



~~ANT~~
XIX
1416

NUEVA BIBLIOTECA UNIVERSAL.

ENSAYO TEÓRICO É HISTÓRICO

SOBRE LA

GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS

por

G. TIBERGHIEU,

TRADUCCION DE A. GARCIA MORENO,

con un prólogo, notas y comentarios

DE NICOLÁS SALMERON Y ALONSO

Y

URBANO GONZALEZ SERRANO.

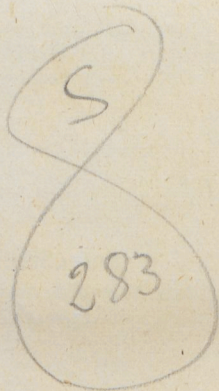
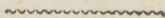
TOMO I.

ADMINISTRACION,

Calle de Cisneros, número 7, pral.

MADRID.

LA GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS.



19cm

R.: 66.419



NUEVA BIBLIOTECA UNIVERSAL.

ENSAYO TEÓRICO É HISTÓRICO

SOBRE LA

GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS

por

G. TIBERGHIEU,

TRADUCCION DE A. GARCIA MORENO,

con un prólogo, notas y comentarios

DE NICOLÁS SALMERON Y ALONSO

Y

URBANO GONZALEZ SERRANO.

TOMO I.

ADMINISTRACION,

Calle de Cisneros, número 7, pral-

MADRID.

Es propiedad.

PREFACIO.

C. Chr. F. Krause, que sintetiza en sus obras todo el movimiento filosófico de los últimos tiempos en Alemania, que aspira á considerar el problema de la verdad bajo un aspecto superior á los términos en que le colocó Kant, y que procura resolverle más comprensivamente que sus antecesores, intentando hallar en la conciencia racional la unidad del Sér y del Conocer, que ha de concluir de una vez para siempre con todo pensamiento escolástico y con la separacion arbitraria de la ciencia y la vida, cuenta, como uno de los más ilustres propagadores de su doctrina, á Mr. G. Tiberghien, el conocido profesor de la Universidad de Bruselas, el infatigable defensor del pensamiento libre. Ni es fácil, por el pronto, ni

interesa especialmente al fin que en estas líneas nos proponemos exponer, cuál sea la importancia que alcanzan al presente los estudios filosóficos en la casi aletargada cultura de nuestro país, despertada á la reflexion propia, mediante la inestimable obra del inolvidable Sanz del Rio. Esparcida la semilla, y vencida en parte la nativa pereza de nuestro espíritu nacional, debe fundadamente esperarse en lo sucesivo, que ha de fructificar á pesar de los obstáculos que pueda encontrar en su desarrollo la educacion científica, envuelta en nuestro país en trabas y dificultades, cuyo origen es sumamente complejo. Aunque indirecta, alguna parte le cabe en dicha obra á Mr. Tiberghien, que ha logrado vulgarizar con sus libros el pensamiento contemporáneo, siendo propagador incansable de la doctrina de Krause.

Conocidas ya la mayor parte de las obras de Mr. Tiberghien, buscadas casi todas ellas por los que se consagran al cultivo del pensamiento filosófico, ha llegado á agotarse el *Ensayo teórico é histórico sobre la Generacion de los Conocimientos humanos*, memoria premiada en un concurso público.

Comienza la obra con una introduccion sobre la *Importancia práctica de la filosofía*. Sin detenerse el autor en dar un concepto de la filosofía, hace tan acertadas consideraciones sobre la naturaleza del pensamiento, indaga con tal discrecion su conformidad con lo pensado, y aspira, con tan firme decision, mostrando la necesidad de que cese la discordia entre la ciencia y la fé, á hacer que resalte la unidad entre el pensamiento y la vida toda, que desde léugo se concibe fácilmente cuán alta idea y cuán superior concepto de la filosofía y de su historia ha presidido á la confeccion de dicha obra. A igual distancia del antiguo escolasticismo, que limita la especulacion á juegos ingeniosos de palabras, que de las modernas escuelas positivistas, al presente empeñadas en negar todo principio ontológico, estima Mr. Tiberghien el pensamiento filosófico como un *hecho*, que, aparte su influencia capital en la sociedad y en la historia, aparece, se conserva y se desarrolla, segun leyes y principios fijos, siquiera revistan caracteres homogéneos á los del espíritu, es decir, que sean principios flexibles en medio de su rigor lógico, espontáneos en su primera aparicion, reflexivos en su

ulterior desarrollo, complejos en sus múltiples aplicaciones y armónicos entre sí, en último término, en el concierto general de la historia de la filosofía.

Sigue despues la *Parte teórica de la Generacion de los Conocimientos humanos*, donde, fiel Tiberghien á la doctrina de Krause, expone aquellos principios, que considera como base imprescindible de juicio para poder estimar despues los sistemas filosóficos, haciendo tender principalmente todas sus afirmaciones á asentar el principio de que todo hecho capital de la historia de la filosofía, todo sistema filosófico tiene sus precedentes y consiguientes naturales, sin que la continuidad racional de la vida del pensamiento quede nunca contradicha en medio de la inagotable espontaneidad con que el espíritu pone los múltiples términos de los problemas que su reflexion le sugiere. Y á la vez entiende acertadamente que es indispensable,—y así lo muestra más tarde al clasificar los sistemas filosóficos—estudiar estos, si no ha de parecer la historia de la filosofía una série arbitraria de ocurrencias, en el principio que dá origen á su nacimiento, en la fuente del conocimiento ó en el criterio.

No debe extrañar, por tanto, que toda la parte teórica esté consagrada casi exclusivamente á la *indagacion de un principio de certeza*, en virtud del cual se afirme por reflexion propia que existe unidad real entre el Sér y el Conocer, y merced á la cual adquiere el espíritu humano garantía bastante para asentar en sólidos cimientos la realidad de la verdad. De suerte que el pensamiento filosófico, cuya naturaleza como hecho de la vida, reside en la reflexion propia, exige además garantía de certeza para afirmar, no por obra del sujeto, sino en virtud de la realidad misma de lo cognoscible, la conformidad esencial del pensamiento con lo pensado.—Que tal conformidad debe ser conocida por el sujeto y hallada, como fundada en la realidad de lo pensado, es evidente, pero no lo es ménos la imprescindible necesidad en que se halla el que conoce de procurar, recibir y *ver* (no idear) la realidad que ofrece lo pensado como cognoscible.—Estas consideraciones explican suficientemente los motivos que ha tenido en cuenta Mr. Tiberghien para examinar con minuciosa discrecion las fuentes y poderes de conocer en el sujeto, poniéndolas en relacion con la presencia

de lo cognoscible, é indicando de un modo implícito que la *composicion esencial*, que exige el conocimiento de la presencia del objeto con su percepcion por el que conoce, requiere, ante todo, un principio de unidad, superior á los términos mismos, para que tal fin sea cumplido.—De tal suerte puede ser juzgada, no de otro modo, la historia de la filosofía como la série sistemática de esfuerzos reflexivos, llevados á cabo por la conciencia racional del hombre, para saberse del Principio, en virtud del cual se ha de hallar la *unidad del sér y del conocer*, único testimonio posible de verdad.—Examinando á la luz de este criterio los sistemas filosóficos, estimando sus naturales consecuencias y descubriendo en todos ellos su aspiracion, ya latente, ya implícita, á formar conciencia de tal Principio, se ofrece la historia de la filosofía como objeto de conocimiento y de ciencia, donde puede señalarse y legitimarse ante el soberano imperio de la Razon, y sin eclecticismos, siempre funestos, la legitimidad con que aparecen las ideas, la fuerza, con que se imponen, la parcialidad con que pretenden (al dejar de ser ideas vivas en la conciencia y perder la sávia que les hiciera ser

racional impulso de una vida reflexiva) avasallar constituidas en escuelas cerradas, y la necesidad de romper siempre moldes estrechos para afirmar la libertad del pensamiento en sus constantes esfuerzos para alcanzar la obra mencionada. Si no se estudia de este modo la historia de la filosofía, su enseñanza satisfará cumplidamente la curiosidad pueril del espíritu, llegará á seducir por tiempo el afán de la erudicion; pero el resultado final será convertirla en *escuela del escepticismo*, que enerve las nativas facultades del espíritu humano, y ahogue en gérmen sus más preciados frutos.

La *parte histórica*, ó exposicion de los principales sistemas filosóficos sobre el origen de los conocimientos humanos, comienza con la *Filosofía oriental*. Principalmente *intuitivo* y mezclado con las concepciones teológicas, ofrece el pensamiento filosófico en el Oriente, puestos como en gérmen, todos los términos del problema científico, que más tarde se han de ir desarrollando. Al carecer la filosofía oriental del carácter reflexivo, que dá movilidad al espíritu y que condiciona el progreso del pensamiento, se incapacita para dar solución al problema de la verdad, y se estaciona en la ab-

sorcion completa de la individualidad en lo absoluto, sin que, aparte del interés histórico y del exámen genealógico de los sistemas en su relacion característica con las razas, alcancen, áun los más adelantados trabajos de los orientalistas, á dar á la filosofía oriental una utilidad práctica de que ha de carecer siempre por su índole especial. Aunque contiene la filosofía del Oriente el gérmen de todos los sistemas filosóficos, y aunque asciende por virtud de la intuicion á las más altas concepciones de la realidad, su carácter, ya irreflexivo, ya sistemático, le obliga á olvidarse casi siempre de la individualidad del que piensa, y, por tanto, de la base inmediata de todo principio ontológico, de lo cual dimana la frecuencia con que aparece el panteismo en todos los sistemas filosóficos. Revela tambien la consideracion general de la filosofía en el Oriente, el carácter genial de las dos razas que representan en su historia, y áun en la cristiano-europea, los elementos principales de la vida social y áun individual.

Omnipotente el sentimiento, con especialidad el sentimiento religioso, en la raza semita, carecen casi por completo de reflexion to-

das sus concepciones, que, inflexibles en su formacion y desarrollo, no se prestan á la flexible ductilidad que requieren todos los sincretismos intentados y realizados entre la cultura oriental y occidental en la vida universal, traduciéndose en todo tiempo semejante antítesis del pensamiento en luchas inacabables en la historia entre los Semitas y el Occidente. Si los Arios están dotados de un gran poder de intuicion, no son, ni por génio ni por carácter, repulsivos á la reflexion, admiten desenvolvimiento y desarrollo de sus primeras concepciones, de sus más confusas ideas, y siendo verdaderos padres de la primera cultura helénica, conservan elementos suficientes para determinar en lo ulterior síntesis sucesivamente más comprensivas con el Occidente, en virtud de las cuales se elaboran en distintas épocas de la historia, criterios cada vez más amplios de pensamiento, y principios gradualmente superiores para regir la vida toda.

Envuelta en los misterios, con referencias oscurísimas á distintos pueblos del Oriente, é influida por elementos ya más determinantes y activos á la vez que susceptibles de una mayor individualizacion, aparece en Grecia la

reflexion filosófica, que, si tiende á desenvol-
 ver los gérmenes implícitos en la filosofía
 oriental, inquiere tambien desde su principio
 con mayor ahinco un método, en virtud del
 cual puede determinar más tarde y áun hacer
 encarnar en toda la vida su concepcion reli-
 giosa del *politeismo*. Llena de variedad á cada
 paso movible, siquiera tenga siempre carácter
 reflexivo, acompañada de una libre idealidad
 sin límites que revela el poderoso influjo de
 la imaginacion en la razon, de cuyo divino
 consorcio habia de nacer la plasticidad severa
 de la *belleza clásica*, produce Grecia sus siste-
 mas filosóficos con una mayor determinacion
 que la que se nota en los del Oriente, con una
 individualizacion que brota espontánea del gé-
 nio helénico, y con una libertad que no tiene
 más trabas que la de no blasfemar de las di-
 vinidades del politeismo, ni revelar el fondo
 de sus misterios. Alcanza tiempos la florecien-
 te y culta vida de la Grecia, en los que el po-
 liteismo, dominado por el vicio de todas las
 religiones positivas, incapaz para dirigir la
 conducta moral de los hombres, útil si acaso
 para inspirar al génio poético de los griegos
 sus más bellas creaciones, aspira en su intole-

lerancia á poner freno y valladar á la conciencia más pura que han conocido las edades. Víctima Sócrates del fanatismo religioso, cuando no de las envidias y pasiones políticas, muere como el primer mártir de la libertad del pensamiento, lográndose así asentar de una vez para siempre la soberanía del espíritu, para proponer y resolver todos los problemas pertinentes á la verdad, segun se los ofrece exclusivamente su atencion reflexiva. Sin entrar en la prolija é importantísima cuestion que los eruditos é historiadores debaten para averiguar los verdaderos elementos primarios de la cultura helénica como para inquirir las influencias egipcias ó árias que latén en el fondo de los misterios helénicos, divide Mr. Tiberghien la filosofía griega en tres períodos, poniendo por límite al primero, llamado de *formacion y crecimiento*, la aparicion de Sócrates; comprendiendo en el segundo, que es sin duda el más importante, todas las escuelas socráticas que, fieles al fin principal de la enseñanza del maestro, aspiran á fundar todo el pensamiento filosófico en la conciencia humana; y estimando, por último, como tercer período, el que comienza con las doctrinas de Zenon y de

Epicuro para terminar en el escepticismo. Es, sin duda, este último período, señal evidente y clara de la falta de virilidad y reflexion del espíritu helénico, y tambien signo de decadencia de la filosofía; pero como es ley de la vida general, lo mismo que de la del pensamiento, que los síntomas de decadencia y muerte lleven en el fondo impenetrable de su aparicion nuevos gérmenes, que hagan posible penetrar más profundamente en las brumas de la vida, es necesario considerar este período, teniendo en cuenta que sirve de punto de transicion de la filosofía griega á la alejandrina, y que si señala la muerte del pensamiento helénico, indica á la vez su reaparicion en la filosofía alejandrina con más ricos y complejos elementos, de donde ha de salir más tarde, gracias á una laboriosa gestacion, debida al sincretismo greco-oriental, el pensamiento filosófico, con virtualidad suficiente para informar el dogma religioso del cristianismo y preparar la catolizacion del mundo, ideal de toda una edad de la Historia.

