pintores  
manchan la tabla aprisa.

Esto es admirable, e implica la confesión por parte de Lope de Vega de que se veía obligado a escribir por la necesidad. Lo mismo que ocurre con la novela picaresca, que trata de aventuras a que se veían obligados los que no podían trabajar. Para mí, esta prueba es decisiva; y es más: el estoicismo tiene en España grandes elementos de existencia. Así se comprueba leyendo atentamente la Historia y refiriendo algunos sucesos.

Al ponerse el sol el día de la batalla de Rocroy, los ayudantes de campo del príncipe de Conde recorrían el campo del combate tomando nota de los muertos, y uno de aquéllos se acercó a un capitán español, que estaba apoyado en un muro y próximo a morir, preguntándole: «¿Cuántos hombres tenía

este tercio?», contestándole el oficial: «Contad los muertos», contestación que es un rasgo de estoicismo.

Refiere también el general Arteche el caso notable de que cuando Napoleón vino a España, en 1809, llegó con una división a un pueblo de Castilla, y que, como encontrase resistencia, mandó atacar por los flancos de los españoles, que se defendían en un pinar. Entonces Napoleón fué al Ayuntamiento, mandó venir al Alcalde, anciano de noble y áspera fisonomía, y le dijo: «Os castigaré por haber atentado contra el rey»; contestando éste: «He debido luchar y ayudar a mis hermanos, y así, fusíleme V. M.»

Se adelantó un joven, diciendo: «No ese hombre, que es un anciano, sino yo soy el que he hecho resistencia; y así, a mí es a quien debe fusilar V. M.»; y entonces una muchacha se acercó, y exclamó: «Yo, hija del Alcalde, y novia de ese joven, yo soy quien ha incitado a resistir a los vecinos, por lo cual, mándeme fusilar V. M.»

El Emperador se levantó furioso y dijo a todos que se marcharan, admirando este rasgo de estoicismo, que demuestra que los tres luchaban por morir.

El mismo carácter tiene lo que cuentan los oficiales franceses en sus Memorias: que en el sitio de Zaragoza, al llegar a Santa Engracia, los españoles no suspendieron de noche el fuego, y continuaban luchando iluminados por el fulgor de los disparos.

Y Napoleón mismo escribió en sus Memorias una página gloriosa para España, cuando dijo que el pueblo español era apático, pero de un valor heroico, y que la guerra de España fué su perdición.

Sin duda que la novela picaresca, en parte, nace de motivos económicos y acusa estoicismo, porque se lucha en ella por la vida, si bien, a veces, se hagan cosas condenables.

No creo que aquella novela se derive de *La Celestina*, sino de la manera de ser de España, y, por lo tanto, que acierta más que el Sr. Salcedo el Sr. Bonilla.

### Sesión del miércoles 25 He Febrero de 1994.

**El Sr. Salcedo:** Nuestro respetabilísimo señor Censor manifestó la última noche su disconformidad con lo que tuve el honor de exponer a la Academia noches pasadas, refutando: 1.º, mi afirmación de que el estado económico de España influyera en la producción de la novela picaresca, y 2.º, que yo negase que aquel estado económico fuera sumamente aflictivo.

Mi pésima oratoria, sin duda, es lo que ha inducido a error a persona tan perspicaz como el Sr. Salvá.

Yo no he negado, ni podía negar de ningún modo, que la situación económica de un país influya en la literatura en general. Tampoco dije si la situación económica de España en los siglos XVI y XVII era buena o mala. La primera cuestión me parece indiscutible y la segunda ni siquiera se había planteado.

Lo que yo significué, y esto tengo que rectificar, fué que la novela picaresca, tal como es, haya sido determinada por la mala situación económica del país, en la época en que aquella literatura se produjo.

Que la situación de España, entonces, en el orden económico, fuera buena o mala, es punto que no dice relación directa con esa afirmación mía.

La novela picaresca, dije yo, desde el punto de vista económico, es la novela de un héroe generalmente muy pobre, que se mueve entre personas ricas, y esta situación económica no era privativa de la España del siglo XVII, ni lo ha sido de ningún país, ni de ninguna época: es la situación que conocemos casi desde los tiempos prehistóricos, que sigue manifestándose.

**El Sr. Salvá:** El Sr. Salcedo, que habla con gran corrección y con profundo conocimiento de la materia, no ha expresado

do modo equívoco su pensamiento al hablar de la novela picaresca, ni yo le he dirigido acusación alguna.

Me pareció entender que juzgaba que el estado económico de España —y así lo ha repetido— no influía en la novela picaresca, haciendo una afirmación diferente de la del Sr. Bonilla, en lo cual creo que se engaña. Yo sostuve la influencia del orden económico en la literatura, porque me parece llano que aquél era causa de todo linaje de manifestaciones de la sociedad, como dice Stuart Mill.

El Sr. Salcedo pregunta: ¿Qué tiene que ver el orden económico con aquellos héroes, que generalmente andan entre gentes ricas, y que existen en todo el mundo? Entiendo que se engaña S. S. Porque, ¿qué ocurre? Que la novela picaresca no fué examinada desde el punto de vista social, o de su influencia en cierto linaje de hechos de España, hasta época reciente. Escritores como Gil y Zarate y Amador de los Ríos no hablan del estado social de España; pero D. Francisco Sánchez de Castro, mi querido amigo, afirma tal influencia, porque, pobres, desgraciados y atrevidos, con poca conciencia, hay en todas partes; pero no es esta la cuestión, sino que en España hubo novelas, como *Gil Blas de Santillana*, que presentan un estado social muy importante, haciendo una pintura bastante exacta de la época en que se supone que vivió Gil Blas.

Aquellos picaros son de un carácter singular: son muchacho?, como dice Sánchez de Castro, que están en pugna con la sociedad, y que, si no radicalmente perversos, son gentes que no pueden vivir en el pueblo en que han nacido, y que se dedican a una vida irregular y condenable. Por consiguiente, dependa mucho del estado social de España la novela picaresca, en cuanto al tipo, que es siempre el mismo, pues advierte Sánchez de Castro que tanto el Lazarillo de Tormes como Cuzmán de Alfarache, como el escudero Marcos de Obregón, se dejan llevar a la misma vida censurable, si bien no llegan a ser reos dignos de una condena severa ante los Tribunales. Y esta literatura no es moral, ni por la pintura de las costum-

bres ni por el lenguaje ni por sus burlas. Recuérdese al Lazari-  
llo cuando arroja a su amo contra el puente y luego le dice:  
¿Cómo no lo ha olido vuestra merced? Esta literatura nace de  
la realidad cuando el trabajo no era lícito para muchas perso-  
nas que ocultaban su miseria, pero que no la remediaban tra-  
bajando, porque sólo a la milicia o a la Iglesia se podían de-  
dicar.

Véase, pues, cómo influyó en la novela picaresca el estado  
social de España, en lo que atañe al trabajo y a la producción  
de la riqueza. ¿Qué diferencia no hay, por ejemplo, en este  
punto, entre nuestros dramaturgos y Shakespeare, que tan ce-  
lebrado es en la sociedad inglesa?

Shakespeare, que fué tan pobre, que comenzó por tener las  
bridas de los caballos de los señores que iban a los teatros, que  
fué cómico y que hizo comedias y tragedias, pintando no solo  
la Inglaterra de su tiempo, aunque no se lo juzgase en su épo-  
ca como un gran escritor, y lo haga sólo en una nota David  
Hume, del cual se afirma que hizo justicia a Shakespeare, en  
cuanto a que refleja las costumbres de Inglaterra, donde siem-  
pre ha sido permitido al noble trabajar. De modo que Shakes-  
peare no pudo haber sido tan desgraciado por tener cerrada  
la puerta de los oficios manuales, sino que las causas han de-  
bido ser otras, que no se conocen por lo poco que se sabe de  
este escritor.

La primera mención que se hace del capital en Inglaterra,  
aunque sea literaria, es la de Milton en el *Paraíso perdido*,  
donde dice que Adán y Eva trabajaban con los instrumentos  
que habían inventado.

Para mí, el género picaresco depende del estado social de  
España, y no sólo de esto, porque hay que contar también con  
el carácter de la nación en que nuestros jóvenes, gente valien-  
te, tascaban el freno ante las dificultades que les hacía sufrir  
de mal grado su triste situación.

El Sr. Salcedo ha hablado también, en segundo término, de  
que yo me refería, en la literatura picaresca, a una situación

que ha sido siempre la misma en todas partes. Sin duda que el hombre ha tenido siempre necesidad de trabajar cuando ha carecido de fortuna; pero ha variado mucho la condición de los trabajadores, cultivadores e industriales, según las épocas. Pues qué, ¿era lo mismo Grecia que Roma? En los dos pueblos tuvieron la misma importancia las condiciones económicas, y del romano ha dicho Belime, ásperos para la gloria como para la ganancia; siendo muy curioso a este respecto leer los tratados de agricultura de Catón y Columela, etc. En una obra de mucha estimación en Europa, tanto que hoy vale 55 marcos, que costaba muy poco cuando se publicó, de Duveau de la Malle, hay una multitud de indicaciones importantes desde el punto de vista de lo que se refiere a Roma, y algo a Grecia, aunque a ésta se encamina especialmente otra obra. Y aquí se prueba también la influencia de los bienes materiales. Por ejemplo, Aristófanes, autor de mucha inventiva, pero inmoral hasta la medula, refleja, desde cierto punto de vista, lo que acontece en el orden económico en su tiempo. Así, se burla de los filósofos, de los mercaderes y de los industriales, y hasta del mismo pueblo ateniense. Es más: Aristófanes no ha dejado de pintar también esta situación en cuanto a la familia.

Véase, pues, cómo creo que el Sr. Salcedo no puede acusarme de que he ido lejos, porque podría presentar muchas pruebas de que han influido los bienes materiales en la literatura y en sus manifestaciones más importantes. No lo extrañemos: Roscher, que explica la ciencia económica en sus principios, aduciendo toda clase de argumentos, de Filosofía, de Historia, de lenguaje, etc., cuando habla de la importancia del estudio de la ciencia económica, dice que, se sepa o se ignore, no hay nada en el mundo en que no influya la economía nacional, incluso en la Reforma. Y tiene razón, y lo prueba, como lo prueban los historiadores de la ciencia, siendo interesantísimo el estudio de estos hechos.

No puedo, pues, negar la influencia del Estado social de España en la novela picaresca, que es cuanto deseaba afirmar.



**El Sr. Presidente:** Si no hay ningún Sr. Académico que quiera intervenir en este debate, habrá ya que darle por terminado.

**El Sr. Sanz y Escartín:** Yo hablaré el día próximo acerca del neoestoicismo, para terminar por mi parte esta materia.

**El Sr. Salvá:** Yo no quisiera que se levantara la sesión tan pronto; pero hablo tantas veces, que temo molestar a los señores Académicos, siquiera exponga cosas para mí de interés, aunque quizá a veces no lo tengan.

**El Sr. Sanz y Escartín:** Hay un punto, tratado por el señor Salvá, que pudiera ampliarse, aunque nos saliéramos un instante de la discusión, que es el referente a la importancia grande del factor económico en la vida toda, en la Historia, en la literatura, en las artes, a lo cual ha aludido el Sr. Azcárate, recordando a Carlos Marx. Precisamente esto ha dado nacimiento al materialismo histórico, o sea a la explicación de la Historia por los hechos económicos.

Oí decir hace tiempo a nuestro compañero ya fallecido, el Sr. Piernas, en conversación privada, que en realidad, algunas de las grandes transformaciones sociales que generalmente se atribuyen al Cristianismo fueron, más que todo, debidas al orden de los hechos económicos. Se refería a la desaparición de la esclavitud. Decía el Sr. Piernas que ésta se debió a la evolución de los hechos económicos que impusieron la nueva forma de la servidumbre, que primero fué de la gleba y que luego tomó otras formas. (El Sr. Azcárate: Pido la palabra.) Precisamente el Instituto internacional de Sociología, una de cuyas presidencias anuales he tenido, como el Sr. Azcárate, el honor de desempeñar, en uno de sus Congresos trató del valor del materialismo histórico. Con ese motivo escribí un breve trabajo que publicó *L'Annuaire de Sociologie*, acerca de este punto.

Para Karl Marx, todo depende de la organización económica de los pueblos y ella explica las grandes transformacio-

nes de la Historia. Yo me esforcé en demostrar que esto era un error. Que si es verdad que el orden económico, la organización del trabajo, la distribución de la riqueza tienen importancia capital, no era menor la importancia y la influencia de los factores espirituales, de las ideas.

¿Quién duda que la aparición del Cristianismo ejerce radical influencia en la manera de ser de la civilización? Basta comparar unas y otras civilizaciones, y estudiar la China, el Japón, la India, etc., comparándolos con otros pueblos, en cuanto a la manera de considerar el factor humano, el respeto a la mujer, etc. Las Cruzadas, fenómeno espiritual que nació del entusiasmo de San Bernardo, ¿qué no hicieron, poniendo en contacto la civilización griega con la europea? Sin duda, fueron uno de los principales factores del renacimiento de los siglos XV y XVI. Y lo mismo pudiéramos decir de otras grandes manifestaciones. El pensamiento de Voltaire, de Rousseau, de Diderot y de D'Alambert ¿qué consecuencias no ha producido en el orden político y social? Como decía el señor Bonilla, la obra de los enciclopedistas influye poderosamente en la manera de considerar la solidaridad humana y los deberes del hombre. En nuestros mismos días, ¿cuántas revoluciones y hechos de importancia no han germinado primero en los cerebros para llegar luego a ser realidades en la vida social? Por eso, a mi juicio, la tesis del materialismo histórico, es errónea, en cuanto significa la explicación de la marcha de la humanidad exclusivamente por el factor económico, porque no hay nada más activo, de más fuerza creadora, que la inteligencia, y pudiera, por el contrario, decirse que los hechos económicos y sociales están determinados por la manera de concebir en un momento dado el fin humano y las relaciones sociales. Si cuando había esclavitud y se hacía un uso corriente del tormento hubiera habido un estado psíquico como el de hoy en la *élite* de la humanidad, eso no hubiera podido ser, porque ni las ideas, ni los sentimientos, ni las inclinaciones lo consentirían; y todo esto, no son los hechos económicos, sino

la vida espiritual de la humanidad. Aquéllos tienen, claro es, una influencia notoria. Basta con citar la que ejerce la organización de la propiedad en la vida política. Hoy mismo, ¿no es acaso el régimen democrático una mera ficción principalmente por el modo de estar constituida la vida económica? Pero esta influencia no es única ni siquiera tal vez la más poderosa.

En cuanto a lo que decía nuestro respetable censor de la novela picaresca, me parece indudable, y creo que lo reconocerá el Sr. Bonilla, que en ella tiene influencia evidente el modo de ser y de vivir de nuestro pueblo en aquel tiempo. Por una parte, la vida religiosa, fundada en la rigidez extrema en cuanto a lo exterior y formal, y, por otra, lo deficiente y defectuoso de la vida económica, fruto de una administración desdichada, producto a su vez de una política funeste, formaban un medio especial característico de nuestro país en aquel tiempo, que unido a nuestro carácter aventurero y a la viveza de ingenio meridional, produjo condiciones adecuadas para el florecimiento de aquella forma de la literatura.

El **Sr. Presidente:** Recuerdo un trabajo muy hermoso del Sr. Azcárate, contestando a nuestro compañero el Sr. Sánchez Román, en la solemnidad de su recepción académica, y no olvidaré la impresión que me causó la manera magistral que el Sr. Azcárate tuvo de recorrer la Historia y de examinar en distintos pueblos la pretendida influencia del materialismo histórico de Karl Marx, ilustrando de tal modo la cuestión, que yo, que era adversario en absoluto de esa doctrina, llegué a comprender que alguna influencia pudo haber ejercido el principio económico, aunque nanea predominante, en ciertas naciones, sin sobreponerse a las manifestaciones del espíritu, determinantes siempre de la marcha progresiva de la civilización.

La labor del apóstol socialista entraña un fin político, es un instrumento utilizado para preparar futuras soluciones contrarias a las creencias de los que entendemos que, aunque no

exenta-de errores la actual organización social, todavía en ella hay una gran serie de garantías éticas, que no existirían en las tierras de promisión que ofrece a obreros y proletarios.

Por eso yo rogaría al Sr. Azcárate que esta noche, o cualquier día que eligiese, recoja estas alusiones, seguro de que la Academia escuchará con aplauso sus observaciones.

El **Sr. Azcárate:** Diré algo acerca de esa cuestión, que me interesa porque la aparición del materialismo histórico es una etapa de una serie.

De siglos viene sosteniéndose que había dos órdenes fundamentales en la vida y en el seno de la sociedad: la Religión y el Derecho, o sea desde el Cristianismo, la Iglesia y el Estado. Después del Renacimiento greco-romano del siglo XV y de la Reforma religiosa del XVI, aparece el nuevo movimiento filosófico preconizado por Bacon y Descartes en el XVII, y en el XVIII aquella renovación en todas las esferas del pensamiento, que produce el predominio de la Ciencia en la vida, y, consiguientemente, el valor de las ideas, y de ahí que dijera el ilustre Moreno Nieto que la Ciencia compartía con la Religión la cura de almas. Hoy Carl Marx lo hace derivar todo del orden económico, y de ahí el llamado materialismo histórico, y para que no falte ningún fin particular de la vida que aspire a esa primacía, D'Anunzio en Italia lo hace derivar todo del Arte.

El afán de atribuirlo todo a la Religión ha inducido, por tanto, a suponer que la servidumbre terminó con la predicación del Evangelio, y si bien es cierto que condenada está en el Sermón de la Montaña y en el mismo Padre nuestro, a pesar de ello continuó por siglos la esclavitud clásica; vino en la Edad Media la servidumbre de la leva y en el siglo XVI la esclavitud colonial, y ha sido la revolución la que ha ejecutado la emancipación consignada en principio en el Sermón de la Montaña.

Lo que ha pasado es que son puntos de vista exclusivos el atribuir la determinación toda de la vida social a un fin par-

ticular de la actividad, lo cual sólo ha sido verdad con relación a determinados pueblos y tiempos. Por ejemplo, en Oriente, el influjo predominante de la Religión es manifiesto, y en todos aquellos pueblos se observa, desde el hebreo hasta el chino, aunque no falta quien diga que éste no ha tenido religión, lo cual no es exacto. Luego en Grecia el predominio corresponde a la Filosofía y al Arte, así como en Roma tiene por su obra característica el Derecho.

Por lo que hace al influjo de las causas naturales, se supone que el medio natural decide de la vida de un pueblo por sí sólo; pero siendo Egipto lo que ha sido merced al Nilo, siendo éste siempre el mismo, ¿cómo Egipto es tan distinto de lo que fué? Fenicia colonizó y navegó porque estaba a la orilla del Mediterráneo y con montes donde podía labrar madera para sus embarcaciones, y por eso fué colonizadora; pero, ¿es que no ha dejado de serlo? Grecia no cabe duda alguna que el medio natural, una de las causas que determinaron las numerosas Repúblicas y la falta de aptitud para constituir un Estado; pero ¿es en Ciencia, en Filosofía y en Arte hoy, lo que fué entonces?

La Revolución francesa, ¿fué, como dice Taine, un fenómeno sólo económico? No; fué en ella muy importante otro aspecto, pues lo que influyó más fueron las nuevas ideas de progreso, de sociedad, de libertad, de Estado que se habían apoderado de las conciencias. Tuvo aquella revolución un carácter negativo, porque consistió en substancia en suprimir el derecho excepcional creado en las épocas anteriores por el feudalismo y por la monarquía, y por eso se expresó y fué como bandera de ella el grito de «abajo los privilegios, desvinculación, desamortización». Pero la Revolución no creó un derecho nuevo para los bienes desvinculados y desamortizados, sino que quedaron todos sometidos al derecho tradicional, romano o germano, y por eso decía el gran Herculano que el poseedor romano era inmortal, y decía el jurisconsulto norteamericano Kent que al cabo de tantos siglos había reaparecido la pro.

propiedad alodial, esto es, aquella propiedad libre que, como excepción, había coexistido con la feudal.

El fin económico puede ser predominante en ciertos tiempos y en ciertos pueblos, pero no exclusivo. Y téngase en cuenta que el hombre no hace el medio natural como hace el animal, pero lo modifica rompiendo un istmo, taladrando un monte y haciéndose dueño de la atmósfera; y debe tenerse en cuenta que el orden económico no es físico o material. El hombre maneja y utiliza las leyes materiales, haciendo a veces que produzcan efectos opuestos a los que producen por sí solas. Las naves llevan el sentido del viento; pero el hombre, combinando el manejo de los aparejos, hace que marchen en contra de él. En esto consiste la diferencia entre el hombre y el animal, y por eso la diferencia esencial entre ellos es que el animal no tiene herramientas, y, como dijo un químico célebre, no tiene cocina.

Pero ¿en qué consiste el problema social y dentro de él el problema obrero? Éste puede decirse que es lo que hay de jurídico y económico en aquél; de jurídico porque él es condición para todo lo demás, y de económico porque el mal de que se quiere rescatar al proletariado es en él el hambre, la inanición y la muerte.

La Historia tiene una época en la que se va realizando de un modo predominante cada uno de los fines de la actividad. En Oriente la Religión, en Grecia la Filosofía y el Arte, en Roma el Derecho, con los germanos la personalidad; y luego tiene lugar un segundo período en el que se van combinando en la primera época la civilización romana con la germana y la cristiana, que es la Edad Media; en otra con la civilización greco-romana, traída a la vida por el Renacimiento del siglo XV, y en otra, por fin, que se completa con el Renacimiento oriental en los siglos XVIII y XIX; resultando así que la humanidad ha traído a colación, ha utilizado toda la obra de la Historia, Pero el Renacimiento siguió las reformas religiosas, siguió la filosofía moderna con Bacon y con Descartes, siguió en el si-

glo XVII y en el XVIII aquel inmenso, universal desarrollo de las ciencias, y de ahí el valor de las ideas; pero resultaron frente a frente un mundo que se iba y otro que venía y de ahí el carácter crítico que tiene nuestra época en todos los órdenes: en Religión, en Ciencia, en Política, en Arte, en Economía, y de ahí, como expresión de la crisis, lo mismo en el orden social que en el político, las revoluciones.

Y por lo mismo que esa crisis fué efecto de estar de un lado de todo lo tradicional y de otro las nuevas ideas y conceptos que ha traído la ciencia de la vida, de la personalidad, del Estado y del Derecho, hay también la actual tendencia a buscar una solución de armonía entre uno y otro orden y por eso no es racional ni la pretensión de que continúe viviendo lo antiguo e influyendo lo mismo que antes.

Finalmente, el ideal consiste en que cooperen a la par todos los fines de la vida de un modo armónico, no olvidando que de todas suertes nunca en la vida ha determinado uno de ellos el modo de ser de la Historia, porque aun los pueblos en que más ha influido y predominado uno, no ha sido nunca exclusivo, porque, por ejemplo, en el pueblo hebreo predomina la Religión, pero también tuvo su Arte, su Política y su Economía; y lo propio se puede decir del pueblo romano, en el cual lo primero fué el Derecho, pero también tuvo Religión, Ciencia y Arte.

### sesión (el martes 3 le Marzo de 1914.

El **Sr. López Muñoz**: Señores Académicos: Siendo esta la primera vez que hablo ante la Academia, quiero dirigiros un saludo, que a un tiempo sea testimonio de mi respeto y petición de vuestra benevolencia. Yo la necesito siempre; pero hoy más, porque vengo a un debate que está ya agotado, a cuyo planteamiento y a cuyos primeros desarrollos no tuve ocasión de asistir, y en el cual los señores Académicos que han venido sosteniéndolo han derrochado verdaderos tesoros de ciencia y

de elocuencia. No pensaba yo tomar parte en esta discusión; me limitaba a oír, a admirar y a aprender; pero al terminar la sesión última, nuestro ilustre Presidente tuvo la bondad de hacerme una insinuación cariñosa, a la cual no sé resistirme, porque muy de antiguo me siento a él obligadísimo por los testimonios de cariño y de aprecio que le debo y que nunca agradeceré bastante. En realidad, señores, yo no voy a discutir. Ocasión y tema vendrán en que pueda hacerlo en sazón y de lleno. Ahora voy a limitarme a hacer algunas consideraciones para procurarme yo nuevas ocasiones de aprender, y, sobre todo, para librarme de serias dudas que me asaltan, con motivo de alguna afirmación hecha en el curso del debate.

Noches pasadas hablaba, con la erudición y con la profundidad de conocimiento que suele, el Sr. Salvá, cuyo valer conozco desde que formó con él y bajo su presidencia parte de Tribunales de oposición a cátedras de Filosofía. El consagró todo su discurso a combatir una especie singular vertida por mi docto y muy querido amigo el Sr. Sanz y Escartín: la de entender que, aun sin la libertad humana, la Historia se habría producido de igual manera. Yo, que no había tenido el gusto de oír el discurso del Sr. Sanz y Escartín, creí sinceramente que se trataba de un concepto que por el Sr. Salvá le había sido atribuido no con entera exactitud, y esperaba la rectificación oportuna. Pero con sorpresa vi que el Sr. Sanz y Escartín no rectificó, sino que replicó, reafirmando su concepto.

Yo, la verdad, no siento la quietud de una persona convencida, ni siquiera la de una persona bien informada, después de la discusión habida aquí sobre una afirmación que pugna abiertamente con toda mi contextura intelectual, con lo que sé, con lo que aprendo, con lo que enseño; y no me parece fuera de ocasión que exponga mis ideas sobre un punto que considero de interés y de trascendencia suma.

Tan atrevida es la afirmación —son los altos entendimientos los que suelen atreverse a hacerlas de ese fuste— que por ella el Sr. Sanz y Escartín resulta, sin serlo, fatalista. Sin serlo;



porque sus ideas filosóficas, su manera de ser y de actuar en la ciencia y en la vida, lo ponen a cubierto de esa calificación; y, sin embargo, la tesis es fatalista. Verdad es que ella no encaja exactamente en ninguna forma del fatalismo psicológico ni ontológico, tal como se conocen y se clasifican. No es, desde luego, el *indiferentismo*, que concreta la libertad humana a los actos sin motivación, lo cual, como en rigor no existen, equivale a negar la libertad misma; no es exactamente el *determinismo*, en cuanto concede valor absoluto a los motivos de obrar, como fuerzas que movieran un cuerpo en el sentido preciso de su actuación, cuando los motivos reciben su valor de la misma resolución voluntaria; no es tampoco el *materialismo* ni el *pan-teísmo*, que atacan en su raíz nuestra condición libre; no es el *fatalismo religioso*, que arguye la incompatibilidad de la presciencia Divina con la libertad humana; no es, aunque alguien quizá pudiera encontrar ahí algún parentesco, la teoría de las *causas ocasionales* de Malebranche o de la *armonía prestalilita* de Leibnitz, que consideran al hombre sólo como una ocasión para que se ejercite la causalidad divina en el mundo. Pero es lo cierto que la tesis lleva a un fatalismo extraño; de tal manera, que o en ella hay un equívoco, quizá por inadvertida indefinición de sus términos, o implica la negación de la libertad y de la Historia.

¿No será que el Sr. Sanz y Escartín, dejándose llevar de los vuelos de su poderosa inteligencia, o tal vez influido por lo copioso de sus lecturas, tenga a la hora presente un concepto de la libertad o de la Historia ¿qué sé yo? impropio, inseguro —no sé cómo expresarme para no dejar de ser respetuoso—, lo cual hace que al establecer la relación entre esos términos resulte ella inadaptable a la realidad? Vamos a ver si podemos ponernos de acuerdo respecto a los conceptos de libertad y de Historia. Para el Sr. Sanz y Escartín, la libertad consiste, en suma, en obrar el hombre conforme a su naturaleza. Este fué el argumento más poderoso de que se valió para la defensa de su tesis. Dejando aparte la relación que tiene ese concepto

con otros fundamentales de la doctrina estoica, que tan admirablemente expuso el Sr. Bonilla, porque tratar de ello me desviaría de mi propósito, y porque además, señores, después del discurso del Sr. Bonilla, hablar ahora del desarrollo de la Filosofía estoica representa, para mí al menos, cierto *noli me tangere*, diré que no estoy conforme con ese concepto de la libertad.

El obrar el hombre conforme a su naturaleza racional, y añadido el término «racional» (*El Sr. Sanz y Escartín*: Y yo también lo añadido), porque conceptúo que eso es indispensable para la definición de mis ideas, es, no la libertad, sino la moralidad, que no es lo mismo, aun cuando haya entre ambas ideas una muy estrecha relación. La moral se funda en un principio eterno, que, como todos los principios, es revelado al hombre por la luz de su razón. Subordinar el hombre su voluntad a ese principio que la razón revela, es el cumplimiento del deber; así ha podido condensarse toda la doctrina moral en esta frase intensa que parece espartana: «sé hombre», es decir, obra como quien eres, como ser racional, lo cual implica la subordinación de todo impulso desordenado a la ley divina de la razón, de lo menos a lo más, de la parte al todo, de la variedad de los motivos y de los móviles a la unidad superior orgánica de nuestro ser libre.

¿Pero obrar el hombre conforme a su naturaleza? La naturaleza humana es imperfecta, es contingente, está tocada del límite, como lo está el cuerpo de la sombra. ¿Ser libre es acomodarse, rendir tributo a estas imperfecciones, a estas limitaciones, cuando la libertad se ofrece tanto más viva y poderosa cuanto más pugna el hombre por negar su negación, por limitar su límite, por efectuar la parte positiva de su esencia? ¡Obrar el hombre conforme a su naturaleza! Pero ¿es que la naturaleza dicta la solución, impone la conducta? ¿Dónde, entonces, la responsabilidad, dónde la sanción, dónde todo el orden moral de la vida? Obrar el hombre conforme a su naturaleza ¿es obrar conforme a la razón? ¡Ah!, entonces repito que

»

- 9 9 -

ese no es el concepto de la libertad, es el concepto de la moralidad.

