

Enrique Molina

## V

### DEL ESPIRITU Y ALGUNAS DE SUS PRINCIPALES FORMAS (\*)

Volvamos al espíritu, sin el cual en su forma de espíritu del bien, todo progreso es un movimiento sin sentido, cuando no es un mal movimiento. Queda dicho anteriormente que el progreso en cuanto idea nueva o invento aplicado al bien es una de las formas en que el hombre realiza su vida espiritual.

Qué asunto más maravilloso y apasionante es este del espíritu: entidad que nos rodea como ambiente y se nos presenta ya cual fuerza interior, ya cual fuerza exterior suprema. La sentimos y dudamos de ella. Sigamos a este personaje ubicuo del drama universal en sus peregrinaciones y avatares, su pasión y muerte,

---

(\*) He aprovechado y ampliado en este libro al ocuparme del espíritu lo que ya dije al respecto en mi estudio sobre las Proyecciones de la Intuición, publicación que fué de circulación limitada.

pero luego en sus resurrecciones y en su eterna presencia. ¿Qué es el espíritu? ¿Es una substancia, una causa, una función, una mera palabra acaso, o un resultado sin substancia de las actividades de la vida?

En el presente capítulo vamos a tratar de las formas que nos parecen inciertas del espíritu y en el siguiente de las positivas que nos ofrecen lo espiritual en la vida humana.

Espíritu es una de las palabras con más sentidos y de más variados usos del lenguaje humano. Es más rico en sugerencias que su sinónimo alma y parece que tuviera un poder mágico sobre la emotividad de los hombres. Sirve para que éstos hablen y discurren sobre una multitud de cosas que no entienden bien. Es por lo mismo un término de contenido impreciso. En virtud de la imprecisión de su significado la palabra espíritu ocupa un lugar intermedio entre los valores musicales y los propiamente lógicos o conceptuales. La música despierta en los sensibles a ella emociones de otra manera inefables; pero la vaguedad y amplitud de los estados a que da lugar hace que cada cual la interprete según su propio sentir y experimente la placidez de encontrar expresado en esas notas imprecisas lo más íntimo de su ser. Algo semejante ocurre con la voz «libertad». Ambos, libertad y espíritu, son musicales, difíciles de determinar, se hallan en perpetua realización y estamos seguros de que cada vez que se les nombra despiertan algún eco en lo mejor de nuestra naturaleza. Son térmi-

nos que constituyen un precioso vaso en que vamos decantando nuestros anhelos insaciados de algo superior.

En las parejas de términos positivos y negativos que forman una de las texturas del lenguaje se contraponen preferentemente espíritu a materia y alma a cuerpo; pero no hay ninguna razón para que los términos que se presenten como correlativos no sean espíritu y cuerpo.

Estas voces sirven para expresar una dualidad en el ser humano en que se ha creído desde los tiempos más remotos. Rastreando el origen de esta creencia, junto con el de otras de religiones primitivas, se llega también a la concepción de los espíritus, en plural, entidades buenas o malas, que desde entonces son huéspedes de la fantasía del hombre. Pero si se examinan con detención tales creencias se ve claramente que no suponen una dualidad de substancias.

A la parte más sutil de las dos que integrarían la persona humana se la ha llamado el *doble*, que más tarde se depurará y alcanzará la categoría de alma.

Los antropólogos y etnólogos han sugerido la hipótesis de que esta creencia se derivaría de la interpretación de hechos inexplicables de otra manera para la mentalidad primitiva. La sombra de la persona no es ni puede ser para el salvaje un fenómeno relacionado con la luz y un obstáculo que la intercepta; es una emanación y desdoblamiento de la persona, es cosa viva ligada a ella por lazos orgánicos y expuesta a daños. Es el *doble*.

Cuando ese hombre ve reproducida su imagen en la

linfa de un lago no puede pensar tampoco en fenómenos de la reflexión de la luz. Supone que de sí mismo se ha desprendido una película que le es propia, reproducción sutil de su persona que se está bañando en el agua. Es el doble.

Ese hombre sueña mientras duerme y se ve cazando o corriendo otras aventuras en lugares más o menos distantes. Despierta y se encuentra en el mismo sitio donde se había puesto a dormir. Lo ocurrido no tiene otra explicación para él sino que mientras su cuerpo permanecía como muerto su doble salió a vivir realmente las aventuras forjadas por su fantasía. La vuelta del doble trajo su despertar. De aquí también que se asimile la muerte a un sueño perdurable y el culto de los muertos que es el cuidado de la conservación del cuerpo esperando la posible vuelta del doble ausente.

El concepto del doble ha sido materialista, pero de una materialidad más tenue y diáfana que la del cuerpo.

Dentro del espiritualismo corriente subsiste esta noción del espíritu y a éste se le imagina como una sustancia leve, difusa, vaga, ingrávida. Aparece y desaparece sin dejar rastro como un vaho. Es el aliento de los vivos y el ánima de los muertos. Es una especie de gas. Al respecto ha ocurrido también un intercambio de designaciones. A principios del siglo XVII, a los gases, que empezaban a ser conocidos, se les llamaba *espíritus*. El ácido clorhídrico era el espíritu de sal; el ácido carbónico, el espíritu silvestre; el hidrógeno, el espíritu inflamable. La palabra *gas* es de origen ho-

landés y en este idioma espíritu se dice *Geest*, término casi igual al alemán *Geist* con que se designa el mismo concepto.

Espíritu y alma son en gran parte de su significado expresiones sinónimas. Dentro de la metafísica espiritualista, con ambas se designa al principio activo de la conciencia y del cuerpo. Se puede distinguir no obstante, a alma de espíritu: 1.º En que aquélla contiene la idea de una substancia individual. Sin embargo, se ha dicho y se dice «el alma del mundo», manera de decir muy frecuente en los estoicos y que Platón emplea en el *Timeo*. 2.º En que la palabra «espíritu» se aplicaría con preferencia a las operaciones intelectuales.