Sigue despues *la filosofía cristiana*. Condensada toda la sávia de la civilizacion helénica en los principios trascendentales de las dos escuelas socráticas más importantes, la plató-

nica y la aristotélica, conducida esta poderosa
 sábia al Oriente, merced á la providencial con-
 quista del Asia, llevada á cabo por Alejandro
 Magno, quedaban, segun ya hemos dicho,
 echadas las bases para preparar un consorcio
 del espíritu ário con el semita, del cual naciera
 más tarde el principio de vida que ha de ani-
 mar por siglos á la nueva humanidad. Aparece
 entónces el cristianismo, que, si bien nace en
 el seno de la Judea, se informa despues en lo
 que tiene de *hecho de vida*, al calor de la cul-
 tura helénica. De esta suerte se descubre hoy
 en el cristianismo por Havet y otros, el predom-
 inio del elemento helénico, conformando con
 lo declarado por distintos Padres de la Iglesia,
 que reconocieron desde un principio á Sócrates,
 Platon y Aristóteles, como precursores del
 cristianismo. *La filosofía de los Padres de la*
Iglesia, que tiende principalmente á determi-
 nar el dogma, á purgarlo de herejías y á ha-
 cerlo cada vez más viable con el fin de catolizar
 y educar los pueblos bárbaros, necesita
 principalmente especulaciones ontológicas, que
 expliquen la idea del verbo como el mediador
 divino, exige altas y superiores concepciones,
 que dispongan y preparen la conciencia religio-

sa para una reforma completa de la conciencia moral, y requiere, por último, incrustar en los dogmas del cristianismo todas aquellas divinas armonías que ya indicaba Platon en su sistema de las ideas. La *filosofía escolástica*, que aparece despues del triunfo completo de la fé, cuando es ya un hecho la conversion de los pueblos bárbaros, aspira á dar *uniformidad* á este poderoso ejército de almas creyentes, pretende *catolizar* el mundo, universalizar la creencia, evitar que esta sufra menoscabo, abandonada á una idealidad movible; quiere que el pensamiento y la vida se constituyan como un organismo, en el cual no disuene ninguno de los elementos componentes, destinados á un concierto siempre uniforme. Con tales miras y con semejantes pretensiones, la filosofía escolástica abandona la doctrina ontológica de Platon en igual grado que se entrega y consagra al pensamiento formalista de Aristóteles.

Como puede notarse, la filosofía cristiana en sus dos períodos, el de los Padres de la Iglesia y el de la Escolástica, reconoce como fuente de sus concepciones el platonismo y el aristotelismo, siquiera hayan sufrido transformaciones bastante graves en toda la Edad Media el

pensamiento del autor del *Fedon* y el del *organizador* del silogismo.

Al degenerar despues la Escolástica en esfuerzos intelectuales, debidos á sutilezas subjetivas, al verse privada del auxilio poderoso de los filósofos de primer orden como San Anselmo y Santo Tomás, parecia correr el pensamiento filosófico grave peligro de caer de nuevo en el escepticismo, cuando, merced á causas que son por demás complejas, sufre el espíritu una fuerte sacudida, despierta de nuevo á la reflexion, recobra sus fuerzas, descubre y conquista nuevos horizontes lo mismo en lo material que en lo moral, combina todas las tendencias espiritualistas del cristianismo con las predominantes en aquel tiempo y prepara la fusion del razonamiento silogístico de la Escolástica, con el raciocinio inductivo de Bacon. Intentar ya que no conseguir este concierto, inquiriendo siempre la simplicidad de la inteligencia en medio de lo complejo de sus funciones, y disponer las fuerzas del espíritu por obra de la reflexion, para hallar un principio de certeza y evidencia, es el problema, que se propone *la filosofía moderna*, sin romper la continuidad con la antigua, filo-

sofía, que, iniciada con igual sentido y direccion por Bacon en las observaciones naturales, y por Descartes en las investigaciones del espíritu, llega hasta nosotros, en los dias presentes, agitando con más fuerza que nunca dicho problema, y mostrando con las incertidumbres del espíritu discontentadizo é inquieto de estos tiempos, los dolores y males sociales, que no encuentran lenitivo en ecleticismos parciales como el ideado por Leibnitz.

La complejidad de la filosofía moderna va precedida en su aparicion de un período *preparatorio* (siglo xv, xvi), correspondiente al conocido en la historia general, con el nombre de renacimiento. La gradual emancipacion del pensamiento de las trabas dogmáticas, consecuencia de la protesta formulada por los nominalistas, la creciente admiracion á los sistemas filosóficos de la antigüedad y la aspiracion nunca interrumpida á templar las soluciones extremas de los sistemas filosóficos ya producidos, son los caracteres predominantes en dicho período. Obra, más que de produccion espontánea de reaparicion semi-érudita de los sistemas filosóficos antiguos, ni halla ni sistematiza la reflexion filosófica en este período

nuevas verdades que iluminen el fondo todavía indeterminado de la conciencia humana. Lo mismo los representantes del platonismo (los Picos de la Mirándola y otros), que los adeptos de la escuela peripatética (Telesio, Campanella y otros), que los que siguen las doctrinas estóicas y epicúreas se limitan á reproducir los sistemas de la filosofía antigua, que vienen á ser de esta suerte punto de partida para el progresivo desarrollo del pensamiento moderno (a). De esta suerte aparece la historia de la filosofía, segun ya hemos dicho, como una obra sistemática, que, estudiada en su conjunto, no puede ofrecer solucion ninguna de continuidad ni contradecir la racionalidad del fin que persigue.

Provisto el espíritu humano mediante el período preparatorio de una libre espontaneidad en su reflexion, emancipado por completo de toda influencia extraña y secularizada en el siglo xvii la obra emprendida, comienza este período por indagar ántes que nada un método

(a) La filosofía de los siglos xv, xvi educa el pensamiento moderno por medio del pensamiento antiguo.—Cousin. *Hist. de la filos. en el siglo xviii.*

para el conocimiento y un principio de certeza para la verdad. Con semejante propósito, siempre latente en las obras de todos los pensadores, pierde la reflexion filosófica la indeterminacion de otros tiempos y logra simplificar y clasificar las funciones intelectuales, asentando desde sus comienzos lo que en último término llegó á ser el resultado final de toda la filosofía griega, á saber: el problema del conocimiento ha de hallar su solucion, ó en las ideas racionales ó en los hechos sensibles, ó en algo intermediario y copartícipe de ambos. Por tal motivo, distinguen la mayor parte de los historiadores de la filosofía, y entre ellos, muy especial y acertadamente Mr. Tiberghien, tres movimientos ó direcciones en este período, direcciones que, aunque parecen inconexas y antitéticas, guardan, sin embargo, una correlacion nunca interrumpida, pues todas tres se dirigen á señalar un método á la actividad intelectual y á ofrecer un principio de certeza al espíritu humano. La primera direccion está representada por Descartes, reconocido unánimemente como *padre de la filosofía moderna*, y por sus discípulos, muy especialmente por Malebranche y Espinosa, iniciador éste último de un pen-

samiento superior sin duda al del mismo maestro, y que parece referirse en sus más altas concepciones á las ideas que más tarde ha de sistematizar el génio vasto y comprensivo de Leibnitz. La segunda direccion, la que intenta resolver el problema de la verdad por medio de los hechos sensibles, encuentra su iniciador en Bacon, y su más fiel intérprete en Locke sin que falten aquí tampoco pensadores que como Hume y Berkeley aspiran á elevarse sobre los límites estrechos de escuela para preparar el pensamiento á concepciones cada vez ménos exclusivas y á cada paso más sintéticas. Estas dos direcciones opuestas vienen á ser el gérmen infecundo del dualismo que vicia todavía el organismo científico, tanto en la irracional contradiccion entre el idealismo y el empirismo como en lo llamado espiritualismo francés, con la arbitraria division del problema científico en *psicológico* y *ontológico*. Con génio más comprensivo, y con aspiraciones siempre sintéticas, pretende Leibnitz, corrigiendo el conocido aforismo de Locke y añadiendo á la *sustancia* cartesiana la idea de causa y los principios de identidad, de contradiccion y de razon suficiente, alcanzar una armonía superior á las

dos direcciones encontradas que le han precedido con su teoría racionalista de las mónadas. Si bien logra Leibnitz mostrar contra la opinion comun que debe existir armonía y composicion allí donde los demás sólo han descubierto antítesis y contradicciones, no consigue, sin embargo, más que establecer una distincion exacta entre los sentidos y la razon, olvidando, por otra parte, mostrar la objetividad del conocimiento (problema que absorbe por completo la atencion de toda la filosofía alemana), hasta el punto de poder afirmar con Mr. Cousin, que la tentativa de conciliacion de Leibnitz se resuelve necesariamente en el idealismo.

A fines del siglo pasado y principios del presente, se reproducen con toda la complejidad que supone la rica é inagotable espontaneidad del espíritu, tanto la direccion empírica, representada por la escuela escocesa que se conserva á través del tiempo, como saludable protesta del sentido comun contra las exageraciones idealistas, cuanto la cartesiana defendida por los últimos discípulos de Descartes. Precedido de todas estas direcciones complejas, cuyo estudio ordenado, requiere una discrecion

excesiva en el espíritu, y de la enciclopedia y sus terribles sacudidas en el orden político y social, aleccionado por Berkeley, y dotado de una sagacidad sin límites, aparece el génio profundo de Kant, planteando el problema del conocimiento y la verdad, con valor y trascendencia superiores á los ya conocidos. Como iniciador de la filosofía novísima y como pensador, del cual necesariamente tiene que proceder toda la reflexion contemporánea, es Kant el filósofo cuyo conocimiento más interesa á los hijos del siglo XIX; así lo ha comprendido Mr. Vacherot, afirmando que toda la filosofía anterior á Kant tiene, despues de la aparicion de éste, un valor meramente histórico. Analiza Kant directa y profundamente el conocimiento, distingue en él la materia y la forma, y deja implícita, sobre la division de una y otra, la exigencia ineludible de mostrar la objetividad del conocimiento por obra y virtud de la realidad de lo conocido. Soluciones parciales, concepciones prodigiosas y geniales, aspectos ya analíticos, ya sintéticos, referencias ingeniosas á todo movimiento ya producido y un como agotamiento de todos los términos relativos en que inside y reside el problema de

la verdad: hé aquí lo que forma todo el contenido del movimiento gigantesco de estos últimos tiempos, conocido con el nombre de *filosofía alemana*. Heredero de sus gloriosas tradiciones, dotado de una percepcion vastísima y con marcadas tendencias á indagar el verdadero punntode la dificultad aparece Krause, que anhela mostrar la objetividad del conocimiento, merced á la consideracion del conocer como una realidad interior al sér. Bajo tal aspecto se exige que la conciencia racional *vea* la unidad del sér y del conocer, como el principio evidente en virtud del cual, el que conoce puede atestiguar la realidad de su conocimiento. Al sistema de Krause, para cuya completa exposicion remitimos al lector al lugar oportuno, debe Mr. Tiberghien los valiosos principios con que juzga, como con criterio superior, toda la historia de la filosofía. A él tambien debe nuestra pátria el renacimiento de su espíritu y cultura á las ideas modernas, y á él, por último, debemos nosotros nuestra comenzada educacion científica, razon por la cual nos creemos dispensados de todo elogio que pudiera parecer parcial, limitándonos aquí á dar público testimonio de nuestra

adhesion á todo el pensamiento moderno, que requiriendo recibir siempre la verdad, áun la ya producida, como verdad viva, necesita ante todo reflexion y libertad en la conciencia individual que ha de percibir y ver propiamente los principios universales de la verdad y del bien.

N. SALMERON ALONSO.

U. GONZALEZ SERRANO.

ADVERTENCIA.

Las llamadas con números son notas puestas por el autor al texto de su obra, las que se señalan con letras son comentarios añadidos por los Sres. Salmeron y Gonzalez Serrano.

ADVERTENCIA.

Con objeto de que el lector pueda distinguir unas de otras, para las notas del autor, hacemos las llamadas con números, y para las de los señores Salmeron y Gonzalez Serrano, con letras.

PRÓLOGO.

Una palabra sobre el objeto y la division de esta memoria.

La cuestion sometida al concurso universitario es la siguiente:

Exponer los principales sistemas filosóficos sobre el origen de las ideas, y mostrar cómo se enlaza necesariamente á cada uno de ellos un conjunto completo de doctrinas morales, políticas y religiosas.

Exigíásenos, pues, exponer *teóricamente* el problema del origen de las ideas ó la generacion de los conocimientos humanos, y deducir de él consecuencias para la *vida práctica* del hombre.

Pero este problema implica en sí otro; presupone evidentemente la existencia de cierta *armonía* entre la conducta moral del hombre y las ideas primeras que posee. Ahora bien, ¿existe realmente esta armonía?