Tampoco aceptn la definición que de la libertad nos daba el Sr. Salvá, haciéndola consistir en la facultad de elección de los medios para el cumplimiento del fin. Esa definición, que ya se adoptaba en las antiguas escuelas filosóficas, es deslumbrante; pero no es exacta. Sus defensores (algo apuntaba el señor Salvá) discurren de este modo: «Si el hombre viera el bien en toda su pureza, y con el bien los medios para hacerlo efectivo, no podría menos de efectuarlo; se sentiría atraído a él como el acero al imán; pero como no tiene esa visión perfecta, por fuerza ha de tantear, ha de elegir, ha de emplear hoy un medio, mañana otro, según le aconsejan sus limitadas, temporal les condiciones. Y de eso y sólo de eso, añaden, es el hombre dueño; y esa y sólo esa es la libertad, estribando la responsabilidad en que el hombre elija bien o mal, con recto o con impuro designio.»

Y no puede aceptarse esa definición de la libertad, porque la elección no depende de nuestra libertad, depende de nuestra finitud. No elegimos porque somos libres —ese es el error—; elegimos porque somos limitados. La libertad es otra cosa. La libertad humana tiene su fundamento en la libertad divina. Dios es infinitamente libre, y no elige; porque en Dios el propósito, los medios y el fin constituyen una sola y pura actualidad. Pensar Dios las cosas es ya ser las cosas mismas. Pues si Dios es libre y no elige, no estará en la elección la esencia de la libertad. Algún otro punto común de libertad habrá entre Dios y el hombre. Y lo hay. ¿Cómo no, si Dios es el modelo de todas las actividades racionales y es a su imagen y semejanza como hemos de vivir? La verdad es lo mismo en Dios y en el hombre; la belleza es lo mismo en Dios y en el hombre; el bien, la inteligencia, la libertad son lo mismo en Dios y en el hombre, sin otra diferencia que la natural entre lo absoluto y lo finito.

¿Qué es, pues, la libertad lo mismo para Dios que para el

hombre? Sencillamente esto: la virtud de obrar el sujeto con conciencia de sí y con dominio de sí. Yo soy libre en cuanto sé y porque sé lo que hago y cómo y por qué y para qué lo hago, y en cuanto lo hago por mí, por mi propia actividad, por mi propia determinación. Y ese es el fundamento de la responsabilidad y de todo el mundo moral. Cuando falta el discernimiento, la conciencia de nosotros mismos —en la demencia, en la emoción justificada y viva, en la ignorancia invencible— no hay responsabilidad, o en su caso se atenúa. Cuando falta el dominio de nosotros mismos, de nuestras facultades —en la coacción, en la violencia—, no hay responsabilidad o se atenúa. El acto es moral cuando es consciente y propio, porque la voluntad es libre cuando es «*Mí constia et sui compos*».

¿Esta cualidad —y ya me acerco a la consideración del otro término, la Historia—, qué lleva consigo? Lleva consigo, en primer término, lo mismo en los individuos que en los pueblos, el deber de ilustrarse, de orientarse en cuanto al fin y a los medios, de educarse, de templarse para el cumplimiento de sus destinos; y lleva consigo asimismo, en los individuos y en los pueblos, el propósito, el esfuerzo, la constancia, el tesón inquebrantable de no consentir que la propia actividad, que la propia determinación sean substituidas por otra de ningún linaje.

Con esta premisa de la libertad, vamos a la premisa de la Historia. ¿Qué es la Historia? En un sentido general, es la ciencia de los hechos, de lo mudable, en contraposición a la Filosofía, que es la ciencia de los principios, de lo permanente. Y en lo que se refiere a nuestra vida, ya se sabe, la Historia es el desarrollo de los actos realizados por la Humanidad en el tiempo y en el espacio. Pues si el sujeto de la Historia es el hombre, necesariamente han de coexistir en ellas dos elementos imprescindibles: la libertad, condición esencial del ser humano y molde de sus actos, y la Providencia, en cuanto suya es la ley a que obedecen las actividades creadas. No se puede siquiera concebir la Historia sin lo variable, sin lo mu-

dable de los actos voluntarios y libres y sin la ley a que se «justan eternamente los seres. Y no hay incompatibilidad ninguna entre lo mudable de los hechos y lo inmutable de las leyes, para que los unos y las otras se sometan a la unidad absoluta del orden. El orden moral consiste precisamente en la conciliación de esos extremos; si el deber se cumple, porque ya queda establecida la concordancia; si no se cumple, porque la sanción contradice el pecado como el pecado contradujo la norma, y en paz.

¿Cómo, pues, sostener que sin la libertad humana, la Historia se habría producido de igual manera? ¿La Historia sin libertad? No sería. ¡Si la afirmación, señores, es precisamente la opuesta! Sin la libertad humana, la Historia no se habría producido de ninguna manera; como no se habría producido de ninguna manera sin la ley providencial que rige los destinos del mundo. El Derecho, la Moral, la Economía, la Religión, la Ciencia, el Arte, que conjuntamente contribuyen, cada una a su tiempo y en su medida, como en la última noche nos explicó con su hermosa sobriedad de maestro el señor Azcárate ¿cómo habrían podido cristalizar en instituciones sociales, sin la libertad, que es su fondo, su impulso, su aliento vital, la condición necesaria de su existencia? Porque, señores, fijémoslo bien: el DeFecho no es más que la libertad hecha prestación recíproca, la Religión no es más que la libertad hecha fe, la Moral no es más que la libertad hecha desinterés, la Economía no es más que la libertad hecha trabajo, la Ciencia no es más que la libertad hecha luz, el Arte no es más que la libertad hecha calor, la experiencia no es más que la libertad hecha enseñanza de las generaciones. Pues sin libertad, ni condiciones de vida, ni desinterés, ni fe, ni trabajo, ni verdad, ni belleza, ni ideal, ni Historia.

Citaba el inteligentísimo Sr. Salcedo el acto de Atilio Régulo, que prefirió abogar con todas sus fuerzas ante el Senado romano por la continuación de la guerra con Cartago, por considerar que en eso se cifraban el honor y la conveniencia

de Roma, volviendo, en cumplimiento de su palabra de soldado, a morir en sus prisiones, de las que había salido a condición de no declararse libre si la paz no se concertaba, desatendiendo las lágrimas de su familia y los ruegos de sus con-  
ciudadanos, que lo reclamaban hasta como un elemento necesario contra el enemigo para defender la bandera de su patria. Ese es un hecho histórico. Pues bien; ¿es que en esa, como en cualquiera otra colisión de deberes, puede prescindirse de la actuación de la libertad individual? Suprimida la libertad en Atilio Régulo, ¿cómo puede concebirse, cómo substituirse la consideración perenne de sus motivos de acción, sus penosas deliberaciones, su resolución heroica, en fin? Y si pudiera substituirse, ¿con qué? ¿Con el fatalismo, con la necesidad, dictada por un ser superior, de que aquél y no otro había de ser el desenlace del trágico conflicto moral?

Sea este ejemplo comprobación de mi doctrina, que en definitiva, y con esto concluyo, vuelvo a pronunciar así: sin la libertad, la Historia no se produciría de ninguna manera; y la tesis contraria, o tiene en sí un equívoco, por indefinición de sus términos, o lleva necesariamente a la negación de la libertad y de la Historia.

Y basta, señores; perdóneme el Sr. Sanz y Escartín y perdóneme la Academia, si por satisfacer los deseos de nuestro ilustre Presidente, he ido demasiado lejos, proporcionándoos a todos una molestia inútil.

**El Sr. Sanz y Escartín:** Felicito al Sr. López Muñoz por su hermoso discurso, demostración de que la elocuencia es un arte soberano, porque con ella, a veces, ha suplido la verdad y aun la realidad misma; perdóneme que se lo diga.

Yo, el día anterior, creí haberme explicado suficientemente, cuando decía que la Historia, sin cierta supuesta libertad, sería exactamente lo mismo que ahora, refiriéndome a un concepto de libertad, que estimo erróneo, según el cual, lo libre es algo que brota, como el acto del Creador, *ex nihilo*.

Manifestaba yo que la razón humana no alcanza a compren-

der esa manera de obrar; y como estábamos en la jurisdicción de la razón, yo no podía, en el orden filosófico, admitir otra libertad que la que el mismo Sr. López Muñoz, con gran satisfacción mía, ha defendido, porque yo temí encontrarme con un adversario que me hubiera puesto en algún aprieto y no ha sido así, sino que ambos, poco más o menos, estamos de acuerdo.

El Sr. López Muñoz ha definido la libertad diciendo que es la virtud de obrar el hombre con conciencia de sí y con dominio de sí. Yo la definí como facultad de obrar con arreglo a razón y con ausencia de coacción interna o externa. Yo creo<sup>^</sup> como decían los estoicos, que la inteligencia anula el *fatum*. Creo, además, que es falso el concepto de que la libertad consiste en obrar con arreglo a la naturaleza, porque entonces todos los actos serían libres. Ahora bien: si se concede que la naturaleza propia del hombre es la razón, puede admitirse dicho concepto. Cuando surge la inteligencia, cuando se presentan ante el hombre diferentes posibilidades de acción o cuando voluntaria y conscientemente realizamos el bien, es cuando aparece la libertad. Esta es, indudablemente, la facultad de obrar por sí, por motivos de razón. Sin esta libertad, decía la otra noche y repito hoy, la Historia carecería de criterio. Si los hombres no fueran responsables de sus actos, ¿cómo íbamos a decir: éste fué un malvado y aquél un santo? No; no existiendo la libertad, que es la base de la responsabilidad, claro es que la Historia carecería de criterio y de significación. La libertad no necesita siempre de la opción, aunque a primera vista parezca algo esencial, porque, indudablemente, la Divinidad, que es el sumo bien, en cada acto ve siempre el camino verdadero y único; y aunque en ello no haya opción propiamente dicha, hay libertad. El hombre educado y virtuoso, al determinarse, a veces no tendrá opción, porque verá con claridad meridiana lo que debe hacer. No parece, pues, esencial la opción; pero sí la razón, por una parte, y la ausencia de coacción por otra. Y en esto estoy de acuerdo con S. S., y creo perfectamente aceptable su definición de la libertad.

Yo decía que cada ser obra con arreglo a su naturaleza propia y quizá esta afirmación suene mal a sus oídos; pero es que el hombre, por medio de su inteligencia y de su razón, va transformando, creando sus propios motivos, y mediante el hábito, se forma él mismo una segunda naturaleza.

En el sentido social, moral, humano, la libertad necesaria para poder formular nuestros juicios acerca de los actos de las personas es algo real y que puede y debe afirmarse.

Esta materia es una de las más delicadas en Filosofía.

Un pensador de gran notoriedad, Bergson, acerca de cuya doctrina me ocupé en 1910 al contestar el discurso del señor Aramburu, explica la libertad en una forma un tanto original.

La doctrina de Bergson constituye un gran esfuerzo para explicar la libertad moral. No resuelve, no podrá resolver lo insoluble, el problema metafísico de la libertad.

El discurso del Sr. López Muñoz, fué como suyo, elocuente pero en la síntesis que hizo al final respecto de lo que entendía por libertad puso un exceso de lirismo sin que el concepto apareciera claro. Aquello de que la religión es la libertad hecha fe, el arte la libertad hecha color y armonía, la ciencia la libertad hecha conocimiento, etc., es muy bello, pero no es real porque la ciencia, por ejemplo, resulta de un proceso psíco-físico para el cual no sé hasta qué punto se necesita la libertad. Creo que para nada, porque cuando vemos las relaciones de las cosas y hemos de determinar cuáles son y la adaptación que hay entre nuestras representaciones y sus realidades, creo que es lo contrario de la libertad ó que juega allí, porque es la necesidad. No puede haber libertad en la apreciación de la verdad, que es o no es.

Pero esto es un efecto de la elocuencia que da por resultado que la frase bella haga oficios de realidad, lo cual no quita nada al mérito verdadero del discurso de S. S. ni a la solidez y elevación de sus principios y de sus doctrinas, con las cuales, en el fondo, pudiera decirme conforme. Y nada más.



**El Sr. López Muñoz:** Dos palabras, porque el tiempo se acaba, sólo para felicitar me de haber oído al Sr. Sanz y Escartín; primero por haberlo oído, y después porque en efecto ha demostrado que no somos adversarios, lo cual es para mí un verdadero motivo de satisfacción. Todo se ha reducido a lo que expresé, a que no tenía el gusto de conocer el discurso de S. S. y sí sólo un incidente del debate sostenido con el señor Salvá. Vivamente celebro su afirmación terminante de que la libertad, tal como yo la entiendo, es un elemento indispensable en la Historia, con lo cual queda descartada toda presunción de fatalismo.

Tengo, sin embargo, que hacer una rectificación de concepto. Está S. S. conforme conmigo en que la libertad es la facultad de obrar el sujeto con conciencia de sí y con dominio de sí; pero entiende que debe añadirse «sin coacción externa». No, la coacción externa no afecta a la libertad; es sólo un elemento, una condición abonada para que se manifieste de un modo eficaz; pero ella existe intrínsecamente por encima de toda imposición de fuera.

*(El Sr. Sanz y Escartín: Pero para la imputabilidad de los actos hay que tener en cuenta que si a uno se le hace manejar un puñal cogiéndole la mano a la fuerza, no hay libertad.)*

Eso es otra cosa. Ya he dicho que un acto de coacción o de violencia, es decir, de fuerza moral o física sobre el sujeto, modifica la responsabilidad; pero insisto en que la libertad no depende de los medios de su acción externa, sino de sus cualidades propias.

Y viniendo ya a lo último, para aprovechar los contados instantes que restan de sesión, no quisiera aparecer como un lírico a los ojos de S. S., y deseo recoger sus observaciones sobre las que llama mis frases oratorias. Es posible que ellas sean un tanto retóricas y pugnen con el rigor científico; ¡si fuera ese mi único defecto! Pero creo haberme mantenido en las exigencias técnicas de la discusión; porque al afirmar que el Derecho es la libertad hecha prestación recíproca, digo que

el Derecho, condición de la vida, no se concibe sino mediante el impulso de la libertad para el cumplimiento del bien en los demás y en nosotros mismos. Cuando afirmo que la moral es la libertad hecha desinterés, digo «que la moral es la práctica del bien por el bien, a virtud de la acción libre. Y cuando afirmo que la ciencia es la libertad hecha luz, digo que la ciencia es la verdad, que la verdad es la luz del mundo, que no se logra sino aplicando a las necesidades de la vida las libres energías del entendimiento. Es posible, repito, que todo esto sea demasiado oratorio, pero en el fondo del concepto no podemos menos de estar conformes S. S. y yo, aunque con diverso carácter, en la exposición de nuestras ideas.

### Sesión itl martes 10 de Marzo ds 1914.

**El Sr. Sanz y Escartín:** Sres. Académicos, como el debate que se suscitó con motivo de mi estudio acerca de la Filosofía estoica, está en sus postrimerías, porque se ha dilucidado ya con gran competencia por las diferentes personalidades que han hecho uso de la palabra, quiero, ante<sup>^</sup> de ponerle término, hacer algunas consideraciones y dar a conocer cómo aquella doctrina, que representaba una serie de esfuerzos del pensamiento filosófico, con una dirección determinada y con una significación, de índole moral principalmente, ha resurgido en nuestros días influyendo en el pensamiento y en la conducta de esclarecidos pensadores.

Y deseo hacer constar que no cabe, a mi juicio, señalar como característica indeleble del pensamiento estoico algunas modalidades que no pueden señalarse como esenciales a su doctrina.

Me referiré sólo a dos cuestiones. La primera —tratada sabiamente por el Sr. Bonilla— es la de si el sistema es o no materialista. En contra de los que afirman este materialismo, creo que pueden aducirse testimonios irrecusables.

La Filosofía estoica, en Marco Aurelio, Epicteto y principalmente en Séneca, no puede decirse que sea no ya materia, lista, pero ni siquiera irreligiosa, en el sentido más amplio de la palabra.

El sentido religioso en Epicteto y Marco Aurelio alcanza tal intensidad, que las obras del primero se leían en los monasterios como breviario de conducta, y el pensamiento del segundo tiene un sello casi cristiano.

Séneca nos dice en sus cartas a Lucilio: «Dios está cerca de nosotros, en nosotros y con nosotros. Sí, Lucilio; el sagrado espíritu está en nosotros para ser observador de nuestras buenas o malas acciones.» Y esto, en un filósofo del valor de Séneca, no se puede suponer que no tenga relación con todo su sistema. Su idea de la divinidad es la idea cristiana. No es el suyo el Dios que se confunde con la Naturaleza; por el contrario, en relación constante con la humanidad, presencia nuestras acciones y las juzga.

El otro punto a que me refería es el de esa sequedad y rigidez que nos señalaba con frase vigorosa el Sr. Bonilla y que efectivamente, distingue a algunos representantes del estoicismo hasta el punto de que Montesquien nos dice que sus principios son como esas flores alpinas que sólo se dan en las soledades de las heladas cimas; pero aun esto, que ha podido señalarse como distintivo del estoicismo, no me atrevería a darlo como nota esencial de su doctrina ética.

En Séneca hay afirmaciones de sentimientos que no se armonizan bien con la impassibilidad estoica; pero donde hay verdadero sentido cristiano es en Marco Aurelio, quien en sus soliloquios, que han sido alimento reparador de muchas almas y que lo siguen siendo, hasta el punto de que las ediciones de sus obras, hechas sobre traducciones recientes, se multiplican en Europa y América, habla en esta forma: «El mejor modo de hacerse bien a sí mismo es hacerlo a los demás.» «Es preciso ser como la vid, que da su fruto y luego nada pide.» Dice también: «Contra la ingratitud, la naturaleza ha dado la dulzura;

si puedes, corrígela; si no, acuérdate que para eso está la benevolencia.» Añade: «No es bastante perdonar a los que os injurian, es preciso amarlos», lo cual es enteramente un pensamiento cristiano. Claro que se puede decir que hay influencias cristianas en el pensamiento de Marco Aurelio, como probablemente también en el de Séneca. Pero es evidente que desde la frase de Terencio, desde el modo de concebir la humanidad de Zanon, que creía que debía ser una gran familia sin separación de Estados, etc., como un solo rebaño y un solo pastor, hasta las sublimes máximas de Marco Aurelio, hay una continua y lógica evolución. Por algo la sabiduría pagana ha sido considerada por los Padres de la Iglesia como una preparación del Cristianismo. Y desde luego lo que parece innegable es que en el pensamiento cristiano de los primeros siglos el sentido del deber y de humanidad del estoicismo imprimió también su huella.

«Debemos dejar la vida como la oliva madura que cae bendiciendo a la tierra su madre y dando gracias al árbol que la ha sustentado.» Estas palabras de Marco Aurelio, impregnadas de serenidad y de nobleza, expresan perfectamente el espíritu estoico.

Las doctrinas del Pórtico han venido influyendo en la humanidad por medio de los más grandes espíritus.

Montaigne, como la mayor parte de los grandes hombres de su tiempo, alimenta su alma con la lectura de Plutarco, saturada a su vez de las doctrinas estoicas; Montesquieu conocía a Séneca y le llamaba divino, y dice de ambos que son la nata y flor de la Filosofía.

Sabido es, como nos dijo el Sr. Bonilla, que a Erasmo le eran familiares los grandes moralistas de la antigüedad, incluso Epicuro, más calumniado que conocido.

Zuinglio y Calvino, que tanto influyeron en su tiempo, se inspiraban en doctrinas estoicas hasta el punto de que la primera publicación de Calvino fué un comentario del tratado *De Clementia*, de Séneca y de Ginebra se ha dicho que fué le-

yantada por el estoicismo sobre la roca de la predestinación.

Lipsio se inspira también en aquella Filosofía.

El influjo del estoicismo se ve claro en los grandes trágicos franceses, especialmente en Corneille, cuyos héroes expresan los sentimientos mismos que Plutarco refleja en sus *Vidas paralelas*. En nuestra literatura de los siglos XVI y XVII su influencia es profunda. Quevedo parece amamantado en la lectura de Séneca, de Epicteto y Marco Aurelio.

El cristianismo trajo la piedad, la ternura y el amor de que pudiera decirse está en gran parte huérfano el estoicismo; pero el sentido del deber ya se determinaba con gran relieve en aquella Filosofía.

En el estoicismo se inspiraron también, como es sabido, en cuanto a la moral, los enciclopedistas, cuya obra de demolición inconsiderada de todo lo que estimaban mito religioso, es reprobable. Diderot D'Alembert, Voltaire, en vez de combatir las supersticiones, socavaron las creencias; pero no puede negarse que así ellos como los D'Holbach y los Helvetio, en cuanto a la Filosofía moral, puede considerárseles irreprochables. Y es que mantuvieron siempre los eternos principios morales grabados en la conciencia humana, como resultado de su racionalidad, principios que fueron sublimados por el Cristianismo y que no han abandonado nunca los altos entendimientos, hayan sido las que fueren sus opiniones filosóficas o religiosas.

El estoicismo, como nos decía el Sr. Bonilla, influyó hondamente en las doctrinas de la escuela fisiocrática, que ya por su mismo nombre nos recuerda la ley natural, *el jus gentium*, apelaciones todas que llevan cierto abolengo estoico, porque no hay duda que la exaltación de la naturaleza por el estoicismo ejerció su influjo en el *jus naturalis* de los romanos y en el *gentium*, que aunque tienen el mismo fundamento deben distinguirse, porque la ley natural nace precisamente de la idea del orden que se da en la naturaleza y que se extiende al orden moral. La ley natural es lo bueno, lo debido, y *el jus gentium*

nace del concepto de que los hombres son semejantes, y del supuesto de que lo que para unos es verdadero su derecho, debe serlo también para todos.

El ideal estoico alimentó asimismo a los hombres de la Revolución.

Su moral estaba inspirada en aquella y hasta la rigidez con que impusieron sus principios y sacrificaron sus vidas y las ajenas, tiene un abo'engo estoico, porque para el estoicismo la vida era muy poco ante la grandeza de la ley moral. Y los revolucionarios franceses, aun equivocados, tuvieron este sentido.

Un poeta inglés, de tendencia panteísta, pero de gran elevación moral, Wodsworth, en su célebre *Preludio*, expresa gran número de ideas que son, indudablemente, de filiación estoica. Así cuando habla de «la serena existencia mía, cuando me siento digno de mí mismo», recordamos inmediatamente las más nobles enseñanzas de Marco Aurelio y de Epicteto.

La influencia estoica se revela a los más altos pensadores. Entre otros en Spinoza, en Goethe, en Saint Beuve, en Taine y en Emerson.

La idea del deber es el eje central del estoicismo: el deber en armonía con el orden universal, porque la característica de 63ta Filosofía, es la relación entre el orden universal y la vida del hombre, entre sus deberes y las reglas naturales de la creación.

El estoicismo es, fundamentalmente, el reconocimiento de la soberanía de la conciencia. Es esencialmente, y en el orden moral, el dominio de si mismo, la sujeción a la regla de la razón, el sometimiento de nuestras pasiones para adquirir la verdadera libertad, principio eterno en la Religión y en la Filosofía. Y la conquista de si es para aquella Filosofía la más alta finalidad. La frase de que es más grande dominarse a sí mismo, que debelar ciudades e imperios, es estoica. Boecio, a quien se suele llamar el último de los estoicos, que después de ser ministro fué condenado a muerte por el Emperador y

degollado, escribió la conocida obra *Consuelo de la Filosofía*, que fué traducida en España por Villegas, y mejor aun, por el navarro López de Reta, y Boecio, como síntesis de su doctrina, nos dice: «El que es virtuoso, es sabio; el que es sabio, es bueno, y el que es bueno, es feliz». Y aunque pudiéramos pensar que no coinciden siempre la virtud y la felicidad, yo me inclino al pensamiento de los grandes filósofos como Séneca y de las más altas autoridades religiosas que afirman que la virtud completa lleva consigo toda la felicidad posible. Creo, por tanto, que las palabras de Boecio contienen una gran verdad.

Se ha dicho de la divinidad a que los estoicos rinden culto, que es un dios sin corazón; pero la evolución de esta filosofía, ha llevado a los que hoy pueden considerarse como representantes de su pensamiento a determinar el concepto de la divinidad con atributos que no justifican aquella calificación, porque para los estoicos modernos Dios es espíritu de belleza, de verdad y de bondad, por donde vemos que el antiguo estoicismo se resuelve, en realidad, en el ideal cristiano en su más alto sentido.

En la actualidad, los escritores que preconizan, como Harrison, esta doctrina en cierto consorcio con el sentido cristiano, recomiendan, la moderación, pero sin ascetismo; la frugalidad, sin hallar un placer morboso en la miseria; severa rectitud, sin indiferencia ante los sentimientos humanos; independencia del orden exterior, sin fría impasibilidad; serenidad contra las agitaciones y un completo desprecio de premios y castigos.

Esta doctrina puede parecer sospechosa de heterodoxia; pero quizá no lo es. El catolicismo ha considerado siempre lo que se llama contrición como de una naturaleza más noble que lo que se llama atrición. La contrición es el pesar que se siente por haber ofendido la bondad, la grandeza, la verdad de Dios; por haber faltado a la armonía que debe existir entre el espíritu del hombre y lo divino; y la atrición, por el contrario, es el pesar de haber ofendido a Dios por el temor del castigo. Lo hermoso, lo noble, lo alto, es lo que se llama con-

trición; lo otro lleva siempre consigo cierta inferioridad y subordinación, como reconocen los teólogos,

Yo entiendo que la frase de Spinoza, *beatitudo non prcemium virtutis sed ipsa virtus*, es eternamente verdadera, y si alguno de los Sres. Académicos que me escuchan ha leído la obra admirable de Q-uyan, *Essquise d'une morale sans obligation ni sanction*, habrá visto que, en gran parte, aunque quizá extremando su pensamiento, está inspirada en el de que la virtud lleva consigo su recompensa y que ésta no es algo externo al estado virtuoso, sino que es este mismo estado. Por donde vemos, como decía, que no hay tanta distancia entre el neo-estoicismo y el sentido cristiano. De ahí precisamente las tentativas que se están haciendo por hombres eminentes por la inteligencia y el corazón para aproximar estos dos órdenes de verdad: el puramente de razón y el sobrenatural, el saber humano en sus más altas intuiciones y el sentimiento religioso.

El moderno estoicismo tiene también algo que le diferencia del antiguo. En éste, el hombre era una unidad que se bastaba a sí propio; no se buscaba más que la perfección del individuo; pero no los lazos que unen al hombre con la Humanidad. En este particular, las doctrinas de Zenón no ejercieron influencia. Pero el moderno estoicismo tiene un sentido más hondo de la solidaridad humana. No se concibe la virtud como algo solitario, sino en relación con el bien de los demás. El Cristianismo ha impreso en esto la huella de la eterna verdad. Muchas de las verdades que definieron los antiguos alcanzan un nivel muy superior por el influjo del espíritu cristiano. Tiene, además, el estoicismo moderno un respeto al trabajo que no existió en el antiguo, pues el antiguo estoicismo era una doctrina aristocrática, al contrario de lo que sucede con las doctrinas cristianas, que son esencialmente democráticas. El estoicismo moderno, a diferencia del antiguo, reconoce la nobleza del trabajo. Hay en él todavía algo del *contemptus mundi*, que exaltaron los místicos en la Edad Media y que se advertía ya en los estoicos, aunque, a veces, su vida estuviera en



contradicción con sus doctrinas. En *el* estoicismo moderno **hay** también algo de esto; pero mitigado por una apreciación más exacta de la realidad y por un sentido más social del deber. Asimismo, el nuevo estoicismo se inclina en parte hacia el llamado pragmatismo, cuya esencia consiste en apreciar por sus frutos las doctrinas, en cierta identificación de lo bueno y lo verdadero.

Estamos lejos de las teorías del arte por el arte, y del intelectualismo absoluto.

El bien de la Humanidad, claramente determinado, es la norma superior en el orden ideológico y en el orden práctico.

El Cristianismo y el estoicismo contienen un noble sentido de la vida religiosa; es decir, de la comunicación del hombre con la esfera de lo invisible y de lo trascendente; ambos, no diré que desprecian, pero dejan en segundo plano, lo que se refiere al ceremonial, a lo exterior en aquella vida, y dan preferencia grande a la obra de la caridad, a la difusión del bien.

Hay alguna relación entre la *apatheía*, la impassibilidad estoica y la resignación cristiana; pero ésta, a mi juicio, tiene un sentido superior a aquélla, porque la resignación cristiana lleva en sí la misma hermosa serenidad estoica; pero con un elemento de ternura que no se muestra en el estoicismo. Esta filosofía no puede difundirse en las masas, y se comprende, porque está fundada principalmente en la razón. Hay entre la filosofía estoica y la Religión cristiana la diferencia que entre el sabio y el santo. Y me refiero al sabio en el sentido no limitado al hombre que conoce, sino en el más amplio de la *sapientia* latina, de la *sagesse* francesa o de nuestra *sabiduría*.

En Francia distinguen entre *savant* y *sage*. En este sentido el sabio es el virtuoso, el que ha llegado al conocimiento de las leyes divinas y a la soberana virtud.

Pero es evidente, a mi juicio, que no cabe ser verdadero sabio, sino con un elevado sentido religioso, sin el cual carece de grandeza el pensamiento humano.