Ortega y Gasset hace una distinción semejante (\*). «Llamo espíritu, dice, al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente autor o protagonista. El ejemplo más claro es la voluntad... «El acto en que entendemos con evidencia suficiente una proposición científica sólo puede ser ejecutado por ese centro de mi ser que es la mente o espíritu. Ni con el cuerpo ni con alma *sensu stricto* se piensa. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar en sentido estricto, alma».

Nicolai Hartmann (\*\*\*) distingue tres capas o esferas del ser: la de lo orgánico, la de lo anímico o propio del

---

(\*) *El Espectador*. V.

(\*\*) *Das Problem des geistigen Seins*.

alma, y la de lo espiritual. Característico del alma es lo subjetivo y la conciencia. Fijémonos bien: para nuestro autor el espíritu se halla por encima de la conciencia. No se le encuentra en el individuo aislado, sino en el individuo como miembro de una comunidad que tiene un ambiente espiritual. Considerarlo solo es caer en abstracciones que apartan de la verdad. Una prueba de ello ofrecen las biografías. Aunque su asunto sea tratar de la vida de un solo hombre, de un artista, de un poeta, de un político, el relato rebasa del individuo mismo y para dar a conocer sus peripecias, sus éxitos, su destino, explora todo el dintorno espiritual de la comunidad o de las comunidades en que ha vivido.

Todo esto nos parece muy bien con la sola observación de que no hay por qué limitar la influencia del ambiente a las funciones del intelecto enaltecidas con el título exclusivo de espíritu. Otro tanto cabría decir de las que se atribuyen al alma: los deseos, apetencias, sentimientos y pasiones del individuo no dependen menos que sus ideas del medio en que ha hecho su vida.

Cada cual, continúa Hartmann, tiene un ser anímico absolutamente propio, esotérico e inefable. Una persona puede sufrir o alegrarse con motivo del sufrimiento o de la alegría de otra, pero su sufrimiento y su alegría son distintos. Mas si ambas personas tienen un mismo pensamiento objetivo, éste, fruto del espíritu, es absolutamente igual en los dos.

Vamos a hacer a esta afirmación un reparo semejante al formulado en el párrafo anterior. No sólo las

cosas del alma sino también las del espíritu, cuando no alcanzan la expresión precisa de las matemáticas suelen ser muy personales e incommunicables. Así las intuiciones y particularmente las de los místicos, constituyen a menudo un quid de naturaleza muy personal y difícil de participar a los demás. Y a la intuición, dentro de la separación de actividades propuesta, no cabe mirarla como función del alma, sino como uno de los más altos productos del espíritu.

Agreguemos que en la observación que uno hace de su propia existencia no le es posible distinguir sino la vida de su cuerpo, de carácter vital-fisiológico y la conciencia de sí mismo. En el misterio de la conciencia no se observa más que un proceso, llámesele del alma o del espíritu, en que afloran los deseos, afectos, sentimientos, ideas y voliciones. Unas veces ocupan el foco de la conciencia algunas de esas manifestaciones de nuestra psiquis, en ocasiones otras. Un hombre puede ser presa de un dolor o de una pena o sentirse lleno de alegría; puede experimentar los arrebatos de una pasión: en todos estos casos lo acompañan, además, las ideas de su dolor, de su pesar, de su alegría, de su pasión y tiene inclinada la punta de su voluntad hacia lo que le convendrá hacer en la situación en que se encuentra. En otro momento ese mismo hombre se hallará absorbido por la contemplación, por pensamientos especulativos que lo seducirán, lo que le procurará un goce de serenidad. En ambos ejemplos lo que le ocurre a nuestro hombre son fenómenos de conciencia, en que

ideas, sentimientos y actitudes volitivas van desenvolviéndose en un solo haz.

Así, pues, tal vez las voces alma y espíritu no son más que dos designaciones para una misma entidad o proceso. El lenguaje suele rebasar a la realidad. No sería, por lo demás, la primera cosa que tuviera más de un nombre. Sin embargo, algo de la diferencia que hemos venido anotando se halla consagrada en los matices de esos términos y es más propio referir las cosas de la inteligencia al espíritu y las de los sentimientos al alma. Así cabe decir «lo siento con toda el alma» y no sonaría bien «lo siento con todo el espíritu». Al revés, se puede hablar del *esprit de finesse*, espíritu de sutileza y resultaría casi un despropósito referirse a un «alma de sutileza».

Para acentuar la distinción que venimos haciendo, podemos salir del reino humano. Vemos entonces que los animales, si bien poseen instintos, deseos, una inteligencia y sentimientos rudimentarios, carecen de las facultades superiores del entendimiento y de la razón. Esto nos permite reconocerles un alma y negarles el espíritu. Pero ¿no se podría decir otro tanto de muchos hombres o de hombres de edades primitivas? Probablemente sí y en este caso habría que declararlos en posesión sólo de una conciencia no espiritual, capaz sí de cierta ingeniosidad y de inteligencia práctica al servicio de sus necesidades vitales, pero de nada más.



\* \* \*

La India ha sido la tierra clásica de la filosofía espiritualista. En ella ha encontrado constante expresión la creencia en un espíritu universal, único, incorruptible y eterno, del cual las almas humanas no serían más que múltiples chispas de la misma esencia y sustancia que dicho espíritu.

Esta concepción de un espíritu universal, más o menos ordenador del mundo, primer resorte y orientador de la vida humana y sustentáculo de los valores morales, la encontramos con ligeras variaciones en no pocos filósofos modernos y contemporáneos.

«Oponemos, dice Hegel, el espíritu a la materia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así—debemos decir—es la libertad la sustancia del espíritu... La materia es pesada, por cuanto hay en ella el impulso hacia un centro; es esencialmente compuesta, consta de partes singulares, las cuales tienden todas hacia el centro; no hay, por tanto, unidad en la materia: consiste en una pluralidad. La materia tiene su sustancia fuera de sí. El espíritu, por el contrario, consiste justamente en tener el centro en sí, reside en sí mismo».