En nuestro juicio, existe y es necesaria, y hemos procurado demostrarlo en una *Introduccion* que tiene por objeto la *importancia práctica de la filosofía*.

Considérase, además, la filosofía como una ciencia puramente especulativa, y se la relega al dominio de los sueños y de las quimeras. Pues bien: nosotros amamos la filosofía, porque es la *ciencia de aplicacion*, la *ciencia positiva* por excelencia; y nos alegramos de haber encontrado, en la cuestion sometida al concurso, la ocasion de demostrar su influencia social.

La importancia práctica de la filosofía resulta de la consideracion de su naturaleza, de su fin y de sus relaciones con las ciencias en general, con la religion, con la historia y con la sociedad. Hemos abordado francamente todas estas cuestiones, que fijan, en esta época de crisis, la atencion de todos aquellos que aman á la humanidad.

Despues de haber tratado de una manera ge-

neral la cuestion preliminar de la union de la teoría con la práctica, debíamos determinarla además, en el seno de la *Psicología*; debíamos exponer los principales sistemas filosóficos acerca del origen de los conocimientos humanos, y referir á cada uno de estos sistemas un conjunto completo de doctrinas morales, políticas y religiosas.

Hay dos soluciones aisladas que dar á este problema, *histórica* la una, *teórica* la otra. Pueden desarrollarse los sistemas filosóficos por su orden y encadenamiento cronológico, seguir el hilo de la historia, é investigar y compilar hechos y doctrinas, sin tener en cuenta su valor real, ó bien relacionarlas aisladamente á una teoría preconcebida, de tal modo, que las divisiones de ésta abracen los principales sistemas de filosofía que se han producido en la escena del mundo, pero sin tener en cuenta su desarrollo histórico.

Hemos optado por una solucion que concilia ambos puntos de vista.

Creemos necesario, para la exposicion completa de un sistema filosófico, considerarle bajo el punto de vista de la influencia del carácter general de su época, de su origen y áun de sus

resultados. Una doctrina no tiene, con frecuencia, otra razon de ser que el tiempo en que ha aparecido. Hemos, pues, juzgado que la cuestion, cuyo desarrollo nos proponemos, pertenece á la *historia de la filosofía*, y se la debe tratar segun el *orden cronológico* de los sistemas.

Pero la exposicion del sistema comprende su *apreciacion*, y no tiene valor sino por su crítica. No es la historia un relato ó un amalgama de hechos y de fechas; es, por el contrario, un estudio, y saca toda su utilidad del exámen de los hechos. Ahora bien, para apreciar los límites filosóficos que pertenecen á la historia, es necesario poseer un *criterium*, una medida de apreciacion, un signo mediante el cual pueda reconocerse la verdad ó la falsedad de las doctrinas. Hemos, pues, creido necesario que nuestra propia *teoría* sobre el origen ó generacion de los conocimientos humanos, preceda á la exposicion histórica de los sistemas. Dicha teoría nos sirve de *criterium* para las demás doctrinas, y permite al lector seguir y comprender nuestro pensamiento.

Hemos desarrollado los principios de nuestra teoría segun el sistema de Krause, expuesto

en el *Curso de Filosofía* de Ahrens, profesor de la Universidad de Bruselas, de cuya obra hemos tomado bastante. Hemos igualmente aprovechado las lecciones de metafísica del mismo autor, y los consejos que ha tenido á bien darnos al revisar nuestro trabajo.

Divídese esta memoria en dos partes: encierra la primera la *Teoría sobre la generacion de los conocimientos humanos*, y la segunda, la *Exposicion histórica de los principales sistemas filosóficos acerca de la generacion de nuestros conocimientos*. Estas dos partes son el desarrollo de una sola idea, más alta y más fecunda, que hemos expuesto en la *Introduccion*, á saber: la indisoluble alianza de la práctica con la teoría.

Que esta idea germine en los espíritus, y que se nos conceda indulgencia para este primer ensayo, aunque no sea más que por la rectitud de nuestras intenciones, es el principal objeto de nuestras aspiraciones.

INTRODUCCION.

IMPORTANCIA PRÁCTICA DE LA FILOSOFÍA.

I.

La filosofía es un poder social. Surge esta verdad de toda la historia de la humanidad, y brilla con nuevo esplendor en los tiempos modernos.

La duda impera en nuestros dias; el desorden y la confusion se muestran por doquiera en el dominio de la inteligencia. Por todas partes aparecen sistemas filosóficos, que no hacen más que aumentar la incertidumbre en los espíritus. Todos los problemas que se refieren al hombre, á su naturaleza y á su destino, se apoderan de la atencion pública y exigen una solucion; todas las cuestiones sociales se agitan, se niegan unas veces y se entregan otras al dominio de la critica; la práctica lucha con la teoría, el pensamiento con el pensamiento, y entre los hombres que

observan este palenque abierto á todos los intereses y este combate proseguido y renovado de siglo en siglo, hay algunos que lanzan el anatema y la reprobacion sobre la filosofía y la condenan á la esterilidad.

Tenemos, sin embargo, la íntima conviccion de que sólo la filosofía puede coordinar estos elementos dispersos de la ciencia y de la sociedad, establecer la unidad allí donde reina la oposicion, conciliar la teoría con la práctica.

La filosofía, en efecto, acaba de entrar en un periodo en que le es más fácil y aún más necesaria la aplicacion. Ha abandonado las especulaciones abstractas, las hipótesis arbitrarias y las fórmulas vagas y oscuras, que no contienen en sí mismas gérmen alguno de vida; ha concebido el principio mismo de donde emana toda existencia; ha penetrado la realidad absoluta, fuente de toda accion; háse remontado á la razon eterna de todo lo que es, y en el seno de esta region inmutable y divina, es donde ha encontrado los verdaderos principios de la religion, de la moral, de la ciencia, y de la política.

Es, pues, indispensable, en la actualidad, considerar los sistemas filosóficos que se han producido en la historia, bajo un punto de vista más elevado y más práctico, carácter esencial de nuestra época; mostrar en sus resultados el valor de las teorías, y probar, en fin, cómo cada principio de la ciencia es el fundamento de un conjunto completo de doctrinas sociales.

Pero antes del problema histórico, debemos darnos cuenta del fin y de la importancia práctica de la filosofía en general, demostrar su aplicación á las diversas ciencias, y exponer sus relaciones con la historia y su influencia en la sociedad; y debemos al mismo tiempo refutar algunas doctrinas que desconocen la verdadera misión de la filosofía.

La *filosofía*, para dar de ella una definición preliminar, es la ciencia de los *principios* ó de las *causas*, es decir, la ciencia de las leyes supremas y necesarias que presiden al orden espiritual y al orden físico del mundo (a).

Toda *ciencia* forma un conjunto de conocimientos enlazados metódicamente, esto es, un cuerpo de doctrinas, un *organismo*.

No puede, por tanto, la filosofía existir, como

(a) La introducción que el ilustre profesor de Bruselas pone á su estimable obra de la *Generación de los conocimientos*, revela un fin altamente digno de tenerse en cuenta. Supone Mr. Tiberghien, y aún implícitamente lo dá á entender, que la vida del pensamiento humano tiene principios á que obedece en su aparición, leyes que rigen su desenvolvimiento y reglas que marcan sus ulteriores desarrollos. Ni tales principios y leyes pueden ser descubiertas á primera vista, ni semejantes reglas son susceptibles de presentimientos indecisos. Fuerza es conocer unos y otras por obra y ministerio de la reflexión, y de aquí la importancia que tiene la introducción puesta á la historia de la filosofía como base imprescindible para estimar y juzgar los sistemas filosóficos. Exponer los principios universales que explican la génesis, si latente, compleja del conocimiento y de la ciencia, indicar los fundamentos de la verdad y mostrar las leyes necesarias de toda indagación científica, libre de ideas preconcebidas de escuela ó partido, á la vez que ajena á toda mira que no sea la de la verdad misma; hé aquí lo que se propone

ciencia, sino á condicion de realizar este encadenamiento metódico en los principios que establece, sometiendo todos los hechos del orden físico, todas las manifestaciones de la inteligencia y todas las fases de la existencia humana, á esta *unidad*, expresion de la ley suprema que regula todas las cosas.

La ciencia filosófica sólo es perfecta bajo este punto de vista, cuando une la aplicacion á la teoría, cuando, deducida de un principio superior, se traduce lógicamente en sus consecuencias y viene á satisfacer las necesidades de la naturaleza humana. Ahora bien, nosotros creemos distinguir este carácter en las tendencias generales de la filosofía, y, sobre todo, del *racionalismo* moderno.

Porque el racionalismo, es decir, *la ciencia fundada en la razon humana y en los principios*

Mr. Tiberghien en esta introduccion de que hace preceder la exposicion de los sistemas filosóficos. Hombre de inmensa cultura y dotado de un talento tan flexible como generalizador, si cuida Mr. Tiberghien de dejar sentados los principios que han de servir de base á sus juicios, no razona la mayor parte de las veces sus afirmaciones, ni inquiere para ellas fundamentos de todo punto científicos, prefiriendo, por tanto, atender más á la controversia con las distintas opiniones reinantes, que á elaborar su pensamiento ante la luz inextinguible del criterio universal de la conciencia.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, no sorprenderá á nadie que dé Mr. Tiberghien de la Filosofía una idea hasta cierto punto relativa, y sólo en parte verdadera, cuando la limita á ser *ciencia de las causas* del mundo intelectual y físico. Pecaríamos de injustos, si aún en mera hipótesis abrigáramos la idea de que el ilustre propagador del pensamiento libre no tiene concepto más completo de lo que es la filosofía, ciencia aplicable por igual á toda

absolutos que tienen su fuente en el Sér divino, el racionalismo, repito, conduce forzosamente á la unidad, y, por tanto, á la conciliación de todos los antagonismos. La unidad es su término, como también su punto de partida. Así es como el universo presenta á sus ojos una majestuosa unidad de organizacion; porque el universo es la expresion viva y perpétua del Sér Supremo; la variedad que divide el mundo no es esencialmente extraña á esta ley. Y el hombre, colocado en el seno de la creacion, que se asimila y resume en sí, no es otra cosa que un pequeño mundo, un *microcosmo*; el hombre es, pues, una unidad para la doctrina racionalista; su vida intelectual y su vida física conspiran á un mismo fin á través de la diversidad de su naturaleza y de su organismo. La acción y el pensamiento son igualmente paralelos; no se excluyen, sino que

la esfera de lo cognoscible, y la *primera* de las ciencias en razon del modo y cualidad, bajo que considera y estima el pensamiento y lo pensado. Y como la filosofía se distingue de su ciencia opuesta y contraria, la historia, segun la categoria de la existencia, es decir, segun el modo como existe lo conocido, resulta imprescindiblemente que estos dos modos del conocimiento, si son contrarios por su modo opuesto de existencia, se unen y componen necesariamente en la existencia continua, en la vida. A la luz de este principio muestra claramente Mr. Tiberghien la importancia de la filosofía confirmada por sus mismos detractores, que la hallan y encuentran en medio del camino seguido en todas sus investigaciones. Bien es verdad, como hace notar Mr. Tiberghien, que, sea efecto del vuelo prodigioso que ha adquirido el pensamiento humano, sea tal vez producto de los innumerables datos recogidos por la investigacion, el prurito de la especialidad en las ciencias y cierto afan inmoderado de romper lanzas contra las especulaciones filosóficas

se completan. Lo que la inteligencia concibe, debe ejecutarlo la voluntad; y el destino que nos anuncia puede algún día realizarlo. Por una serie de transformaciones de que debe ocuparse la política, se reducirá la teoría á la práctica; porque como ha dicho un poeta, los sueños utópicos de un siglo los convierte en realidades el siguiente.

Para apreciar mejor la influencia de la filosofía, tal como se la concibe generalmente en nuestros días, determinemos primero sus límites y sus relaciones con las demás ciencias.

Si remontamos el curso de las edades, no encontramos en el principio más que una ciencia mezclada con fábulas y poesía. Esta ciencia contiene en sí y nutre con su savia todas las ramas del saber humano.

Después, á medida que el horizonte de los espíritus se extiende, vemos emanciparse poco á po-

van alcanzando progresos sin cuento; pero en medio de tal atomismo y rodeados de vértigos antifilosóficos, ¿quién será capaz de negar la importancia de la filosofía! ¿quién tan míope que no descubra, en medio de todas estas batallas contra fantasmas y sombras, especulación y filosofía, raciocinio é ideas en todas las direcciones novísimas del pensamiento! El tejer y destejer de los empíricos, tan pronto formando como desechando hipótesis, los innumerables tanteos de los positivistas al tratar de conocer inductivamente todas las leyes, el incansable anhelo de los modernos naturalistas de asumir sus riquezas de datos bajo un principio de unidad y otros tantos ejemplos de la cultura presente, muestran bien á las claras que toda doctrina lógica, que toda explicación del conocimiento, siquiera sea precedida de cuantas teorías fisiológicas deseen los nuevos apóstoles, encuentra siempre algo irreductible, un quid incógnito, que se refiere al elemento filosófico y primordial de la verdad y de la ciencia.

co las ciencias, bosquejarse sus diversas especies, esparcirse y correr en mil direcciones para esclarecer el misterio y descorrer el velo del error. Ensayan sus fuerzas, necesitan libertad. Precisan sus contornos, se forman y se desarrollan. Nada se oculta á su vista. Abrazan todo el universo en sus efectos y en su causa, en sus formas y en sus leyes; estréchanle por todas partes, y le obligan á descubrirle sus impenetrables abismos. Abrazan hasta el hombre, este gran enigma de la creacion: persiguenle, así en el santuario de su conciencia como en su vida física; le obligan, en fin, á declararles lo que es, lo que quiere, y lo que busca, y entonces, satisfechas de sí mismas, penetran con paso seguro en la sociedad humana; arráncanla á las leyes fatales de que parecia ser presa, estudian sus movimientos, sus necesidades, sus recursos y su porvenir; examinan las fibras más íntimas de su existencia física y moral, y le preparan un nuevo organismo, conforme á su naturaleza, apropiado á sus tendencias.