Y como faltan dos o tres minutos y he ocupado bastante la

atención de la Academia, terminaré el día próximo, si el señor Presidente no ve en ello inconveniente.

### **Sesión del martes 17 de Marzo de 1914.**

El Sr. Salvá: Voy a tener la honra de contestar al Sr. López Muñoz, que habló con elocuencia, conocimiento de la materia y elevación, de un punto tan interesante como el que se refiere a la libertad. No es extraño que yo disienta de él en un materia acerca del cual se sustentan varias opiniones de trascendencia en el orden social, que parte de diversas escuelas y que arranca de orígenes contradictorios.

El Sr. López Muñoz defiende que la libertad es la facultad de obrar conforme a la conciencia y dominio de sí mismo, y yo creo que no puede admitirse esta doctrina. Tengo para ello varias razones: 1.<sup>a</sup>, si el hombre ha de obrar siempre conforme a su conciencia se conducirá con rectitud, porque la conciencia nos dicta lo que es bueno y malo. La conciencia es, como se ha dicho, testigo, fiscal y juez sin apelación, puesto que el hombre, en tal supuesto, deberá obrar conforme a la moral, y si es católico conforme a la religiosa; en este punto no cabe que peque nunca, y, por desgracia, ocurre lo contrario que el hombre es culpable en decisiones en que se tiene por libre. Se deduce de lo que dice el Sr. López Muñoz, que cuando el individuo se aparta de las leyes morales, no es libre, y parece que piensa lo mismo el Sr. Sanz y Escartín.

Ahora bien, si el hombre no obra conforme a esa conciencia, ¿podremos afirmar que no es libre, en cuanto de ella se separa? Esta es la teoría de Krausse y la de Ahrens, que reconozco tiene cierto encanto. Según Krausse, a quien parece seguir el Sr. López Muñoz, el hombre no es libre cuando no cumple lo que exige la moral; cuando claudica y hay en él la flaqueza del pecado, no es libre. Mas semejanta teoría, trae consigo la consecuencia de que sólo se puede afirmar que existirá libertad, cuando el hombre está inspirado en los principios rectos

de su razón. De suerte que el hombre, en muchas ocasiones que parecerá libre, no lo será, ¿y qué haremos? ¿Podrá volver de ese estado de falta de libertad a ésta, corrigiéndose, o no? O no podrá, porque no es libre para hacerlo, hasta tanto que llegue a sustentar la causa de la justicia y llegue a mostrarse dócil a la voz del deber.

2.<sup>a</sup> consecuencia. ¿Qué diremos de un hombre que se aparte con frecuencia del orden moral y cometa más actos culpables, que conformes al Derecho? Ese hombre, ¿no se llamará libre nunca?

3.<sup>a</sup> consecuencia. Si admitimos que el hombre no es libre, sino cuando obedece a su conciencia, habremos de concluir que la moral, el Derecho político y el administrativo, tienen que variarse profundamente, porque en la sociedad contemporánea nos referimos a hombres libres que poseen la facultad de elegir.

Es honda esta cuestión de la libertad, y voy a exponer doctrinas extrañas.

Destut de Tracy, siguiendo a Locke, dice que la libertad es la facultad de obrar conforme a nuestros deseos; que de la libertad se han hecho grandes elogios; que ha fascinado a los contemporáneos de ese filósofo y que trataría con frialdad la cuestión. Lo que indica de la frialdad es extraño, puesto que defiende que la libertad nace de la voluntad, y ésta de la inteligencia, y que aquélla es la que mueve al hombre por impulsos generosos, siendo ella elemento de progreso, más grande «n lo por venir que cuando él escribió. Es la libertad para dicho autor el resorte de la sociedad contemporánea, y tiene más fuerza cuanto mayor es la cultura y la ciencia.

Original es un escrito de Jony que merece leerse, en su obra titulada: «La Moral, aplicada a la política.» No se trata de un hombre vulgar, puesto que perteneció al Instituto de Francia, y afirma que la libertad es importantísima; que los dos grandes moralistas, Juan Jacobo Rousseau y Montesquieu, quienes han expuesto muy bien el papel de la libertad, y que muestran

cómo es elemento poderoso de felicidad, de cultura, de grandeza; lo cual cree que explica la sociedad contemporánea,, puesto que esa libertad es condición de la vida, y fuerza que nos impulsan y se requiere, para que sea dable una existencia normal y digna de un período, en el cual ha habido grandes progresos, desde el punto de vista de la ciencia, del Derecho y de las artes.

Esto es lo que escribe con relación a los que llama «grande» moralistas, que no me lo parecen, sobre todo Rousseau, aunque tenga mucha importancia, porque es la cuna de una revolución, como ha dicho Lamartine, pues no creo que sea digno de elogio su modo de pensar en las cuestiones graves respecto al Derecho y a la existencia misma de la sociedad.

¿Puede ser la libertad la facultad de obrar conforme a nuestros deseos? Esta definición, aunque nace de la escuela sensualista, se ha admitido generalmente en los tiempos antiguos, porque para aquellos escritores es la facultad de obrar con eficacia.

La libertad se ha considerado también desde otro punto de vista, como el poder de un ser racional, que es moral al propio tiempo que física, y para algunos es una potencia del alma» cuya opinión condena Taparelli, porque no es más que un poder, pero no una facultad como la voluntad, la inteligencia o la memoria, porque, en mi sentir, no consisten más que en la elección de medios.

El hombre es *causa SM*, porque ejecuta actos por sí, mas no cuando realiza actos empujado por una voluntad ajena; al contrario, cuando tiene libertad de elección.

Es imposible negar la grandeza de la libertad, en la que tan célebres figuras encontramos en la antigüedad. Así, recordaba el Sr. López Muñoz a Atilio Régulo y a Catón.

De Atilio Régulo, dice Horacio que cuando decidió el Senado no hacer la paz con Cartago y él había prometido volver al África, no quiso recibir el ósculo de la esposa y de los hijos, porque, prisionero de los de Catargo, no podía considerarse

-como ciudadano libre. En cuanto a Catón, escribe Horacio: *la tierra vencida, excepto el alma atroz de Catón.*

Aquí se ve en los estoicos una grandeza moral y un desprecio hacia cuanto pueda constituir atractivo de la existencia que excede a todo elogio, y esta libertad existe en la sociedad contemporánea.

El hombre, en mi sentir, no es libre sino cuando puede obrar sin obstáculos, cuando puede elegir lo que cree provechoso sin trabas que signifiquen coacción. Claro que siempre hay una libertad interna que nadie puede violar. En la vida externa, en lo que podríamos llamar «la vida de relación», comprendiendo los elementos que abraza, puesto que no puede calificarse de libre el que está sujeto por un tirano o por una voluntad ajena. La libertad se dilata como se ensanchan la ciencia, las relaciones de la vida y el mismo mundo. Cuando el espacio se acrecienta por el descubrimiento de América o de Oceanía, la libertad se dilata también, porque aquellos hombres tienen mayor espacio y mantienen relaciones más extensas con los que con ellos tienen un contacto que no existiría sin el descubrimiento de esas regiones, en lo cual está de acuerdo el Derecho público con la Economía política, que enseña que sus leyes se extienden conforme el espacio se dilata, que es la región donde se verifica, el trabajo, la producción y los cambios. Y eso está en armonía con el Derecho administrativo. La libertad es condición necesaria para que la sociedad humana pueda existir aunque haya tenido alternativas, estando muy amenguada en ciertos períodos, como los de los Emperadores romanos.

Tácito ha defendido que cuando él escribió hubo rasgos dignos de aplauso, y no se engaña, pues se lee con emoción aquel pasaje en que un proscrito quiere que un adolescente vea cómo se muere, y dice: hagamos una libación joven a Júpiter libertador, y había aquellas conspiraciones que suponían tanto valor por la facilidad con que por ellas condenaban a muerte los Emperadores.

Todo esto ocurría hasta que se derrocaba al tirano, como sucedió con Nerón, que, sin embargo, era popular, a la manera que en España Don Pedro *el Cruel*, porque a veces hacía justicia y halagaba las pasiones, como lo demuestra el *panem et circenses* de Juvenal. Pero no por ello dejaba de violar todas las leyes.

Y voy a referir un hecho que tiene gracia en mi sentir, en el cual se ve la huella de una inteligencia poderosa. Hablaba yo con D. Manuel José Quintana, mi maestro, de Don Pedro *el Cruel*, y defendía que la literatura estaba en contradicción con la Historia, puesto que en la primera se le enaltece, como hace Zorrilla, y en la segunda, atreviéndome yo a decir que era un mal Soberano. Y Quintana, dirigiéndome una mirada centelleante, exclamó: «era un jabalí». La frase era gráfica, porque, en efecto, más parece un hombre salvaje que un hombre de cultura, aunque se trate de la del siglo XIV.

Pues bien; yo afirmaba que la libertad puede sufrir grandes eclipses, en períodos de decadencia, siempre y cuando no haya severidad, virilidad ni ánimo decidido de sostenerla.

La libertad se ha dicho que es mayor que en parte alguna en Inglaterra, antes de que existiesen los Estados Unidos. El pueblo inglés tiene gran habilidad para gobernarse, y, después de la Carta Magna, hizo constantes progresos en esa amplísima facultad de moverse con soltura. Franklin ha dicho que se ve mejor el carácter *[de una sociedad]* cuanto es más libre, pero esto quizá no sea provechoso, porque el pueblo puede ser condenable.

Ha existido una nación en Europa que ha merecido grandes aplausos—me refiero a Holanda—que, en el siglo XVII, tuvo capacidad extraordinaria, debiendo consignar también que luchó con Felipe II y más tarde con Luis XIV.

Y aquí terminaré porque me impide seguir el estado de mi garganta.

**El Sr. López Muñoz:** Ante todo, doy las más expresivas gracias al Sr. Salvá, nuestro respetable censor, por sus frases bondadosas que, si yo no me conociera bastante y fuera capaz de envanecerme por las alabanzas ajenas, me habrían envanecido. De todos modos, como en el fondo de lo que ha dicho su Señoría palpita un concepto de gran estimación para mi persona, no puedo menos de sentir una satisfacción viva y de corresponder a él respecto de la suya ilustre con toda sinceridad.

He oído con el mayor encanto al Sr. Salvá; pero es lo cierto que ha discurrido sobre una tesis que no tiene realidad alguna, porque me ha atribuido una definición de la libertad absolutamente distinta de la que tuve el honor de exponer ante la Academia. Yo no expresé que la libertad humana consista en obrar el hombre conforme a su conciencia; S. S., sin duda, tomó por concepto mío. de la libertad la distinción que establecí haciéndome cargo de las ideas expuestas por el Sr. Sanz y Escartín, entre la voluntad libre y la moralidad. Definí la libertad como virtud de determinarse el hombre con conciencia de sí y con dominio de sí.

Lo que hay aquí es cierta confusión en S. S., o por mal determinadas mis ideas, o porque ha dado S. S. al término conciencia un alcance que no estaba en mi concepto ni en mi expresión. Voy a explicarlo para dejar restablecido mi juicio sobre el punto. Entiendo por conciencia en general o por intimidad del espíritu, frente a la extensión que es lo propio del cuerpo, aquella propiedad en cuya virtud el hombre está como en posesión y presencia de todo su ser. Bajo ese sentido general hay distintas manifestaciones de la conciencia, la cual puede ser considerada en relación con las facultades anímicas y en relación con los diversos órdenes de objetos. En relación con las facultades hay tres clases de conciencia, en cuya falta de consideración precisa pudiera haberse originado la confusión de ideas del Sr. Salvá o la confusión de las mías, mal interpretadas por él: la intelectual, la estética y la volitiva.

Cuando el hombre está en posesión y presencia de todo su ser por obra de la inteligencia, es decir, cuando se conoce a sí mismo, se da la conciencia intelectual o psicológica; cuando se siente a sí mismo, es la conciencia estética, y cuando se determina a sí mismo, es la conciencia volitiva. Pero, aparte de estas determinaciones de la conciencia subjetiva, hay la conciencia en relación con los diversos órdenes de la realidad, o sea la relación total del espíritu con esos diferentes órdenes: conciencia moral, jurídica, científica, artística, etc., cada una de las cuales implica la consideración del principio por que se rige el sujeto en esos aspectos totales de la actividad.

Al decir, pues, que la libertad es la facultad en cuya virtud obra el sujeto con conciencia de sí y con dominio de sí, no me refería a la conciencia moral ni a la jurídica ni a la estética; es decir, a ninguna forma de conciencia en que el hombre ha de sujetarse a un precepto, sino a la conciencia psicológica o intelectual, a la que consiste en el conocimiento que tiene el hombre de sus propios hechos.

Este conocimiento de sí es la primera condición de la libertad: saber el hombre lo que hace, por qué, cómo y para qué lo hace. Pero necesita además el dominio de sí, es decir, proceder con actividad propia; él y no otro por él. En estos dos términos hice estribar el concepto de la libertad.

¿Cómo había de confundir la conciencia moral con la psicológica? ¿Cómo había de entender que el hombre no es libre sino cuando obra con arreglo a la conciencia moral, cuando hablé de la responsabilidad atribuida al sujeto, lo mismo en el bien que en el mal obrar, haciendo derivar esta idea del concepto de la voluntad libre? Para mí, tan libre es el hombre cuando obra rectamente como cuando se inspira en motivos impuros, con tal de que se den en el acto aquellas dos condiciones; por más que considere más digno de su libertad al que, venciendo sus móviles apasionados, se ajusta a los preceptos divinos.

En este sentido, yo no acepto la definición de la libertad



como facultad de proceder sin sujeción a dictados superiores, tal como algunos la consideran, entendiendo que sujetarse a precepto es trabar nuestro libre albedrío. Al contrario; el hombre nunca es más libre que cuando, al optar entre diversos motivos, subordina los apasionados a los rectos y levanta su actividad por encima de la sugestión indebida; ser esclavo del deber es ser libre; ser esclavo de la pasión impura es la verdadera esclavitud. De manera que carece de base la objeción que bondadosamente se ha servido hacerme el Sr. Salvá.

Insiste S. S., sin dar nuevos desarrollos a su idea, en que la libertad consiste en la facultad de elección entre los motivos y medios para el cumplimiento del fin, y yo sostenía, y sostengo, que no depende la elección de nuestra libertad, sino de nuestra finitud; que no elegimos porque somos libres, sino porque somos limitados. El Sr. Salvá se atenía al testimonio de las antiguas escuelas filosóficas, según las cuales si el hombre viera el bien en toda su pureza, lo realizaría sin ser dueño de no cumplirlo porque se sentiría irresistiblemente atraído a él; pero como no se da para el hombre esa visión pura, tiene que elegir uno u otro camino, en lo cual consiste su libertad. Y contra eso yo argumentaba: Dios no elige, no puede elegir; si eligiera, sería imperfecto; y sin embargo es libre, y la libertad humana y la divina son de la misma naturaleza, sin más diferencia que la que hay entre lo relativo y lo absoluto.

Pondré un ejemplo para aclarar mi idea, tomando la esfera de acción de la inteligencia. La inteligencia es la facultad de pensar y conocer, y conocer es aquella relación en cuya virtud la realidad está presente al espíritu. Eso es el conocimiento, lo mismo en Dios que en el hombre; pero Dios conoce por intuición pura y en El no cabe el error, mientras que el hombre conoce por discurso y yerra; y cuando advierte que yerra, procura rectificar lo afirmado, depurar sus conocimientos, ampliar sus percepciones, afirmar sus juicios y lograr la verdad que le es posible en su inteligencia limitada. ¿Pero el conocimiento consiste en el error? ¿Consiste en la rectificación del procedimiento

**para** conocer? ¿En los diversos medios para llegar a la posesión de la verdad? No; consiste en que el objeto esté presente en su realidad a la conciencia, lo mismo en Dios que en el hombre. Una cosa es el conocimiento y otra el proceso para conocer.

Pues lo mismo digo de la libertad; ella no consiste en que el hombre elija unas veces un camino y otras otro, sino en determinarse con conciencia propia y con dominio de sí. Dios constituye el absoluto acierto, lo mismo cuando conoce que cuando obra, porque en Dios el conocer, el ser y el obrar son una misma cosa. Y el hombre, tanteando, eligiendo, llegando con tropiezos y dificultades, en la medida que su naturaleza permite, a la verdad y al bien, tiene con Dios una nota común de inteligencia y de libertad.

Y no tengo más que rectificar, en lo que me ha atribuido Su Señoría sobre mi concepto de la libertad, una vez explicada esa definición y puesta en sus verdaderos términos.

**Por** lo demás, todas las definiciones, ejemplos y frases, como tuyas sinceras, del Sr. Salvá, en cuanto al significado histórico de la libertad, me parecen muy puestas en su punto y muy dignas del talento y del saber de S. S.

### Sesión del martes 24 de Marzo de 194.

**El Sr. Sanz y Escartín.**—La noche pasada expuse, a grandes rasgos, lo que vino a significar la Filosofía estoica en el orden de las ideas y de la vida moral, no sólo en la época en que tuvo su principal desarrollo, en los siglos I y II de nuestra Era, sino a través de la Historia, hasta nuestros días, e hice ver la profunda influencia que ha ejercido en todo tiempo en el espíritu de casi todos los hombres de entendimiento superior. Porque esta influencia se advierte en hombres como Shakespeare, Spinoza, Goethe, Emerson; como Renán, que escribió una obra ad-

mirable sobre Marco Aurelio y sus doctrinas y como tantos otros en nuestros días. Vale la pena de citar un hecho que prueba hasta dónde ha llegado esta influencia en los espíritus escogidos. Se cuenta que León XITI en su agonía, recordaba pasagede obras leídas en su-juventud, y lo que más repetía, eran trozos de los soliloquios de Marco Aurelio; lo cual demuestra que un hombre de aquel valer, de aquella religiosidad excelsa, se había nutrido en el pensamiento del célebre estoico romano, si bien, como he dicho, éste es el que más cerca está del espíritu cristiano, hasta el punto de que Constant Martha, en su precioso y laureado estudio titulado *Los Moralistas en el Imperio Romano, Filósofos y poetas*, afirma que si no posee la caridad en todo el sentido de la palabra, tiene toda la unción de esta virtud cardinal.

Esta obra demuestra admirablemente, por medio de citas escogidas, la verdad de lo que yo he sostenido, y es que, en su evolución, el estoicismo se acerca a la Filosofía cristiana. En Séneca hay muchas máximas referentes a lo que debemos pedir a Dios que luego se encuentran en los sermones de Bossuet. Que Dios conoce todas nuestras acciones, que la divinidad nos presta ayuda, etc.. afirmaciones todas que se advierten en los grandes panegiristas cristianos, las encontramos en las obras del gran filósofo estoico español.

Calvino fué también un gran lector de Séneca, de Plutarco y de Epicteto y por eso se ha dicho que Ginebra era una ciudad fundada sobre la roca de la predestinación por obra del estoicismo. Y el valor religioso de Epicteto hizo decir a Pascal: «merecería ser adorado si tuviera humildad», frase que se dice borraron de sus obras los jansenistas. Pero todo esto justifica mi afirmación de que el estoicismo ha sido, de todos los sistemas de filosofía, el que con más razón puede calificarse de preparación del Evangelio. Se ha afirmado por grandes autoridades de la Iglesia que la Filosofía pagana fué una preparación para el Cristianismo, y evidentemente si en el orden metafísico pudieron y debieron tener en cuenta a un Platón, en

cuanto a la Filosofía moral se referían, sin duda alguna, al estoicismo.

Pero es indudable que entre el concepto que forma del hombre y de sus destinos la Filosofía estoica y el del Cristianismo, hay diferencias esenciales.

El estoicismo se mueve más en la esfera, que llamaríamos hoy de la ciencia, mientras que el Cristianismo, se cierne en la del orden sobrenatural. Para el estoicismo, el deber es un impulso racional de nuestro espíritu, en armonía con el orden universal.

Uno de los estoicos positivistas de nuestro tiempo, Harrison, autor de una obra titulada «El credo de un seglar», dice que el fundamento y la norma de los deberes del hombre es el verdadero y pleno conocimiento de su naturaleza, en lo que coincide por completo con el sentido estoico.

Pero lo que diferencia de un modo profundo, en otro orden de ideas al estoicismo y al Cristianismo, es la diferente intervención del sentimiento. Es innegable que la fortaleza estoica se diferencia de la conformidad cristiana. Aquella fortaleza se funda sobre un aserto un tanto altivo de la conciencia propia, y la conformidad cristiana se funda sobre un espíritu de humildad voluntaria, reverente, de culto y de adoración.

Hay mucho de verdad en aquello del sentido aristocrático del estoicismo y democrático del Cristianismo, y es exacta la comparación de Montesquieu, de la Filosofía estoica, con las flores alpinas, porque, como éstas, vive en las alturas inaccesibles al común de las gentes. Por eso, la Filosofía estoica, *pórtico* por el que pasaron muchos grandes hombres, luego grandes Santos, como Justino y San Agustín, ha sido una doctrina de *l'élite*, que no podía tener eco en el pueblo.

Esta limitación de su influjo, de su eficacia en el orden social acusa una inferioridad respecto al Cristianismo.

Se diferencia profundamente el Cristianismo de la Filosofía estoica, y hablo siempre no con un sentido religioso, sino puramente racional, en que el Cristianismo es una organización

sistemática que da satisfacción no sólo a las necesidades de la mente, al descanso de la inteligencia, sino también a necesidades del corazón. Por eso, el Cristianismo es la doctrina de todos mientras que, como decía, la Filosofía estoica, nunca ha podido tener ese alcance. La Filosofía estoica, antiguamente, y hoy en nuestros días, predica la conformidad con las realidades inevitables de la vida, y enseña a afrontar con espíritu alegre y sereno sus vicisitudes; pero, como se ha dicho, es una alegría más próxima al llanto que a la risa, es decir, que no es una franca alegría, como la que observamos en los grandes místicos cristianos.

En éstos hay expresiones inequívocas de que alcanzaron, mediante la depuración ascética y la exaltación del sentimiento religioso, estados de deliquio espiritual, y ya, no éstos, que pudieran considerarse la cima de la perfección cristiana, sino muchos otros, humildes y desconocidos, han alcanzado, merced a un profundo sentimiento religioso, merced a una comunicación completa de su espíritu con el Orden invisible y supernal, no ya sólo la tranquilidad, sino una verdadera alegría, en medio de los trances y de las pruebas más fuertes que puedan imaginarse.

De suerte, que también aquí hay una superioridad grande en el Cristianismo sobre la Filosofía estoica, en el orden social, porque el estoicismo reprime los sentimientos naturales para fundar sobre esa sujeción la libertad. El Cristianismo sujeta también estos sentimientos, pero los dirige a un ideal. Es más humano y responde más a la verdad.

Se cuenta de un ilustre Arzobispo inglés que, octogenario y gravemente enfermo, en su misma Catedral, al decir los oficios, se empeñó en arrodillarse, contra las súplicas de su capellán, que le rogaba que no lo hiciera, y al que contestó que lo hacía porque su madre se lo había enseñado. Y dice el autor que narra este hecho, que este sentimiento es algo que diferencia todo sentido puramente natural, filosófico y científico, del sentimiento cristiano. Hay aquí un elemento de dulzura, de respe-

to, de humanidad, que indudablemente no existe en la fría afirmación científica.

Aquellas palabras no cuadran en labios de un estoico, y aunque Marco Aurelio llegó a considerar la dulzura como uno de nuestros deberes y a decir que esto era lo propio del hombre, es lo cierto que no penetraron en el estoicismo esos sentimientos delicados de respeto y de ternura que constituyen lo más bello del espíritu cristiano. Acerca de esto mismo Schopenhauer tiene un pasaje precioso. Hablando de la rigidez, que él llama automática, del estoicismo, enaltece la significación de Cristo en estos términos: «Esa noble figura, llena de vida, que contiene tan profundo y poético sentido religioso y que se presenta ante nosotros como el grado más perfecto de virtud y santidad, al par que bajo las condiciones del más vivo y humano sufrimiento.» Y recuerdo que Goethe, en un pasaje poco conocido de sus obras, publicado en *The Quarterly review*, nos dice que no podía pensar en la vida de Jesucristo sin que se le saltaran las lágrimas. ¡Esto decía el impasible Goethe!

En una palabra: el estoicismo excita admiración por su grandeza moral, pero deja cierto frío en el corazón, al que no satisface por completo.

En la actualidad, el estoicismo que palpita en las obras de muchos pensadores y literatos ha tomado un carácter distinto. Ya no tiene la antigua sequedad ni el individualismo exclusivo que casi prescinde de la existencia de otros seres humanos hermanos nuestros, sino que ha tomado un carácter de mayor amplitud. El moderno estoicismo no vive ya en la cima helada de un individualismo solitario.

Una de las características del atraso en materia religiosa es, indudablemente, el conceder un valor casi exclusivo a la parte externa. El Cristianismo tiende cada vez más a lo que fué ideal de los antiguos estoicos. Séneca dice una y otra vez que no se debe rezar sólo con los labios, de acuerdo con el principio cristiano, hartamente olvidado, de que la fe se demuestra ante todo con las obras. El Cristianismo sólo necesita res-

taurar sus principios eternamente verdaderos, no requiere innovaciones esenciales para realizar su misión, para adaptarse a la evolución de los tiempos y llevar a las almas sus frutos de consuelo y de esperanza.

El estoicismo, por tanto, y el Cristianismo, cada uno en su esfera, pueden ser un poderoso y eficaz contentivo para evitar la decadencia, resultado inevitable de la sensualidad irrefrenada. El moderno Cristianismo, unido al moderno estoicismo, puede constituir una poderosa fuerza que se oponga al sensualismo enervante a que se inclina la humanidad en cuanto se ve libre del yugo de las necesidades apremiantes de la vida.

Es, a mi juicio, indudable que el mundo moderno, sobre todo en las clases cultivadas, se halla hoy huérfano de creencias profundas, y, en este estado de cosas, no hay duda que un conjunto de doctrinas como las que el estoicismo moderno representa, puede ser un auxiliar poderoso del sentimiento religioso, aun en aquellas personas en las que se encuentra este sentimiento debilitado, y quizá más en éstas que en otras, para orientar su espíritu hacia las normas de vida que llevan la consagración de la sabiduría y de la experiencia, que obedecen a lo que es privativo y más noble en nuestra naturaleza, y que nunca los hombres desouidan o abandonan sin grave daño individual y colectivo.

El mundo moderno no puede desdeñar estas grandes fuerzas morales. Y por esto digo que el neo-estoicismo es algo que debemos tener en cuenta, ya que, unido al sentimiento religioso, puede constituir fuerza bastante para salvar de la degeneración a las sociedades europeas.

### Sesión del martes 1 de Abril de 1914.

**El Sr. López Muñoz:** Sres. Académicos: Realmente, yo no sé si después de los días que van transcurridos podrá tener algún interés lo que diga. De todos modos, lamento tener que fatigar la atención de la Academia y seré breve.

Mi objeto era puntualizar algunos extremos en el debate que muy gustosamente vengo sosteniendo con los Sres. Salvá y Sanz y Escartín, en cuyo punto principal — y no es poco — hemos llegado a convenir, a saber: en que sin la existencia de la libertad humana, la Historia no habría podido producirse como se ha producido ni de ninguna otra manera. Así lo reconoció con toda claridad nuestro ilustre Secretario, al que, sin duda por error, el Sr. Salvá y yo habíamos atribuido la tesis contraria.

Con motivo de las observaciones que hice para justificar mi opinión en el que era tema del debate, expuse mi concepto de la libertad, haciéndola consistir en la virtud de determinarse el sujeto con conciencia de sí y con dominio de sí. El Sr. Sanz y Escartín no tuvo inconveniente en aceptar mi definición, si bien añadiendo a esas dos condiciones la de no sufrir el sujeto coacción externa. El Sr. Salvá la impugnó; pero partiendo de un supuesto equivocado, que ya hube de esclarecer, e insistiendo en que la libertad humana consiste en la facultad de elección entre los medios o motivos de obrar; pero coincidiendo con el Sr. Sanz y Escartín en ser condición necesaria para la existencia de la libertad la falta de coacción externa. Yo tomo esta nota común de nuestros dignos compañeros para ver si logro desvirtuar esa que, a mi juicio, es una falta de precisión.

Pero antes quisiera presentar, frente a la definición del señor Salvá, un argumento que me parece decisivo. Si la libertad consiste en la facultad de elección entre los medios para el cumplimiento del fin, es claro que el hombre es libre o an-



do elige y porque elige; y como elige porque es limitado, que no siéndolo no elegiría, porque, como a Dios, se le ofrecerían los medios y el fin en un solo y puro acto, se da entonces el contrasentido lógico de que es más libre el hombre cuando es más limitado, que es lo contrario precisamente; porque el hombre es más libre cuando mejor domina la realidad de las cosas y más puede someter a su imperio toda sugestión desordenada y todo móvil impuro.

Y después de hechas estas reflexiones, que someto a la clarísima inteligencia del Sr. Salvá, vamos a la nota común de mis contradictores, de creer necesaria para la existencia de la libertad la falta de coacción externa.