Portador y conductor del proceso de la historia es el «espíritu objetivo», continúa Hegel, ser de orden superior, sustancia espiritual universal con vida propia. Los espíritus individuales no son para el espíritu obje-

tivo nada más que accidentes, expresiones incompletas de su ser. El plan del curso de la historia es la realización de la razón y de la libertad, en que consiste la esencia del ser espiritual.

Rudolfo Eucken, idealista de nuestros días, concibe el espíritu como una realidad suprema que nos envolviera totalmente. Reconoce la necesidad que tiene el hombre de una energía interior, personal, independiente. Porque si no es así, ¿qué puede oponer al mundo que lo oprime con fuerzas tan abrumadoras? Pero este verdadero de energía para su personalidad lo encontrará el hombre sólo en el mundo espiritual superior, super-subjetivo, sin el cual la existencia y las acciones humanas carecerían totalmente de sentido, se convertirían en un puro mecanismo egoísta, afanoso de provecho y de placer. La apreciación del bien y de los valores descansa en un mundo espiritual autónomo. Hacer de la humanidad la medida de ellos es destruirlos por su base. «Si la vida del espíritu no adquiere superioridad sobre las inclinaciones humanas todo idealismo debe, fatalmente, sucumbir» (\*). Queremos resueltamente, agrega más adelante, elevar la vida del espíritu por encima de la existencia humana; el hombre no engendra la vida del espíritu; llega, al contrario, a participar de ella y a participar así de un grado superior de la realidad.

Von Uexküll, uno de los más recientes espiritualistas o vitalistas, sostiene que la entelequia es una

---

(\*) «Les grands courants de la pensée contemporaine», pág. 106.

propiedad especial de todos los seres vivos, y dice que ésta no existe en el espacio, pero que obra sobre las cosas en el espacio: así como nuestra alma, que siendo también un organismo fuera del espacio, opera, sin embargo, en el cerebro que se extiende en el espacio.

No podemos dejar de ver en lo anterior que toda la luz traída por von Uexküll no se encuentra más que en la restauración del aristotélico término de *entelequia*. Es una palabra más para designar una cosa que continúa igual, un problema que se mantiene estáticamente insoluble. Y como aun se trata de un término que no es nuevo, resulta que la contribución de von Uexküll es menos que verbal, equivale a nada.

Para iniciar tal vez con claridad su estudio al respecto, Bergson (\*) principia por identificar el espíritu con la conciencia. «Quien dice espíritu dice ante todo conciencia», son sus palabras. En otra parte expresa: «¿Cómo definir de otra manera el espíritu, sino como la facultad, la fuerza de sacar de sí más de lo que contiene, devolver y dar más de lo que recibe?». En estas líneas, el espíritu casi queda identificado con el impulso vital, la fuerza creadora por excelencia. El espíritu que obra en el hombre no viene a ser más que una derivación, una emanación, un avatar del impulso vital. Esto en cuanto a una caracterización genética; pero ya hemos dicho que el espíritu es conciencia

---

(\*)Bergson trata del espíritu en todas sus obras y particularmente en *Materia y memoria*.

y como tal su cualidad suprema es la memoria. «La primera función de la conciencia consiste en retener lo que ya no es, en anticipar lo que aun no es. El presente no tiene más volumen que el límite puramente teórico que separa al pasado del porvenir. Puede en rigor ser concebido; en verdad no es jamás percibido. Cuando creemos sorprenderlo ya está lejos de nosotros. Lo que percibimos en realidad es cierto espesor de duración, que se compone de dos partes: nuestro pasado inmediato y nuestro porvenir inminente. Sobre este pasado estamos apoyados; sobre este porvenir nos inclinamos: apoyarse e inclinarse así es lo propio de un ser consciente. La conciencia es, pues, un lazo de unión entre lo que ha sido y lo que será, un puente echado entre el pasado y el porvenir». Si examinamos una frase cualquiera, por más corta que sea, por ejemplo, «Estamos estudiando el espíritu», cada sílaba al pronunciarse va cayendo en el pasado y se registra en la memoria y al llegar a la última toda la frase es ya presa del recuerdo. No es presente. «Nuestra vida interior entera, dice Bergson, es como una frase única, empezada en el alba de nuestra conciencia, sembrada de comas, pero en ninguna parte cortada por puntos».

—¿Qué decir de las relaciones de la conciencia con el cerebro?

La experiencia nos muestra, expresa Bergson, que la vida de la conciencia se halla ligada a la vida del cuerpo, que hay solidaridad entre ellas; nada más. Pero hay mucha distancia de aquí a sostener que lo

cerebral sea equivalente a lo mental, que se podría leer en un cerebro todo lo que pasa en la conciencia correspondiente. «Un traje es solidario del clavo en que se encuentra colgado; cae si se arranca el clavo; oscila si el clavo se mueve; se agujerea y se desgarran si la cabeza del clavo es demasiado puntiaguda. No se sigue de aquí que cada detalle del clavo corresponda a un detalle del traje, ni que el clavo sea el equivalente del traje: aun menos que el clavo y el traje sean la misma cosa. Así la conciencia se halla incontestablemente colgada de un cerebro, pero esto no significa de ninguna manera que el cerebro dibuje todo el detalle de la conciencia, ni que la conciencia sea una función del cerebro. Todo lo que la observación, la experiencia y, por consiguiente, la ciencia nos permiten afirmar, es la existencia de una cierta relación entre el cerebro y la conciencia» (\*).

Bergson se complace en estos amenos juegos literarios; pero ellos no prueban nada.

¿Cómo comparar la relación de la conciencia y el cerebro con la que existe entre un traje y el clavo en que está colgado? Si se completa la comparación se verá la inanidad de ella. Descolgado el traje del clavo conserva aquél toda su integridad y se halla más a punto de servir al uso a que está destinado, mientras que no se ha encontrado jamás una conciencia separada del cerebro, ni que pueda hacer algo desprendida

---

(\*) L'Energie spirituelle. P. 39.

de la materia orgánica que le sirve de base. «La distinción tradicional del cuerpo y del alma, dice L. Brunschvicg, implica el absurdo de que sería menester trazar un límite entre las funciones del cuerpo y las del alma, límite que tendría que estar necesariamente en el espacio, y el alma una vez proyectada en el espacio deja de ser alma» (\*).