Los tiempos modernos nos ofrecen la imagen de ese período histórico en que las ciencias se forman una esfera propia y se aíslan, olvidando que proceden de la misma fuente.

Sin embargo, parece que se prepara una nueva era. La unidad, destruida durante algunos siglos, tiende á reconstruirse sobre una base más ancha y mas completa. Quiere abarcar todo el cuadro de la inteligencia humana, aceptando

como legítimos los progresos realizados por el aislamiento de la ciencia; porque todo se enlaza en el espíritu, lo mismo que se encadena en la naturaleza. Desaparecen el tiempo y el espacio, y todos los hombres grandes se hacen, por su unidad de miras, contemporáneos y compatriotas.

Sin embargo, esta unidad que domina á las ciencias en el seno de la filosofía moderna, no debe borrar su carácter propio y distinto; no engendra la confusion, sino el orden y el encadenamiento racional de los principios.

Así es como se constituye, por un trabajo lento y progresivo, el enlace de la inteligencia humana.

Ahora bien: esta ciencia fundamental, madre de todas las demás, que expresa la unidad del espíritu humano y restablece en nuestros dias la unidad en el dominio de la inteligencia, esta ciencia, repito, es la filosofía.

Dentro de poco, así al ménos lo esperamos, comprenderán su importancia todos los hombres.

La religion reclamará de nuevo su apoyo para reanimar la fé y ponerla en armonía con la razon. Porque, no hay que olvidarlo, la razon es el arma más poderosa con que puede combatirse el escepticismo, y el más firme sostén de los verdaderos sentimientos religiosos (a).

(a) Los que tachan á la Razon de impía, los que desconfían de sus más preciados esfuerzos, y cuantos anhelan suprimir el divino imperio de la luz y de la verdad que siempre trae consigo, descono-

Las ciencias naturales y matemáticas sentirán igualmente la necesidad de aliarse con la filosofía, de confiarle el fruto de su laborioso análisis y de exigirle, en cambio de la explicación última de los fenómenos físicos, la razón de las leyes y de las formas de la naturaleza. Recordarán que son deudoras á la filosofía de sus más importantes descubrimientos, y comprenderán que ha llegado el tiempo de considerar el universo bajo un punto de vista más elevado.

La ciencia social, la política misma, buscará la colaboración de la filosofía; porque su aislamiento es la causa principal de su patente esterilidad. Comprenderá que es necesario colocarse sobre todos los partidos y sobre sus vanas disensiones,

cen la importancia que la Razon tiene en la aparicion y desarrollo de toda evolucion de la conciencia religiosa, ignoran la fuerza avasalladora con que impone el bien y la verdad, y sobre todo, olvidan el elocuente ejemplo de la Historia, que muestra palpablemente, que el gérmen más vivo y más poderoso de la misma vida religiosa del Cristianismo, se debe á los altos principios, concebidos por la Razon, á la vez que presentidos por el inextinguible amor á lo infinito de parte del alma humana.

La aurora de la filosofia señaló en Grecia el ocaso de la religion politeista. Del rico panorama del Mundo que todavía sublimáran las creaciones del arte, fueron convirtiendo los filósofos gradualmente su atencion hácia el espíritu, y no tardó Anaxágoras en reconocer la unidad de Dios como *Razon*, y Sócrates ofreció su vida con una majestad sin ejemplo, en holocausto del naciente monoteismo espiritualista; la escuela de Platon erigió la doctrina del Verbo, del Mediador Divino, por quien se encarnan las ideas en la realidad, y la escuela de Aristóteles determinó las fórmulas de la nueva concepcion que se labraba en el fondo de la conciencia. El pólen de esta flor, en que se condensó toda la sávia de la civilizacion helénica, fué transportado al Oriente, en donde

y mantenerse en una esfera más independiente y más noble. En efecto, la política no es ciencia, sino desde el momento en que posee una teoría del Estado; y toda teoría del Estado, debe fundarse en un conocimiento perfecto de la naturaleza humana, procediendo, por tanto, de la filosofía.

De este modo vienen todas las ciencias á agruparse bajo la bandera de la filosofía. Ahora bien, si es verdad que las ciencias, en general, ofrecen alguna utilidad en su aplicacion á la vida práctica del hombre y de la sociedad, es necesario convenir en que ninguna ciencia presenta tantas ventajas como la filosofía, á la que podría llamarse la *ciencia humana* por excelencia. En

la tradicion mosaica habia caido ya en excisiones, indiferencia y rutina. Bienhechoras influencias de la religion persa, que más tarde se representaron en la leyenda de los reyes magos, fueron preparando la fusion del espíritu ário con el semita, que consumó despues la dominacion de los griegos en el Asia. Puestas ya las condiciones para una renovacion religiosa que consagrara la alianza de tan extraños pero preciados elementos, era necesario el impulso de un hombre; pero la idea de la obra no podia caber en la mente de un individuo, y habia de quedar encomendada á las generaciones y á los siglos. El sentimiento de Dios era más poderoso en los semitas; mayor la fuerza de reflexion en los ários, Jesús intentó la reforma en el seno de los judíos; sus discípulos griegos la acabaron.

¿Que parte tocó á cada uno de estos elementos en la formacion del Cristianismo? ¿Cuál de ellos prevaleció? ¿Cómo contribuyó la filosofía á fundar esta religion positiva? Cuestiones son estas resueltas ya por la Historia de una manera evidente. Hasta los Padres de la Iglesia han reconocido á Sócrates, Platon y Aristóteles como precursores de Cristo; y entre los mismos Apóstoles, y en los Evangelios mismos, se revela el predominio del elemento helé-

efecto, hácia cualquier lado que el hombre vuelva su actividad, ya sea que piense, sienta ú obre, desde el momento que existe, y por esta sola razon, hallará á la filosofía unida siempre á sus pasos, y pronta á guiarle en cada uno de sus actos.

Establécese entre el hombre y la ciencia filosófica, una especie de armonía. Si la filosofía expresa al hombre en la plena unidad de su naturaleza, es, al mismo tiempo, porque es la manifestacion más completa de la unidad espiritual y científica.

Revélase quizá más pronto esta armonía, por la consideracion del fin de la filosofía. Este no es otro, que el de la *investigacion de la verdad*. Ahora

nico, la decisiva influencia de la filosofía. La idea semita, representada por San Pedro, no va más allá de una renovacion ó depuracion de la antigua Ley; representaba en suma, una secta judía. La idea griega, representada por San Pablo, prepara la catolizacion del mundo. El Evangelio de San Márcos reconcilia los dos partidos; pero en el Evangelio de San Juan, es donde se ostenta el dogma fundamental del Verbo, del Hombre-Dios, y se revela la encarnacion de la idea mesiánica en el idealismo platónico. ¿Quién no reconoce la obra de la filosofía en el triunfo de San Atanasio contra Arrio, que niega la divinidad de Cristo? ¿Qué supone sino el hecho elocuentísimo de haber sido rechazada la nueva religion por los judíos y convertídose rápidamente los griegos, los latinos y, sobre todo, los germanos? ¿A quién sino á la filosofía se debe esta elevacion de la conciencia con que se anuncian las primeras manifestaciones de una religion universal?

Injusto sería negar al Cristianismo la superioridad que alcanza sobre las demás religiones positivas hasta ahora producidas en la tierra; pero sería tambien torpe desconocer que esta superioridad es debida á la fusion del genio opuesto de dos razas bajo principios superiores de la *Razon*.

bien, nosotros sostenemos que el hombre está organizado tambien para la verdad.

Nadie pretenderá probar que esta es más teórica que práctica; porque la verdad es *absoluta*, y existe por sí misma, independientemente de toda concepcion personal del hombre; es necesaria, eterna, infinita, y por consiguiente *teórica y práctica* á la vez.

¿Por qué no se considera la filosofía, en general al ménos, como una ciencia positiva? Si su objeto especial es la investigacion de la verdad, ¿no es, efectivamente, la más real de todas las ciencias?

Niégasenos, empero, que el hombre esté realmente organizado para la verdad, debemos, pues, ántes de pasar adelante, contestar á las objeciones que sobre esto se nos hacen.

II.

Hé aquí la cuestion que se presenta:

¿Admitida la existencia de la verdad, es dado al hombre conocerla?

Sí, el hombre puede conocer la verdad, y lo demuestra la observacion más sencilla.

No puede encontrarse ni mantenerse en ningun espíritu la duda absoluta. Si hay hombres que, sinceramente, no creen en Dios y niegan la realidad del mundo exterior, afirman, por lo ménos, su propia existencia; y si quieren erigir en

doctrina su escepticismo, han de apoyarse forzosamente en un principio que consideren como cierto, y este principio, cualquiera que sea, destruye el escepticismo por su base. El hombre puede conocer la verdad, puesto que existe y se conoce en su conciencia; y, nótese bien, esta primera verdad debe conducirle á la solucion de los más elevados problemas.

Pero, ¿puede el hombre conocer la verdad, y *toda* la verdad, por sí mismo, sin el apoyo de ninguna autoridad exterior, sin el auxilio de la revelacion?

No vamos á tratar la cuestion del valor de la revelacion en general; solo podemos considerarla en sus relaciones con el conocimiento de la verdad. Ahora bien, bajo este punto de vista, no es indispensable la revelacion, pues, segun el testimonio mismo de sus más grandes intérpretes, puede el hombre adquirir las más elevadas nociones de las cosas divinas y humanas, con la ayuda de sus propias fuerzas, con el auxilio de su *razon*. La revelacion abraza, en efecto, un conjunto de hechos y doctrinas que se ha creido, ocupan el lugar de la verdad misma; se sustituye á esta con aquella, pero deja intactas las *condiciones* necesarias para comprenderla. De este modo presuponen forzosamente en nuestra inteligencia las doctrinas que aquella proclama un elemento propio para comprenderlas; los principios que confiesa y declara universales, implican en nosotros una *facultad de principios*, una facul-

tad de *universalizacion*, si me es permitido emplear la palabra. Hé aquí, lo que importa hacer constar.

Estamos, pues, autorizados para emitir la fórmula siguiente, de la que nos reservamos hacer una extensa aplicacion:

«Cualquiera que sea la base en que se apoye el hombre para descubrir la verdad, ya sea filosófica ó religiosa, es, en último término, en la naturaleza humana, y no en una autoridad exterior, en la que es necesario buscar la fuente del conocimiento.»

La verdad nace espontaneamente en nuestra inteligencia. El hombre es, en efecto, como hemos dicho, la síntesis y el resumen del universo; hácia él converge la creacion de la cual es como el coronamiento. Todas las leyes de la naturaleza se combinan en su organismo físico; todos los sistemas vitales concurren á la perfeccion de su existencia; todas las formas superiores de la belleza se reflejan en su cuerpo; todos los sonidos encuentran eco en su voz; todos los principios y todas las verdades, se expresan en su razon.

La razon humana es el templo de la verdad. El hombre sólo necesita interrogarse á sí mismo para hacerla aparecer (1).

(1) Tal es tambien la doctrina de San Agustin y de Santo Tomás, del más ilustre de los padres de la Iglesia y del más grande de los doctores de la Edad Media.

Como la revelacion se funda en la *fé*, debemos examinar la naturaleza de este elemento de la inteligencia.

En nuestro juicio, no es la *fé* el fundamento de la certeza. Sepárase esencialmente de la verdad en este sentido: en que, léjos de prepararla en el orden lógico de las cosas, se funda en ella y de ella se deriva. Es muy prudente comenzar toda investigacion por la duda racional, es decir, por un exámen concienzudo y metódico de los principios sobre que se funda. Este es uno de los más preciosos resultados de la filosofía moderna; es el único que asegura la independencia del espíritu y puede conducir á una conviccion racional (a).

Hé aquí sus palabras:

Noli foras ire, in te ipsum redi, IN INTERIORIE HOMINE HABITAT VERITAS (De Vera Relig.)

Omnis, qui se dubitantem intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est OMNIS igitur qui, UTRUM SIT VERITAS, DUBITAT, IN SE IPSO HABET VERUM UNDE NON DUBITET. (San Agustin, l. c.)

Dicendum; quod certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum. Tun enim conclusiones percepte sciuntur, quando resolvuntur in principio, et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est EX LUMINE RATIONIS DIVINITUS INTERIUS INDITO, QUO IN NOBIS LOQUITUR DEUS, non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens, ex quo tamen nos certitudinem non acciperemus, NISI IN NOBIS ESSET CERTITUDO PRINCIPIORUM, IN QUÆ CONCLUSIONES RESOLVUNTUR. (Santo Tomás, De Veritate.)