No extrañe el Sr. Sanz y Escartín que yo trate de precisar este punto, a pesar de que, como cariñosamente hubo de decirme, yo sea en ocasiones un lírico de la ciencia. Esa dualidad de mi persona oratoria — oratoria porque hablo, no porque merezca el dictado de orador en el alto sentido de la palabra — depende de que distingo tiempos y asuntos. En la definición soy rigorista en extremo; porque para distinguir unos conceptos de los otros en la compleja realidad de la vida, de la cual debe ser la ciencia un espejo, es necesario definir bien, y para definir bien toda precisión me parece poca. Sucede con esto lo que con el diagnóstico de las enfermedades; que basta dejar de tener en cuenta una nota característica para que puedan confundirse unas con otras dolencias y resulte, en definitiva, tratamiento mortal el que había de ser medio apropiado para el restablecimiento de la salud. Pero una vez determinados los conceptos, para desenvolverlos, para llevar el convencimiento al ánimo de los demás, no hay dificultad ninguna, a mi juicio, en usar de todos los giros, incluso los tropológicos. La Retórica—también esto conviene precisarlo— aun cuando sea quizá un nuevo tema que se injerte en el debate o represente una digresión, que me parece muy en armonía con éstas que más que discusiones son conversaciones científicas, la Retórica no sólo no es vana cuando se aplica a tiempo y bien,

de lo cual no tengo yo la pretensión—esa sí que sería vana—sino que, a mi juicio, es necesaria. De tal manera responde a nuestra naturaleza espiritual, que hasta los mismos que la combaten se rinden a ella.

Recuerdo una impugnación que hice en el Ateneo de la teoría sustentada por el eminente Ramón y Cajal, el cual la había hecho a su vez muy severa de la Retórica, considerándola funesta para la exposición científica; y después de las reflexiones que se me ocurrieron, que no podría recordar ahora ni sería del caso hacerlo, expuse, para remate de mis argumentos, este que bien pudiera pasar por argumento *ad hominem*. El Sr. Ramón y Cajal, abominando y para abominar de la Retórica, empleó la siguiente frase: «la Retórica es un embudo de que a veces se vale el orador para hacer tragar ciertas verdades.» Nadie dudará de que esta es una frase retórica, una metáfora de que el sabio se valía para condenar el uso de las metáforas.

Ya expliqué al Sr. Sanz y Escartín lo que él llamaba mis lirismos, sobre lo cual vuelvo, así como sobre la definición de la libertad, porque quedaron esas ideas apenas esbozadas en las rectificaciones de última hora. Sostenía yo que para la producción de la Historia es indispensable el concurso de la libertad humana; y para expresar este pensamiento, dándole todo el relieve que en mí tenía, dije: el Derecho no es más que la libertad hecha prestación recíproca; la Moral, la libertad hecha desinterés; la Economía, la libertad hecha trabajo; la Religión, la libertad hecha fe; la Ciencia, la libertad hecha luz. Y esto no era sólo un estado de mi ánimo, no respondía sólo a una apreciación subjetiva, sino a una realidad objetiva y a una exigencia del debate; porque considerando esencial la libertad para las instituciones humanas, no encontraba modo más gráfico de expresar ese esencial aspecto que declarar la libertad convertida en el mismo objeto substancial de aquellas instituciones.

Pero en el punto de vista de los Sres. Salvá y Sanz y Escartín, ya el fin es distinto, porque se trata de delimitar, de

precisar, de definir un concepto; y para eso es menester puntualizar. Pues vamos a hacerlo. Los Sres. Sanz y Escartín y Salvá sostienen que es necesaria, para la existencia de la libertad, la condición de que no sufra el sujeto coacción externa; y yo, en frente de esa afirmación, hago esta otra: la libertad es libertad, sufra o no el sujeto coacción externa; mejor aun: la libertad es más libertad, si en esto cupieran el más y el menos, cuando se muestra y se afirma por encima de toda coacción externa. Para demostrar esta aseveración, no hay más que establecer la diferencia que se da entre el determinar y el hacer; y esa diferencia está de suyo establecida, porque nadie confunde la potencia con el acto, la idea con la práctica, el pensamiento con la obra, el querer con el poder. Pongamos el caso de la coacción más eficaz, el caso del hombre atado por fuertes ligaduras, que le impidan todo movimiento de sus miembros. ¿Ese hombre tiene libertad? Ese hombre no tiene libertad de acción; no, todavía no me parece propia la frase: ese hombre no tiene medios de acción; pero libertad, determinación propia y consciente de moverse ¿quién lo duda? *Voluntas etiam coacta, tamen voluntas est*, que decían los escolásticos. Frente a ese hombre, surge el ofensor de su honra, el ladrón de sus bienes, el burlador, en cualquier concepto, de sus legítimos deseos; ¿es que sus ligaduras le impiden la resolución de rechazar al agresor injusto? No, se resuelve y la resolución va a los centros motores; pero los músculos no obedecen el mandato de la voluntad. Pues supongamos que porque no lo obedecen; en un esfuerzo supremo surge una crisis y el individuo sucumbe. No cabe coacción más definitiva. Pues ahí, en esa crisis, en la consecuencia mortal de esa lucha, está el sello y el testimonio de la libertad cohibida; pero triunfante como tal libertad, y triunfante el que de esa manera la demuestra frente al ajeno designio del deshonor o de la ruina.

Recuerdo que cuando el Sr. Sanz y Escartín desenvolvía esta doctrina, con el calor y con la elocuencia que pone siempre en la exposición de sus ideas, nuestro ilustre Presidente,

en voz baja, no como queriendo interrumpir, sino como hablando consigo mismo, pronunció estas palabras: ¿Y los mártires? Ved ahí una frase, Sres. Académicos, que vale por todos los discursos. Yo la recojo y la reproduzco sin comentarios: ¿y los mártires? La persecución, el tormento, la muerte, bastan para impedir la propaganda de la fe; pero la fe misma, como expresión de la conciencia libre, es incoercible; y cuanto más dura y cruelmente se trata de cohibirla, será más fecunda y más gloriosa; no hay proselitismo mayor que el del martirio por una idea. Los cristianos que dieron su vida y soportaron los mayores suplicios por mantener viva su fe, han hecho más cristianos que todas las propagandas libremente ejercidas.

Por eso, los que consideramos que la libertad es independiente de su medio de ejercicio, consideramos y defendemos también, y esto es de una consecuencia interesantísima, que no es lícito a ninguna fuerza exterior, ni aun a la del Estado, substituir la libertad a título de mayor eficacia, rigiendo la vida interna de los individuos y de las colectividades. Para el arte, la libre inspiración del artista; para la ciencia, la libre convicción personal; para la religión, la libre conciencia del creyente; para todo acto moral, la libre iniciativa del sujeto responsable. ¡Ah! Si así no fuera, si fuera necesaria la eficacia de los medios de acción, quedaría en la vida pública abierto el camino para todas las arbitrariedades y para todas las violencias.

Ya el Sr. Salvá en su erudito discurso hizo una manifestación que a mí me conviene recoger, porque viene a ser la corroboración de mi doctrina. ¿Quién duda—decía el Sr. Salvá—que hay en el hombre una libertad interior incoercible? Pues eso, Sr. Salvá, es reconocer la existencia de la libertad sin que sea necesaria la falta de coacción exterior, porque la voluntad libre es una facultad del espíritu, naturalmente interior y no subordinada a su medio de ejercicio. Del mismo modo que para impugnar la doctrina o la definición de la libertad del Sr. Salvá invoqué el ejemplo de la inteligencia, distin-

guiendo entre la virtud de pensar y el procedimiento para conocer, así lo invoco también ahora, distinguiendo entre el pensamiento y su medio de ejercicio. La inteligencia es la facultad de pensar y conocer; pero es evidente que no toda idea se hace efectividad y que no todo esfuerzo intelectual lleva consigo la adquisición de la verdad ansiada. Eso depende de diversas razones, de circunstancias diversas, y unas veces se llega y otras no se llega al fin propuesto. ¿Pero es que la facultad de pensar y de conocer, como tal, no subsiste de modo permanente y efectivo, a pesar de la deficiencia del trabajo intelectual? Porque subsiste es por lo que el hombre pasa del conocimiento vulgar al científico, y el ignorante de un día puede llegar a ser generador de luz y de progreso en las sociedades humanas.

Un poco más irreductible se mostraba el Sr. Sanz y Escartín defendiendo su doctrina, cuando ponía el ejemplo de un hombre que ejerce violencia sobre otro, armando su mano con un puñal y obligándolo a esgrimirlo contra un semejante suyo. Pero ¡qué sé yo! Después del discurso magistral que oímos al Sr. Sanz y Escartín en la recepción de nuestro nuevo compañero el Sr. Asín, al contestar a su no menos magistral discurso, ensalzando el espíritu en cuanto se muestra dominador de las influencias exteriores y de los estímulos sensibles, tengo yo mucha esperanza de que hemos de convenir en esta parte del debate, como convinimos en el asunto general, no habiendo entre nosotros más diferencia que la de la falta de precisión de los términos. Y si no, razonemos todavía en poco. La libertad política es una derivación natural de la libertad psicológica. Pedimos la libertad para los pueblos, precisamente invocando esa condición libre de nuestra naturaleza racional, que es para nosotros un derecho individual, o mejor, la raíz y la fuente de todos los derechos individuales. Llamamos libres a las naciones que en sus leyes, en sus costumbres consagran este respeto a nuestra libertad individual, y llamamos regresivas a las naciones que no lo consagran. Pero esa es la prác-

tica de la libertad. La libertad en sí existe con independencia de su práctica, y se muestra hasta en esa misma discordia que señalamos entre las leyes y las costumbres de un país y la condición racional de nuestro espíritu libre. El no distinguir el querer del hacer, la libertad de su condición de ejercicio, es lo que en mi concepto llena de brumas inteligencias tan claras como las de los Sres. Salvá y Sanz y Escartín.

No, una cosa es la libertad, y otra su condición y su medio de ejercicio. ¿Concordancias de esta doctrina en el campo filosófico? Innúmeras. ¿Consecuencias de profesarla? Muchas. La más interesante, sin duda, es la de engendrar en el individuo la convicción de que, si bien la libertad, como toda facultad humana, es condicionada, limitada y a veces se muestra impotente para cumplir sus designios, ella se mantiene viva en medio de los obstáculos, consistiendo, el arte de la vida y el honor de los seres libres en remover esos obstáculos y en adaptarlos a las condiciones de la resolución recta, en la seguridad de que, por obra de la constancia, la utopía de hoy será idea de mañana y realidad de siempre.

Y perdón, Sres. Académicos, otra vez, que espero será la última que tenga que pedíroslo por intervenir en este debate.

### Sesión del martes 14 de Abril fie 1914.

El **Sr. Sanz y Escartín**: Tratándose de fijar el verdadero concepto de acto libre, el Sr López Muñoz se resistía a aceptar como una de sus notas eseniales la ausencia de coacción, citando, al efecto, una opinión escolástica.

He consultado la conocida obra del P. Ceferino González *Filosofía elemental*, y he visto que, en la página 417, este autor que, dentro del tomismo, tiene autoridad, dice en su proposición primera que la coacción y la libertad son absolutamente incompatibles. En su tercera, que el acto propiamente libre ha de proceder de un principio interno, excluyendo toda coacción.

Respecto a otro punto, yo me refería a la libertad *in actu* cuando declaraba que la Historia debería merecer otra apreciación si los actos de que trata no se hubiesen ejecutado con espontaneidad y hubieran sido producto de coacción. Expliqué mi concepto del acto libre ante las observaciones del Sr. López Muñoz y di como característica la nota de ausencia de coacción.

Es para mí evidente que, en cuanto influye la coacción, en tanto desaparece la libertad, y me parecen precisas mis palabras en este punto. Lo que puede suceder es que el individuo resista la coacción, y que ésta no sea invencible.

El miedo insuperable y la violencia son formas de coacción que privan al acto que bajo su influencia se realiza del carácter de acto libre.

Creo que acto libre es el que emana de nuestra naturaleza racional y se ejecuta de una manera espontánea, en un estado normal, no cuando es producto de una coacción cualquiera suficiente para determinar el acto.

Y aquí he de mencionar la sentencia escolástica, que dice: *voluntas etiam coacta, tamen voluntas est*. Pero que la voluntad cohibida sea libertad, no creo que se pueda decir.

A mi juicio, el hombre obra libremente en el sentido esencial del concepto cuando sigue el camino de su naturaleza racional, subordinando los móviles inferiores, y por eso precisamente la libertad no consiste en poder obrar mal; esto es un error y ya lo decían los escolásticos en su sentencia *velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum*.

Tocó S. S. otras materias de importancia, en las que no entro porque son cuestiones que nos llevarían a una discusión demasiado extensa.

El Sr. López Muñoz: Pocas palabras, porque estando ya el asunto debatido y expresadas nuestras razones, realmente no cabe más que insistir en las alegadas; pero alguna indicación podré hacer para aclarar los términos en que el Sr. San\*

y Escartín coloca ahora el debate, distintos de aquellos en que hubo de colocarlo en sus comienzos.

El Sr. Sanz y Escartín aceptó mi definición de la libertad como virtud de determinarse el espíritu con conciencia de sí y con dominio de sí, añadiendo una primera condición: la de que no sufriera el sujeto coacción externa. Tan era esta para Su Señoría condición obligada, que adujo para sustentarla el ejemplo de una persona que arma a otra con un puñal, ejerciendo violencia sobre ella hasta el punto de obligarla a asestar contra algún semejante suyo golpe de muerte. Desde luego, yo no podía suponer que Su Señoría confundiera la coacción con la violencia, porque son conceptos distintos. La coacción es la acción moral ejercida sobre un semejante para substituir con ella su dominio de sí, apoderándose de su libertad. Y la violencia es la acción material para que otro no realice sus propósitos.

Como S. S. habló de la *coacción externa*, entendía yo que era un giro con el que reemplazaba el concepto de violencia, a la cual en su ejemplo se refería. Ahora S. S. pone la cuestión en otros términos. La coacción en su sentido propio, en cuanto es eficaz, en cuanto priva al sujeto de la conciencia o del dominio de sí, claro es que resulta incomprensible en la libertad. Eso es una cosa, y otra distinta lo que expresaba S. S. con relación a la violencia. La libertad existe, haya o no coacción externa, es decir, violencia, que era el concepto emitido por S. S. Pero ¿cómo iba yo a sostener que existe la libertad, haya o no coacción, tal coacción, en su significado recto, cuando ella es el influjo moral sobre el espíritu de nuestros semejantes para privarlos de la conciencia de sí o del dominio de sí, condiciones indispensables de la libertad? Por eso, cuando se relaciona la libertad con la responsabilidad, la moral exime de culpa al cohibido en cuanto le falta dominio de sí, no porque no tenga medios para impedir la acción de fuera, sino porque realmente se substituyela voluntad del que obra por la voluntad de otro. Sin esto no habría para el agente exención o atenuación de res-



ponsabilidad. La moral exime de culpa, y el derecho también, a aquel sobre el cual se ejerce una acción que le hace perder la conciencia o el dominio de sí. El P. Ceferino González se refiere en las palabras leídas por S. S., no a la violencia, sino a la coacción en el recto sentido de la palabra, en cuyo concepto no puede menos de ser exacta la incompatibilidad de ambos términos.

La cuestión está claramente puesta. Si S. S. reemplaza la frase «coacción externa» por la de «coacción», sin adjetivo, entonces no podemos menos de estar conformes con el P. Ceferino González S. S. y yo. Ya expresé que vendríamos a una coincidencia, porque sólo había una falta de precisión en la frase por S. S. empleada.

La coacción, es decir, la acción moral sobre el espíritu de un semejante contra su dominio de sí, es incompatible, cuando se produce con eficacia, con la libertad; pero no es incompatible la libertad con la violencia, porque la violencia no llega sino a impedir los medios de acción, dejando íntegro el impulso interno, que más se avalora cuanto más se oprime materialmente al sujeto.

**El Sr. Sanz y Escartín:** Realmente no me refería sólo a la violencia, sino que hablaba en general de coacción externa, en la cual incluyo la amenaza y otros medios de acción.

Es indudable que la libertad puede existir con amenazas y violencias, porque la libertad puede mantenerse íntegra a pesar de éstas, pero hay que tener en cuenta que la libertad, actuando, si ha sido influida por estas amenazas, deja de serlo. Yo me refería a la libertad *in acta*, que requiere la ausencia de coacción en general. Pero estudiando bien los términos de la discusión, hay algo que debo reconocer y es que, dada la definición del Sr. López Muñoz, no es preciso señalar la ausencia de coacción, porque va implícita en la frase, «con dominio y con conciencia de sí». Yo, como el P. Ceferino González, hablaba de la necesidad de que el acto se realizara sin coacción. Su Señoría dice lo mismo en otra forma.

El acto libre requiere que el sujeto sea dueño de sí, y para esto necesita no estar sujeto a la coacción.

El Sr. López **Muñoz**: Ha surgido el debate precisamente porque a las dos condiciones que yo marcaba para la existencia de la libertad, conciencia de sí y dominio de sí, S. S. agregó una tercera, que ahora reconoce que era innecesaria. Mi definición, pues, debe quedar íntegra. Conste eso y conste además que, si la coacción modifica \é existencia de la libertad en cuanto priva al sujeto del dominio y de la conciencia de sí, en la violencia, que S. S. llamaba coacción externa, la voluntad permanece íntegra. (*El Sr. Sanz y Escartín*: Puede permanecer.) Permanece mientras el sujeto tenga conciencia y dominio de sí, porque hay que distinguir siempre entre la libertad como virtud intrínseca y el acto externo. El acto externo requiere a veces elementos de fuera de la libertad; cabe que se produzca la violencia de tal manera, que el sujeto no realice su designio y sin embargo sea libre. No tendrá medios de acción, pero libertad sí, determinación espontánea, sí, a pesar de los mayores obstáculos y aun de los mayores tormentos. Quedan en pie, por consiguiente, estas dos afirmaciones: la libertad subsiste a pesar de la violencia. (*El Sr. Sanz y Escartín*: Algunas veces.) Siempre que el sujeto tenga conciencia y dominio de sí, elementos contra los cuales la violencia no tiene eficacia. Si el sujeto pierde la conciencia o el dominio de sí, no se da en él la libertad; pero mientras esas condiciones existan, se da positivamente, aunque el medio exterior sea contrario a la resolución interna. No así en la coacción propiamente dicha; porque ella implica la falta de dominio en el sujeto agente. El Sr. Sanz y Escartín añadió, a las dos condiciones por mí expresadas, la falta de coacción externa para dar por existente la libertad; si ahora reconoce que es innecesaria porque repone el concepto de coacción a su verdadero sentido, me parece que estamos ya completamente de acuerdo.

### sesión de martes 21 de Abril de 1914.

El Sr. **Bonilla**: En la discusión sobre el concepto y límites del libre arbitrio, entablada como incidencia de aquella otra acerca del estoicismo, que durante tantas sesiones ha interesado la atención de esta Real Academia, se han expuesto ya tan autorizadas opiniones, con tanta elocuencia defendidas y en tan razonados argumentos apoyadas, que, verdaderamente» poca trascendencia puede tener lo que yo diga sobre el asunto, ni pienso que sirva para fines prácticos de ninguna especie. Pero, desde el instante en que se considera útil de algún modo mi modesta intervención en el debate, haré uso de la palabra, siquiera para recoger lo más esencial de lo discutido, y exponer ciertas dudas que en mi ánimo suscitaron las varias tesis sustentadas.

Los Sres. Salvá, Sanz y Escartín y López Muñoz, sostenedores de la discusión, han llegado a conclusiones tan contradictorias, que no ha podido menos de sorprenderme la aparente conformidad que después han manifestado. Por lo que a mí respecta, el problema del libre arbitrio me parece demasiado arduo para pretender hallar su solución de un modo absolutamente satisfactorio. Oreo, sin embargo, que dio un gran paso para ello Schopenhauer en su profunda disertación sobre el libre arbitrio (1838), cuyos principales puntos de vista no vacilo en aceptar. Recientemente, G. F. Lipps, en un interesante opúsculo, *Das Problem der Willensfreiheit*, publicado en 1912, ha expuesto en forma breve y popular los más esenciales aspectos de la cuestión.

El Sr. Sanz y Escartín, al comenzar su primer discurso, citaba el axioma escolástico *operari sequitur esse*, del cual parecía inferir (y con ello estoy de acuerdo) que la libertad no puede residir en la esfera del obrar, sino en la del ser, porque cada ser obra conforme a su naturaleza, y *no puede obrar de otra manera*. Pero el Sr. López Muñoz combatió fuertemente

aquel pensamiento, sosteniendo que la libertad consiste en «la facultad de determinarse a obrar con conciencia de sí y con dominio de sí». Después de esto, con DO pequeña sorpresa por mi parte, el Sr. Sanz y Escartín pareció retroceder en el camino emprendido, dando a sus frases una interpretación que yo no esperaba. Sea como quiera, entre ambas tesis confieso que me inclino mucho más a la primera que a la segunda, aunque ninguna de las dos me satisfaga por completo.

Claro es que no tratamos aquí de lo que en la esfera política y social se llama libertad, o sea de la libertad política, condición para el ejercicio de todos los derechos humanos, sino de la libertad *moral* propiamente dicha. En tal concepto, el señor López Muñoz, con una argumentación muy elocuente y hábil, combatía el criterio de la falta de coacción externa como característico de la libertad, y hacía ver la necesidad de referirla a la esfera subjetiva interna. ¿Con cuál categoría relacionaremos, pues, la libertad? ¿Será ésta un *ser*? ¿Será sencillamente una *potencia*, una *facultad* para una acción futura? A este criterio se inclinaba el Sr. López Muñoz, y ello se encuentra en armonía con el carácter interno del libre albedrío, pues el tránsito del poder ser al ser es algo que nos toca, porque depende esencialmente de las formas subjetivas de espacio, de tiempo y de causalidad. A pesar de esto, el concepto dista mucho de ser claro. Los escolásticos, y especialmente Santo Tomás de Aquino (al cual se refería el Sr. Salvá, citando a Tapparelli), han considerado como característica de la libertad el ser una *vis electiva*: «*proprium liberi arbitrii —dice Santo Tomás— est electio*», añadiendo que se trata de una facultad de la voluntad y de la razón, no porque el libre arbitrio sea potencia *distinta* de la razón y de la voluntad, sino porque gracias a las dos existe. Para los escolásticos, los términos *voluntad*, *libre arbitrio* y *apetito racional* son equivalentes. Pero esa *vis electiva*, según ellos, no se refiere directamente al fin (pues el fin no es indiferente, no puede ser otro que el bien), sino a los medios conducentes a dicho fin.

Si, pues, el libre arbitrio aparece, según esas opiniones, como propiedad de la voluntad racional, resulta llano que en los varios momentos de la determinación voluntaria es donde deberemos hallar los caracteres esenciales de aquél. Ahora bien, tradicionalmente, los psicólogos distinguen tres momentos capitales de la acción de querer: 1.º, el *propósito* (yo le llamaría mejor el *deseo*); 2.º, la *deliberación*; 3.º, la *resolución*. Así, pues, una acción racional que posea la condición de voluntaria o libre, supone esas tres fundamentales etapas. Pero la primera, el deseo, es un movimiento de atracción o de repulsión, originado por un fenómeno afectivo, de placer o de dolor; corresponde, pues, si aceptamos la teoría de las potencias, a la *sensibilidad*, no a la *voluntad*. La segunda, o sea la *deliberación*, es un acto por el cual reunimos diferentes *motivos* (juicios que constituyen causas de acción) y apreciamos el valor relativo de cada uno. Ahora bien: la comparación de juicios, el razonamiento, en una palabra, no es función de la sensibilidad, en la teoría de las potencias, pero tampoco de la voluntad, sino de la inteligencia. Luego en ninguno de los dos primeros momentos hallamos nada distintivo de la acción voluntaria o libre. ¿Consistirá, acaso, en el tercero y último, en la *resolución*? En ésta ponemos fin a la *deliberación*; nos indinamos definitivamente a un motivo, y nos decidimos. La *deliberación* propiamente dicha no indica otra cosa sino que la voluntad *psicológica* supone la inteligencia (*nihil volitum quin praecognitum*). *Querer*, es *querer algo*, y este *algo*, en tanto es querido, en cuanto es conocido como objeto posible de voluntad. Un querer vago y sin finalidad, no es realmente un querer psicológico. Mas ¿en qué consiste esa misteriosa *resolución* o decisión? Si separamos la esfera del pensar de la del obrar, la *resolución*, incluida en la primera, se nos muestra como *un estado frío puramente intelectual*; y no se comprende entonces a qué pueda referirse el querer o la libertad. Supongamos, en efecto, que Pedro trata de viajar; supongamos también que después de madura *deliberación*, ha resuelto dirigirse a Lon-

dres; admitamos que nada le impide realizar el viaje, y demos por hecho *que no va*. ¿Podrá decirse con razón que Pedro tuvo *voluntad* de ir a Londres? No; de esas *buenas intenciones* dice el vulgo, no sin motivo, que *está empedrado el infierno*. Precisamente la debilidad o la ausencia completa de voluntad activa del abúlico (motriz o intelectual) se caracterizan por esa posición negativa.

Luego la voluntad no es el propósito, ni la deliberación, ni siquiera la misteriosa *resolución*, sino la acción, la ejecución misma. El que verdaderamente está *resuelto* a algo, empieza a cumplirlo, en lo que de él depende. Una resolución no acompañada de acción, es incomprendible. Lo que llamamos decisión, no es otra cosa que la inhibición o apartamiento de obstáculos. Y si, para salir del paso, distinguimos en la operación voluntaria un cuarto momento, llamándolo *acción* o ejecución, no hay razón para no subdistinguir en este último otros varios, y en éstos, otros, y así *in infinitum*, porque no es lícito detenerse en uno y prescindir de los restantes.

Mas, por otra parte, si la esencia de la voluntad libre consiste en la acción, cuando ésta no pueda producirse, a consecuencia de obstáculos, la libertad no existirá, y tornaremos a los famosos argumentos de Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pudiendo entonces afirmar que un hombre atado a un poste, o encerrado en un calabozo, no es libre, o lo que es lo mismo, *no quiere* marcharse.

Para evitar esta conclusión, contradictoria con los principios que sirvieron de base al razonamiento, se dice: «No; la voluntad libre es algo interior del sujeto y que sólo de él depende, como dependía del mozo de la ínsula Barataría, y no del gobernador, *dormir* en la cárcel; *voluntas, quamvis coacta, voluntas est*; atado, encadenado, sujeto a tormentos y a desventuras, el varón justo y tenaz conserva incólume su arbitrio.» Pero ¿qué clase de arbitrio es ésta?

Cuando el vulgo dice que un hombre atado *no es libre*, no deja de haber algún fundamento en su creencia. Es el mismo

que tenemos todos para llamar caballo en *libertad* al que no lleva riendas, bocado ni ataduras, al igual que los animales de su especie que vagan por los campos sin sujeción ni domesticidad. Y, al llamarle así, estamos convencidos de que un ser debe considerarse libre cuando obra y se mueve *conforme a su naturaleza*. Pero, en tal concepto, si elevamos una piedra en el aire y luego la dejamos caer, la piedra es libre al obedecer a la ley de la gravedad, y no lo es, si oponemos cualquier obstáculo que detenga su marcha y la impida cumplir con su naturaleza. En suma, según este criterio, todos los seres del mundo son libres cuando obran conforme a su naturaleza, entendiendo por *naturaleza* su esencia, *lo que ellos son*; pues, como oportunamente se recordaba, *operari sequitur esse*. De esta suerte, siendo el obrar consecuencia *necesaria* del ser, cuando los seres obran *libremente*, obran *necesariamente*, y tratándose del ser racional, la libertad, como dijo Hegel, es *la necesidad comprendida*.

El Sr. López Muñoz pensará, sin duda: «¡Pero ni el caballo, ni la piedra, poseen la *conciencia de sí* y el *dominio de sí*, requisitos indispensables de esa facultad de *determinarnos* o *resolvernos* a obrar que llamo libre arbitrio!» En esos conceptos hay, sin embargo, alguna cosa que no resulta, que no puede resultar clara, ni para el mismo Sr. López Muñoz, ni para mí, ni para nadie que reflexione. Son una especie de logogrifo o de rompecabezas filosófico. En efecto: ¿qué quiere decir *tener conciencia de sí*? Saberse uno de sí mismo; tener *conocimiento* de uno mismo. Mas ¿cómo puede el *sujeto* conocerse a sí propio sin convertirse, *ipso facto*, en *objeto*? Y ¿cómo podrá trocarse en objeto sin dejar de ser sujeto? Luego eso de *conciencia de sí* es totalmente ininteligible, como no se quiera decir que significa tener conocimiento de nuestros pensamientos, de nuestras voliciones, de nuestros actos; y entonces el conocimiento supone el acto conocido, y no será en modo ninguno *anterior* a él, lo cual da lugar a la peregrina afirmación de que el acto es libre cuando, *después* de ejecutado, lo conocemos.

No más significativo es lo de *tener dominio de sí*, que no pasa de expresión metafórica, trasladada de la esfera jurídica a la filosófica. ¿Qué es tener *dominio* de sí? Un ser *dueño* de sí, es un ser *superior* a sí mismo; pero es el caso que nadie puede tener dominio sino *sobre lo que no es él*. Hasta cierto punto, podemos ser dueños de nuestros bienes, de nuestra representación, de nuestro cuerpo, de nuestras particulares determinaciones; pero *de nosotros mismos* es imposible. Si el sujeto es *poseído*, ¿quién será el dueño? Si el sujeto es el dueño, ¿cómo puede ser él mismo lo poseído? Surge, además, de semejante criterio, una serie de consecuencias que no pudo abrigar el ánimo de quien lo formuló. En sentido jurídico, integran el *dominio* las facultades de usar, disfrutar, vindicar y *disponer*, de las cuales esta última parece la más característica de todas. Ahora bien: ¿es que se quiere dar a entender, más o menos ocultamente, que nosotros podemos *disponer* de tal suerte de nuestras acciones, de nuestro *obrar*, que se halla en nuestra mano ejecutar una determinación o la contraria? Pues lo primero que se necesita, es probar que existe en nosotros semejante poder dispositivo; y, hasta ahora, no conozco demostración alguna. Los mismos escolásticos no admitieron una *vis electiva* tan absoluta.