Continuando en el desarrollo de su tesis, dice Bergson que el cerebro no puede engendrar imágenes ni contener recuerdos. Estas funciones son propias del espíritu. El cerebro y los nervios no son ellos mismos más que imágenes y no pueden dar lugar a representaciones. El papel del cuerpo, del cerebro, consiste en ser centros de acción, la periferia por donde se descarga la actividad del espíritu. El cerebro no es sino una especie de oficina telefónica central.

La esencia del espíritu consiste en ser recuerdo puro. Las sensaciones actuales son las que ocupan porciones determinadas de la superficie de mi cuerpo; el recuerdo puro, al contrario, no interesa a ninguna parte de mi cuerpo. Sin duda engendrará sensaciones materializándose, pero en el preciso momento en que haga eso, dejará de ser recuerdo para pasar al estado de cosa presente, actualmente vivida. El recuerdo puro, mientras se mantiene como tal, no participa de las cualidades de la sensación de ninguna manera. También cuando por las conveniencias de la acción el

---

(\*) De la connaissance de Soi. P. 187.

pasado se convierte en imagen, el recuerdo puro abandona su estado de tal y se confunde con cierta parte del presente.

Pregunta inquietante es querer saber donde se ubica el recuerdo puro; pero esta curiosidad sólo resulta, según Bergson, de nuestra manera de pensar espacialmente. Es impropio buscarle domicilio. El recuerdo puro es cosa de la duración; es inextenso y carece de substancia. Se actualiza a través del cerebro para atender a las necesidades de la vida.

He aquí el solo papel del cerebro dentro de las concepciones bergsonianas. Es órgano de atención a la vida. El espíritu rebasa del cerebro, como la sinfonía de una orquesta rebasa la batuta y los movimientos del director de orquesta que marcan el compás. Como la lente hace confluír los rayos de la luz dispersa en un solo punto, el cerebro concentra las fuerzas del espíritu o del recuerdo puro en los puntos convenientes para la vida. El espíritu que concibe Bergson, no se personifica, pues, individualmente ni supone una substancia espiritual. Sin embargo, sugiere nuestro filósofo la posibilidad de una supervivencia espiritual, cuya manera de realizarse es un misterio.

No concibiendo el espíritu en forma de substancia bien pudiera Bergson aceptar una interpretación monista del mundo. Pero no es así. Para nuestro filósofo el espíritu subsiste al lado de la materia como una energía inconfundible con ella.

G. F. Stout defiende la existencia de un espíritu

universal, de cuyos designios, de cuya acción teleológica, serían proyecciones la máquina del universo y las maravillas de la vida.

—¿Cómo concebir ahora este espíritu universal a que se refieren las anteriores lucubraciones que, sin tener los atributos de una persona, es ordenador del mundo, primer resorte de la vida, condición de nuestro propio ser espiritual y guardián de los valores morales?

Parece que el hombre, en su desolación, cuando no se embota, embriaga o aturde en el ajetreo de la vida, quisiera encontrar un consuelo, sumiéndose en ondas de algo eterno e infinito. Nos parece poco grato arrancar a nadie de un estado mental de armonía; pero buscando también la armonía dentro de nosotros mismos no podemos dejar de ver que las interpretaciones anteriores se substraen a ser pensadas claramente. Son más aparentes que reales. Nosotros no tenemos y tal vez no podemos tener el conocimiento de un espíritu puro. Concebimos sí una energía condicionada por sus propios elementos, de cuya condición resulta el orden de la naturaleza; energía en acción perpetua y siempre en trance de superación. Pero en esta energía las creaciones del espíritu están sólo en potencia. Para realizarlas se hacen necesarias formas orgánicas superiores que en nuestro pequeño planeta no son otras que las formas humanas. Desde nuestro diminuto observatorio, no podemos ver tampoco en el universo nada semejante a lo que hace el hombre. Los astros con la admirable ordenación de sus movimientos y la maravilla de su luz



giran como masas obedientes, pero ciegos y sordos a la energía que los manda y todo lo penetra. Los árboles, las flores, las fuentes, las aves por bellas y aladas que sean, los animales todos, son también comparsas obedientes y ciegas de la energía universal. Sólo en el hombre provoca ella reacciones encaminadas a la busca de una conciencia de sí misma. Ahí están las maravillas del cielo y de la tierra; pero sólo el hombre puede apreciarlas y reflejarlas en el espejo de sus ecuaciones de verdad y de sus obras de belleza. Sin creer, al aventurar esta idea, incurrir en divagaciones ni en el pecado de finalismo, nos parece que los sentidos del hombre sobrepasan la significación de órganos personales, que tienen valor cósmico, y son como ventanales abiertos para que el mundo pueda mirarse a sí mismo y darse cuenta de su propia realidad. Para encauzar la energía en la vida social, el hombre igualmente da forma a la moral y al derecho y queriendo abarcar con su mirada sobrecogida cuanto existe se absorbe en concepciones religiosas. De lo que se deriva para el hombre el arduo destino de aparecer en medio de las confusas y entreveradas fuerzas del mundo como cooperador de la creación, como vértice a que convergen corrientes secretas para encender en él las lámparas del espíritu.

• • •

Se impone a la consideración entre los sistemas filosóficos modernos la grandiosa y severa construcción de

Spinoza, cual interpretación plausible del universo dentro de lo que acabamos de decir, salvo en lo que se refiere a la libertad del hombre y a sus creaciones, respecto de lo que deberemos agregar algo más adelante. Por su determinismo, por su reducción de lo espiritual y de lo material a simples aspectos o modos de la substancia única y también por su panteísmo, el sistema spinoziano presenta una concepción del universo particularmente adecuada al espíritu científico y al descreimiento y escepticismo de nuestra época, en que a las gentes no tocadas de la fe o de la gracia les es muy difícil concebir un Dios personal, distinto del mundo.