(a) Ya hemos dicho (p. 10. n.) que la génesis del conocimiento tiene tanto de latente como de compleja, de lo cual se infiere que el conocimiento y aun la verdad son formados por el espíritu humano espontánea y naturalmente. De seguir siempre conociendo de este modo, degeneraria la más preciada obra del espíritu en un meca

Cuando se parte exclusivamente de la fé para descubrir la verdad, se proscribela razon, se lleva el designio de llegar siempre y por cualquier medio al mismo fin, en una palabra, se condena al hombre á permanecer estacionario en la ciencia, y á perder de vista la investigacion de la verdad. Porque la verdad, que es inmutable en sí misma, es progresiva *para el hombre*; no la encuentra este en toda su plenitud en una época determinada de la historia, sino que la desarrolla y la completa constantemente, expresa y realiza en lo infinito del tiempo su inagotable esencia. La verdad, como todas las demás cosas, está sometida, en la inteligencia humana, á evoluciones regulares y lógicas. Ahora bien, apoyarse en la fé, es circunscribir la verdad á un círculo invariable, es restringirla á ciertos hechos aislados y contingentes, es desconocer á la vez su natu-

nismo rutinario y ciego. Cuanto tiene de complejo el conocimiento debe ser investigado por el hombre mediante la *reflexion*, pero para reflexionar, para *pensar el pensamiento*, es condicion inexcusable *dudar* de él, poner en cuestion el pensamiento y lo pensado, en la seguridad de que por tal camino ha de hallarse la luz y la verdad. Aunque estado *subjetivo, transitorio é interino* el de la duda, revela, tan pronto como se inicia en el fondo del pensamiento, un principio virtual de fecundidad, que pone al espíritu en disposicion para interesarse en las cuestiones fundamentales de la verdad y de la ciencia. Con razon afirma Mr. Tiberghien que toda investigacion debe comenzar por la duda racional. Si no bastára para dar legitimidad á tal aserto la observacion propia, podrian aducirse en pró todavía muchos y muy importantes ejemplos que ofrece la Historia de la filosofía, cuyos más valiosos progresos han comenzado por estados de duda en la conciencia humana. La

raleza universal y las leyes de su desarrollo en nuestra inteligencia; es aún más, es destruir la armonía del espíritu humano y poner en oposicion dos potencias que se equilibran, la fé y la razon.

Detengámonos un momento delante de este problema de la *conformidad de la fé y de la razon*.

Reconocen casi unánimemente los teólogos, que la razon no es contraria á la fé, que tiene derecho á intervenir en la teología, pero sin precisar bien los límites de esta intervencion. La fé, dicen, abraza el círculo de verdades sobrenaturales ó reveladas, y la razon es el encadenamiento de las verdades que el espíritu humano puede alcanzar naturalmente (1). Ahora bien: admitida esta division, la razon no es tampoco, en realidad, contraria á la fé, sino bajo la condicion de estarle subordinada y encerrarse rigurosa-

reforma socrática en la edad antigua, los soliloquios de San Agustín en la filosofía cristiana, la duda metódica de Descartes, dando carácter á toda la filosofía moderna, y la duda crítica de Kant, en los últimos tiempos son otros tantos ejemplos, de los grandes progresos que el pensamiento humano ha recogido de la duda. Así, tenemos por innegable su importancia para el progreso del pensamiento, en cuanto sirve de acicate para vencer la nativa pereza del hombre. El que no duda ni cuestiona sobre los fundamentos del saber, quien vive en una tranquila indiferencia, cercana al escepticismo y semejante á la ignorancia, aparenta tenerlo todo sabido, se imposibilita temporalmente para saber lo que es la ciencia, hace, como dice el mismo Sócrates, más caso de quimeras y fantasmas que de la verdad, pues, en último término, se ha dicho siempre con razon: *qui non dubitat, non cogitat*.

(1) V. Leibnitz, *Disc. sobre la conform. de la fé con la razon*, 1.

mente en los límites arbitrarios que se le prescriben.

Resuélvese, pues, la cuestion de la conformidad de la fé con la razon, mediante la distincion de las verdades en naturales y sobrenaturales, es decir, en último término, que, *mediante la fe*, es como se confirman las verdades extraordinarias.

Esta conclusion era legítima en la Edad Media, á causa de la ignorancia que reinaba acerca de la medicina y de las ciencias físicas. Nada era entónces tan natural como lo sobrenatural; pero en la actualidad ha sido dicha conclusion abandonada por punto general.

Nosotros sólo admitimos verdades naturales, es decir, verdades accesibles á la razon humana; y creemos que las mismas verdades consideradas como sobrenaturales, deben tener una relacion con la razon y con los seres racionales.

Necesita, por tanto, nuestro problema una solucion nueva.

No hablaremos de la opinion vulgar que hace consistir la fé en la sumision *ciega* de la razon á una autoridad irrecusable. Una opinion tan contraria á la libertad del espíritu y de la conciencia, no tiene partidarios entre los que cultivan la filosofía.

Pero debemos examinar atentamente una acepcion más reciente y más elevada de la fé. Identifican de tal modo algunos autores la fé y la razon, que se hace imposible distinguirlas y esta-

blecer relaciones entre ambas; queremos decir que asimilan la fé al asentimiento universal de los hombres (1).

Observamos, en primer lugar, que nadie tiene derecho á prevaleerse de esta denominacion en favor de una religion determinada, porque es necesario convenir en que ninguna puede gloriarse de haber obtenido la universal aprobacion de los hombres. Todos los cultos establecidos no son más que manifestaciones parciales del sentimiento religioso de la humanidad; se colocan siempre en una esfera precisa y limitada, exclusiva de toda otra; cada uno de ellos halla un obstáculo y muchas veces un enemigo implacable en todos y cada uno de los demás cultos. Y en medio de estas variaciones y luchas, sólo son muy pocos puntos los que escapan del naufragio y fijan las ideas. Las primeras, y tal vez las únicas, entre estas verdades son la existencia de Dios y la realidad de sus relaciones con el mundo y con los seres finitos.

Pero ¿es verdad, acaso, que la fé reside en el asentimiento universal de los hombres? No podemos admitirlo. La fé nos es personal; resulta de una conviccion libre y voluntaria, adquirida por esfuerzos espontáneos cuyo trabajo retribuye; varía hasta lo infinito; su intensidad, sus

(1) V. M. Laur: *Introd. à la philosophie*.—Lamennais: *Indag. de un filósofo*.

matices y hasta su carácter, difiere segun los individuos que la profesan. Rehusa toda sancion de los demás hombres, declina toda su autoridad y quiere reinar por sí misma. Ahora bien, lo que es propio de cada uno de nosotros, ¿puede identificarse con estas verdades primeras, transmitidas por la historia y recibidas por el asentimiento universal?

Este asentimiento tiene, á nuestros ojos, un valor más alto: emana de la razon, constituye su imperio y nos revela su verdadera naturaleza. En efecto, sólo tiene valor este asentimiento en cuanto es aceptado por nosotros, como lo fué por nuestros padres, por los hombres de todas las épocas y países. Existe, pues, un lazo comun entre todos los hombres; hay ciertos principios que nadie puede rechazar. La tradicion conñrma la comunidad de nuestra naturaleza, la unidad radical del género humano. Toda la historia no es más que el magnífico desenvolvimiento de este dogma. Ahora bien, esta unidad, esta comunidad de naturaleza, debe expresarse en nuestra inteligencia y reflejarse en un elemento comun; es absolutamente necesario que el hombre posea una facultad que preste su adhesion á estas doctrinas admitidas por el asentimiento universal. Esta facultad es la razon. Los caractéres distintos de la razon son los siguientes; ser una, idéntica, siempre y por doquiera la misma, ó susceptible de un desarrollo igual; y este carácter de unidad y de universalidad es el que hace aceptar

sus leyes por el asentimiento de todos los hombres (a).

Cuando se dice que la filosofía es una ciencia estéril, que la razón es impotente para descubrir la verdad, porque en el fondo de toda proposición se encuentran algunos axiomas que no pueden ser demostrados, porque ni aún la existencia de Dios ha podido nunca probarse por el raciocinio, se abusa del lenguaje; y se cae en otro error al apoyarse en este hecho para concluir de él que la fé es el único fundamento de toda certeza. El asentimiento de los hombres á los axiomas de la ciencia sólo pertenece á la razón, y procede de su identidad en todos los espíritus; la fé no penetra en estas regiones de la necesidad, sino que es libre: no se está moralmente obligado á creer como se está á reconocer una verdad científica. La creencia en un primer principio, evidente por sí mismo, resulta de una necesidad lógica, que está enteramente fuera del dominio de la fé.

Nuestra doctrina sobre esta materia es la siguiente:

La fé y la razón son igualmente legítimas, porque pertenecen á nuestro organismo intelectual.

(a) Esta importantísima y delicada cuestión ha sido tratada con gran lucidez por un ilustrado profesor alemán, H. DE LEONARDI, en un folleto titulado: *Religion y Ciencia. Bases para determinar sus relaciones*, traducido por D. F. Giner de los Rios, y publicado en el BOLETIN-REVISTA, de la Universidad de Madrid.—T. 2.º Sec. 2.ª p. 1307.

La fé es conforme á la razon, no por que esta tenga una esfera inaccesible á la fé ó recíprocamente, si no porque las facultades de nuestra inteligencia están organizadas para el concierto y la armonía, y no para la lucha: «Como la razon, dice Leibnitz, es un don de Dios lo mismo que la fé, su lucha haria que Dios combatiese contra Dios.» Las verdades de la fé no son superiores á las verdades de la razon, sino de un orden diferente, ó, mejor dicho, se presentan al espíritu bajo un aspecto particular.

Dirígese la fé á lo *individual*; presta ó rehusa su asentimiento á un hecho especial ó á un punto de doctrina, ya pertenezca este hecho á la religion, á la vida humana ó á la ciencia. La fé no tiene, pues, más que un objeto particular determinado; y, por lo tanto, parte de un sujeto igualmente determinado, y es además personal.

La fé que nosotros poseemos no manda á la fé de los demás.

La razon, por el contrario, se dirige á las verdades generales, universales y necesarias. Nada hay en ella que sea limitado, ni aun nos pertenecen sus descubrimientos; porque son propiedad de todos los hombres, mientras no reciban en nuestra conciencia el bautismo de la fé. Lo bueno, lo bello, lo verdadero y lo justo son verdades que pertenecen á todos los tiempos y lugares, y que ningun hombre ha podido jamás considerar como sus propias concepciones.

Si se admiten esas premisas, no sólo cesa la fé

de ser contraria á la razon, sino que debe unirse necesariamente á ella. Sola, está sujeta á error, como todo lo que lleva impreso el sello de nuestra personalidad. Sola, jamás puede llegar á la certeza científica.

Uniéndose á la razon, se eleva la fé á la altura de lo absoluto, sin abdicar por ello su naturaleza propia. Activa los esfuerzos de la razon y los sostiene en cada una de sus fases, penetrándonos de su resultado. Graba profundamente la verdad en nuestro corazon, nos la hace propia y amable. Templada constantemente á la razon que, sin ella, permanecería fria é impasible. ¿De qué serviría, por ejemplo, comprender la naturaleza de Dios, si no se creyese en la realizacion del bien y de la justicia, ni se tuviera una fé sincera en los destinos de los pueblos?

Tal es, en nuestro juicio, el papel científico de la fé. Su obra es una obra de individualizacion; hace descender á nuestra esfera individual los principios generales á que la razon se eleva. Nos pone en contacto con las verdades universales, y este contacto evoca los más nobles sentimientos de nuestra alma. La fé es además, bajo esta relacion, la *luz del sentimiento*.

Comprendida así, parécenos la fé un elemento social de la mayor importancia. Su apoteosis resplandece en la historia de las religiones y de las filosofías. Nada más legítimo. La verdad es hija de Dios. El primer efecto que engendra, cuando creemos en ella, es el de penetrarnos de amor y de

respeto hácia su augusta imágen, é inspirarnos el deseo de propagar por doquiera nuestra esperanza viva y nuestras más queridas creencias.

Resumiendo: la fé es el elemento individual, ó, mejor dicho, la facultad de individualizacion de la inteligencia humana, y la razon es su facultad comun y general. La esfera de la fé es, bajo esta relacion, más restringida que la de la razon. Su objeto es tambien distinto.

La importancia de la razon es más científica, la de la fé es más favorable al sentimiento.

De aquí esta consecuencia que creemos suficientemente confirmada:

«La fé, como facultad individual, está subordinada á la razon *el rationabile obsequium del apóstol* que la esclarece y legitima;

»Es necesario, en la investigacion de la verdad, interrogar á la razon;

»Sin embargo, la razon no puede nunca reemplazar ó absorber á la fé.

Proteja la razon la verdad, en interés general humano, y sosténganos y sugiéranos la fé, la ambicion de realizarla y extenderla (1).

(1) Podemos probar que nuestra doctrina sobre esta materia se aleja muy poco de la de San Agustin y Santo Tomás.

Consideraban tambien estos filósofos la fé, en el orden lógico, como subordinada á la ciencia, como un acto racional y voluntario. Pero la fundaban, en el orden social, en una autoridad extraña que, por lo demás, debia respetar los derechos de la inteligencia.

Esta autoridad reside, segun nuestras doctrinas, así en el orden social como en el orden lógico, en la autoridad de la razon, es de-

III.

Hemos asegurado la independendencia de la filosofía al lado de las religiones y de la fé. Podemos, por consiguiente, confiar en las luces naturales de la razon, y proseguir sobre esta base nuestro exámen acerca de la importancia práctica de la filosofía. Estableceremos sus relaciones con la *sociedad* y con la *historia*.

¿Tenemos, en primer lugar, derecho á separar las verdades *filosóficas* de aquellas que se relacionan con la *sociedad*?