Quizá todo esto sea discutir vanamente sobre el valor de un vocablo, atribuyéndole representaciones que ni los hechos ni la reflexión autorizan. Nuestra inteligencia se halla de tal suerte conformada, que sólo existe bajo la ley de causalidad, y así se explica la sucesión de los fenómenos, en lo irracional y en lo racional, salvo que, respecto de esta última esfera, llamamos a la causa *motivo*. Y así como no podemos pensar en un acontecimiento sin causa, tampoco podemos suponer una acción racional sin motivo. De la causa, resulta *necesariamente* el hecho; del motivo, resulta *necesariamente* la acción. Claro es que la eficacia del motivo varía de individuo a individuo, porque depende de múltiples circunstancias: de su educación, de sus condiciones hereditarias, del grado de su inteligencia. Cuanto



más escasa es la mentalidad de un sujeto, más estrecho es el campo de su motivación, y, por lo tanto, más uniformes y fáciles de prever son sus acciones. Un pueblo de poca cultura será por eso, necesariamente, un pueblo de escasa *libertad*, aunque pueda hacer *lo que quiera*.

Pero la acción, vuelvo a decir, es consecuencia del motivo, y *así la libertad no puede residir en ella*. Nadie puede obrar de otra manera que como obra, y, no obstante, en el sentido expuesto, todos somos *libres*. ¿Residirá la libertad en la esencia, en la *cosa en sí*? En tal caso, nada de extraño tiene que resulte para nosotros el más profundo de los misterios.

Se me ha preguntado qué sería de la Historia sin la libertad. La pregunta me produce la misma impresión que si se me interrogase: ¿qué hubiera sido de España sin la venida de los musulmanes? ¡Otra cosa muy distinta! Variando la causa, varía el efecto. Pero si imaginamos que las acciones humanas de que la Historia nos da cuenta son hechos *sin causa*, ¿cómo formular entonces leyes históricas de carácter científico? Y estas son las reflexiones que deseaba someter a vuestra consideración, con motivo del debate pendiente.

### Sesión del martes 28 de Abril de 1914.

El Sr. **López Muñoz**: Señores: la última vez que tuve el honor de hablar, manifesté mi resolución de que en efecto fuera la última, porque había expresado ya mi pensamiento en la discusión que venía sosteniendo con los señores Salvá y Sanz Escartín, y quería evitaros la molestia de escuchar nuevas formas de una misma idea. Pero después del discurso del señor Bonilla, magistral como suyo, aunque poco persuasivo para mí, reconoceré la Academia que no tengo más remedio que volver al debate, por consideración al Sr. Bonilla y por honor de la bandera.

No es extraño, señores, que el Sr. Bonilla esta vez no haya llevado el convencimiento a mi ánimo; porque, más que ex-

presar una determinada convicción propia, lo que ha hecho ha sido ejercer funciones de crítica sobre lo afirmado por los que hasta ahora hemos intervenido en este debate sobre el concepto de la libertad psicológica; y para hablar con exactitud, crítica a medias; porque es bien sabido que la crítica eficaz es aquella que sobre las negaciones de la doctrina que se combate levanta el principio en cuya virtud se la combate. Y yo, que oigo siempre con grande atención al Sr. Bonilla, porque hay mucho que aprender de él, no pude tomar una nota exacta de cuál es el concepto que S. S. tiene de la libertad humana. Algo dije acerca de ella y de eso me ocuparé después.

Antes quisiera hacerme cargo de sus objeciones a mi definición de la libertad como facultad, atributo, virtud de determinarse el sujeto con conciencia de sí y con dominio de sí. Lo primero que no considera aceptable el Sr. Bonilla en esa definición es el concepto de facultad atribuido a la libertad humana, porque entiende que la libertad humana es algo más que facultad, es rigurosamente ser, realidad propia; añadiendo que, considerada la libertad como facultad o potencia, se la somete a condiciones subjetivas, haciéndola consistir en algo que puede ser o no ser. Yo no comprendo bien el alcance de este argumento; porque ¿qué otra cosa puede ser la libertad, sino una facultad del alma? Cuando decimos que el hombre es libre, cuando cada uno habla de su libertad, la afirma como una propiedad suya. No hay términos hábiles, ni filosóficos ni vulgares, de pensarla de otro modo; y el que la invoca se afirma como ser, como sujeto en quien esa condición se da.

Vamos a ver si el Sr. Bonilla y yo podemos entendernos, porque la mayor parte de las discusiones dependen de no convenir en el alcance, en la recta inteligencia de los términos.

Todo ser tiene esencia, forma, existencia y propiedades o facultades o atributos. El ser es el que es o lo que es; no hay forma de darlo a conocer más que así; la esencia, lo que es el ser; la forma, cómo es el ser; la existencia, la esencia en reía-

ción con la forma, la esencia informada; y las propiedades o facultades o atributos, las cualidades constitutivas de la esencia. No hay más remedio que dar a estas palabras su valor, si han de responder a ideas representativas de la realidad. Pues bien; la libertad no puede ser sino facultad o atributo del espíritu. Nadie confunde la libertad con el espíritu, el atributo con el ser de quien se dice. Pero el atributo no es accidental, él está en la esencia, es la esencia en uno de sus elementos constitutivos. Por consiguiente, la libertad no pierde cosa esencial alguna porque sea facultad del alma; y siendo del alma, menos; porque el alma es simple, y cada uno de los modos o propiedades o virtudes del alma es el alma misma, toda el alma en uno de sus modos permanentes. Cuando yo pienso, es todo mi espíritu el que piensa; cuando yo siento, es todo mi espíritu el que siente; cuando yo me determino, es todo mi espíritu el que se determina, no una parte u órgano aparte de él, como pasa en los cuerpos.

Pero decía el Sr. Bonilla: si la libertad es considerada como facultad o como potencia, ya queda sometida a condiciones subjetivas, haciéndola consistir en algo que puede ser o no ser. No; la libertad como potencia no está sometida a condiciones subjetivas ni se la hace consistir en algo que puede ser o no ser, sino que necesariamente es; de tal manera, que el espíritu dejaría de ser lo que es, si no fuera potencialmente libre. Lo que puede ser o no ser, no es la libertad como potencia, ni siquiera la libertad como actividad, es decir, como causa particular de cada uno de sus hechos temporales; no, sino la libertad en su actuación, en su ejercicio. Esa era la distinción que yo establecía, discutiendo con el Sr. Sanz y Escartín, para impugnar su afirmación de que la libertad necesitaba la falta de coacción exterior. No abrigue el Sr. Bonilla temor alguno respecto a que la libertad haya de perder cosa alguna esencial, por ser considerada como facultad o potencia. Así también la considera el propio Sr. Bonilla, porque la realidad se impone, cuando se inclina a creer que es algo que consiste en

obrar el hombre conforme a su naturaleza; ese algo no puede menos de ser facultad, propiedad, atributo; en suma, modo de ser del espíritu mismo.

No hallaba el Sr. Bonilla reparo ninguno que oponer a lo de ser la libertad virtud de determinarse el alma con conciencia de sí, porque estimaba esta frase perfectamente inteligible. Tener el alma conciencia de sí es saber lo que hace, cómo, por qué y para qué lo hace. Pero sí puso un reparo grave a la otra cualidad que señalaba yo: el «dominio de sí mismo», de cuya frase decía dos cosas; una, que es metafórica; y otra, que es una aplicación del principio jurídico del dominio, al concepto filosófico de la libertad. *Aliquando bonus*. Todavía concibo yo que se pueda considerar el dominio de nosotros mismos, aun cuando luego veremos que no, como una aplicación del concepto jurídico del dominio al concepto filosófico de la libertad; pero ¡una metáfora! O yo he perdido los papeles, o la metáfora es en suma una comparación implícita, como cuando decimos de un hombre que es un león. Pero cuando decimos de un hombre que es libre, porque tiene dominio de sí, ¿con quién o con qué se le compara ni implícita ni explícitamente? No; es una frase directa, no puede ser más directa, ni por consiguiente menos tropológica.

En cuanto a que el dominio de sí mismo que tiene el hombre libre sea una aplicación del concepto jurídico al concepto filosófico, creo que es precisamente lo contrario: una aplicación del concepto filosófico al concepto jurídico. Tener el hombre dominio de sí mismo es tener poder sobre sí, señorío de sí; *dominium*, señorío, poder; de *dominus*, señor, dueño; y por que el hombre es dueño de sí, de sus facultades, es dueño de sus actos, de sus obras. Ahí está el origen filosófico del derecho de propiedad; como el origen de la prescripción está en la falta de ejercicio de las facultades sobre lo que es o era de nuestra pertenencia o dominio. Si hay alguna aplicación o derivación de uno a otro concepto, será, en tal caso, no del jurídico al filosófico, sino del filosófico al jurídico, que es lo

natural, porque la Filosofía es la matriz de todas las determinaciones científicas.

Pero pregunto yo, Sr. Bonilla, ¿qué dificultad puede haber en que se diga que el hombre es dueño de sí mismo? El señor Bonilla se expresaba en estos términos: la frase, cuando menos, es oscura, no es precisa, es una especie de rompecabezas; porque tener el hombre dominio sobre sí mismo despierta esta interrogación: ¿dónde está el dueño? ¿Dónde está la propiedad? ¿Dónde está la pastora? ¿Es que vamos, Sr. Bonilla, a destruir de un golpe toda la esfera de lo inmanente? ¿No hay el conocimiento de nosotros mismos, que es aquella relación en la cual el sujeto que conoce y el objeto conocido son una misma cosa? ¿Hemos de borrar del recuerdo humano *el conócete a ti mismo*, escrito en el templo de Delfos con letras de oro? ¿No existe el derecho inmanente, raíz de toda soberanía, en el cual el sujeto y el objeto, la prestación y la obligación, el soberano y el súbdito se dan en la misma persona? Pues así se da el dominio de nosotros mismos, que es el poder que tenemos sobre nosotros, sobre nuestras facultades, sobre nuestros medios, para que la determinación sea propia, para que el hombre obre por sí y no otro por él. Y esa es la condición que yo considero necesaria, con la conciencia de sí, para que se dé la libertad psicológica.

Siento mucho que esta noche estemos disconformes en todo; pero yo, con desentrañar el discurso del Sr. Bonilla, no digo que le hago ningún honor, porque se lo hace él a sí mismo, por lo mucho que vale; pero sí que concedo la importancia que debo a sus manifestaciones. Hablaba S. S. de los momentos del proceso volitivo y decía que son tres: el propósito, la deliberación y la resolución. Repito que siento no estar conforme con eso, ni aun con el alcance que da el Sr. Bonilla a cada uno de estos momentos. Por mi cuenta no son tres, sino cuatro, y no esos, sino estos otros: la disposición, el propósito, no la deliberación, la resolución y la ejecución. La disposición es un momento interesantísimo que no menciona el señor

Bonilla y que es el arranque de todo proceso volitivo, inadvertido de ordinario; pero muy advertido y muy importante en los instantes difíciles de la vida y en los trances supremos, función que el lenguaje común consagra con estas o parecidas frases: «disponde a entrar en batalla, disponte a llevar la voz de todos, disponte a cumplir tu juramento, disponte a morir; es decir, disponte a tener dominio sobre ti mismo para vencer todos los obstáculos que se opongan a tu designio». Pues bien: la disposición es el momento en el que recoge el espíritu sus fuerzas para la formación del propósito. El propósito es el momento en que el objeto es recibido por la voluntad como fin para su realización en la vida. Hablaba el Sr. Bonilla de la deliberación incluyéndola entre las funciones del acto voluntario, si bien en seguida se esforzaba en demostrar que la deliberación no es cosa de la voluntad, sino de la inteligencia. Razón de más para no incluirla entre los momentos del proceso volitivo. Es, en efecto, cosa de la inteligencia. La deliberación es forma interna del propósito; es el camino, el medio para la formación del propósito, y a él concurren no sólo la inteligencia con sus motivos, como el Sr. Bonilla expresaba, sino también el sentimiento con sus móviles, ¿Cómo vamos a descartar de la formación del propósito el estímulo del sentimiento, de la propia pasión? Uno de esos móviles es el deseo, que el Sr. Bonilla, quizá por un lapsus de palabra, confundía con el propósito, cuando son cosas distintas. El propósito es acto de la voluntad y el deseo lo es del sentimiento. El deseo es uno de tantos móviles como concurren a la formación del propósito.

La resolución es aquel momento por el cual la voluntad se determina a la ejecución del propósito, ejecución que constituye un cuarto momento volitivo, porque a la ejecución, algo de esto apuntaba el Sr. Bonilla, no puede menos de asistir la voluntad. Pero es un error, a mi juicio, considerar que la resolución no ejecutada de momento, o no ejecutada en definitiva, pierde su valor y lo pierde también la voluntad. Nada de

eso. Ya hacía yo, cuando discutía con el Sr. Salvá, una alusión a la facultad de conocer, diciendo que ella conserva todos sus fueros, todas sus prerrogativas intrínsecas, aun cuando de momento o nunca logre la posesión de la verdad a que aspira. ¡No faltaba más si no que eso no fuera así! Lo contrario significaría poner el ser de las cosas en el éxito. Y es disculpable que el éxito sea un elemento de juicio para las muchedumbres ignaras; pero no puede serlo para un filósofo, y menos para un filósofo de la intensidad de pensamiento del señor Bonilla.

Otros conceptos expresó S. S., de los que quisiera hacerme cargo antes de ocuparme de lo que pudiera parecer su definición. Dijo S. S. — apuntado lo tengo — que los actos realizados por motivos racionales no son libres, porque la razón es un motivo que se impone a la voluntad. Yo no sé qué pensar de esto. Es posible — lo celebraría— que sea una nota que no he tomado con fidelidad, porque esa idea no se desprende de lo que afirmo yo, ni de lo que afirma fundamentalmente el señor Bonilla. Es una especie de cabo suelto. Esa es la teoría de los que consideran la libertad incompatible con todo principio regulador de la conducta, porque estiman que toda regla es ya una imposición para la libertad humana. Esa es la teoría vulgar de que hablaba S. S., condenándola con razón, de los que creen que la libertad humana consiste en hacer cada uno lo que le viniese en gana, y eso no lo piensa el Sr. Bonilla ni lo pienso yo. De todos modos suspendo mi juicio en este punto hasta que S. S. lo aclare.

Propone S. S. algunos cambios de términos gramaticales; propone que a la energía total del mundo se la llamara voluntad y al movimiento de la piedra, cuando cae, libertad, aun cuando no racional. Está bien; es cuestión de nombre. ¿Llamamos voluntad a la energía total del mundo, pero añadiendo a la del espíritu el calificativo de consciente? ¿Llamamos libertad al movimiento de la piedra cuando cae, pero añadiendo a la resolución del espíritu el calificativo de racional, como

apuntaba S. S.? Por mí que entren. Siempre es una perturbación en el vocabulario científico usual ese cambio de nombre. Los hechos de los cuerpos se llaman fatales y los actos del espíritu libres; así decía Leibnitz: *quod in corpore est fatum, in animo est providentia*; pero es igual; el problema queda en pie; siempre será necesario distinguir entre lo fatal y lo libre, o entre lo libre a secas y lo libre racional, como quiere el señor Bonilla.

5f vamos ahora a lo más importante, a lo que parece ser el concepto del Sr. Bonilla sobre la libertad humana, que se inclina, haciendo en esto un llamamiento a la constancia y a la perseverancia del Sr. Sanz y Escartín, a que sea la libertad humana obrar el hombre conforme a su naturaleza, si bien añadiendo que todo ser obra conforme a su naturaleza, lo cual lógicamente significa que todo ser es libre. Por eso, sin duda, S. S. cuidaba de proponer que se llamara libre al movimiento de la piedra cuando cae. Pero volvemos a lo mismo: siempre habrá que distinguir entre la libertad no racional de la piedra y la libertad racional del espíritu. Que el hombre, como todo ser, obra conforme a su naturaleza, es una verdad como un templo. Todo ser obra conforme a su naturaleza y el hombre no puede menos de obrar conforme a la suya, porque nadie puede hacer lo que no puede hacer. El límite de la potencia es la esencia de los seres, y más que su límite, su ley. Pero al definir una cualidad, no es posible mantenerse en esos términos generales, porque entonces resultaría todo indeterminado y confundido en la unidad de los seres. El hombre que obra con libertad, claro es que obra conforme a su naturaleza, porque en la naturaleza humana está la libertad; pero ¿qué es la libertad? El hombre que conoce, obra según su naturaleza, porque en la naturaleza humana está la inteligencia. Pero ¿qué es la inteligencia? El hombre que siente, obra con arreglo a su naturaleza, porque en la naturaleza humana está el sentimiento. Pero ¿qué es el sentir?

De modo, que decir que la libertad es obrar el hombre con-



forme a su naturaleza, es no decir nada o es decir demasiado, que es lo que yo temo, habida cuenta de algunas frases del Sr. Bonilla, según las cuales el hombre es libre, no porque obra conforme a su naturaleza, sino porque obra conforme a su naturaleza, antecedentes, estado y condiciones actuales; y esa es la negación de la libertad, porque eso es dar a los motivos el carácter de causa, cuando no es más que el de condición el que les corresponde.

No hay más que un paso de esa doctrina singular a las frases célebres del Dr. Esquerdo, que haciendo aplicación y derivación de su sistema a los diversos órdenes de la vida individual y social, sostenía que las sentencias de los Tribunales debían redactarse de otro modo que como se redactan. Debía decirse en ellas: considerando que el día del hecho de autos marcaba tantos grados el termómetro y tantos el barómetro y tantos el higrómetro; considerando que el procesado tiene tal constitución, tal temperamento, tales antecedentes hereditarios; considerando que ese día el presunto reo no se había alimentado o se había alimentado mal, etc., etc., vengo en declarar su absolución libre, sometiéndolo a determinado régimen alimenticio, de educación, de higiene, etc., etc.

Resumo ya, porque abuso de vuestra atención. Si la libertad consiste en obrar el hombre conforme a su naturaleza, digo que eso no es definir la libertad; si es obrar el hombre conforme a su naturaleza racional, digo que eso no es la libertad, sino la moralidad, cuyos conceptos expliqué en su día; y si es obrar conforme a su naturaleza, antecedentes y estado actual, digo que ese es el más peligroso de los fatalismos. La libertad humana es la virtud de determinarse el hombre con conciencia de sí y con dominio de sí, único concepto generador de la responsabilidad; la responsabilidad, que es el mayor indicio de la libertad y que no procede del artificio, que no procede de la educación, que no procede del estado individual o social, sino que es algo ingénito en el alma.

Permítanme los Sres. Académicos que termine estas des-

aliñadas manifestaciones con un apólogo: Este era un viudo que tenía un solo hijo, niño de muy corta edad, en el cual cifraba su único cariño en el mundo. El lo educaba y lo enseñaba a leer y escribir por sí mismo. Un día en que el niño había acabado de escribir su plana, esperando que el padre la viera como de costumbre, volcó el tintero sobre ella haciendo un movimiento muy natural en los niños al pretender coger una mariposa que había entrado por la ventana del jardín a que daba el cuarto. El niño se afligió, se recobró después, limpió con la plana que ya tenía hecha la mesa manchada, tiró el papel al jardín, sacó otra plana de los días anteriores que le había salido muy bien, la colocó sobre su carpeta y esperó. Entró el padre, vio la plana, la celebró, y para premiar la laboriosidad y los adelantos del niño, lo colmó de caricias y de besos. Y el niño, al verse así acariciado, rompió a llorar con el mayor desconsuelo.

No hago ningún comentario, ni tengo más que decir.

### Sesión del martes 5 de Mayo de '914.

El Sr. **Bonilla**: Combatiendo la doctrina por mí expuesta la última vez que intervine en la presente discusión, el Sr. López Muñoz ha pronunciado un brillantísimo discurso, que terminaba con un delicado cuento. También yo referiré otro, que no deja de tener aplicación al caso actual: dicese que cierto labrador del siglo XVI envió a estudiar a Salamanca a dos hijos suyos, a quienes acompañaba un fámulo; al regresar los hijos, preguntó el labrador al fámulo qué habían aprendido en la famosa Universidad; el fámulo, conocedor de lo poco que los estudiantes habían aprovechado, pero noticioso de que uno de ellos, en frecuentes visitas al Tormes, adquiriera notable habilidad de nadador, contestó desde luego: «Este, *nada*; y el otro, *no nada*.» Pues bien: yo hago aquí el papel del que no nadaba, del más ignorante; pero el Sr. López Muñoz se desenvuelve con tan admirable soltura, en el revuelto piélagos de

las discusiones metafísicas, que no puedo menos de reconocer su maestría. «La libertad —decía Malebranche—es un misterio»; para el Sr. López Muñoz, el misterio es claro cual la luz meridiana; y, después de escucharle, no comprende uno cómo el libre arbitrio ha podido ser considerado problema espinoso en Filosofía.

No ha dejado de sorprenderme, sin embargo, cierta contradicción en que ha incurrido: empezó lamentándose de que no hubiese yo formulado doctrina positiva, y acabó, a pesar de ello, atacando severamente lo que estimaba set mi opinión. En realidad, mi labor fué principalmente de crítica, de comparación reflexiva de criterios expuestos, y, como era natural, hube de dar a entender, de un modo más o menos completo, lo que pensaba acerca del problema discutido. Me ocupé en el concepto que de la libertad tenía S. S., cuando dijo que era: «la facultad de determinarse a obrar con conciencia de sí y con dominio de sí», y procuré demostrar que si la definición es aparentemente clara y satisfactoria, en el fondo no hace sino acumular misterio sobre misterio, porque la *determinación* es *resolución*, la *conciencia de sí*, es imposible, y lo de *dominio de sí*, inexplicable, pues no constituye sino una metáfora o *translación* (eso significa literalmente *πi-αποπά*, transporte) dala esfera jurídica a la filosófica. Algo me pareció que rectificaba Su Señoría el pensamiento, cuando manifestaba, en su segundo discurso, que el *dominio* a que se refería, no era el dominio del ser, de la esencia, sino el dominio de nuestras facultades, de todo aquello que integra nuestros medios de acción, lo cual es harto diferente. Pero eso no creo que ofrezca duda, ni en ello reside el problema del libre arbitrio, tan discutido desde los primeros siglos del Cristianismo hasta nuestros días. Además, en lo que a la *conciencia de sí* respecta, bueno será advertir que el *Nosce te ipsum* clásico (proclamado antes por Heráclito que por Sócrates como principio de la Filosofía), tiene en Sócrates, no un valor metafísico y trascendente, sino una representación puramente moral, y así no puede servir de

argumento, ni siquiera de ejemplo, para demostrar la existencia de un concepto semejante al primero.

En cuanto a los momentos señalados por la filosofía tradicional en el acto voluntario, el Sr. López Muñoz se cree en el caso de añadir dos más: la *disposición* y la *ejecución*. Parece-me que esto es multiplicar los entes sin necesidad. Si aceptamos la necesidad de la *ejecución*, entramos ya en la esfera del obrar, y nos separamos del criterio de la facultad o poder ser, de que S. S. partía. Y la *disposición* ¿qué significa? ¿Acaso no se necesita disposición para entender, o para sentir? Pues entonces, la disposición no puede considerarse *característica* del acto voluntario, que es de lo que se trata. Si la disposición es un *poder ser*, no hacemos sino repetir el término *facultad*, y resultará que para poseer la «facultad de determinarnos a obrar», habrá de exigirse la *facultad* de tener esa *facultad*. Si la disposición es una *tendencia*, volvemos a la inclinación o *deseo* de que yo hablaba, y a lo cual se refería Leibniz cuando definió la volición como «esfuerzo o tendencia (*conatus*) para dirigirse hacia lo que se considera bueno, y huir de lo que se reputa malo», tendencia que, para él, es un resultado de la percepción. Si decimos que la disposición equivale a *recepción del fin*, empleamos vocablos impropios e incomprensibles, porque el fin no se recibe ni se entrega, sino que se cumple o consigue.

A mi entender, el problema no existe en el terreno en que el Sr. López Muñoz lo ha colocado. Si allí estuviese, pronto nos hallaríamos todos de acuerdo, cosa harto difícil entre pensadores. Tenemos todos la convicción firme de que, *si queremos*, saldremos de esta habitación; *si queremos*, nos levantaremos del asiento; *si queremos*, saludaremos aun amigo. ¿Quién lo duda? ¡Pero el problema no es este! ¡En este terreno no pueden suscitarse dificultades graves! Tal esfera es la esfera de la libertad *física*, de la libertad vulgarmente entendida, de la libertad que consiste en *hacer lo que se quiere*. Hacemos lo que queremos; pero ¿*queremos lo que queremos*? He ahí la

cuestión. El ser obra conforme a su naturaleza, y su naturaleza, su esencia, su ser, es la voluntad; por consiguiente, decir que nuestros actos están de acuerdo con nuestra voluntad, no significa otra cosa sino que del ser se sigue necesariamente el obrar, que es lo que desde un principio vengo sosteniendo. Pero si la voluntad misma no es libre en sus determinaciones, ¿qué me importa que los actos se hallen conformes con ella? Al plantearnos el problema del libre arbitrio, no es la potencia de obrar lo que nos preocupa, sino la potencia de querer.

En este supuesto, es de la mayor importancia formar concepto de la *necesidad*, contrario de la *contingencia*, con la cual se identifica la libertad. Decir que *necesario* es aquello cuyo contrario es imposible, no es explicar nada; equivale a afirmar qué necesario es lo que no puede dejar de ser (positiva o negativamente), lo cual es una explicación puramente verbal. Para mí (y en esto acepto la doctrina de Schopenhauer), necesario es *todo aquello que resulta de una razón suficiente*, física, lógica o metafísica, o sea todo lo que tiene una razón suficiente para existir, y como nada existe sin razón suficiente, nada hay que *necesariamente* no sea. Luego una voluntad *libre*, una voluntad contingente, sería una voluntad *sin razón suficiente* para querer, y como el querer a su vez, en cuanto hecho, no se concibe sin razón suficiente, esa voluntad no querría nada, y en su consecuencia, *no sería voluntad*. ¿Ve S. S. los absurdos que de semejante doctrina resultan? ¿No es verdad que así vamos a parar derechamente a concebir una existencia sin esencia? Puesta la cuestión en esos términos, si a lo opuesto de tal concepción de la libertad, se le llama determinismo, yo me inclinaría sin temor (el filósofo no debe tener otro que el equivocarse) del lado de este último. Mi conciencia me dice que puedo yo pegarme un tiro, o no pegármelo, según quiera; pero es ilusorio creer que puedo *querer o no querer* matarme, indiferentemente; si hay razón suficiente para ello, lo haré; si no, no lo haré; pero en uno y en otro caso obraré necesariamente.

Claro es que siempre convendrá establecer diferencias entre el modo de obrar del hombre y el de los demás seres de la naturaleza. No es lo mismo exactamente el movimiento de la piedra que cae, obedeciendo a una ley física, que el acto reflejo del músculo animal que se contrae, excitado por una gota de ácido sulfúrico, o que la acción consciente del ser racional. Pero en todos hay algo común: la *causalidad*. En el primer caso, en el caso del geotropismo, llamamos a la causa, *fuerza*; en el segundo, *excitación*; en el tercero, *motivo*. Los motivos son conceptos o asociaciones de conceptos; son fenómenos intelectuales, pero no por eso quedan fuera de la categoría de causas. Si su eficacia y valor no son *a priori* determinados, no es porque no influyan necesariamente, sino porque entran en esa determinación factores múltiples, no siempre fáciles de conocer, como son la herencia, la educación, el medio ambiente y la ecuación personal de cada individuo. Resultado de estos últimos es lo que se llama el carácter, que para mí es esencialmente invariable, como que constituye la naturaleza moral de la persona, y así lo reconoce la sabiduría popular, cuando dice que «la cabra siempre tira al monte.»

En resumen: admitido el libre arbitrio como facultad de indiferencia, cada acción humana es un milagro incomprensible. No niego yo que pueda hablarse de una libertad *trascendental* de la voluntad, de una libertad en el orden de la cosa en sí, fuera del fenómeno, y, por consiguiente, fuera de la causalidad; pero esa libertad no es de este mundo. Ni una bola de billar se mueve sin impulso, ni un hombre sin motivo, y cuando impulso y motivo son *suficientes*, el movimiento necesariamente se produce. Negar esto, es negar la ley de la causalidad, condición inexcusable de nuestra conciencia.

Volviendo, finalmente, al problema de la interpretación histórica en función del concepto de la libertad... (*El Sr. Sanz y Escartín*: Según qué libertad.—*El Sr. Bonilla*: De la libertad moral, que es, según creo, a la que nos venimos refiriendo

desde que la discusión comenzó), volviendo, pues, al citado problema, he de manifestar que, a mi juicio, la Historia puede entenderse de dos maneras principales: como relación documentada de hechos, escrupulosamente averiguados por los medios que la erudición y la crítica proporcionan, y eso, más bien que Historia, es preparación o instrumento para ella, o como investigación científica, que descubre el organismo y el enlace interno de aquellos hechos, y *su razón de ser*. Esto último es propiamente la Historia, y lo único que puede conducir a la fórmula de leyes. Pero con el concepto del libre arbitrio, como en otra ocasión manifesté, la ciencia histórica es imposible. El verdadero historiador indaga la razón de los hechos y de los actos, averigua, hasta donde puede, el *carácter* de cada personaje, porque sabe que de ese carácter resultará *necesariamente* su conducta, aunque ésta sea lo primero que a los ojos del espectador se ofrezca. Y así excluye de su estudio la contingencia, y no cree que los sucesos hayan podido ser de otra manera que como han sido. Así han procedido los grandes historiadores: un Tácito, un Tucídides, un Polibio, un Buckle, un Gibbon, un Mommsen o un Taine.