El gran holandés hizo de su ser un cirio que consumió por completo en la filosofía. Por ella perdió su familia, posición social y fortuna; arrojó miserias y persecuciones, y tal vez por ella también tuvo un prematuro fin. Ya en su juventud, cuando cayó en conflicto con las creencias tradicionales de su pueblo, el pueblo judío, Spinoza dió a conocer por donde iban sus pensamientos filosóficos. Tres fueron las herejías de que se le acusara: sostener que Dios es corpóreo, que no existen los ángeles y que el alma no es más que otra expresión para la vida misma. Negaba así Spinoza la existencia de un Dios inmaterial, creador autónomo del mundo, la existencia de seres puramente espirituales aparte de los seres materiales, y la posibilidad de un alma diversa del cuerpo. Como corolarios de estas proposiciones, nuestro filósofo negaba asimismo que se pudiera descubrir la acción de un designio en la natura-

leza y que el hombre gozara de libre albedrío. «Todas las cosas, dice, salen de la infinita naturaleza de Dios tan necesariamente como resulta de la esencia de un triángulo que sus tres ángulos sean igual a dos rectos». «No se puede dar a la voluntad de Dios la calidad de una causa libre, sino la de una causa necesaria o forzada» (1). «Jamás las cosas han podido ser producidas por Dios de otra manera y en otro orden de como han sido producidas» (2).

Hay tres términos esenciales en el sistema de Spinoza: *substancia*, *atributo* y *modo*. «Llamo *substancia*, dice el filósofo, lo que es en sí y es concebido por sí mismo, es decir, aquello de que tenemos una idea sin la ayuda de ninguna otra idea de cualquiera cosa que pueda ser» (3). «Llamo *atributo* lo que concebimos en la *substancia* como constituyendo su esencia» (4). «Llamo *modo* a toda afección de la *substancia*, o sea, a lo que subsiste, no en sí, sino en otra cosa y que no se concibe sino por medio de esta otra cosa en que subsiste» (5).

*Substancia* es lo que eterna e invariablemente existe y de lo cual todo lo demás no constituye más que una forma o modo transitorio.

*Modo* es una cosa individual, un acontecimiento, una forma o figura particular, que la realidad asume

---

(1) *Ethique*.—Prop. XXXII.

(2) *Ethique*.—Prop. XXXIII.

(3) *Ethique*.—Def. III.

(4) *Ethique*.—Def. IV.

(5) *Ethique*.—Def. V.

pasajeramente. Usted, lector, su cuerpo, su pensamiento, su grupo social, una especie animal o vegetal, este planeta, son modos.

Luego nuestro filósofo identifica a la substancia con Dios. «Llamo Dios a un ser absolutamente infinito, es decir, a una substancia cuyos atributos son infinitos y cuya esencia eterna e infinita se halla expresada por cada uno de sus atributos infinitos» (1). La substancia o Dios posee infinitos atributos. De estos conocemos solo dos: la extensión y el pensamiento. Spinoza no concibe, como queda dicho antes, un Dios inmaterial, distinto y separado del mundo. «Todo lo que existe está en Dios y no existe nada y no se puede pensar nada sin Dios» (2). «Yo pretendo con San Paulo que todas las cosas viven y se mueven en Dios».

Encuadrando sus concepciones dentro de la terminología escolástica, aplica Spinoza al doble aspecto de la naturaleza las denominaciones de *natura naturans* y *natura naturata*. La primera, que tiene algo del élan vital de Bergson, comprende el proceso activo de la naturaleza creadora. La segunda designa al producto pasivo de este proceso, o sea, a la naturaleza engendrada. Aquella es lo mismo que la substancia y sus atributos, equivale a Dios. La última coincide con los modos y se manifiesta en los millares de formas existentes en nuestro globo y fuera de él.

---

(1) Ethique.—Def. P. VI.

(2) Ethique.—Prop. XV.

La voluntad de Dios y las leyes de la naturaleza son una sola y misma realidad. Cuanto ocurre se halla sujeto a leyes invariables y no al capricho de un irresponsable autócrata sentado en las nubes. Descartes había sujetado a las leyes del mecanismo al cuerpo y a la materia solamente, no al espíritu. Spinoza va más lejos y somete también al encadenamiento mecanista al espíritu, a la substancia, a Dios. En el mundo impera, para Spinoza, el determinismo y no se ha debido a la acción de libres designios. Porque nosotros los hombres obramos en vista de fines conscientes, suponemos que todo ha de ocurrir también con la perspectiva de alguna finalidad y aun nos halagamos con la idea de que así sucede para servirnos a nosotros. Lo que no es más que una ilusión antropomórfica, igual a muchas otras de nuestro pensar. La raíz de muchos errores en filosofía se encuentra en que proyectamos nuestros propósitos humanos, nuestro criterio y preferencias en el universo objetivo. Así, por ejemplo, nuestro problema del mal. Nos esforzamos por reconciliar los males de la vida con la bondad de Dios, olvidando que Dios está más allá de nuestros pequeños males y bienes. Bueno y malo son términos relativos a sentimientos y fines humanos y no tienen validez en un universo que es suprahumano o infrahumano y en que los individuos, y aun las especies, no pasan de ser formas efímeras. «Una misma cosa puede ser a la vez buena, mala e indiferente. Por

ejemplo, la música es buena para la melancolía, mala para un doliente, indiferente para el sordo» (1).

Así como bueno y malo, igualmente hermoso y feo son términos personales y subjetivos. «No atribuyo a la naturaleza ni belleza ni deformidad, ni orden ni confusión. Sólo con respecto a nuestra imaginación pueden las cosas ser llamadas hermosas o feas, bien ordenadas o confusas. Por ejemplo, si las mociones que los nervios reciben de los objetos exteriores son favorables a la vida y a la salud, llamamos a esos objetos hermosos; si no, los llamamos feos (2).