Quizá ninguna cuestion sea en la actualidad más oportuna ni más fecunda en resultados. Las

cir, en la autoridad más universal que puede unir todas las inteligencias.

Citaremos algunos pasajes conocidos de San Agustin y de Santo Tomás.

Quod intelligimus rationi, quod credimus auctoritati debemus.

INTELLIGERE divina beatissimum est.

Si rationabile est, ut ad magna quædam, quæ capi nondum possunt, fides præcedat rationem procul dubio quantulumcumque RATIO, quod hoc persuadet, etiam ipsa ANTECEDIT FIDEM (San Agustin).

CREDERE EST INTELLECTUS assentientis veritate divinæ ex imperio voluntatis.

INTELLECTUS SEMPER EST RECTUS secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur.

IN CREDENTE potest insurgere motus de contrario hujus quod firmissima tenet, quamvis NON INTELIGENTE, nec insciente.

Salubriter divina providit clementia, ut EA etiam QUÆ RATIO INVESTIGARE POTEST fide tenenda præciperet, ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse absque dubitatione et errore.

doctrinas sociales tienden en todas partes á invadir el campo de la inteligencia; todos los espíritus elevados comprenden su necesidad y vuelven la vista hácia algun sistema que pueda merecerles confianza. La opinion pública está en expectativa. Pues bien, existe la más íntima connexion entre la filosofía y la sociedad; y toda teoría social y toda constitucion política que no se funda en un estudio filosófico de la naturaleza humana, está, sin más, condenada á la impotencia.

En efecto, la verdad es absoluta, necesaria y universal. Una verdad metafísica es en rigor una verdad social y vice-versa. Toda verdad, por insignificante que á primera vista parezca, va agrandando conforme se la profundiza, concluyendo por extender sus ramas á todo el mundo, y no tardan en irradiar sus ramificaciones hácia el dominio infinito del pensamiento.

Prueba esto la historia del modo más concluyente. Ninguna renovacion política, ni regeneracion moral ó religiosa puede realizarse sin el auxilio de la filosofía. La sociedad camina en pos de la metafísica. «El mundo intelectual y el mundo físico tienen entre sí estrechas y constantes relaciones; se reflejan mutuamente. Diríase algunas veces que sus diversos movimientos se ejecutan á consecuencia de un sólo impulso (1).»

(1) Barchou de Penhoen, *Historia de la Filosofía alemana*, t. II, pág. 247.

No es, pues, ilusoria la influencia de la filosofía en la sociedad. ¿De dónde proviene, en efecto, que no se haya realizado ningún hecho grande en la escena del mundo, sin que le haya precedido un movimiento filosófico análogo? ¿De qué procede, además, que este movimiento sea proporcionado á la importancia de los resultados que debe producir? ¿Por qué esta conformidad tan notable, esta armonía preestablecida, si se permite la expresion, entre los hombres y las cosas, entre las palabras del poeta y del filósofo, y las revoluciones que les suceden?

Antes de buscar la confirmacion de lo que acabamos de decir, debemos hacer algunas reflexiones preliminares.

Preséntanos, en general, la historia el cuadro del desarrollo de la humanidad. Refiérenos los dolorosos partos de los espíritus individuales y de los pueblos, su marcha incesante hácia un destino que entreven confusamente en el porvenir; es el espejo vivo y fiel de sus alegrías y de sus miserias, de sus derrotas y de sus triunfos, de sus más sublimes progresos y de sus mayores angustias.

Las naciones, lo mismo que los individuos, están sujetas al error; es una condicion de su naturaleza la de no llegar al reposo y á la felicidad sino despues de haber pasado por todas las vicisitudes. La felicidad es el premio de su trabajo, y con el sudor de su frente es como deben reconquistar el paraíso terrenal.

De aquí las *épocas de crisis* y los períodos de *organizacion* en la vida de los pueblos. Cuando el principio que anima á la sociedad no está en armonía con las necesidades de la naturaleza humana desarrolladas por la filosofía, cae la sociedad inevitablemente en la disolucion; porque el hombre es su eje, y en el momento que éste se vé comprimido por el medio social en que se encuentra, se endereza violentamente, inspirado por el instinto de su propia conservacion, y destruye el poder que le oprimia. Surge entónces una crisis. Minado por su base el edificio político, cruje por todas partes, y ningun esfuerzo es bastante para impedir su caída; oscila por algun tiempo en el espacio, y sólo espera un último esfuerzo que lo derrumbe hácia el camino del porvenir ó sobre los escombros del pasado. Pero como el pasado ya cumplió su mision, es estéril y rechaza la sociedad hácia el porvenir. Comienza la reforma. El organismo social se restablece y completa, asimilándose los nuevos principios que la ciencia ha diseminado por todos los espíritus.

La sociedad continuará forzosamente esta obra de accion y reaccion, hasta que no haya satisfecho por completo todas las necesidades y cumplido todos los fines legítimos de la naturaleza humana. El desconocimiento de esta, ha sido y es la única falta de las sociedades antiguas y modernas, y la causa de todas las crisis y de todos los trastornos. El conocerla, por el contrario, y el dar una debida satisfaccion á los diversos ele-

mentos de la naturaleza espiritual y física del hombre, es la fuente de su prosperidad y su destino final. Sólo con esta condicion es como pueden obtener su concurso.

A las mismas exigencias está sometida la filosofía. Sus alumbramientos son penosos: antes de llegar al verdadero, ensaya todos los sistemas que puede crear la imaginacion; antes de poseer la real, enarbola todas las teorías posibles. La fé la sostiene. Cree á cada paso llegar al término de sus investigaciones, y con esta esperanza prosigue todas sus fases hasta sus últimas consecuencias. Pero muy pronto se apercibe de su extravío. Entonces la ataca y paraliza el escepticismo que barre los vestigios de las doctrinas que poco ántes reinaban. Porque el escepticismo es una crisis intelectual, indicio de una crisis social. Cuando la duda ha calmado los espíritus y abatido los prejuicios y los errores, reaparece la filosofía bajo otra forma; comienza, como la sociedad, un nuevo período, un período de organizacion. Aprovechase de la experiencia de los que la han precedido en la carrera, asegura y amplía su principio, saca de este consecuencias más rigurosas y distribuye con más método sus aplicaciones.

Continuará la filosofía reproduciendo estas evoluciones hasta que haya realizado completamente su fin, que es el de descubrir la verdad. Ahora bien, la verdad completa no es más que la verdad social, es decir, la verdad que, procedien-

do de la razon humana, abraza la sociedad en su base, en su forma, en sus instituciones, en sus necesidades religiosas, políticas, morales, científicas, artísticas é industriales, en una palabra, en la plenitud de su existencia espiritual y física.

Existe, pues, un perfecto paralelismo entre la sociedad y la filosofía. Una y otra están sometidas á los mismos cambios, á los mismos períodos de organizacion y de crisis. Su origen y su destino son idénticos; se fundan en la naturaleza del hombre, la abrazan bajo todos sus aspectos, y no tienen otro fin que desarrollarla y satisfacerla. La ciencia filosófica y la social se dirigen ambas á la naturaleza humana, considerada en su más alta manifestacion, en su unidad total y completa.

La filosofía, hemos dicho, es la ciencia humana por excelencia; mas, por lo mismo, *es tambien la primera de las ciencias sociales*. Sólo ella puede comprender realmente las necesidades y las tendencias de las actuales sociedades, porque sólo la filosofía puede dar cuenta de sus revoluciones pasadas (a).

(a) Inveterados y por demás extendidos prejuicios reinan sobre el carácter y valor de las llamadas especulaciones filosóficas. Bien será que paremos mientes en ellos, para no dejarnos arrastrar por la corriente, ni caer del lado opuesto en vanas alucinaciones: que en esto, como en todo, sienta bien subordinar la pasión á la razón, y la justicia manda proceder sin afección ni saña.

Por de comun sentir y casi universal asenso pasa la afirmacion de que la filosofía, sobre cosa abstrusa y recóndita, que sólo á fuerza de ingenio y á puro cavilar puede entender el hombre, es una

¿Cuál es, pues, la razon de esas sorprendentes peripecias que nos ofrece la historia de las sociedades y de las doctrinas filosóficas?

Verdaderamente que no carece de importancia esta cuestion; porque, si nos fuese imposible descubrir la causa de las variaciones filosóficas y sociales, no tendríamos más remedio que someternos al yugo del fatalismo. Pero esta causa existe. Hay una lógica humana como hay también una lógica individual. La humanidad se guía segun ciertas leyes, y estas leyes que pre-

vana idealidad que de nada sirve, ántes bien estorba en la vida. Y así oímos, sobre todo en nuestro pueblo, donde la *ignara razon* tantos absurdos, tantas preocupaciones mantiene y alimenta, decir á cada paso: «esas son filosofías;» «esas son abstracciones;» «esas son extravagancias de un filósofo que anda por las nubes,» y tantas otras frases con que, áun aquellos que de doctos se precian, condenan y vituperan á porfia las *nebulosas* concepciones de la inviolabilidad de la vida, de la abolicion de la esclavitud, del libre organismo, de la igualdad humana, á que deben aspirar las sociedades modernas, de la correccion del criminal, de la supresion de las penas perpétuas é infamantes..... y otras á este tenor, con que no podrian engendrarse dictaduras, ni imponerse á los pueblos la arbitraria majestad del poder para conservar los privilegios que enriquecen é ilustran á las altas clases sociales y las ponen al abrigo de las invasiones de la plebe.

Quien desconozca por completo la verdadera naturaleza de la filosofía, aún podrá fundadamente pretender que su inestimable obra queda allá en las nubes sin enviar su calor y resplandores á la tierra. Obra humana es al cabo; y bien que por su fin propenda á las elevaciones ideales, á concepciones que trascienden de este modesto planeta y de las terrenas relaciones de la vida presente, tiene aquí su punto de partida, y aquí convierte su atencion al fin, para ver de modelar esta vivienda nuestra, por el plan de la universal que contempla en la razon. Y como no siempre halla en este mundo las cosas dispuestas y concertadas de suerte que satisfagan á las exigencias de las ideas, tiene sus puntas y remates

siden á su existencia y á sus evoluciones nos dan la clave de los hechos históricos. Ya tendremos más adelante ocasion de investigarlas, aquí sólo haremos una observacion.

Los pueblos, como los individuos, se dedican á la indagacion de la verdad, es decir, en el orden moral y político, á la destruccion del mal y al triunfo del bien. Cuentan con su porvenir, y el bien es la fórmula necesaria de su destino. Pero la verdad es un objeto de continuo estudio para el hombre. No es el fruto del azar ni el pre-

de *reformadora*, no diré de revolucionaria, que nunca lo es en el sentido usual de material violencia: ni provoca pasion, ni concita ódios, ni aconseja venganza, ni excita á la concupiscencia, ni mueve el brazo para herir con estruendo y saña; ántes bien inspira moderacion, impone concordia, preceptúa la paz, obliga á la templanza, y sólo mueve al hombre á destruir el mal presente para labrar el bien futuro. Anticipa, es verdad, con su vista de águila, el juicio irrevocable de lo que está condenado á muerte, del mal histórico que debe sucumbir, del error que impera en las conciencias, de la preocupacion que perturba las almas, del egoismo que pervierte los corazones; pero sólo así pudiera cumplir su sagrada mision, advirtiéndolo y previniendo á tiempo á los hombres para que pongan mano en hora oportuna á la obra de las reformas, que suave, gradual y pacíficamente pueden realizarse.

No es, por otra parte, responsable la filosofía de los errores del filósofo, como no lo es la religion de los horrores con que la intolerancia de la fé ha ensangrentado la tierra. Utopias ha concebido y concebirá, sin duda, el humano entendimiento, más ha caído precisamente en ellas por haberse desviado de la filosofía, por no haber seguido con recta atencion y puro ánimo la divina luz de las ideas, por haberse impresionado hasta la pasion con los males presentes, haberlos querido curar con tópicos remedios. Las ideas radican en la naturaleza de las cosas, en su esencia fundamental y eterna; son las mismas sobre toda diferencia de lugar y de tiempo. Cambian los conceptos y las representaciones que de ellas se

‘mio de la indolencia ó de la ligereza. Es un tesoro escondido en los profundos abismos de la conciencia. Se oculta á todas las miradas, y, como todas las cosas grandes, exige un trabajo infatigable y un valor y fidelidad sin límites. No transige nunca; es una y quiere permanecer idéntica á sí misma. Al error y al mal se va por muchos caminos; sólo uno conduce á la verdad.

No pidamos lo imposible, dejemos á los pueblos, que la historia nos presenta, sus vacilaciones y extravíos, y no exijamos que nos enseñen toda

forman los hombres, según su grado de cultura; y cuando sin el bastante discernimiento se toma la representación por la idea, entonces, sobre degenerar ésta en ídolo, sobre caer en la idolatría el espíritu, proyecta como ideal práctico de un determinado tiempo sus concepciones subjetivas. Así declina la utopía, la cual contiene, por tanto, un doble elemento: el *ideal puro*, que en sí es siempre verdadero y bello y divino, y que persiste idéntico é invariable ante la contemplación de las infinitas generaciones que pasan en el tiempo; y la *representación sensible de un ideal práctico* que puede apartarse de la fundamental y eterna realidad de las ideas, y encarnarse en parciales, exclusivas y falsas relaciones con que se hace *irrealizable*, utópico, por lo *irracional* que envuelve. ¡Desdichado del que rechaza ambos elementos, confundiendo con la escoria el preciado metal! No, no es todo degeneración y vileza y delirio en las utopías: á través de ellas, y con ellas, ha progresado la humanidad y ennoblecíose la condición de los pueblos. ¿Qué otra cosa son que utopías de ultratumba todas las hasta ahora fantásticas representaciones de la inmortalidad de las almas? ¿Y quién osaría negar la poderosa y aun divina influencia que han ejercido en el curso de la civilización? Esto, sin contar con que se tienen por utopías muchas verdades, no alcanzadas aún por el límite de los tiempos, y que pugnan con preocupaciones ó intereses torpes y bastardos, mantenidos á la sombra de un imperfecto estado social. El filósofo que las descubre y revela es tenido por loco, «*mas su locura de hoy para el mundo, es la razón de este mundo mañana.*»

la verdad. Ninguna sociedad, ninguna religion ni sistema filosófico la han poseído jamás en toda su extension.