### Sesión del martes 9 de Mayo de 1914.

**El Sr. López Muñoz:** Señores: voy a pronunciar algunas palabras, dando con ellas por terminado mi turno en este debate y dejando el camino expedito a nuestro docto Secretario, para que recoja las observaciones de que las tuyas han sido objeto.

Realmente tengo ya muy pocas esperanzas de llegar a una inteligencia con nuestro sabio compañero el Sr. Bonilla; porque no es sólo que diferimos en el concepto fundamental sobre la libertad humana, sino que ni siquiera hemos podido ponernos de acuerdo acerca del valor de las palabras que empleamos. Yo he hecho cuanto me era posible para precisar mis conceptos; pero el Sr. Bonilla o los desestima o los pasa por alto; y

de esa manera, no podemos nacer luz en el asunto, ni llegar a términos de una convicción común.

Voy esta noche a hacer mi última tentativa. Yo definí la libertad como la virtud de determinarse o producirse el sujeto con conciencia y con dominio de sí. El Sr. Bonilla impugnó esta definición, no teniendo reparo que oponer, por de pronto, al primero de sus extremos «conciencia de sí», por considerarlo inteligible y claro; pero rechazando la frase «dominio de sí», de la cual dijo que era metafórica por constituir una aplicación del concepto jurídico del dominio al concepto filosófico de la libertad. Yo contesté que no había tal metáfora, porque la metáfora es una comparación implícita, que aquí no se daba, y que si había aplicación de uno a otro concepto, no era del sentido jurídico al filosófico, sino del filosófico al jurídico; porque, entre otras razones, el origen filosófico de la propiedad es tener el sujeto dominio de sí, de sus facultades, y, por consiguiente, de sus obras.

Esperaba yo que el Sr. Bonilla hubiera demostrado sus asertos, rebatiendo los míos, y así hubiéramos ilustrado el asunto; pero empezó por mantener los fueros del género de un nombre latino que en mi boca no le sonó bien, y continuó por impugnar mi definición de la metáfora, que, a su juicio, no es comparación implícita, sino traslación. En cuanto al nombre latino, yo no tengo dificultad ninguna en dar más fe a los oídos del Sr. Bonilla que a mi pronunciación. Ahora, por lo que hace a la metáfora, ya enharina de otro costal; y S. S. me ha de permitir que no acepte su rectificación y le rectifique a mi vez. A mi juicio, el Sr. Bonilla cae en cierta confusión, nacida de dar importancia solamente al valor etimológico de la palabra, que no es bastante. La metáfora, de dos voces griegas, significa traslación, cambio; pero significado igual o parecido tienen la misma palabra tropo, también griega, que quiere decir vuelta, conversión, traslación, y la metonimia, de dos voces asimismo griegas, que se traducen por cambio. Pero eso es lo genérico, y hay que fijar lo específico, lo meramente retórico.



Por eso los preceptistas distinguen tres clases de tropos: por conexión, *sinecdoquo*; por correspondencia, *metonimia*, y por comparación, *metáfora*. Cuando digo de un hombre que es un león, como escribió Homero de Aquiles, por valerme del mismo ejemplo que ya aduje, produzco una metáfora, porque comparo implícitamente al hombre con el león en una de sus cualidades salientes, el valor; metáfora que deshago en cuanto expreso lo que estaba implícito, diciendo: este hombre es tan valiente como un león, la cual es ya frase directa ¿Tendrá el Sr. Bonilla por autoridad en preceptiva literaria a Jovellanos? Pues Jovellanos dice en su Retórica y Poética que la metáfora se funda esencialmente en la semejanza de un objeto con otro, y consiste en un simil o comparación, sin más diferencia de esta sino que la comparación es expresa y en la metáfora la comparación permanece oculta, si bien se ofrece desde luego a la mente del que escucha o lee. De manera que, o hemos de recusar la autoridad de Jovellanos y de tantos otros preceptistas antiguos y modernos, o hay que convenir en que la metáfora es una comparación, oculta le llamó Jovellanos, implícita o tática le llamé yo; y, por consiguiente, que la frase «dominio de sí mismo», porque con nada ni con nadie se compara implícitamente al hombre de quien se afirma que es dueño de sí, no es metafórica sino directa.

Pero vamos a la impugnación de mi contradictor ilustre en lo substancial del concepto, ahora agravado por la que hace, pensándolo mejor, de la frase «conciencia de sí», que antes dio como buena. Yo salí al paso de la argumentación del Sr. Bonilla, afirmando que negar en el hombre la conciencia y el dominio de nosotros mismos es tachar de una plumada toda la esfera de lo inmanente. Y preguntaba: ¿Es que vamos a borrar del recuerdo humano la frase escrita con letras de oro en el templo de Delfos? ¿Es que vamos a suprimir el derecho inmanente, raíz de toda soberanía, en el cual sujeto y objeto, prestación y obligación, soberano y subdito se dan en la misma persona? A esto contestó el Sr. Bonilla dos cosas: una, que la

frase escrita en el templo de Delfos era, más que psicológica, moral; y otra, que no es posible que el sujeto, sin dejar de serlo, sea a la vez objeto de su conocimiento y de su acción.

Voy a replicar, ciñéndome estrictamente a los términos de la respuesta. Que el *Conócete a ti mismo*, escrito en el templo de Delfos, es precepto moral. ¿Y eso quién lo ha negado? ¿Pero es que su carácter de moral le quita su condición de verdadero y, por consiguiente, su eficacia? ¿Qué precepto moral sería ese, si no correspondiese a la realidad de la vida psicológica? Si la base sobre la cual ha de desenvolverse toda la vida moral humana es, conforme a esa sentencia, que el hombre se conozca a sí mismo, y eso, según el Sr. Bonilla, es imposible, la sentencia escrita en el templo de Delfos es como si se hubiera escrito sobre arena; porque no puede ser precepto para el espíritu lo que no es psicológicamente real. Hay que convenir en que la apreciación del Sr. Bonilla no tiene riguroso sentido filosófico.

Que no es posible que el sujeto, sin dejar de serlo, sea a la vez objeto de conocimiento. Esta afirmación me sorprende. ¿Por qué no? ¡Si ese es el punto de partida de la ciencia! ¡Si eso es lo que da valor a todo el conocimiento, si esa es *la roca y la arcilla* que buscaba Descartes y que dio por hallada para asegurar la realidad del objeto, legitimando toda la obra del conocer! Yo no puedo dudar del objeto de mi conocimiento inmanente, de mi propia existencia, porque yo soy como objeto el mismo sujeto que conoce; y en cuanto me conozco, con verdad o con error, hasta ahí llegaba Descartes, más aun, en cuanto pienso, soy, *cogito ergo sum*; porque, sin dar a estas relaciones más alcance, si digo que no existo, me afirmo como existente en la propia negación; que si yo no fuera, no podría negarme a mí mismo.

Pero, señores, ¿no está ahí la Psicología? ¿Qué es la Psicología sino la ciencia del alma? ¿Y la ciencia del alma puede tener otra fuente que la propia conciencia? Sí; puede serlo también la observación exterior, cuando se trata de estados carac-

terizados por la falta de conciencia reflexiva, como en la distracción, en la preocupación honda, en el delirio, en la locura, en el sonambulismo, y, en general, en la Psiquiatría. Pero la fuente normal de la Psicología analítica es la observación de conciencia, cuyos resultados, orgánicamente dispuestos, son la ciencia psicológica. Pues con la teoría del Sr. Bonilla, adiós Psicología, ciencia del alma; adiós reflexión, vuelta del alma sobre sí misma; adiós progreso, marcha consciente hacia el ideal; adiós satisfacciones y remordimientos de conciencia, estímulos interiores de la conducta; y adiós vida humana, que tiene por característica fundamental el ser el alma *sui constia et sui compos*. No; el Sr. Bonilla podrá no tener más miedo como filósofo que el de no acertar, como nos pasa a todos; pero esta vez, a pesar de su sabiduría notoria, a pesar de su dominio de la palabra, sin duda que no ha dicho lo que quería decir, cuando ha afirmado que es imposible que el sujeto sea a la vez objeto de su conocimiento y de su acción.

Y en esto hay que insistir, señores, porque a nombre de la Filosofía no se puede pugnar con el común sentir y hablar de la humanidad entera. La ciencia no es una caja de sorpresa de la cual haya de salir cada vez una novedad más o menos brillante. No; la Filosofía consagra de ordinario el conocimiento común completándolo, esclareciéndolo y organizándolo; porque no hay más realidad que la realidad, ni más vida que la vida; y no puede carecer de sentido de realidad y de vida lo que expresa a toda hora y en todos los países y en todos los idiomas el lenguaje. Tener una conciencia de sí, dominio de sí, conocerse el hombre a sí mismo, sentirse a sí mismo, hacerse a sí mismo objeto de una resolución, son frases que todo el mundo entiende y todo el mundo emplea de igual modo y en el mismo concepto. Son como un supuesto obligado de la conducta, como un fundamento inexcusable de la convivencia social; y la Filosofía que, a título de tal, trate de quitar a esas ideas y frases su constante y claro sentido, no es más que una invitación al desconcierto y al escepticismo.

No fué ciertamente más afortunada, en concepto de S. S., mi explicación de las funciones de la voluntad, no de las operaciones, como decía el Sr. Bonilla, que son cosa distinta. Yo marqué la disposición, momento en el cual el espíritu recoge sus fuerzas para la formación del propósito, como en otra esfera el luchador recoge sus músculos para la lucha; y el señor Bonilla, entre incrédulo y dudoso, preguntaba: ¿Qué es la disposición? ¿Es la tendencia? ¿Es la inclinación, es el deseo? ¿No tiene la inteligencia también su disposición, su primer momento? Y aquí vuelve a indicarse una diferencia en el significado de las palabras, muy peligrosa para la claridad. No; la disposición no es la tendencia, ni el deseo, ni la inclinación, ni la atención, primer momento de la inteligencia, cuyo nombre no sé por qué omitió el Sr. Bonilla. No, la disposición es la disposición; ya la definí. No es la tendencia, S. S. lo sabe de sobra, porque la tendencia no es el primero, ni el segundo, ni el tercer momento del ejercicio de una potencia; la tendencia, que Santo Tomás llamaba conato, es la propensión general de la potencia a hacer efectivos, mediante la actividad, sus hechos temporales; no es la inclinación, porque la inclinación es la primera función del sentir; no es la atención, porque la atención es la primera función de la inteligencia, a cuyas funciones corresponde esta primera de la voluntad que se llama la disposición, por la correspondencia natural entre las facultades del alma; no es el deseo, porque el deseo, con el apetito, la aspiración y el amor, es un grado positivo de la inclinación, como la repugnancia, el disgusto, la aversión y el odio son sus grados negativos. Hablé de la ejecución como un último momento del proceso volitivo, para sustentar la idea de que la resolución de la voluntad no puede menos de asistir a la ejecución del designio, sin que eso contradiga mi concepto de que la voluntad radica en la resolución y no en los medios exteriores para llevarla a cabo. Y es claro; todo esto hace bueno lo que al principio dije, porque no llegaremos jamás, con tamaña confusión de términos, a coincidir

siquiera en el planteamiento ordenado y eficaz del debate.

De igual manera el Sr. Bonilla, sin encontrar pie directo ni indirecto en afirmaciones más para sostener una tesis semejante, me atribuyó el haber contrapuesto la libertad a la necesidad, lo cual se entretuvo en combatir muy brillantemente por cierto y con gran copia de datos de erudición, buenos para ilustrarse el que estudia, pero quizá no tanto para trazar un fácil camino a la controversia. No, yo no puse frente a la libertad la necesidad; puse la fatalidad con la frase de Leibnitz, *quod in corpore est fatum in animo est providentia*; y lo fatal no es lo necesario y por eso es lo opuesto a lo libre. La necesidad con aplicación a los hechos es, en efecto, aquello que resulta de una razón suficiente; pero la necesidad con aplicación a los seres, es lo que no puede dejar de ser lo que es y como es, en oposición a lo contingente, que es lo que puede ser o no ser. Dios es un ser necesario y el hombre un ser contingente. Respecto a los hechos, lo contrario a lo libre es lo fatal, porque lo fatal es lo que se da en los seres sin conocimiento ni propia determinación, y lo libre es lo que se da con conciencia clara y determinación propia. En eso se distingue lo que con el ejemplo del Sr. Bonilla se confundió en la misma categoría dinámica: el movimiento de la bola de billar por impulso ajeno y el de la voluntad por impulso propio. ¿La libertad y la necesidad se dan a la vez en el espíritu? Eso no es aquí tema de controversia. Ya dijo Goethe que la vida es un compuesto de necesidad y de libertad, y Bernard afirmó que el determinismo de lo necesario es la condición de lo libre. Lo necesario y lo libre se dan a la vez en el espíritu de esta manera: la libertad, en lo que toca al ser del espíritu, es necesaria, y por serlo, está sometida a razón de orden: *in necessariis unitas*. Si no se diera la libertad en el espíritu como necesaria bajo la razón de orden, dejaría el espíritu de ser lo que es. Los actos espirituales son libres, es necesario que sean libres si han de ser espirituales; por donde se ve que la necesidad de la libertad en el hombre no define la

libertad, sino sólo su carácter necesario. Vuelvo, en otros términos, a lo que dije noches atrás. La libertad es necesaria en el espíritu humano; pero ¿qué es la libertad? El sentir es necesario en el espíritu humano; pero ¿qué es el sentimiento? El conocer es necesario en el espíritu humano, pero ¿qué es la inteligencia? Eso es lo que hay que definir. El señor Bonilla, en fuerza de querer estrechar los lazos, unir en una sola realidad la necesidad con la libertad, las confunde. Porque S. S. decía—anotado lo tengo—lo necesario es lo que resulta de una razón suficiente y lo libre es lo querido mediante una razón suficiente. Y yo pregunto; ¿cuál es entonces la diferencia que hay para S. S. entre la libertad y la necesidad? ¿Está la diferencia en que lo necesario es lo que resulta y lo libre es lo querido? No; porque S. S. se cuidó de añadir que nosotros no queremos lo que queremos, sino lo que podemos; es decir, lo que resulta, lo que no puede menos de resultar; y aquí es donde S. S. y yo llegamos a extremos verdaderamente irreductibles. Ya hube de expresarlo: nadie puede hacer lo que no puede hacer; eso es verdad: el hombre realiza actos de hombre; Dios actos de Dios; el caballo actos de caballo, y la hormiga actos de hormiga; pero dentro del poder de los seres, están sus facultades y sus medios; y dentro del poder del hombre, está la libertad.

¿Sabe S. S. cuál es la diferencia que nos separa irreductiblemente? Una sola; pero de tal magnitud, que establece un abismo entre nuestras dos maneras de ver las cosas. Conviene el Sr. Bonilla conmigo, o yo con él, que es lo más propio, en que los actos libres han de provenir de razones suficientes, en que no hay actos libres sin motivación; pero los motivos para el Sr. Bonilla son causa, para mí sólo condición de los actos libres. La frase de Newton *effectuum generalium ejusdem generis eadem sunt causae*, no se escribió para las almas. Considerar los motivos como causa lleva al Sr. Bonilla, cayendo en el *post hoc ergo propter hoc* del *asociacionismo inglés*, a conclusiones como estas: «los actos son consecuencia de los motivos.»

(nada menos que consecuencia, dijo S. S.), «el que hace un cesto hace ciento», «tan voluntario es el movimiento de la piedra cuando cae como el del espíritu cuando se resuelve», «la libertad en la Historia puede ser el acaso», lo cual en nada se diferencia del *fatum* de los latinos; del *ananke* de los griegos; del *en sea Alá*, de los árabes, y de aquella teoría penal moderna que ya recordé, según la cual las sentencias de los Tribunales debieran tener por considerandos los grados que señalaron el termómetro, el barómetro y el higómetro el día de autos, la complexión hereditaria del reo, su género de alimentación, etc. Eso que sostiene el Sr. Bonilla es sencillamente el fatalismo, cierra el camino a toda enmienda y a todo progreso voluntario.

No; los motivos no son causa de los actos libres, sino su condición. Yo no puedo determinarme sin motivos; pero los motivos no son los que determinan mis actos, soy yo el que me determino en vista de los motivos. El error está en que S. S. da a los motivos un valor determinado por sí mismos, y yo creo que los motivos no tienen más valor que el que les da la voluntad cuando hace aprecio de ellos y según ellos se determina. Para el Sr. Bonilla, los motivos son como los pesos, que inclinan indefectiblemente la balanza del lado en que gravitan; y para mí, la voluntad es una balanza que sólo cuando se inclina es cuando convierte en peso decisivo al que gravita sobre el platillo de cuyo lado cae. La demostración es sencillísima: si los motivos tuvieran valor determinante por sí solos, un mismo hombre en las mismas circunstancias haría siempre lo mismo; y no es así, no siempre el que hace un cesto hace ciento; ocurre a veces que el que hace un cesto no hace otro en su vida, aunque tenga los mimbres a mano y aun cuando vea que va contra la razón y contra su propia conveniencia: *video meliora pvoboque deteriora sequor*. Decía el Sr. Bonilla, como previendo mi argumento: «y esto no es cosa de testimonio de la conciencia». ¡Pues no lo ha de ser! Tan lo es, que el testimonio de conciencia constituye, a mi juicio, el argumento definitivo en pro de la libertad

como virtud de producirse el sujeto con conciencia y dominio de sí. Contra todos los desarrollos filosóficos del Sr. Bonilla y aun suponiendo, lo cual es muy fácil, que apagara todos los fuegos de mi dialéctica, yo seguiría creyéndome libre y, como libre, responsable. Esta idea de la responsabilidad, que era el argumento de mi apólogo, porque en él se evidencia cómo la responsabilidad no nace de la educación ni del artificio ni del *hábito*, sino del fondo mismo del alma, es un baluarte tan inexpugnable para defender la libertad humana, como la *roca* y la *arcilla* de Descartes en orden a la realidad del conocimiento. Yo soy responsable, porque soy libre; y soy libre, porque mis actos son míos, de mi resolución, de mi *querer querido*, no obligado por los motivos, aunque sí condicionado por ellos, y bajo la norma, no bajo el imperio forzoso, de la razón.

¿Que los individuos y los pueblos más libres son los más cultos? Sí, eso dije yo el primer día. Los pueblos y los individuos más cultos son los más libres; pero no por otra razón que la de ensancharse con la cultura los medios internos y externos para el ejercicio de la libertad. Es libre el que se mueve a voluntad dentro de su casa; es libre el que se mueve a voluntad dentro de su pueblo, de su país, del mundo; pero ¿quién no aprecia la diferencia de amplitud en estas esferas del movimiento? Sólo la amplitud; porque, intrínsecamente, tan libre se es dentro de una esfera reducida como de la que no tiene límite apreciable.

Y voy a hacerme cargo de la última reflexión del Sr. Bonilla a propósito de la Historia. Decía S. S. que la Filosofía de la Historia es la mejor prueba de que el hombre ha de obrar siempre con el pie forzado de los motivos y de su carácter individual, porque la enseñanza de la Historia es la que ofrece la consideración de lo que no pueden menos de hacer los hombres y los países, según sus condiciones de carácter y según las circunstancias de tiempo y de lugar. No, Sr. Bonilla, a mi juicio, no es esa la enseñanza de la Historia. La enseñanza de la Historia es la que ofrece la consideración de las conse-



cuencias que en el mundo se producen, por obrar los individuos y los pueblos de un modo o de otro, haciendo bueno o mal uso de su libertad; esa es la enseñanza de la Historia, que no se reduce a la mera contemplación de lo sucedido, sino al ejemplo de lo que "debe acaecer por la experiencia de lo acaecido, lo cual prueba la condición de reformable que tienen todos los actos libres.

Y, Sr. Bonilla, y, Sres. Académicos: en uso de mi libertad y atendiendo al motivo de no serme lícito fatigar por más tiempo vuestra atención, hago aquí punto, con el propósito firme de nunca más pecar.

### sesión del 2 de Junio de 1914

**El Sr. Sanz y Escartín:** Voy a intervenir de nuevo en este debate para hacerme cargo de algunas de las observaciones del Sr. Bonilla, expuestas con elocuencia y tan llenas de doctrina como todas las que salen de sus labios. Consistió una de aquéllas en decir que yo refería el concepto de libertad al ser y no al obrar, y en esto tengo que distinguir un poco.

Mi criterio respecto de la libertad es claro. Yo entiendo que hay un concepto de libertad que es en la vida el fundamento de la responsabilidad; y hay un grado, una forma superior de libertad que consiste en el dominio de las pasiones y en el obrar con arreglo a los dictados de la moral más pura. Esta libertad es la que responde al sentido de Platón, que se funda en el bien y que sólo por él puede existir; habiendo otro tercer concepto de libertad, que yo llamo metafísico, que es el que he combatido, resumiendo en este punto mi pensamiento en la sentencia latina de que el obrar es según la naturaleza del ser que obra: *operan sequitur esse* (1). Yo refería el concepto de libertad al obrar y no al ser. La libertad en cuanto no se re-

(1) Esta misma doctrina y en iguales términos la expuse hace treinta y cinco años en *La Revista de España* con motivo de la publicación de la *Psicología* de U. González Serrano.

fiere a una acción efectiva o latente es para mí un concepto sumamente obscuro. Schopenhauer en su obra sobre «La libertad moral», que leí hace muchos años, no puede menos de ceder a los motivos lógicos que en el orden de la naturaleza y en el de la razón inclinan la balanza del pensamiento hacia la tesis determinista, pero quiere salvar el libre albedrío. Supone que en un principio existía el noúmeno y en el noúmeno la potencialidad, algo que es el principio mismo de toda vida y que hubo un momento en que estos noúmenos se manifestaron libremente por una especie de acto de voluntad. Schopenhauer, como digo, no expone esto con la claridad suficiente. No es fácil comprender cómo puede determinarse un ser cuya naturaleza, causa a nuestro modo de ver, de su determinación, desconocemos. En los actos humanos se dan motivos que se fundan en hechos, éstos en organizaciones, etc., etc. Por tanto, esta especie de libertad inicial del *noúmeno* es un arcano que sólo puede tener alguna significación si se da a la idea de libertad la significación que le da Espinosa al identificarla con la razón, y al afirmar que la esencia del ser humano es el esfuerzo hacia la perfección.

Entre las tentativas realizadas para explicar la libertad, merecen citarse los trabajos de un filósofo y físico muy notable, Oliverio Lodge. que piensa que hay que distinguir el mecanismo de la naturaleza en el cual la determinación de causa a efecto rige sin posibilidad de duda, de otra esfera, que según él debe existir, de donde proviene la vida y que no forma parte del orden de la naturaleza. Para Lodge la realidad no se compone sólo de lo que podemos pesar y medir, sino que hay algo más de donde proviene la vida: el espíritu. La existencia probable de una esfera desconocida para nuestras investigaciones, cuya acción obedezca a normas diferentes de las que la ciencia estudia es, como es sabido, el fundamento de las especulaciones de Bergson, cuya novedad es más bien de forma que de fondo. Para Lodge, como para Bergson, la libertad reside más allá del obrar humano y éste sólo recibe su reflejo.

Pero, por mi parte, al hablar de libertad me refería al obrar y no al ser, porque no veo que haya posibilidad de libertad sin operación, *lúí per por sí*, no manifiesta su libertad, sino en cuanto opera, y aun en el mismo concepto de Schopenhauer, la libertad aparece cuando hay transformación. El principio *operari sequitur esse*, que en cierto sentido metafísico puede parecer opuesto a la libertad, no se opone a él en el orden real, convengo en ello con el Sr. Bonilla; pero yo no creo exacta la indicación que nos hacía acerca de que la libertad pueda consistir tan sólo en obrar con arreglo a la naturaleza, porque esto será la espontaneidad, pero no la libertad en el sentido psicológico. El movimiento de la planta al crecer, al abrir y cerrar sus pétalos, los de los animales, no pueden, a mi juicio, calificarse de actos libres, a no ser que demos a la palabra un contenido distinto del que le atribuyen, no sólo el vulgo, sino los pensadores. Y claro es que creyendo esto, con más razón me ha de parecer impropio que pueda haber nada parecido a la libertad en lo inanimado, en la piedra que cae. A mi juicio, para que exista libertad, es necesaria la actuación de la idea. Bealmente la libertad es el poder de obrar por ideas o conceptos. La aparición de la idea, de lo abstracto, de la razón, es lo que determina la manifestación de la libertad. Por eso decimos que la libertad en el salvaje es rudimentaria.

Decía que hay un concepto práctico de la libertad, según el cual toda persona que en estado de normalidad psico-fisiológica obra, manifiesta su propia personalidad, y cuando no se da coacción externa, como la del miedo, por ejemplo, ni interna, como la del sentimiento llevado al paroxismo, se presume que ese hombre es libre. Y digo que este es el sentido práctico, porque es la base de la responsabilidad, que no puede atribuirse sino al hombre que obra en estado de normalidad psico-fisiológica y sin coacción exterior. ¿Por qué decimos que esta persona es responsable? Pues porque ha obrado con arreglo a su propia naturaleza, no es otro el que ha obrado, y a él se le

debe atribuir el acto realizado. En estas condiciones la pena, en caso de transgresión, se justifica plenamente, porque en el hombre, en estado de normalidad, obran las sanciones, lo cual no ocurre en el loco, que no relaciona el daño que siente con los hechos que ha cometido. Este concepto de la libertad ha sido reconocido por todos los pueblos, y a él se refiere Aristóteles. Al hombre que realiza un acto con pleno conocimiento de lo que hace, es al que se le puede exigir responsabilidad, y para el orden práctico, este concepto de libertad es suficiente, porque justifica las sanciones penales que deben obrar principalmente como motivo. Si no-tuvieran este carácter, serían una sevicia inútil, y por eso al loco no se le castiga. Digo lo mismo de la recompensa, que también queda justificada con este concepto real y positivo de la libertad.

Decía el Sr. López Muñoz en su notable discurso que los motivos no tienen más valor que el que les da la voluntad, y aunque es indudable que los motivos están en gran parte constituidos por la conciencia, por la voluntad si se quiere (aunque hay quien supone que ésta no existe como algo independiente, ni responde a nada positivo), no menos indudable es que hay que tener en cuenta en la acción, no sólo los motivos expresos y actuales, sino el resultado de la evolución del proceso inconsciente de los estados de conciencia anteriores. Es decir, que cuando nos determinamos a obrar, no debemos creer que lo que actúa en nuestro acto es sólo lo que entonces sentimos o pensamos. No; influyen siempre en nuestras acciones los resultados de toda nuestra actividad anterior, de nuestra vida entera, y aunque se podrá decir que mientras no se perciben por la conciencia no son motivos, es evidente que son causas del obrar, y, por eso, no hay que dar a la conciencia actual sino un valor limitado. No afirmaré que la conciencia sea como pensaban Taine y Spencer, un epifenómeno, algo adjetivo, pero hay que reducir un tanto su importancia en la vida. En el obrar, cuando perdemos la conciencia, vamos adquiriendo la seguridad, porque la

conciencia es una condición de progreso, pero en la acción suele serlo de inferioridad.

La libertad es un poder de opción, pero no es, en su más alto sentido, la facultad de poder hacer el mal. Cuando el Santo llega a un estado tal de perfección que no puede hacer el mal, no es que haya dejado de ser libre, sino que ha alcanzado la suprema libertad que, en su grado absoluto, se da en Dios.

El Sr. Bonilla, en uno de los días pasados, me pareció muy inclinado al sentido determinista, al de la necesidad inmanente; pero entendí que pretendía fundar esta opinión principalmente en lo que son las leyes del orden natural, en los axiomas de conservación de la energía y del movimiento, que son fundamentales para lo que es la causalidad mecánica. En este concepto, me pareció que quizá había error en su pensamiento. Pero si los motivos de su manera de ver son más hondos, si llegan al orden de la lógica fundamental, no me atrevería a pronunciar una sola palabra de crítica, porque en tal terreno nos encontraríamos. Hubo, no obstante, algunas indicaciones de Su Señoría que desde luego me parecieron controvertibles. Una de ellas se refería a la tan cacareada cuestión de la irreformabilidad del carácter, principio que se agitó mucho hace veinticinco o treinta años. Los positivistas en general sostenían que el carácter no se podía reformar. Por mi parte siempre miré con desconfianza esta afirmación, pero después he visto que ha sido abandonada, y es justo que así sea, porque la educación, el medio, el hábito, contribuyen, evidentemente, en más órdenes, según los casos, a que las inclinaciones psíquicas, lo mismo que las fisiológicas, se modifiquen. Respecto de éstas, la cosa es clara, porque todo entrenamiento, toda educación, influye de tal manera en el organismo, que vemos a veces verdaderas transformaciones en individuos que parecían llamados a arrastrar una existencia precaria y que se han convertido en hombres robustos. A mi juicio, no hay duda de que una educación adecuada puede, aunque no con tanta eficacia, re-

formando los hábitos, que son una segunda naturaleza, modificar el carácter, del cual claro es que queda siempre algo, porque, como dicen los franceses, *chassez le naturel il revient au galop*. En efecto, hay hombres que han reformado de tal modo su carácter que, la segunda época de su vida, ha venido a resultar completamente opuesta a lo que había sido la primera, y fácil sería buscar ejemplos en las cumbres de la santidad.

Tengo la certidumbre de que el Sr. Bonilla, que tan admirable flexibilidad de pensamiento tiene, lo reconocerá así.