Ni la inteligencia ni la voluntad en un sentido humano son atributos de la Divinidad. La voluntad de Dios es la suma de todas las causas y de todas las leyes que obran en el universo; el intelecto divino es la cifra de la mentalidad mundial. «Todas las cosas, aunque en diversos grados, se hallan animadas». La vida o el espíritu es un aspecto o fase de cuanto conocemos; la extensión material o los cuerpos forman el otro aspecto. A través de estas dos fases se nos da a conocer la substancia o Dios, cuerpo y espíritu a la vez, eterno proceso y eterna realidad que existe conjuntamente con el flujo transitorio de las cosas. Nos ofrece Spinoza así un mundo totalmente transido de divinidad. La divinidad está en nosotros y penetra cuanto existe fuera de nosotros. Es verdad que se trata de un Dios ciego,

---

(1) Ethique.—P. IV.

(2) Ethique.—P. I. Apéndice.

carente del poder de alterar el rumbo de las cosas, pero, por lo mismo, es un Dios hermano, sometido como nosotros—él en cuanto substancia, nosotros en cuanto sus modos—a un análogo destino determinado e invariable.

Antes de proseguir con otros puntos del ideario de Spinoza expresemos nuestra interpretación de la idea de substancia. Dentro de la construcción spinoziana, nos parece, más que una realidad ontológica, un postulado lógico de trascendencia metafísica. Es el basamento dado por el filósofo al edificio de su sistema. Pero en el lenguaje corriente y aun en el filosófico se entiende por substancia algo que permanece en medio de los cambios que experimentan las cosas. ¿Existe ese algo que se substraerá a nuestras percepciones y aun a nuestras intuiciones? No pocos problemas de filosofía son pura herencia del lenguaje. Se encuentran los filósofos ante términos forjados en edad de mentalidad mítica y les buscan un sentido, un contenido que no existe. Me parece que en este caso se halla la idea de substancia. El mantenimiento de tal idea se hace viable, sin embargo, como resultante de la posibilidad de concebir todos los cambios imaginables en las cosas y de la imposibilidad de pensar a la vez la destrucción total de cuanto existe. Todo cambia, mas algo subsiste y en esta subsistencia colocamos la substancia. Pero si fuéramos capaces de examinar cualquier cosa de una manera exhaustiva, veríamos que se deshace en un conjunto de cualidades y que fuera de éstas no hay

substancia. No vemos qué inconveniente podría haber para extender esta suposición a la totalidad de las cosas. Analizadas éstas, pues, exhaustivamente se descompondrían también en puras cualidades. De manera que si aceptamos la existencia de una substancia habría que entenderla como la forma que presta cohesión a las cualidades de las cosas.

—¿Qué nos dice Spinoza sobre lo que es espíritu y lo que es materia?—¿Es el espíritu algo material, como gente sin imaginación lo supone, o es el cuerpo, simplemente una idea, como algunos bastante imaginativos lo creen? ¿Es el proceso mental la causa o el efecto del proceso cerebral, o, según lo enseñaba Malebranche, marchan ambos procesos independientes, sin relación entre sí, y sólo providencialmente paralelos? No es el espíritu algo material, responde Spinoza, ni tampoco la materia algo mental o forjado por la mente; no es el proceso cerebral ni la causa ni el efecto del pensamiento; tampoco son los dos procesos independientes y paralelos. Porque no hay dos procesos ni dos entidades, sino un solo proceso y una sola entidad, vistos ya interiormente cual pensamiento, ya desde el exterior cual moción. Alma y cuerpo no obran el uno sobre el otro, porque, aunque se empleen ambas palabras, no hay uno y otro, sino que ambos son uno. «El cuerpo no puede determinar a la mente a pensar, tampoco la mente determinar al cuerpo a moverse, a permanecer en reposo o en cualquier otro estado, por la sencilla razón de que la decisión de la mente y el deseo y determi-



nación del cuerpo son una sola y misma cosa»(1). Todo el mundo es, de este modo, unificadamente doble. Cuando se contempla un hecho material se ve, en verdad, sólo un aspecto del hecho real que, mirado desde un punto de vista completo, permitiría ver un proceso interno correlativo y semejante, aunque con diferencia de grados, al proceso mental que observamos dentro de nosotros mismos. Substancia pensante y substancia extensa son una misma cosa, contemplada ya desde el punto de vista del pensamiento, ya del de la extensión. Cada cambio en el cuerpo va acompañado de un correlativo cambio en el espíritu y nada puede ocurrir en aquél que no sea consciente o inconscientemente sentido por éste. La emoción forma un todo con las alteraciones en los sistemas circulatorio, respiratorio y digestivo que la acompañan. Toda idea, aun las sutilezas infinitesimales de la reflexión matemática, va acompañada de resonancias corporales que forman con ella un proceso orgánico completo.

Haraldo Höffding(2) y Bertrand Russel(3) han hecho suya, en nuestros días, esta hipótesis que llaman de la identidad. Höffding presenta al alma y al cuerpo como los aspectos cóncavo y convexo de una misma línea curva que nunca pudiera ser contemplada a la vez por sus dos lados. Alexis Carrel ha expresado recientemente una interpretación análoga al decir que «el

---

(1) *Ethique*, III, 2.

(2) *Esquisse d'une psychologie*.

(3) *An outline of philosophy*.

cuerpo y el alma son vistas tomadas de un mismo objeto por medio de métodos diferentes, abstracciones hechas por nuestro espíritu de un ser único. La antítesis de la materia y del espíritu no es más que la oposición de dos órdenes de técnicas» (1).

Después de haber fundido en una sola entidad el cuerpo y el alma, pasa Spinoza a reducir a una cuestión de grado la diferencia entre intelecto y voluntad. No existen facultades separables en el alma, como inteligencia y voluntad. El alma no es una agencia que trabaje con ideas, sino el fluir de las ideas mismas en un proceso y concatenación continuos. Intelecto es, simplemente, un término abstracto para designar una serie de ideas y voluntad otro, no menos abstracto para indicar un conjunto de acciones o voliciones. El intelecto relaciónase con ésta o aquella idea y la voluntad con ésta o aquella volición, como lo roqueño o rocoso con esta o aquella roca. Entre la voluntad y la inteligencia no hay diferencia substancial: una volición no es más que una idea que, gracias a riqueza de asociaciones (o tal vez por ausencia de ideas contrarias o inhibitorias) ha permanecido bastante tiempo en la conciencia para llegar a convertirse en acción. Cualquiera idea aflora en acción a no ser detenida en su trayectoria por una idea contraria. La idea constituye el paso inicial de un proceso orgánico que tiene a la acción externa por completación y coronamiento.