Este conocimiento es muy vasto, y necesita ser madurado por el tiempo. Lo que podria sorprendernos, no es ciertamente que la verdad estuviese medio oculta para nuestros padres, sino que la hubiesen conocido en su plenitud. Si pudiese salir completa y total de una concepcion histórica, cualquiera que sea su forma, filosófica, social ó religiosa, ¿no es evidente que cesarian nuestras luchas, y se multiplicarian en adelante nuestros esfuerzos?

Por lo demás, es bueno que la verdad siga los pasos vacilantes de la experiencia. Sólo al lado del error es cuando brilla con más esplendor, y sólo tiene sólida base, cuando ya ha sufrido toda clase de pruebas y atrevesado todas las ficciones; porque sólo entónces es cuando no se puede desconocer ni impugnar la legitimidad de su imperio.

Hemos dicho anteriormente que la filosofía, lo mismo que la sociedad y que las religiones, está sometida á la ley de la mudanza. Esta ley, que abraza todas las cosas humanas, es, segun nuestro modo de ver, la larva del progreso (a).

(a) Aunque la obra del pensamiento, como todas las del espíritu, más muestra la nativa libertad del alma que la ley interna de sus complejas evoluciones, y aunque de otro lado las manifestaciones de la actividad espiritual son espontáneas al aparecer, libres en su desenvolvimiento y superiores á todo límite, en que pretenda

Suelen, empero algunos apoyarse en este hecho para sostener que la filosofía es impotente para descubrir la verdad, puesto que su historia no es más que una série de doctrinas que se combaten y destruyen, una série de mentiras y locuras. Además, cuando alguna vez hemos legitimado, bajo cualquier relacion, los sistemas históricos, se ha querido hacer ver, que sólo reconocíamos una verdad móvil, pasajera, variable segun los tiempos y los lugares. Debemos contestar estas objeciones, que se refieren tambien, aunque en menor escala, á las instituciones sociales y religiosas.

encerrárselas, todavía es imprescindible tener en cuenta que en toda la vida del espíritu, y muy señaladamente en la del pensamiento, se puede y debe descubrir un ritmo interior, un orden inherente á su desarrollo y una armonía superior á las divisiones y discordias que aparecen ante una superficial consideracion. Por tales razones, si declaramos que el elemento sustantivo y libre de la vida del espíritu hace imposible la induccion á sus leyes desde el conocimiento de lo particular, de tal suerte, que, segun dice un escritor francés, Mr. Chaignet, el trabajo de reconstitucion de lo total en vista de lo particular,—mision llevada á cabo por Cuvier en las ciencias naturales,—no dá resultado en los conocimientos del espíritu, entendemos tambien que la vida anímica y sus más preciadas obras y entre ellas la del pensamiento y la filosofía constituyen un objeto íntegro y total, presente á la atencion, en el cual se hallan leyes y principios tan fijos como es constante la nativa libertad del espíritu en sus determinaciones. Desconocer semejante verdad, equivale á concebir infundada é irracionalmente el cuadro general de la vida del pensamiento como obra impulsada y llevada á cabo por fuerzas ciegas, que deben conducir necesariamente al caos. La Historia de la filosofía ó la vida del pensamiento humano enseña la série sistemática y libre de esfuerzos, cumplidos por el hombre para formar conciencia reflexiva de la realidad. Mudan las direcciones, cambian los criterios, se suceden unas á otras

Los pueblos caminan gradualmente hácia la verdad; pero aun no la han podido alcanzar, sino en parte. ¿Quiere decir esto, que su deseo es una quimera, y que no se realizarán nunca sus aspiraciones? Indudablemente que no, porque no es en la historia, sino en sí mismos, en su naturaleza inmortal, donde buscan la verdad. Nada significa el pasado contra ellos. Ya sea que se derrumben los imperios ó que desaparezcan los pueblos de la escena del mundo, no tienen tales hechos más que un valor relativo para aquellos que los reemplazan. No sirven para desesperarlos, sino para ilustrar su experiencia, mostrán-

las teorías, antes ganaba la opinion una idea, que ahora cae en el olvido para recuperar despues su fuerza é imperio en el asentimiento universal, los ídolos de ayer se convierten en polvo mañana, las utopias de siglos pasados son realidades del presente; pero por cima de todo este oleaje, y en medio de este flujo y reflujo que hace que con razon se compare el fondo del alma humana al de los mares, existen en aquella, como en estos, corrientes permanentes y direcciones fijas. En virtud de ellas aumenta el individuo la potencialidad de sus facultades intelectuales y perfecciona su cultura, y acompasadamente acopia la sociedad mayores conocimientos y más cantidad de experiencia para disipar las tinieblas y huir del error, á medida que más claramente percibe la verdad. Superior á estos cambios porque los rige y produce é *inmanente* en ellos como fuerza que los impulsa, se revela siempre la *ley del progreso* del pensamiento, que debe ser reconocida en medio de la aparentemente confusa multiplicidad con que se producen, como en una vegetacion tropical, los más contradictorios sistemas filosóficos. Considerados estos exclusivamente unos en relacion con otros, sólo revelan contradicciones y absurdos en su comparacion. Al poner en parangon la doctrina aristotélica con el platonismo, se han agotado los epítetos para calificar estas dos direcciones, hijas de la filosofia socrática, como antitéticas, opuestas y contradictorias, y al conside-

doles un nuevo camino. Instrúyeles así la decadencia como la prosperidad, y los conduce inevitablemente por la vía del progreso. Todo sistema social, bajo cualquier forma que se presente, es una nueva conquista realizada sobre los sistemas anteriores; ésta es la única razón de su existencia. Muéstrase en él la naturaleza humana más completa, más rica y más digna de respeto; satisfácense más cumplidamente sus necesidades y se precisan mejor sus fines bajo el aspecto intelectual y físico, en una palabra, se extiende su horizonte en todos sentidos. Ya se estudien las sociedades en las categorías despó-

rarlas más tarde como factores comunes de un todo más general, teniendo en cuenta á la vez las consecuencias en ellas implícitas, ha habido necesidad de reconocer una homogeneidad esencial y casi completa identidad de sentido entre el pensamiento platónico y el aristotélico, que, caracterizado en un principio como representante de todo el empirismo, se le ha estimado después como el que dá base y presta elementos primordiales al génesis del más exagerado idealismo, del idealismo hegeliano.

Fuerza es, pues, elevar gradualmente la consideración de la obra del pensamiento para reconocer el conjunto de sus determinaciones regidas por un principio superior á aparentes y falsas contradicciones, por la ley del progreso. Quien no vea en el pensamiento más que sus últimas manifestaciones, el que sea tan ciego que sólo perciba la concreción efectiva de las ideas, declinará en todos sus propósitos, negará carácter científico á la historia de la filosofía y terminará aseverando que es el filósofo el inventor de toda clase de dislates, y la filosofía obra de desocupados, ineficaz é inútil para todo. Por fortuna, la lógica ineludible de los hechos depone contra tales errores y muestra que la filosofía, según ya hemos dicho, aunque es obra que parece moverse en regiones supra-terrenas, no pierde su carácter humano, ni deja nunca en momentos dados de ofrecer evidentes testimonios de su poderosa influencia, has-

ticas del Oriente, ó en la libertad exclusiva de Grecia y Roma, ya se consideren las sociedades feudales y religiosas de la Edad Media ó las libres y personales de los tiempos modernos, se verá siempre aparecer, en cada una de estas fases, un nuevo elemento, en el que siempre se reconocerá la razon de su elevacion y de su decadencia.

Sin embargo, cada una de estas sociedades es legítima en sí misma, bajo el punto de vista histórico; porque posee forzosamente la más perfecta forma que se la puede exigir en su época. Ninguna de ellas es absolutamente mala por la

ta en las relaciones más vulgares. Al que estima como único resultado de la filosofía ante socrática la aparicion de los sofistas, y entiende que quedaron y siguen envueltos en un olvido completo los gigantescos esfuerzos llevados á cabo por la cultura helénica, desde Tales hasta la aparicion de Sócrates, puede argüírsele, haciéndole notar los inmensos beneficios y el indudable progreso que supone la enseñanza socrática, cuya aparicion, si reconoce como causa ocasional la existencia de los sofistas, tiene un abolengo más complejo, pues recoge la obra ya cumplida, y reconoce y declara, con la conviccion propia del alma ingénua de Sócrates, la necesidad de hacer partir en lo sucesivo toda indagacion del pensamiento del fondo íntimo de la conciencia. Fuera más que prolijo, casi interminable, exponer los inmensos beneficios aportados á la obra del pensamiento por la reforma socrática, bastando á nuestro fin hacer constar que las direcciones fundamentales, nacidas de la enseñanza socrática, la platónica y la aristotélica, á la vez que llevan dentro de su seno todo lo más estimable de la filosofía ante-socrática, marcan nuevos derroteros, inextinguibles é inmensos, como todo lo pertinente al espíritu, al pensamiento humano en la laboriosa gestacion de la conciencia religiosa, y son todavía como los ejes centrales de toda la civilizacion cristiano-europea. De esta suerte se realiza el progreso del pensamiento y adquiere virtuali-

sola razon de haber sido producida. Cada elemento que el curso de los siglos va añadiendo á la fórmula social, es mejor que el principio que aquel viene á completar; pero viene á ser exclusivo y vicioso, relativamente á los principios que, á su vez, están destinados á completarle.

Absolutamente lo mismo sucede con la ciencia. La sucesion de las teorías filosóficas demuestra, no su impotencia, sino su vitalidad. «La continuidad de los mismos esfuerzos sólo prueba una cosa, la utilidad de lo proseguido y la grandeza de su objeto. Este es el problema de la vida, el polo á donde forzosamente se dirige

dad interna y fecundidad inagotable la conciencia humana, que, al recoger cuidadosamente todos los resultados obtenidos anteriormente, tiene que aspirar á librarse de lo estadizo y de lo inmóvil, que son síntomas de muerte, para proseguir la indagacion y el movimiento, señales inequívocas de vida. Cuando se tienen presentes tales consideraciones, es vano el temor que puede acoger al ánimo al observar la marcha del pensamiento anegado en los escarceos escolásticos y comprimido por el imperio absorbente del dogmatismo en la Edad Media. No faltará, en verdad, elemento nuevo que impulse el pensamiento á progresos ulteriores. ni estos dejarán de alcanzarse porque muera casi ahogada en sangre la protesta de los Nominalistas; á ella seguirá la más fecunda que envuelve el movimiento cartesiano, del cual es digno continuador el judío Espinosa, atleta invencible que lucha con éxito lejano, pero seguro, por la libertad y el progreso del pensamiento. Por si no bastan evoluciones tan íntimas, y que tan de cerca se refieren á las entrañas del pensamiento, aún aparecerá, señalando todavía más grande y trascendental progreso, el genio, que dá carácter á toda la ciencia moderna, Kant, que recoge y resume con esfuerzo poderoso toda la filosofía anterior, y pone y examina cuestiones que llevan en gérmen las más complejas y múltiples consecuencias que hoy aparecen en todas las direcciones novísimas del pensamiento. Sin-

el pensamiento, aún cuando no tenga esperanza de llegar á él. Ensalcemos, pues, á los hombres que se dedican á sondear los abismos y se lanzan hácia lo desconocido; respetémosles, aún cuando se engañen, juzguémosles sin espíritu de partido, porque es posible que uno de ellos traiga finalmente á nuestras fluctuantes sociedades el ramo de olivo, el ramo de paz, prenda de alianza entre la tierra y los cielos (1).»

Considerada en su conjunto, en su unidad, representáanos la filosofía el triunfo perpétuo de la razón sobre el mal y la ignorancia. Cada sistema

tesis de lo pasado, tan profunda como la crítica de lo presente, hé aquí el carácter de la filosofía kantiana, en la cual se resume toda la filosofía antigua (de tal modo, que dice acertadamente Mr. Vacherot, que la filosofía anterior á Kant tiene un mero valor histórico), á la vez que expone los principios de todo el pensamiento moderno, que encuentra necesariamente, ya lo nieguen, ya lo confiesen, sus fundamentos en la crítica kantiana, sin que hagan excepción á tal aserto, ni los más empedernidos empíricos, ni los más exagerados idealistas. Aún extenderíamos más estas reflexiones, pero creemos que son suficientes para indicar al ménos pruebas irrefutables de la ley del progreso que rige el desenvolvimiento de toda la historia de la filosofía. Así entendemos que se engañan los enemigos del progreso, cuando irracionalmente conciben la vida, moviéndose siempre en círculos concéntricos, sin adelantar un paso en el camino de la perfección, repitiendo con nombres nuevas concepciones é ideas que ya son viejas, y reproduciendo errores y males inveterados. Es verdad que se repiten y renuevan las mismas cuestiones filosóficas en cortos períodos de tiempo; pero no lo es ménos que en la evolución del pensamiento trae alguna mejora sobre la antigua, aumentando así constantemente el rico tesoro del saber humano, mediante esfuerzos siempre progresivos.