El sentido determinista fundamental ha tenido en la filosofía defensores de altos vuelos, y entre ellos, uno de los filósofos de más profundidad que han existido, que fué Spinoza, era enteramente opuesto al concepto de libre albedrío. Para él la conciencia de nuestra libertad no era sino el resultado de la ignorancia de las causas que nos mueven a obrar. Algo semejante sostiene Leibnitz en su sistema, que es una especie de determinismo teológico. Sabido es lo que representa San Agustín en la Teología cristiana. La libertad no puede definirse diciendo que es la acción sin causa. La afirmación del Sr. Bonilla de que la acción racional no puede ser libre porque tenía causa, envuelve una petición de principio, porque la cuestión está en saber si ponemos nosotros mismos por una intervención en la sucesión determinada de los fenómenos nuevos motivos, que son verdaderas causas; es decir, si es posible que haya un ser que obre libremente, aunque no sin causa, porque yo supongo que los espiritualistas más partidarios del libre arbitrio no han de sostener que se obre sin causa, sino que lo que sostienen es que el espíritu domina, en cierto modo, los diversos motivos y que se halla como un espectador que está en disposición de elegir el camino que mejor le parezca en un momento dado. Y aquí podemos decir, ¿en virtud de qué proceso? Esto aparte, no creo, repito, que pueda decirse que la acción racional no es libre porque tenga causa. Lo que sí es indudable que cuanto más alto es el espíritu, más li-

bre es, y digo aquí libre, identificando el obrar, según las leyes superiores de la vida, con el concepto de libertad.

La imprevisibilidad de los actos, que es para Bergson la norma y medida de la libertad, es para nosotros criterio bien fallible. En el niño, en el loco, no puede haber previsión, porque la libertad está precisamente allí donde, por la elevación del espíritu, por el conocimiento de la vida y por la adaptación completa de la acción a los fines, ha desaparecido en realidad la opción. Por eso pudiéramos decir, aunque la frase pudiera parecer un tanto atrevida, que en Dios se dan al propio tiempo la suprema libertad y la suprema necesidad; porque en Dios no se concibe la posibilidad de obrar de manera distinta de como obra, que es el sumo bien.

Decía el Sr. López Muñoz que en las mismas circunstancias y con los mismos motivos, si éstos tuvieran valor determinante, los hombres obrarían siempre de la misma manera. Su Señoría no creía que esto fuera la realidad, y yo sí lo creo; porque todo hombre, en igualdad de condiciones, con las mismas influencias de todo género, ya de sub-conciencia, ya de orden trascendente como los que se supone por filósofos modernos que pueden existir, ya de realidad actual, obrará siempre de la misma manera. Recuerdo siempre, a este propósito, una persona a quien oí decir en cierta ocasión: «¡Ah, si uno volviera a nacer!, y que después de un rato de silencio acabó afirmando: «Seguramente haría lo mismo que hice». Es decir, que cuando se reflexiona un poco se comprende que en iguales circunstancias y condiciones, externas e internas, se haría siempre lo mismo. Para mí esto es evidente, pues todo aquello que da por resultado un acto, si se repite, no puede producir más que el acto mismo.

Oliverio Lodge, que razona admirablemente, no ya la posibilidad, sino la probabilidad de que lo que llamamos espíritu, que no se resuelve jamás en lo mecánico, pertenezca a un orden superior de existencias que no percibimos claramente y que sólo presentimos, refiere lo que pudiéramos llamar libre arbi-

trio a la relación práctica de la vida, a un sólo orden de fenómenos, porque en cuanto a la totalidad, es para él una armonía, algo determinado en el orden eterno de las cosas.

Hablaba antes de la voluntad, y, aunque de paso, mencionaré ahora la teoría de aquellos psicólogos, según los cuales la voluntad no tiene contenido real, sino que es sólo la conciencia de un acto a que estamos inclinados, la representación preponderante de ese acto con una fuerte tendencia a realizarlo. No diré yo que esto sea toda la verdad; pero sí que es bastante difícil dar forma positiva a esta facultad que responde, sin duda, a una realidad que quizá no podamos determinar fácilmente, por ser la resultante de otras.

Y al hablar de esto, deseo hacerme cargo de una afirmación del Sr. López Muñoz, cuando decía que, como el alma es simple, cada facultad es toda el alma. Muy discutible me parece esto, porque si cada facultad fuera toda el alma, en el momento en que una facultad desapareciera, el alma habría desaparecido, y todos sabemos que desaparece la sensibilidad por la parálisis y que el alma subsiste y obra, que hay una enfermedad que es la muerte de la voluntad, la abulia, y, sin embargo, el cerebro razona y siente, y nada digo de lo que llaman los franceses *dedoublement de la personnalité*.

Nosotros no sabemos cómo es el alma; ésta es la región del misterio; pero sí sabemos que en su actuación no hay simplicidad ninguna; porque es una combinación de actividades coordinadas.

Y, como ha dado la hora, dejaré para otro día hacer algunas otras consideraciones, pidiendo perdón a la Academia por ocupar tanto su atención.

### Sesión ;léi día 9 de Junio ile 1914

El Sr. **Sanz y Escartín**: Después de lo mucho que he hablado, es ya poco lo que me queda que agregar.

Pero antes de entrar en materia, he de ocuparme de un



punto acerca del cual me llamó la atención el Sr. Salcedo después de la sesión, para descartar desde luego lo que tiene menos conexión con la materia. El Sr. Salcedo encontró extraña la doctrina que, de acuerdo con los psicólogos que más han analizado las cuestiones que debatimos, sostuve la última noche acerca del valor de la conciencia en el funcionamiento de nuestro espíritu; claro es que se trata, no de la conciencia moral, sino de la conciencia como elemento de reflexión, de autoconocimiento. Yo decía que la perfección en el obrar, que hace posible ulteriores progresos, se alcanzaba siempre por una disminución del elemento de la conciencia en los actos, o, lo que es lo mismo, que cuanto más se consolida la serie de movimientos o acciones que constituye una determinada actividad, más desaparece el elemento de conciencia y menos atención y esfuerzo requiere. Y añadía que si estuviéramos toda la vida dándonos cuenta de los menores movimientos que requiere la marcha, como le ocurre al niño, perderíamos actividad y tiempo y, quizá, titubearíamos como él. Guando se empieza a tocar el piano, se hace un cargo de cada uno de los movimientos que ejecuta, pero el pianista ya formado realiza automáticamente estos movimientos, elimina la conciencia de ellos como condición de progreso. Y esta ley no se aplica sólo a lo mecánico.

En efecto; la persona que empieza a contrariarse en un mal hábito, tiene, al principio, que hacer grandes esfuerzos para dominarse y se da clara y penosa cuenta de estos esfuerzos; pero a fuerza de constancia se crea un hábito contrario; el esfuerzo y la conciencia de este esfuerzo desaparecen con su perfección. No se llega a la santidad sin grandes y meritorias luchas; pero la santidad perfecta supone la perfecta ecuación entre el espíritu y sus obras. Estas son el resultado lógico, natural, de un estado de ánimo sereno, seguro y perseverante.

Pero si es cierto que la eliminación gradual de la conciencia es condición de progreso en determinadas condiciones, es

también cierto que sin la conciencia el progreso carecería de su palanca más poderosa.

Por eso los animales no progresan, porque la conciencia no surge en ellos; sus hábitos son automáticos y de gran perfección, como nos enseñan los naturalistas que han estudiado por ejemplo, como ciertos insectos siempre atacan a otros en el ganglio que produce la parálisis y no la muerte. La conciencia es la creadora del ideal y la que constituye la grandeza del hombre. Desaparece cuando la actividad se perfecciona, como desaparece muchas veces en el orden natural, una vez que ha dado completa vida a un nuevo ser, aquel que lo ha procreado.

La enseñanza que, para el orden práctico, de todo ello se desprende, es que el ideal de la educación consiste en formar hábitos que tiendan a substituir lo débil y defectuoso de nuestra naturaleza originaria con esa segunda naturaleza que el hábito — hilo sutil en sus comienzos, trama indestructible después — constituye en nosotros.

Creo que estas aclaraciones bastarán al Sr. Salcedo.

En cuanto al problema de la libertad, es este un tema inagotable. Son muchos, como es sabido, los hombres de gran significación filosófica, que han rendido tributo al determinismo. San Agustín se inclina a él y suya es la frase de que *quod amplio delecta*, etc., doctrina que en la Edad Media ha sido seguida por muchos escolásticos discípulos de Santo Tomás.

La libertad, o sea la determinación por motivos propios, dejando aparte toda especulación metafísica de carácter trascendente, es un hecho real. En el curso de la vida, el hombre va haciéndose a sí mismo, va creando sus propios móviles. Se hace a sí mismo, porque sus propios actos se conviertan en motivos de acción y, por consiguiente, cuando llega a cierta edad, puede decir que no es el resultado exclusivo de la herencia, del medio exterior, o de las enseñanzas que ha recibido, sino que hay en él algo que procede de su mismo obrar, y este algo es tanto mayor cuando más eminente es la personalidad. Hay persona-

lidades poderosas que se oponen a lo que les rodea, que crean nuevas normas de acción, que obran siempre, mediante una reflexión intensa, por motivos propios; pero el hecho es que todos en más o en menos, somos hijos de nuestras obras. Y esto es lo bastante para afirmar la responsabilidad en el orden práctico y relativo que puede interesar al moralista y al legislador.

En las cumbres de la sabiduría o de la santidad, la libertad y la necesidad se confunden en una síntesis superior. Cuanto mayor es la altura en que se cierne el espíritu humano, mayor es su libertad y al propio tiempo más previsible, más segura es su actividad y su orientación hacia el bien. En los hombres abandonados a sus pasiones se observan cambios bruscos que no se ven en las personas que siguen un orden en su vida y que son en absoluto dueños de sí. Y esto ocurre porque tales personas son esclavas del exterior y reflejan las impresiones que reciben, mientras que los hombres de razón y de virtud proceden siempre de modo igual y regular, siendo por tanto difícil que sean ilógicos. ¿Podremos decir que los primeros, aquellos cuyos actos son más difíciles de prever, son más libres?

No se concibe verdadera libertad sin el empleo de las facultades intelectuales, y por eso no creo que pueda atribuirse libertad a los seres inferiores.

En la reacción antideterminista de estos últimos tiempos, ha sucedido lo que siempre sucede, y es que se ha ido demasiado lejos. Bergson afirma que en el fondo de toda vida incide la espontaneidad consciente y piensa que la libertad se halla hasta en la conciencia más rudimentaria. Yo creo que la libertad no es posible sin la razón, y esta es cualidad demasiado elevada para atribuirle a los seres inferiores cuando en las más bajas jerarquías humanas no aparece apenas.

En una palabra; cuanto más alta es la libertad, más se confunde con la necesidad, y así en Dios se dan la suma libertad y la absoluta necesidad; porque la Divinidad es incompatible con la

posibilidad de realizar el mal o un bien menor. Por eso afirma un reputado profesor de la Universidad católica de París, que la libertad es el indefectible y libre amor al bien, concepto que armoniza con lo que yo sostengo.

En cuanto al determinismo, las ciencias físicas aparcan por completo del pensamiento humano la idea de una espontaneidad distinta de la que nos ofrece el estudio de sus leyes; pero insisto en el hecho que han puesto de relieve hombres como Lodge y Bergson de que las ciencias físico-químicas no son la explicación total del universo; es decir, que las leyes que de ellas emanan, no abrazan la totalidad de las cosas, no son la fórmula completa, el resumen filosófico del universo. Hoy se cree generalmente que al lado de los hechos mensurables y tangibles, que constituyen las fuerzas físicas, hay una esfera que nosotros no percibimos directamente, pero que en algún modo se nos muestra y respecto a la cual somos como el sordo con relación a la música, que no sabe lo que es, porque le falta órgano adecuado para percibirla. Esta idea de que sobre lo que nos dan las ciencias físicas o dinámicas, hay elementos que influyen en la realidad de modo decisivo, modificándola, es algo que va extendiéndose mucho. Lodge, en una obra importante sobre la vida y la materia, dice cosas discretas acerca del particular, y leeré un párrafo que lo demuestra: «He comprendido poco a poco por qué los filósofos familiarizados con las ciencias físicas o dinámicas suelen caer en el error de suponer que la ingerencia del espíritu en el mundo material es imposible. Su experiencia les dice lo contrario. He comprendido por qué no pueden concebir que deje algo que desear la expresión de las leyes de la física y de la dinámica; y es porque toda ingerencia de aquel orden está naturalmente excluida de los libros y de los métodos científicos» (1).

Esta dirección intelectual, puede arrojar una mayor luz sobre el problema de la acción humana. Es indudable, que la vida y el

(1) *La vie et la matière*—por sir Oliver Lodge.—Trad. por J. Maxwell, 1907.

espíritu no se resuelven en las fórmulas de las ciencias físico-químico-matemáticas; son algo distinto. ¿Cómo obran? Parece que deben estar también sometidas a un orden. Pero estas leyes y este orden, ¿son las que conocemos? Yo, durante largos años, he pensado intensamente acerca de estos problemas, y mis conclusiones han sido las que se resumen en la frase *operari sequitur esse*.

Pero no puedo creer que sea definitivo el dilema entre un concepto enteramente ilógico y contrario a la razón y la irresponsabilidad completa en el orden de lo absoluto. Creo que debe haber en todo individuo humano un elemento espontáneo de causalidad inaccesible a nuestra inteligencia.

El sentido íntimo y las más nobles aspiraciones de nuestro espíritu nos llevan a afirmar la existencia de este elemento de libertad, inexplicable quizá por su misma elevación, porque es tal vez el destello divino que ennoblece nuestra vida.

**El Sr. Salcedo:** Principalmente para dar las gracias al señor Sanz y Escartín por haberse hecho cargo de una observación ligerísima, de pasillo más que de sesión, que me permití hacerle la noche pasada, después de su brillante conferencia; y después de esto, para manifestar a la Academia, a cuyo seno se ha traído esta pequeña escaramuza, que si no me satisficieron la otra noche sus explicaciones en el punto a que se ha referido, tampoco en éste las que para mayor claridad nos ha dado.

Como no vengo preparado, no recuerdo en este momento el nombre del pedagogo francés en que leí por vez primera la idea que nos ha expuesto S. S. Recuerdo sí que dicho autor define la educación como la serie de operaciones o de actos por cuya virtud nuestros actos conscientes se convierten en inconscientes. Cuando yo leí aquello me hizo tal efecto, que cerró el libro y dije: esto no es para mí; ya que con aquel autor no estaba ligado con los vínculos de cariño y de respeto que tengo para con S. S., con quien he de proceder muy de otra suerte.

No me sorprendió la otra noche su doctrina; lo que sí me extrañó es que la sostuviera nuestro queridísimo y respetado Secretario, tanto más cuanto que conociendo sus creencias religiosas de que esta noche ha hecho noblemente alarde, no veía modo ninguno de armonizar ese concepto pedagógico de un autor, sin duda hermano del pedagogo que pinta Zola con el nombre de Marcos en una de sus más conocidas novelas, con las creencias cristiano católicas que profesa el Sr. Sanz y Escartín. Esta noche, al final de su discurso, nos ha indicado que por virtud de esas creencias se inclina a creer que hay en nosotros un principio de libertad, base de la responsabilidad moral y de los juicios sobre las acciones morales de los demás. A mí me parece que esas creencias exigen algo más que inclinarse a creer en un principio de libertad. (*El Sr. Sanz y Escartín*: Hablaba en el orden científico nada más. Yo distingo siempre respecto de estos dos órdenes: el racional, aquello que la razón nos puede demostrar, y el superior, a que llega la fe; y decía que aun en este orden de la razón, yo, en vista de todos los datos que daba, me inclinaba a pensar que podíamos dar asentimiento a la demostración suficiente de la posibilidad de un principio de libertad.)

Yo también distingo esos dos órdenes; pero no distingo entre el Sr. Sanz- y Escartín científico, y el Sr. Sanz y Escartín religioso; sino que para mí son una misma ilustre y respetada personalidad, y, por tanto, no creo que una sola e indivisa persona pueda por un lado creer, no inclinarse, a la libertad que es parte fundamental del credo católico, y por otro, negar la libertad en el orden de la razón, como ha hecho al principio de su discurso, inclinándose, por último, a creer, aun en el orden de la razón, lo que en el religioso tiene que creer de una manera firme.

Que hay órdenes distintos, no tiene duda; que el Sr. Sanz y Escartín es una sola persona, tampoco me parece dudoso. Esta noche empezaba S. S. diciendo, al afirmar que la perfección de los actos humanos consiste en su transformación de conscien-

tes en inconscientes, que no se refería a la conciencia moral, sino únicamente a la habilidad, por decirlo así, para ejecutar los actos mecánicos, que es lo que se deriva del ejemplo del pianista; pero inmediatamente...

*{El Sr. Sanz y Escartín: No; permítame S. S.: Hablaba de que la conciencia a que me refería es dejar de percibir aquello que se hacía, y decía que esta era una condición que hace posible la conciencia superior, porque, por el hecho mismo de que no necesitamos estar detenidos por la conciencia de estos actos subalternos, podemos llegar a un estado de conciencia superior sobre realidades superiores del orden espiritual.) Perfectamente; pero ¿a qué nos hablaba S. S. de la conciencia de los santos? ¿Para qué nos decía que la perfección en la santidad consiste también en hacer inconscientemente esas operaciones? Yo no puedo creer que al referirse a la conciencia de los santos se refiriera a su facultad de tocar el piano, sino a la moral. {El Sr. Sanz y Escartín: La santidad es distinta del obrar como del pensar y del sentir, es el obrar bien. Lo que hay es que cuando el hombre ha contraído hábitos que le permiten obrar de otro modo, la conciencia se engrandece y se aplica a realidades superiores. Aquí hay, como siempre, la dificultad de mi falta de expresión.)*

Su Señoría ha citado a San Agustín. Yo recuerdo que éste nos cuenta en sus Confesiones que llevando ya muchos años de obispo de Hipona, después de haber escrito contra las herejías, después de haber pasado en oración mucho tiempo, no podía con la lujuria, y que todas las noches le perturbaban sueños voluptuosos. ¡Buena estaba entonces la falta de conciencia de San Agustín en ese sentido, cuando en vísperas de su muerte todavía tenía planteado aquel problema! Este es un hecho psicológico, histórico y real que nos demuestra que la santidad no consiste en la supresión de la conciencia, sino en la lucha constante de todos los días con las malas inclinaciones, y en las continuas victorias obtenidas, a fuerza de voluntad y con el auxilio de la gracia divina.

Otra gran contradicción encuentro yo en las explicaciones del Sr. Sanz y Escartín. El perfeccionamiento de los actos consiste, dice, en su operación automática, en que no haya contradicción interior para combatirlos, y, por otra parte, dice que consiste el progreso en la conciencia, y se la niega a los seres inferiores. Cosa atrevida, porque lo que pasa en el interior de los animales, no lo sabemos. Sabemos sí lo que pasa en nosotros; pero con relación a ellos hay un verdadero abismo de separación. (*El Sr. Sanz y Escartín: Conciencia quiere decir scientia, y no se la doy a los animales.*) Si la naturaleza les ha dotado de una conciencia semejante a la nuestra o de otra distinta, vaya usted a saberlo; y como yo no sé en este punto lo que ocurre al gato, creo que hablar de la materia es hablar de memoria.

Lo que yo no veo por ninguna parte es la definición de la conciencia, porque el Sr. Sanz y Escartín nos la presenta unas veces como una lucha que sostenemos entre las diversas inclinaciones, y otras como el conocimiento reflejo, que es lo cierto a mi modo de ver. (*El Sr. Sanz y Escartín: El conocimiento de sí, la conciencia psicológica.*)

Yo veo un papel, y este es el conocimiento directo; pero sé que veo el papel y que le conozco, y esa es la conciencia; conciencia que es la propia del ser humano, y que ya digo que no me meto en si la tienen o no los gatos. En nosotros, es tan característica y distintiva de todas nuestras operaciones superiores, que el progreso no puede consistir en suprimirla, ni la educación en limitarla. Todo hombre mientras más elevada y más alta sea la operación que ejecuta, más conciencia tiene de ella, y no hay pianista que toque inconscientemente, como nos decía S. S., a no ser alguno de café barato, que no toca más que para ganarse dos pesetas. El verdadero artista, cuanto más lo sea, más pondrá su conciencia refleja en lo que está ejecutando, sin lo cual no hay obra de arte ni de ciencia.

Y si le parece al Sr. Presidente, dejaré para el día próximo el sistematizar de alguna manera estas consideraciones.



### Sesión del día 16 de Junio de 1914.

**El Sr. Salcedo:** Me cogió tan de improviso la amable alusión de nuestro Secretario, y es tan flaca mi memoria, sobre todo por lo que se refiere a la retención de nombres propios, que no pude recordar en aquel momento el nombre del autor ni el de la obra en que había yo leído las ideas expuestas por el Sr. Sanz y Escartín, antes de oírías, no sin extrañeza, de sus autorizados labios. Cuando fui al CúS el G hice memoria, vi que aquel autor era Gustavo Le Bon, cuyo original francés no he visto nunca, pero sí la traducción española de Muñoz Escámez, que me merece crédito en cuanto a su fidelidad, ya por conocer al traductor, persona inteligente, ya porque pedagogos muy respetados, que han estudiado a Le Bon en su original, me han asegurado la exactitud de la traducción castellana.

Todos conocéis y sabéis lo que es la obra de Le Bon *Psicología de la educación*: un juicio crítico de la información parlamentaria que tuvo lugar en Francia en 1899 bajo la presidencia de Mr. Ribot sobre la segunda enseñanza. La obra se divide en tres libros o partes, de los cuales sólo el tercero responde al título, porque es el que trata de la psicología de la educación. Yo me equivoqué la otra noche al recordar las definiciones de aquel autor, según el cual, la educación es el arte de hacer penetrar lo consciente en lo inconsciente. Hubiera querido, a pesar del crédito que me merece el Sr. Muñoz Escámez, ver el texto francés, porque realmente en castellano no entiendo bien lo que Le Bon quiere decir con esto. Me parece que quizá quiera decir que la obra educativa tiene por objeto despertar la conciencia y hacerla ver de un modo reflejo lo que ya directamente veía. Si esto es así, juzgo equivocada la definición^ a no dar a la palabra educación un concepto tan amplio que quepa dentro de él toda relación social. Es indudable que el hombre, sociable por su naturaleza, si fuera recluido desde que naciera en un castillo al modo de Segismundo, no se des-

portaría en él, o se despertaría de modo imperfecto, la conciencia, o sea el conocimiento reflejo, y difícilmente se podría elevar a una idea, porque todo esto brota del comercio de unos hombres con otros. Pero si esto es así, no es menos exacto que toda comunicación intelectual, aun la menos educativa, basta para que la conciencia se despierte, para que el conocimiento reflejo empiece y para que el hombre pueda discurrir sobre todas las cosas, más o menos intensamente, según sus facultades, pero en el orden que lo hacen todos los hombres. Sin embargo, el concepto que yo emití aquí la otra noche como definición de la educación, está en el libro de Le Bón, aunque sólo se refiere a la educación moral. Esta, dice, no es completa sino cuando el hábito de hacer el bien y de evitar el mal se ha convertido en inconsciente, que es lo que yo decía de la educación en general y que Le Bon aplica solo a la moral. Y aquí pueden ver los Sres. Académicos la substancia del pensamiento de nuestro docto Secretario; aquí viene lo de los santos, que llegan a ser inconscientes en la santidad.

Pero falso y erróneo como es el concepto dicho, no me extraña que lo sostenga Le Bon; lo que sí me choca es que se haga eco de él el Sr. Sanz y Escartín,' porque Le Bon es un materialista completo, por lo menos en este libro, pues después se ha hablado alguna vez de él como aproximado a ciertas doctrinas espiritistas. Estos materialistas, cuando vuelven los ojos al espíritu, es siempre con miras y brujerías espiritistas, y así, el que cito se manifiesta francamente materialista, y, con este aplomo que caracteriza a los materialistas, en nuestra época especialmente, promulga sentencias como la de que el estudio de las lenguas clásicas no sirve para nada y, sobre todo, que la educación religiosa o es un perdedero de tiempo o funesta para el que la recibe. Un hombre así es natural que cuando discurre sobre la psicología de la educación se pierda en esos logogrifos de lo consciente y de lo inconsciente y que lo quiera reducir todo a una creación de hábitos mecánicos, figurándose que, al fin y al cabo, sobre ese plano

se ha de deslizar la vida del'alumno de un modo inconsciente. Pero el Sr. Sanz y Escartín no está en ese caso, y únicamente por prurito de expansión de espíritu y de noble tolerancia, puede seguir las huellas de este pedagogo francés, digno hermano, como ya dije, del maestro Marco, pintado por Zola.

Esta parte de la disertación de S. S. tiene, a mi modo de ver, claramente señalada su genealogía en el libro de Le Bon; pero de la otra parte, confieso que en los ratos que he podido dedicar a la preparación de estas palabras, no he logrado hallar origen ni precedente. Me refiero a la parte relativa a las afirmaciones de S. S. en cuanto a la poca importancia que se da hoy a la conciencia. Yo me quedé verdaderamente absorto al oír esto. No soy filósofo, y lo que de estas materias estudié en mis tiempos casi lo tengo olvidado; pero no puedo creer que mientras el mundo sea mundo, que mientras haya hombres y se discurra, la conciencia sea una cosa que esté en decadencia, porque no tenemos otro medio, ni lo han tenido nunca los hombres, de construir la ciencia, y ésta no brota hasta que no nos damos cuenta de que conocemos los objetos, y nos preguntamos: ¿Cómo conozco yo esto? ¿Por qué lo conozco? ¿Qué es lo que estoy conociendo? Mientras no ocurre esto, no hay en el mundo más que niños que juegan al trompo o locos encerrados en las casas de orates. El hombre reflexivo que quiere darse cuenta de sí propio, que quiere examinar sus propios conocimientos y elevarlos a un rango propiamente intelectual, no tiene más medio para ello que la conciencia. Vivimos dentro de nosotros mismos con esa ventana abierta al mundo de lo intelectual, y si la cerramos ya no existe este mundo ni hay nada. Ya sé que algunos materialistas, por ejemplo, Vila, en su precioso libro, por los datos que encierra, de la Psicología contemporánea, dice que la conciencia es un espejismo ilusorio, y será o no será espejismo; pero no hay otro modo de ver el mundo de una manera reflexiva, y es una realidad, por lo menos, para nosotros mismos. Podremos decir, como Kant, que lo que se refleja en nosotros del mundo exterior no son las

cosas en sí, sino su apariencia fenomenal. Está bien, y yo, en los pocos ratos que he dedicado a la filosofía, me he sentido algunas veces un poco kantiano; pero veamos el objeto real o el fenómeno, no vemos más que lo que la conciencia nos ofrece, porque sobre lo demás no podemos construir ciencia ninguna. Que hay discusiones sobre lo que la conciencia es, claro que las hay, y hoy podemos señalar una multitud de direcciones en el estudio de la psicología, teniendo, por ejemplo, el empirismo, o sea la dirección de Stuart Mill, Comte, Taine, etc. Estos filósofos consideran que el yo, que nosotros mismos, pertenecemos a la esfera de lo incognoscible, y dicen que no hay que calentarse la cabeza para saber qué es la conciencia, porque ¿quién lo va a saber? Hay un hecho en nosotros mismos que es el yo que piensa y ejecuta operaciones. Estudiamos estas operaciones y dejemos la esencia de ese ser pensante para que lo averigüen otros seres que tengan una capacidad intelectual superior a la nuestra; nosotros no podemos entrar en esto, es terreno vedado por que es lo incognoscible. Está bien; pero el hecho de la conciencia, de ese reflector en donde las ideas que nos vienen de fuera se contrastan y se comparan las unas con las otras, viéndose por segunda vez, ese hecho, ¿cómo lo va a negar el empirismo del mayor escéptico? Ese hecho no lo puede negar Kant, ni ninguno de los que más o menos han seguido y exagerado su dirección filosófica.

El materialismo sienta dogmáticamente que nuestra llamada actividad psicológica tiene una raíz y un fundamento material, entendiendo por materia algo que, si no se ve, se puede ver con mejores instrumentos; es decir, que participade la naturaleza de la materia en general, aunque puede ser tan sutil que nuestros sentidos actuales y nuestros medios de experimentación presente no alcancen a determinar. Sienta dogmáticamente también que el sistema nervioso en sus más preciosas manifestaciones constituye esa conciencia. El hecho de la conciencia tampoco lo pueden negar los materialistas ni aminorar su importancia. Esta está patente; es un hecho tan vi-

sible para cada uno como el de la presencia de un objeto que tenga delante de sí, más aun, porque puede haber ilusiones de los sentidos y en la mirada introspectiva nuestra no las hay.