---

(1) «L'Homme, cet inconnu», pág. 137.

La voluntad, fuerza impulsiva determinada por la persistencia de una idea, debería llamarse más bien *deseo*, que es la verdadera esencia del hombre y consiste en un apetito o instinto del cual tenemos conciencia. No siempre los instintos obran por medio de deseos conscientes. Tras de ellos se haya el vago y profundo impulso de la propia conservación. Spinoza ve este impulso en toda actividad humana y aun infrahumana. Cada organismo se esfuerza por persistir en su ser y en esta tendencia arraiga su verdadera cualidad esencial. Todo instinto es un recurso desarrollado por la naturaleza para preservar al individuo (o a la especie, se podría agregar). El placer proviene de la satisfacción de un instinto y el dolor, de la privación correspondiente. No buscamos, queremos, deseamos y nos da placer una cosa, porque la creamos buena, sino que, al revés, la creemos buena y nos da placer, porque nos trae la satisfacción de un deseo, de un instinto. Las decisiones del alma no son más que frutos de instintos, deseos e impulsos variables según las disposiciones del individuo. No hay, pues, en el alma una voluntad libre, sino la determinación a querer esto o aquello en virtud de causas que, a su vez, han sido puestas en juego por otras causas y así hasta lo infinito. Los hombres se creen libres, porque tienen conciencia de sus voliciones y deseos, pero ignoran los resortes secretos que los mueven a desear y querer esto o aquello. Spinoza compara el sentimiento de la libre voluntad con el que pudiera tener una piedra que pensara,

al caer en el espacio, que ella había determinado su propia trayectoria y había elegido el lugar y la hora de su caída. Las acciones humanas obedecen a leyes tan fijas como las de la geometría y de la física. La psicología debe ser estudiada en forma geométrica y con objetividad matemática. Por esto había dicho Spinoza: «Escribiré sobre los hombres como si se tratara de líneas, superficies y sólidos».

En el capítulo siguiente, al ocuparnos de lo espiritual en nuestra vida, veremos de qué observaciones y enmiendas puede ser objeto la tesis spinoziana sobre la libertad.

Spinoza llega a una moral de conformidad, de amor universal, de armonía con cuanto existe, que hace recordar la viril serenidad de los Pensamientos de Marco Aurelio. Termina Spinoza la segunda parte de su Ética con estas bellas palabras, nuevo testimonio de su espiritualidad: «Me queda por hacer ver cuán útil al uso de la vida es el conocimiento de esta doctrina. 1.º Es útil en cuanto nos enseña que no obramos más que por la voluntad de Dios y que participamos de la naturaleza divina en la proporción en que nuestras acciones son perfectas o en la medida en que comprendemos más perfectamente a Dios. Esta doctrina nos enseña que nuestra soberana felicidad o nuestra beatitud consisten sólo en el conocimiento de Dios, luz que nos conduce a hacer únicamente lo que el amor y la piedad aconsejan. Por donde comprendemos claramente cuán lejos se hayan de conocer el verdadero valor de

la virtud los que esperan de Dios grandes recompensas por sus buenas acciones y su sumisión, como si la virtud y el obedecimiento a Dios no fueran en sí mismos el soberano bien. 2.º En cuanto nos enseña cómo debemos conducirnos en las cosas de la fortuna, o que no están en nuestro poder, es decir, a soportar con ánimo igual lo que venga, ya sean los dones, ya los reveses de la suerte, porque todo sucede conforme a la ley eterna de Dios... 3.º Esta doctrina sirve a la vida social en cuanto enseña a no odiar, ni despreciar, ni envidiar a nadie; a no enfadarse, a no burlarse de nadie. Nos enseña a estar contentos con todo, a ayudar a nuestro prójimo, a no dejarnos conducir por la debilidad, la parcialidad o la superstición, sino por la razón sola según lo aconsejen el tiempo y las circunstancias».

Nuestro filósofo ha tenido también la obsesión de la inmortalidad. ¿Quién no la tiene a sus horas? Pero no podía llegar sino a la concepción de una inmortalidad difusa. «El espíritu humano, dice, no puede ser absolutamente destruído junto con el cuerpo, porque hay algo de él que permanece eterno» (1). Esta es la parte que concibe las cosas *sub specie eternitatis*. Pero, de acuerdo con Aristóteles, niega Spinoza la supervivencia de la memoria personal. El espíritu posee la facultad de recordar e imaginar sólo mientras está en el cuerpo.

Se le podría hacer ver a nuestro filósofo que se pre-

---

(1) *Ethique*, V.

sentan serias dificultades para conciliar este vuelo de ultratumba con lo que él ha sostenido anteriormente, de que materia y espíritu, cuerpo y alma son una sola y misma cosa. Si existe semejante identidad total, ¿cómo resulta a última hora una fracción de nuestro ser destinada a sobrevivir en una vaga inmortalidad? Pero ocupémonos del problema en sí, de la inquietud tan humana que representa.

Me imagino que esta forma de vida futura impersonal será deceptoria para muchos, como lo fué para el atormentado Unamuno. ¿Qué clase de inmortalidad se nos ofrece se preguntarán, inmortalidad sin memoria de lo que hemos sido en la tierra, sin persistencia de la personalidad? Pero la verdad es que al manifestar una decepción tal se deja de ver el único camino abierto para el alma al lado de la suposición de Spinoza y de cualquiera otra equivalente. No se divisan más que dos situaciones al respecto, si no consideramos a quienes permanecen en la duda y que pueden ir a parar a una u otra de ellas. Con el que no tenga ya o no adquiera el sentimiento y la creencia en la inmortalidad no hay nada que hacer. En cambio, quien se halle en íntima posesión de esa creencia puede desentenderse de argumentos en pro o en contra de ella. No cabe esperar en la materia demostraciones de carácter evidente. ¿Qué filósofo, qué genio, dispondrá de los medios de asegurar a alguien la certidumbre de una vida de ultratumba? Únicamente Dios, pero Dios mismo no puede en-

trar al alma sino por las cancelas de la creencia y de la fe.

Para ver hasta qué punto no sólo la esperanza de la inmortalidad descansa en la creencia, sino que la inmortalidad misma en cada momento de su existir tiene que ser pura creencia, hagamos una corta digresión previa sobre lo que sea la eternidad. . . si es que tal interpretación se puede tentar.

Generalmente se la considera como una prolongación indefinida del tiempo, como una abstracción derivada de la idea de tiempo. La eternidad viene a ser aparentemente cual complemento conceptual necesario del tiempo; pero en verdad es más bien su antítesis y no es dado concebirla en sí misma. Nosotros sabemos lo que es una hora, un día, un año, muchos años, un siglo aunque no lo vivamos: son medidas del tiempo. Pero carecemos de la facultad de imaginarnos en igual forma lo que es la eternidad, que se nos presenta como una línea cuyos extremos se pierden en dos vórtices de sombras. Estos vórtices atraen a ellos cuanta cosa temporal y durable quiere colocarse en la línea de lo eterno y la absorben vertiginosamente; es como si nunca hubieran existido, nacen y perecen desde siempre. La eternidad es lo inmóvil que devora todo lo móvil y no cabe otra manera de concebirla que como una instantaneidad permanente en que no se operan cambios, en que no hay cuando ni antes ni después. En el espejo infinito, en la tela inconsútil y resbalante de la eternidad, el tiempo forma

sentan serias dificultades para conciliar este vuelo de ultratumba con lo que él ha sostenido anteriormente, de que materia y espíritu, cuerpo y alma son una sola y misma cosa. Si existe semejante identidad total, ¿cómo resulta a última hora una fracción de nuestro ser destinada a sobrevivir en una vaga inmortalidad? Pero ocupémonos del problema en sí, de la inquietud tan humana que representa.

Me imagino que esta forma de vida futura impersonal será deceptoria para muchos, como lo fué para el atormentado Unamuno. ¿Qué clase de inmortalidad se nos ofrece se preguntarán, inmortalidad sin memoria de lo que hemos sido en la tierra, sin persistencia de la personalidad? Pero la verdad es que al manifestar una decepción tal se deja de ver el único camino abierto para el alma al lado de la suposición de Spinoza y de cualquiera otra equivalente. No se divisan más que dos situaciones al respecto, si no consideramos a quienes permanecen en la duda y que pueden ir a parar a una u otra de ellas. Con el que no tenga ya o no adquiera el sentimiento y la creencia en la inmortalidad no hay nada que hacer. En cambio, quien se halle en íntima posesión de esa creencia puede desentenderse de argumentos en pro o en contra de ella. No cabe esperar en la materia demostraciones de carácter evidente. ¿Qué filósofo, qué genio, dispondrá de los medios de asegurar a alguien la certidumbre de una vida de ultratumba? Únicamente Dios, pero Dios mismo no puede en-



trar al alma sino por las cancelas de la creencia y de la fe.

Para ver hasta qué punto no sólo la esperanza de la inmortalidad descansa en la creencia, sino que la inmortalidad misma en cada momento de su existir tiene que ser pura creencia, hagamos una corta digresión previa sobre lo que sea la eternidad. . . si es que tal interpretación se puede tentar.

Generalmente se la considera como una prolongación indefinida del tiempo, como una abstracción derivada de la idea de tiempo. La eternidad viene a ser aparentemente cual complemento conceptual necesario del tiempo; pero en verdad es más bien su antítesis y no es dado concebirla en sí misma. Nosotros sabemos lo que es una hora, un día, un año, muchos años, un siglo aunque no lo vivamos: son medidas del tiempo. Pero carecemos de la facultad de imaginarnos en igual forma lo que es la eternidad, que se nos presenta como una línea cuyos extremos se pierden en dos vórtices de sombras. Estos vórtices atraen a ellos cuanta cosa temporal y durable quiere colocarse en la línea de lo eterno y la absorben vertiginosamente; es como si nunca hubieran existido, nacen y perecen desde siempre. La eternidad es lo inmóvil que devora todo lo móvil y no cabe otra manera de concebirla que como una instantaneidad permanente en que no se operan cambios, en que no hay cuando ni antes ni después. En el espejo infinito, en la tela inconsútil y resbalante de la eternidad, el tiempo forma

cuadros dentro de cuyo marco las cosas suietas a modificaciones pueden subsistir momentáneamente.

El hombre suele tener, sin embargo, la impresión de sentir lo eterno. Ello ocurre en vivencias de su espíritu, en que lo intenso y lo bueno del pensamiento, de la contemplación, de la satisfacción profunda, se funden en una armonía íntima. En nuestro fugitivo vivir nos parece así tener a veces una vislumbre de la eternidad. Pero es una abstracción momentánea. Luego la corriente del tiempo recobra su cauce en la conciencia.

Como la eternidad, la inmortalidad, o sea lo eterno en la vida, resulta algo inaprehensivo para nosotros. Hay una especie de contrasentido en tratar de representarse ambas cosas en su ser total. Por este motivo, la inmortalidad no puede consistir más que en la creencia, en la confianza de que la vida persistirá sin límites. A nadie ofrecerá dudas de que así se presenten para el creyente los hechos en la existencia terrena. Pero no pueden pasar de otra suerte tampoco en una supuesta existencia de ultratumba. El paso de la vida a la muerte se efectúa en la inconsciencia, de manera que el creyente moribundo caerá en su último sueño, sintiéndose inmortal y, por poco que haya reflexionado antes, no habrá dejado de ver que siempre se presentarán en el más allá momentos, por delante cuya realidad estará garantida sólo por la confianza. Como en la tierra, antes de morir. Así es inmortal el que se siente inmortal: la inmortalidad es el don de las almas que creen en ella.