El Sr. Sanz y Escartín, que como ya tuvimos ocasión de advertir en la noche pasada, tiene, por expansión de espíritu, algo de doble naturaleza, como filósofo se acoge al concepto de Le Bon, pero acordándose de que además es cristiano, roció este concepto con un poco de agua bendita y salió el concepto de los santos. Este concepto de la educación moral de Le Bon contiene, indudablemente, una parte verdadera y otra nueva; pero resulta que ni lo que tiene de nuevo es verdadero, ni lo que tiene de verdadero es nuevo. Aquí va metida la idea del hábito, una de las más antiguas y conocidas en la filosofía y en la moral. Es indudable que la educación crea los hábitos, aunque haya también otras maneras de crearlos; pero la educación debe encaminarse a la creación de hábitos buenos, y es una trivialidad en moral, que la virtud no es sino el hábito de obrar bien, y el vicio el de obrar mal. El hábito tiene una importancia extraordinaria en el ejercicio y desenvolvimiento de nuestro espíritu en la vida, cosa conocida desde antiguo, así como es axiomático que constituye una segunda naturaleza; se dice también que embota la sensibilidad. Podemos estudiar el hábito en todas las manifestaciones de nuestra vida, y todos los estudios nos dan un resultado ideático: facilidad para justificar las operaciones en que el hábito consiste y repulsión de los efectos contrarios. Pero ¿es esto sólo lo que entra en el concepto de Le Bon? De ninguna manera. Esta idea del hábito, conocida de siempre, la ha transformado él, diciendo que el hábito llega a convertir en inconsciente el acto, y esto es completamente falso. Los actos verificados en virtud del hábito son conscientes, y hay hasta una doble conciencia, la de que se obra por hábito y la del hábito mismo, considerado con independencia de los actos en que consiste. ¿Qué duda tiene que un borracho, prototipo de hábito vicioso, siempre que está sereno y va a beber, sabe que va a beber, sabe que el acto es

malo y sabe además que el hábito le arrastra a realizar un acto más de la serie? ¿Qué duda ofrece que el hombre que tiene el hábito de ahorrar, de no gastar todos sus recursos en las necesidades presentes, sino de reservar algo para las futuras, en cada acto de ahorro pone un poco de conciencia, sabe que ahorra, que sino no ahorraría, y sabe además que es ahorrativo, sobre todo cuando se compara con otro que no lo es? Que el hábito modifica o atenúa de algún modo la responsabilidad de las acciones humanas, es incuestionable; lo saben perfectamente los autores ascéticos desde hace muchos siglos. Hasta en los libros de la Sagrada Escritura se dice ya que el pecador, a fuerza de pecar, se duerme en el pecado; es decir, toma cierta manera de inconsciencia; pero no total, cierta somnolencia que le lleva a seguir por el camino que ha empezado deliberadamente y que no es el último pecado de una serie tan grave, porque no es tan libre, como el primero, sino que hay algo que atrofia la voluntad, que la debilita aunque no la extingue por completo. El hábito, en suma, es una causa modificativa de la responsabilidad de nuestras acciones, como lo son las pasiones, los afectos que en la moral se estudian y que en el derecho penal se reflejan. No podemos, por tanto, admitir el concepto de *Le Bon*, que rechazan de consuno la observación psicológica propia y la experiencia de cuanto sucede en el mundo con los que se dejan arrastrar por hábitos buenos o malos. Contiene sí, de verdad, que conviene crear hábitos buenos porque son una salvaguardia de la virtud, que conviene huir como del enemigo malo de los malos hábitos o vicios, porque ellos nos inducen al pecado y al mal, aunque sin destruir el principio de nuestra responsabilidad moral.

El espritualismo, dando a esta palabra la significación de lo que antes se llamaba la filosofía seguida en pos de Kant, Schelling, Hegel, etc., los cuales casi hicieron de la materia un mero reflejo del espíritu, es una tendencia, dentro de la cual tampoco se puede desconocer la importancia de la conciencia.

El antropologismo, y hoy ya se sabe que las direcciones cristianas como han sido siempre, de la filosofía, son antropológicas, la escolástica, bien claramente dijo que la unión del cuerpo con el alma era substancial, esto es, que el cuerpo y el alma no son dos seres que se unen, sino dos elementos que integran un solo ser: el hombre; son la potencia y el acto, formando una sola cosa en el ser humano. Idea escolástica sostenida por todos los grandes doctores del siglo XIII que, en el fondo existe en la antropología moderna, y es la profesada por lo que se llama el neoescolasticismo, o sea por la filosofía que representan hoy con más autoridad que nadie el Cardenal Mercier y los que le siguen en la Universidad de Lovaina. Tampoco en la tendencia antropológica que considera al hombre como un ser indisoluble compuesto de una materia y de una entidad metafísica, es decir, que no se puede medir, porque es espiritual, de una entidad que entra en él para integrar el concepto hombre, se puede desconocer, se puede amminorar, ni se puede considerar pasada de moda de ninguna manera la idea de la conciencia. Por lo tanto, yo estimaría mucho al Sr. Sanz y Escartín que nos ilustrara sobre la génesis de este apocamiento de la conciencia, y nos lo expusiera de un modo que pudiera llegar fácilmente a nuestros entendimientos, y, sobre todo, al mío, el más modusto.

Otra parte del discurso del Sr. Sanz y Escartín, y con esto concluyo, es la relativa al concepto de libertad. A mí me parece, no sé si acertaré en esto, que el Sr. Sanz y Escartín para combatir la libertad humana, el libre albedrío, se pone en el punto de vista de Schopenhauer, el cual a su vez, combate el concepto del libre albedrío, no el que tiene la escuela que hoy llamamos antropológica, y que en lo substancial es la escolástica de todos los tiempos, sino que combate el concepto de esa filosofía espiritualista alemana, que lleva el del libre albedrío a unos extremos que, francamente, no se compadecen, a mi modo de ver, ni con la razón, ni con la experiencia. Nosotros somos libres, es verdad, pero tenemos una

libertad condicionada que ni siquiera abraza todo nuestro ser. No somos dueños enteramente de todos nosotros, nuestro imperio es mucho más limitado y modesto, se reduce a la facultad de inclinarse a los bienes o a las cosas que como buenas presenta el entendimiento. No es posible de ningún modo una separación absoluta entre el entendimiento y la voluntad, ni entre la voluntad y el libre albedrío. .

El hombre, dice el Sr. Sanz y Escartín, no obra más que conforme a su naturaleza; es claro, ningún ser puede obrar sino conforme a lo que su naturaleza le dicta, y cuando obra de otro modo que aquel que estábamos acostumbrados a ver, no se deduce que obre contra su naturaleza, sino que no conocíamos su naturaleza. Si yo mañana viera un cuadrúpedo, un caballo volar, no deduciría que aquel caballo obraba contra su naturaleza, sino que la naturaleza del caballo no había sido bien estudiada y que real y positivamente, por condiciones entonces sabidas, y que antes eran desconocidas, la naturaleza del caballo era la de volar, aunque no había volado hasta entonces.

Y por cierto que aquí encaja la conocida anécdota, que creo exactísima, de Santo Tomás de Aquino, cuando siendo todavía estudiante quiso burlarse de él un compañero, ya sacerdote, por el genio apocado de Santo Tomás, y que como todos los hombres de verdadero talento tenía curiosidad de saberlo todo, y aquel sacerdote se acercó a él y le dijo: «Mira, Tomás, un burro que va volando por la calle.» Santo Tomás dejó su libro y salió a la calle a ver el fenómeno. Entonces el sacerdote se rió y le dijo: «¿Cómo has podido creer semejante cosa?» A lo que contestó el Santo: «Porque me ha parecido eso más verosímil que no que un sacerdote mintiese.» Buena reprimenda al sacerdote, y, a la vez, demostración de un carácter verdaderamente científico, ya que no hay oposición metafísica ni imposibilidad, de que los burros vuelen, aunque la experiencia nos tiene acreditado que hasta ahora no vuelan. (*El Sr. Sanz y Escartín: Dejarían de ser burros.*) Pero eso es atenerse a la



definición , porque en otro planeta podían los burros tener los caracteres de los cuadrúpedos de aquí, y, sin embargo, volar. No, esto no obedece ni a la posibilidad ni a la imposibilidad metafísica y así, decir que el ser en general obra conforme a su naturaleza y que el hombre, conforme a ella opera, es en filosofía lo lógico y lo natural; pero si la naturaleza del hombre es ser libre, claro que el hombre optando entre una cosa y otra, no se sale fuera de la esfera de su naturaleza. Pero el hombre, no es que obre conforme a su naturaleza, sino que obra tendiendo a su bien, y en eso, el hombre, por decirlo así, es fatal a su impulso; lo que hay es que, dada la relatividad del entendimiento, los bienes no se ofrecen a nuestro espíritu en una proyección lógica igual a su importancia positiva. No comprendemos bien una cosa, comprendemos muy mal otras, los factores especiales nos hacen poner en un plano muy cerca a nosotros cosas que no nos dejan ver otras que son superiores, pero que están detrás. Un pobre hombre necesita imperiosamente cinco duros, que son un bien para él, ¡qué duda cabe!; los ve en un punto y los roba. No es dudoso que ha ido persiguiendo su bien, aunque la limitación de su entendimiento le ha hecho ver aquel bien, en aquel momento, superíosisimo al bien moral de respetar la propiedad ajena. Lo que hay es que otras veces, las pasiones le sugieren a uno cosas y actos que en este orden pasional le aparecen como buenas, pero que son realmente malas por ir contra el orden moral y universal de las cosas. *Verbi gratia*, el vengativo que satisface su rencor matando al que le ha ofendido; todo lo cual da a nuestro libre albedrío un carácter limitado, y casi siempre cabe la lucha contra todas esas circunstancias que nos arrastran en determinado sentido al bien o al mal, siendo siempre responsables de nuestras acciones.

Y no molesto más a la Academia, y he dicho, Sres. Académicos.

### Sesión del martes 23 de Junio de 1914.

**El Sr. Sanz** y Escartín: Hubiera deseado la otra noche tener algún espacio para contestar en el acto al Sr. Salcedo, porque soy de los que necesitan el estímulo de la controversia para dar vida a mis palabras; pero, ya que no fué posible, expondré hoy algunas breves consideraciones.

Nuestro distinguido compañero, el Sr. Salcedo, me hizo una porción de observaciones y hasta me dirigió cargos que procuraré contestar. En primer lugar, insistió en que no le satisfacían mis explicaciones respecto del papel de la conciencia en la vida psíquica, y dijo que no comprendía la importancia que yo daba a la transformación de los procesos conscientes en inconscientes mediante el hábito, suponiendo que yo apocaba a la conciencia sin motivo. Supuso también S. S., con completo error, que yo seguía en esto las inspiraciones del sociólogo Gustavo Le Bon. No es así, porque sólo he leído de este autor algún pasaje suelto y mis doctrinas acerca de la conciencia, de sus relaciones con el hábito y de las transformaciones de nuestros estados conscientes en inconscientes, tiene mucho más antiguo abolengo. Quienes principalmente formularon estas doctrinas, fueron Herbert Spencer y Maudsley. También Taine laboró en este sentido, y, por consiguiente, Le Bon se habrá limitado con seguridad a seguir las huellas de aquellos eminentes psicólogos. •

Yo lamentaba el proceder del Sr. Salcedo cuando decía: «Cogí un libro de pedagogía y cuando leí que la obra del educador consiste en convertir en inconscientes principios conscientes, dejé de leer»; y lo lamentaba, porque creo que la persona que ha consolidado tan definitivamente sus asociaciones mentales que cuando encuentra algo que no se adapta a su pensamiento lo rechaza sin más examen, podrá ser perfecto como hombre de fe, de acción o de combate; pero es de seguro muy imperfecto como hombre de investigación de la verdad

científica. Pero S. S. en el último día nos manifestó que había oído de nuevo aquel libro y que no decía aquello que él había creído primeramente. Por tanto, no persistió en la resolución de dar de lado a las obras que contradecían sus doctrinas, aplicándolas el *non possumus* desde su primera página. El señor Salcedo, persona de tauta cultura, que ha producido obras tan dignas de elogio, no se ha dedicado especialmente a los estudios psicológicos. Por eso desconoce la fecundidad del hábito en la vida y en los estudios psicológicos. Verdad es que nuestros manuales españoles de Psicología apenas lo mencionan y yo he visto, siendo Juez de oposiciones, programas en los que, o no se mencionaba siquiera el hábito o formaba parte de una lección entre materias a veces totalmente diversas.

Y, sin embargo, no se explica la formación intelectual, la del sentimiento, ni la de la voluntad sin el hábito; su importancia para el educador es inmensa; sin él, no sería posible el progreso.

El hábito consolida las asociaciones mentales de tal modo, que se hacen indisolubles, y su poder es tal, que no sólo convierte en fáciles los actos que más difíciles nos parecían, sino que vence al dolor, domina la sensibilidad y constituye el factor más poderoso de adaptación de nuestra vida. Merced a él, la conciencia, la atención, no necesitan intervenir sino una pequeña parte de nuestra actividad. El hábito consolidado constituye lo subconsciente, la trama indestructible de la vida. Todo lo que hacemos, desde el movimiento para la marcha, en el cual hemos tenido que empezar por aprender a sostenernos, en el de la lectura, que comienza por el deletreo, nos es fácil por la transformación de lo consciente en lo inconsciente.

Lo mismo ocurre en el orden intelectual, en la formación de nuestros juicios y en nuestros razonamientos. Las síntesis mentales deben a la repetición, al hábito, su origen, su coherencia y su indisolubilidad. Esto se aplica a todos los órdenes de nuestra vida.

En las épocas primitivas, cuando el hombre veía a un ene-

migo, el movimiento natural era el de la agresión inmediata; en nuestros días, por la constante inhibición, el impulso ha desaparecido, y aun a veces al mismo enemigo le damos la mano. Y esto lo hacemos sin esfuerzo, automáticamente, en virtud de la repetición de los actos. Pues bien, Herbert Spencer, funda precisamente el progreso de la moral en eso y afirma que lo probable es que los hombres obren bien, cada día con menor esfuerzo, por la acción del hábito.

Si cogemos un niño mal educado procedente de las últimas capas sociales y le colocamos entre otros de clases superiores obligándole constantemente a que obre como ellos, estará sufriendo hasta que se adapte; pero luego se conducirá sin esfuerzo alguno como un niño bien educado. Toda la pedagogía se resume en formar buenos hábitos. Si el hábito no existiera, todo el día estaríamos consagrados a un solo acto. La suma de esfuerzos que nos economiza es incalculable. Sin él todo progreso sería imposible.

Respecto al valor de la conciencia no pienso con Paulhan, que está llamada a desaparecer, ni que pueda decirse que es un lujo, a no ser en el sentido en que lo dice Maudsley, o sea, en cuanto se refiere a la ejecución de procesos ya consolidados. Pero es un hecho que en estas operaciones que se han convertido ya en automáticas, el despertamiento de la conciencia las perturba, y que cuando la actividad inconsciente del espíritu, que es tan importante como desconocida, está produciéndose, la intervención de la conciencia más bien la dificulta. A todos nos ha ocurrido el fenómeno de no poder acordarnos de un nombre y tener que desistir de encontrarlo después de mucho batallar. Pues bien, todos también hemos podido observar, que muchas veces, al poco rato y cuando ya no pensamos siquiera en ello, el nombre surge, lo cual se debe al trabajo inconsciente mental que está inhibido en parte en el momento en que la conciencia acapara la actividad del espíritu. Maudsley emite acerca de esto los juicios siguientes: «La conciencia no es una facultad, no es una substancia, es sencillamente una calidad o

atributo de un acto mental concreto. No hay conciencia sin algo de que se sea consciente, ni conciencia abstracta sin contenido. Nuestras ideas más fecundas padecen de una cooperación demasiado activa de la conciencia. El pensador que se preocupa mucho del orden de sucesión de sus ideas, no puede obtener grandes resultados.»

Hay un ejemplo clarísimo de cómo la conciencia no es de necesidad para las más nobles manifestaciones de la vida. Precisamente cuando el genio llega a la cumbre, en el momento de la inspiración, la conciencia, la reflexión sobre sí, desaparece. La inspiración es el brote de las riquezas contenidas en la vida mental interior, en los procesos inconscientes del espíritu, y por ello generalmente se ha dicho (Sócrates hablaba del *daimones* que la inspiraba), que la inspiración viene del Cielo; todo el que, poco o mucho, alguna vez ha hecho algo que haya requerido un momento de inspiración, sabe que ese algo ha sido producto, no de la reflexión detenida y consciente, sino de algo completamente espontáneo. La conciencia no tiene la importancia que supone el Sr. Salcedo en el obrar corriente de nuestra vida diaria. Pero, a mi juicio, la tiene muy capital en el sentido de que sin ella no sería tampoco posible el progreso. La organización inconsciente quedaría cristalizada en una determinada forma, admirable si se quiere, pero siempre estacionaria, sin el acicate sin el propulsor maravilloso de la conciencia. Cuanto más viva la conciencia, mayor es su potencia de progreso. Por desgracia es muy frecuente que a una mayor lucidez de conciencia corresponda una mayor falta de adaptación a la realidad, una susceptibilidad mayor para el sufrimiento.

Y respecto al punto de la santidad, sería de todo punto inexacto decir que los santos son inconscientes en la virtud, porque se trata de hombres de elevado espíritu, que, como tales, son progresivos, y para mí el progreso supone siempre la conciencia. Lo que hay es que los santos llegan a hacer sin esfuerzo alguno actos que a la mayoría de los hombres les

cuesta trabajo realizar: el desinterés la caridad, el amor al bien han llegado a ser su modo de ser y obrar habituales. Pero ¿es esto decir que no tengan sus luchas y que no aspiren a una perfección mayor que aquella que alcanzaron? ¿Es que alguno ha llegado al sumo ideal? ¿Cómo se va a suprimir, pues, la conciencia en ellos? Al contrario, la tienen superior a los demás, porque la conciencia no vive de la uniformidad, sino del cambio, y un estado de conciencia uniforme e invariable es como si no la hubiera. Y como los santos son hombres que buscan el bien COD ardor, y que cada día quieren acercarse más a él, no se satisfacen con los hábitos de virtud adquiridos, sino que anhelan nuevas perfecciones y no rinden sus almas al reposo de la inconsciencia. Esta es para ellos el punto de apoyo de un progreso indefinido en la sabiduría y en el amor.

Con respecto al problema de la libertad preferiría no hablar, pues ro es materia que puede desarrollarse en un debate, y más por quien como yo tiene escasas aptitudes oratorias. Es materia que requiere una gran concentración de espíritu y cuyo estudio exige la soledad y el silencio. En cuanto a posibles contradicciones, aun siendo reales y no aparentes, no son de extrañar. Lodge, en su obra *La materia y la vida*, y a pesar de sus hábitos científicos como físico insigne, incurre en flagrantes contradicciones en un mismo capítulo. ¿Qué mucho que en una discusión oral se produzca alguna contradicción?

Diré únicamente que creo lógica mi posición. En el orden científico no me explico el libre albedrío porque todo acto tiene su antecedente necesario en hechos anteriores. Defendí desde un punto de vista real y práctico la libertad, porque cuando no hay coacción de ningún género y se obra en estado de normalidad fisiológica existe la responsabilidad. Además, como no creo que podamos conocer la totalidad de las cosas, como tengo gran desconfianza respecto a las afirmaciones absolutas, y como no cabe negar la posibilidad de modos de acción que nuestra inteligencia no alcanza a concebir con claridad, agregaba que era posible sentir y afirmar interior-

mente la libertad, no como un teorema de matemáticas, sino como algo percibido intuitivamente y aceptado como una de las necesidades de que Kant hablaba en «La crítica de la razón práctica», para que nuestro espíritu descanse en la satisfacción que produce la lógica, la armonía entre nuestras creencias y nuestras aspiraciones morales.

Y no digo más porque es esta una materia demasiado sutil para tratada así.

El **Sr. Salcedo**: No quiero más que rectificar un concepto que atañe a la consideración en que yo tengo al Sr. Sanz y Escartín.

Yo no dije, o no creo haberlo dicho, que S. S. hubiese tomado las doctrinas que nos expuso del libro de Gustavo Le-Bon. Lo que me propuse decir es que no me habían extrañado las afirmaciones de S. S., porque las había leído antes en aquel libro, que recordaba perfectamente la primera noche que tuve el honor de hablar, aunque no acudiere a mi memoria el nombre del autor.

Es decir, que caí en el fenómeno de falta de memoria para los nombres que nos ha explicado aquí esta noche nuestro querido Secretario. /

Guardaríame yo mucho de afirmar que el Sr. Sanz y Escartín toma sus ideas de este o del otro libro, ni de creer que las ideas expuestas por Gustavo Le-Bon en la «Psicología de la educación», sean originales suyas y no provengan de otros autores. Esta noche nos ha dicho el Sr. Sanz y Escartín que esas ideas están en Spencer. Yo, realmente, de la inmensa obra de este autor, no he leído más que *Los primeros principios* y *Las instituciones eclesiásticas*, y no tengo, por tanto, sino mucho gusto en reconocer que allí las han bebido los señores Sanz y Escartín y Le-Bon.

Y dicho esto, realmente no tengo más que añadir, aunque sí creo que debo hacerme cargo del cariñoso varapalo que me ha dado nuestro Secretario (*El Sr. Sanz y Escartín*: Al contrario) por mi extrañeza o movimiento de repulsión al leer en

Le-Bon una idea que tanto me chocó. Está bieu, merecido es el oorrectivo; pero ¿cómo me lo endilga el Sr. Sanz y Escartín, cuando a renglón seguido ensalza el hábito, hasta al extremo de considerarlo causa de todo progreso mental? (*El Sr. Sanz y Escartín: De consolidación.*) S. S. ha debido tener misericordia, y, a lo sumo, decir: «He ahí un caso de la influencia de los hábitos mentales; el Sr. Salcedo tenía el hábito mental de pensar de otra manera, y al leer en Le-Bon una idea que contradecía radicalmente esos hábitos, se ha sulfurado.»

¡Sr. Sanz y Escartín! ¿Por qué ha de ser en mí causa de atraso lo que, según S. S., es el motivo del gran progreso para la humanidad? (*El Sr. Sanz y Escartín: Hay que distinguir.*) Es más, esto prueba de una manera clara la vaguedad, la indeterminación de concepto que en una inteligencia tan poderosa como la de S. S. introduce su deseo de ser amplio, que es en lo que yo más procuraba fijarme la noche anterior, porque S. S., como otros la manía de grandezas, tiene la de la amplitud de espíritu; y tal amplitud quiere poner en el suyo, que aun siéndolo tanto, por concesión de la Divina Providencia, resulta un poco desconcertado. Y después de esto, no tengo más sino aplaudir la modestia científica de que nos acaba de dar muestras, no queriendo entrar en el problema de la libertad sin una adecuada y profunda preparación Yo espero aprender mucho cuando S. S., después de esta preparación concreta, que mitigará algún tanto esa que me he permitido llamar manía suya de amplitud de espíritu, nos exponga su concepto de la libertad; y no molesto más la atención de la Academia.

El Sr. Sanz y Escartín: Sabe S. S. que no sólo no le he dado varapalo alguno, sino que he reconocido explícitamente su valer y su trabajo meritísimo en muchos órdenes científicos y literarios.

Ahora, respecto a la contradicción que me atribuye, oreo que no la hay. El hábito es instrumento de progreso. (*El señor Salcedo: Cuando no lo tengo yo.*) No; siempre, porque al con-



solidar los procesos anímicos hace posibles nuevos adelantos. Pero me parece que he razonado ya con exceso esta afirmación. Puede, por otra parte, el predominio excesivo del hábito impedir ese progreso mismo, que es lo que ocurre cuando se cierra los ojos para todo lo que no se adapta a un modo determinado de ver las cosas y, sin estudio alguno, se tiene por falso todo lo que contraría los procesos mentales ya formados. Esto es muy frecuente y se ha creado por el hábito, hábito que necesitaba, para que fuera un elemento de progreso, la asistencia de otros motores e impulsos, como son la noble curiosidad de espíritu y el amor desinteresado a la verdad, que faltan casi completamente en ciertos entendimientos y que han limitado por desgracia los horizontes intelectuales y quizá morales de determinadas naciones.

Las causas de este fenómeno habría que buscarlas la mayor parte de las veces, no sólo ni principalmente en la pereza intelectual, sino en factores de otro orden.

Algo de esto puede haber en S. S., porque respecto de su talento claro para trazar caminos en cualquier orden del pensamiento, no tengo duda y sabe S. S. que ha recibido muchos aplausos desinteresados de este adversario de una sola noche.

### Sesión del 30 de Junio de 1914.

**El Sr. Bonilla:** Por última vez, señores, voy a intervenir en este debate. No quisiera quedar bajo el peso de ciertas dudas que los discursos últimamente pronunciados engendran.

Como estoy convencido de que la doctrina que en anteriores sesiones tuve el honor de exponer, es la única que aporta luz para la resolución del intrincado problema que discutimos, y no me parece, por otra parte, que los fundamentos de esa doctrina hayan sido destruidos, insisto en ella, y no he de molestar vuestra atención reiterando, aunque sea en forma nueva, sus razones. Pero el Sr. Sanz y Escartín sostenía que, así como Kant, rechazando el libre arbitrio en la *Critica de la razón*

*pura*, se ve obligado a admitirlo en la *Critica de la razón práctica*, en tanto que exigencia del principio ético, así él, que en la esfera del pensamiento puro se inclinaba a la negación del libre albedrío, veíase precisado a afirmarlo en la esfera de la vida, porque la libertad es dogma fundamental de la Religión, y él cree firmemente en ésta.

Alguna relación parece haber entre esta respetable opinión y la famosa doctrina averroista de las dos verdades; pero no creo yo en semejante discrepancia, ni entiendo que pueda haber oposición jamás entre la Religión y la Filosofía. El sujeto de ambos conocimientos es uno mismo: el hombre; éste es quien ha de pensar y quien ha de creer. El objeto de las dos es uno también, porque la Filosofía investiga las más altas verdades, y Dios es la Verdad suprema. Los medios son idénticos, porque si el hombre investiga con su razón, la razón es igualmente a quien se han de ofrecer los motivos de credulidad. Sería tener un concepto bastante mezquino del Ser Supremo, pensar que la razón, nuestro más elevado atributo, nos sirve para ponernos en contradicción con El. Por otra parte, aun admitiendo que la libertad sea dogma fundamental de la Religión, faltaría saber cuál sea el contenido de aquella noción que debemos disputar por dogmático, y aquí nos encontramos ya en el terreno de la Filosofía, donde las opiniones varían considerablemente. Ya hemos visto que el libre arbitrio de los escolásticos no es la absoluta libertad de indiferencia, y bien conocidas son las reservas de San Agustín en sus controversias con los pelagianos, que exaltaban desmedidamente aquel concepto, afirmando que el hombre puede dirigirse al bien sin el auxilio de la gracia divina, y que ésta es otorgada en la proporción en que cada uno la merece.

De las dos principales opiniones (aparte de la mía) que aquí se han expuesto, la primera, según la cual la libertad es el poder de obrar sin obstáculos, encierra un hecho evidente, pero deja fuera el verdadero problema que nos preocupa; la segunda, que la libertad es poder de determinarnos a obrar por noe-

otros mismos, con indiferencia ante dos soluciones contradictorias, me sigue pareciendo incomprensible, y aun afirmo que su consecuencia inmediata es hacer del hombre una *causa sui*, una especie de substancia eterna, un Dios. A tanto no llegan, ciertamente, mis medios. El principio de razón suficiente, bajo la forma de la motivación, trae aparejada una necesidad tan irresistible como bajo cualquier otra; por eso juzgo que acertaron los que dijeron que la libertad era la necesidad *comprendida* .

Se dirá, empero, ¿cómo concebir, con este criterio, la exigencia de la responsabilidad moral y jurídica? ¿En virtud de qué fundamento culparemos a una persona de ser malvada, y se la condenará a determinadas penas, mundanas o suprasensibles? Si es *responsable* el que quiere lo que no debe, necesario será rectificar nuestro concepto de semejante responsabilidad, porque nadie quiere sino *lo que puede* querer. Si llamamos responsable de un acto al que sin ningún obstáculo interno ni externo lo realizó, nada más fácil que conciliar este concepto con el criterio formulado. Todo lo que tuerza la natural inclinación de la voluntad; todo lo que anuble la inteligencia, perturbando así el campo de la motivación; todo lo que violentamente altere nuestros medios de acción, será causa modificativa de esa responsabilidad. Para que seamos responsables, es forzoso que *nosotros*, y no otra persona, seamos también los que queremos. Mas nuestro querer, en sí mismo, no es *responsable* de sus determinaciones. Si, a pesar de ello, el Derecho positivo castiga, no es porque el criminal lo merezca, ni deje de merecerlo, sino porque el legislador se considera en el caso de *crear motivos*, que puedan detener la acción criminal *en lo futuro*, pues lo pasado es irremediable. El futuro delincuente que, en vista de esos motivos, no realice la acción penada, no será ciertamente *responsable* de su virtud, porque no es esto lo él *quiere*, pero no cometerá el delito. Le pasará lo que a aquel a quien, sujetándole las manos, se le impide dar una puñalada; no será él mismo el *autor* de su buena conducta.

Mucha extensión podría darse a tales consideraciones, fecundas en consecuencias del mayor interés; mas no es esta la ocasión de hacerlo, y, con el natural temor de haberos fatigado, hago aquí punto en lo que pensaba decir sobre el gravísimo tema disentido.

# ÍNDICE

## DEL TOMO DÉCIMO

DE LOS

Extractos de discusiones habidas en la Real Academia de Ciencias  
Morales y Políticas, en sus sesiones ordinarias.

OCTUBRE DE 1913 A JUNIO DE 1914

DISCUSIÓN ACERCA DE *Xa filosofía estoica y el Xibre JJiberío.*

Páginas-

*Señores Académicos:*

Salvá . . . . .	5, 22, 48, 80, 82, 85 y 114
Sanz y Escartín....!	15, 26, 77, 81, 89, 102, 106, 122, 134, 137 [169, 194 y 200
Bonilla . . . . .	32, 64, 76, 139, 15* y 201
Salcedo . . . . .	58, 73, 35, 181 y 199
Presidente (Groizard) . . . . .	91
Azcárate . . . . .!	92
López Muñoz . . . . .	95, 105, 119, 128, 135, 138, 145 y 159