(1) L. Reybaud, *Estudios sobre los reformadores contemporáneos*, cap. I.

que se formula esclarece algunos misterios, refuta algunos errores y siembra algunas verdades nuevas. Sólo con esta condicion puede producirse. Llega en el momento designado, viene cuando la necesidad lo llama. «¿No os apercibis, desde la primera ojeada que echais sobre la historia de la filosofía, que sus diversos sistemas se suceden de una manera necesaria? ¿No es para vosotros cosa evidente que no podrian nunca las filosofías ser diferentes de como son en la época en que aparecen, y que esto no está en su mano, como tampoco lo está en la de ningun hombre vivir en una época diferente de aquella en que vive? Cada sistema filosófico aparece, por consiguiente, siempre en su tiempo propio, y constituye una faz necesaria del desarrollo del espíritu humano. Es una estacion, una parada, que no puede evitar: nuestro espíritu no puede detenerse hasta llegar á ella; no podria tampoco pasar por encima para ir más adelante (1).»

Es verdad que se renuevan algunas formas en la filosofía lo mismo que en la sociedad, en épocas diferentes; pero es porque no han sido desarrolladas en su origen, hasta sus últimas consecuencias. Reaparecen entónces más vastas, más completas, más homogéneas. Reposa su edificio sobre más sólidos fundamentos, y se levanta con más método. Preside, además, un pensamiento

(1) Barchou de Penhoen: *Historia de la Filosofía alemana*, t. II, pág. 136.

original á la reaparicion de las teorías filosóficas y les da una fisonomía enteramente particular; se impregnan siempre de la atmósfera intelectual de su siglo, y esta atmósfera es necesariamente más rica en la época de la madurez y de la renovacion de un sistema, que aquella en que tuvo su origen.

Esta resurreccion de las doctrinas filosóficas es quizá necesaria bajo una relacion. Pasaría el error desapercibido si no se cuidase de perseguirlo hasta en sus últimas trincheras. Es útil, hasta en interés de la verdad, que se deduzcan lógicamente todos sus resultados; porque el error tiene esta ventaja, ó mejor dicho, esta excusa, que cada uno de sus progresos se vuelve contra él y le descubre hasta á los ojos ménos perspicaces.

Es, pues, temerario acusar de esterilidad á la filosofía, puesto que no hace más que seguir la ley de las cosas humanas, y la sociedad se aprovecha constantemente de sus descubrimientos y aun de sus aberraciones.

¿Cuál es, por lo demás, el valor de estas aberraciones? ¿Son radicalmente condenables, así para la historia como para la razon? No es tal nuestro modo de pensar. La historia las adopta y las aprueba, porque le son útiles. Lo que nosotros llamamos un error, bajo el punto de vista de la filosofía moderna, era ciertamente un progreso real en la época en que aquel apareció. Un error no es, en suma, nada más que una verdad incompleta.

Ningun sistema se ha fundado, en efecto, sobre principios enteramente falsos. Sería imposible al hombre adherirse á un error absoluto, es decir, á una negacion infinita, á la nada. La nada no existe, como tampoco el error ni el mal absoluto.

La verdad, siendo una é indivisible en sí misma, es múltiple en sus manifestaciones. Es á la manera de un rio cuyas aguas fecundan por mil canales la superficie de la tierra. Cada una de estas manifestaciones es una verdad, porque procede de la verdad misma; pero es una verdad parcial que se traduce en error, por lo mismo y en cuanto excluye todas las otras manifestaciones que con ella coesisten. Todas las concepciones que calificamos de errores no son nunca más que un error relativo, una verdad contingente; y son erróneas, porque no abrazan la verdad en toda su plenitud; son verdaderas, porque reflejan la verdad bajo alguna relacion.

Cada uno de los sistemas filosóficos que hasta nuestros dias han aparecido en la historia, no ha reconocido más que una de las fases especiales de la verdad: es, por tanto, legítimo para su siglo, porque este no podia ver la verdad en toda su extension; pero no lo es para la razon, porque esta sólo puede admitir la verdad total; es legítimo en su base dogmática, afirmativa, puesto que una afirmacion real no puede fundarse en un error; pero no lo es en su base crítica y negativa, puesto que su negacion rechaza todos los

sistemas contrarios. Así, el materialismo, por ejemplo, es verdadero en el sentido de que afirma la realidad de la materia; pero es falso cuando niega la realidad del espíritu. Porque todos debemos, hoy, comprender que la doctrina verdadera es aquella que no excluye ninguno de estos elementos, sino que los encierra en la unidad de un principio superior (*a*).

La verdad total en efecto, aquella que persigue la humanidad, contiene todos los grados de verdad posibles, y marchamos á grandes pasos hácia la realizacion de esta verdad. El eccleticismo es su precursor, pero no su fórmula más elevada, su verdadera forma no es la amalgama ó la simple coordinacion de todos los principios, sino su síntesis, su armonía, es decir, su reduccion metódica á la unidad más vasta y más universal.

Podemos, pues, convenir en que los sistemas filosóficos, lo mismo que las doctrinas sociales y religiosas, se modifican de siglo en siglo, y podemos, por consiguiente, legitimarlas por sus des-

(*a*) Revelan las elocuentes frases de Mr. de Tiberghien una clarísima idea del contenido infinito y de la riqueza inagotable que en si tiene el problema de la verdad como cada verdad particular. Parece el hombre, considerado en esta relacion, el Ahsverus tradicional que oye en el fondo de su conciencia la voz siempre inextinguible, jamás extinguida del *anda, anda*, fórmula que le impulsa eternamente al progreso. Ni la estabilidad, ni lo dogmático, sino lo libre y lo reflexivo, lo que se hace y lo que se rehace, hé aquí el asunto constante del pensamiento humano.

cubrimientos y progresos. No es el error lo que sancionamos, sino la verdad misma, verdad parcial, sin duda, pero la única que puede exigirse en la época de su aparición. La verdad no cambia con las filosofías, sino que permanece inmutable en medio de sus diversos movimientos. Hacia ella gravitan todos los espíritus, pero la historia sólo ha reflejado sus rayos esparcidos.

Hablamos de las variaciones de la filosofía. ¿Qué quiere decir esto? ¿Contradice acaso cada forma nueva todas las demás? ¿Es cada sistema que se produce la negación de todos los otros? Es, por el contrario, su complemento. Los filósofos no vienen á maldecir á sus hermanos, sino á trabajar con ellos. La historia no es un campo de batalla, sino un concierto proseguido de siglo en siglo. Unid, por medio de un principio superior, todas las teorías sociales y filosóficas que se han producido en el mundo, y de su unión brotará la verdad.

«¿Estamos ó no en lo cierto al pretender que todo está en el taller de la ciencia humana, dividido, al parecer, en una multitud de sectas hostiles unas á otras; que no se ha trabajado en esta desunión, sino para preparar providencialmente la comunión del porvenir; que todos los grandes pensadores del pasado, si acertamos á comprenderlos, en vez de negarse y destruirse, se prestan mútuo apoyo, y que una generación próxima podrá ver la luz, la armonía y la unidad en el caos

que compone hoy la tradicion filosófica del género humano? (1)»

Podemos, por tanto, buscar la *confirmacion histórica* de la influencia de la filosofía en la sociedad. Nuestra tarea, bajo este punto de vista, será muy fácil, porque, para no detenernos en particularidades históricas, buscaremos hechos tan conocidos que bastará enunciarlos para apreciar su importancia.

¿Quién desconoce la influencia que las doctrinas filosóficas de Platon y de los Neo-Platónicos han ejercido en el desarrollo del cristianismo, desde su origen hasta la época de su mayor elevacion en tiempo de los Padres de la Iglesia?

¿Quién desconoce, además, que la reforma protestante tiene su principio en la filosofía italiana del renacimiento, en esa filosofía que fué la primera que negó el divorcio que se decia existir entre la fé y la razon, y reivindicó para la razon individual el derecho de intervenir en todas las cuestiones relativas á la naturaleza humana?

¿Quién desconoce, en fin, la parte que tomó en Francia la filosofía escéptica y materialista del siglo XVIII en el derrumbamiento de las instituciones de la Edad Media, y en la introduccion del principio de la reforma, es decir, de la libertad individual en materias civiles y políticas?

Los más fecundos acontecimientos de la era cristiana han ido, por consiguiente, precedidos

(1) P. Leroux, *Ref. del eclectic.*, p. 9.

de un movimiento filosófico, y se han producido bajo la influencia directa de este movimiento.

En presencia de tales hechos, ¿puede aún negarse la importancia práctica y social de la filosofía?

Se nos dirá que los hechos pueden explicarse de un modo diferente. Y, en efecto, la concordancia real que se manifiesta puede ser el efecto accidental de una fatalidad que pese sobre el mundo. O bien que, lo que nosotros creemos ser el producto de la filosofía y el fruto del progreso, no sea, tal vez, mas que el deplorable resultado de las más funestas aberraciones de la inteligencia.

¿Hay necesidad de discutir siquiera el *sistema fatalista*? ¿Puede afirmarse hoy sériamente que la humanidad se mueve siempre en un círculo, y vuelve, despues de un tiempo determinado, á su punto de partida? ¿Hay necesidad de probar la falsedad de un principio que se destruye á sí mismo por sus consecuencias inmediatas, que pretende separar á Dios del mundo, anular el progreso y destruir la conciencia humana? Esto sería un ultraje al buen sentido.

Pero el fatalismo sale algunas veces del círculo de Vico, y se eleva á un punto de vista más vasto y verosímil. Sin desconocer el progreso, niega la libertad humana y considera la civilización como el resultado de un orden invariable y necesario. Los sistemas racionalistas incurren, con frecuencia, en este error, porque les es mu-

chas veces imposible conciliar la libertad humana con la providencia divina.

Tambien nosotros confesamos este orden invariable del desenvolvimiento humano; pero, lejos de considerarle como fatal, lo proclamamos como la legítima expresion de una lógica libre y refleja, de la lógica de los pueblos, porque rara vez dejan estos de emprender el camino más conveniente á su naturaleza y á su destino solidario. Si el conjunto de estas determinaciones se encadena de modo que constituye un orden permanente, es sólo consecuencia de una eleccion libre, solicitada por una razon siempre idéntica. Admitimos que el papel que ha de desempeñar cada nacion, lo haya comprendido y hasta calculado la Providencia; pero, ¿cumplen su mision las naciones porque Dios lo ha previsto, ó será, quizá, que la divinidad há previsto que las naciones cumplirán libremente su fin? (1) En la incertidumbre, nos inclinaríamos á la segunda de estas opiniones, porque consagra la libertad humana, dogma de que estamos inmediatamente ciertos en nuestra conciencia. Pero no tenemos tal incertidumbre, porque, aun admitiendo que los pueblos estén llamados á realizar un designio providencial, necesitan todavía tener en sí mis-

(1) Lo que Dios prevé, dice San Jerónimo, no sucede porque lo prevea, sino que lo prevé porque ha de suceder. Su ciencia es, en cierto modo, *tempore prior et natura posterior*.

mos, un poder que los haga capaces para cumplir tal designio.

Siempre venimos á parar á la naturaleza humana. No puede, en efecto, resolverse ningun problema filosófico, histórico ó religioso, si no se reconoce *á priori* que la naturaleza humana, por el hecho de sostener relaciones con todos los órdenes de cosas, posee primitivamente fuerzas propias,—una espontaneidad individual,—indispensables para entablar una relacion cualquiera. Es necesario, ó rechazar toda relacion, toda diversidad, y admitir la identidad radical de todas las cosas, ó confesar estas relaciones y apoyarlas en la naturaleza humana; y, por consiguiente, á nuestra naturaleza es á la que debemos pedir la solucion de todos los problemas.

Aplicando este principio á la filosofía de la historia, no puede existir el fatalismo; porque sucede lo mismo á los pueblos que á los individuos. Pues bien: «cada uno de estos grandes atletas apellidados filósofos despliegan libremente su fuerza en medio de los elementos en que aparece. Tiene indudablemente su punto de partida en las necesidades de la humanidad de su tiempo y de la ciencia general de aquella, manifestada por éste; pero, si recibe esta impulsión, es porque viene al mundo con la ineidad capaz de recibirla: y en efecto, ¿por qué ha de ser él y no otro? El es, por tanto, la causa, si es que hay efecto, aún en su punto de partida. Despues, recibe del porvenir cierta atracción, que, aunque

oscura, lo arrastra por el camino de la Providencia: pero aún en esto, es que tiene virtualmente en sí el amor á lo bello y al ideal, luego él es la causa si hay efecto (1).»

Respecto al segundo sistema, que condena todos los grandes hechos de la historia en cuanto sus resultados le son contrarios, es manifiesta su impotencia. Este no explica nada; absuelve ó reprueba simplemente. Fundado en el interés de un culto, son obligadas todas sus consecuencias. No abraza más que una pequeña parte de la humanidad, y tiene la pretension de atraerla toda hácia sí; y cuando aquella se le escapa, la persigue con sus maldiciones, niega el progreso. La reforma y la revolucion francesa sólo son, á sus ojos, el triste fruto de un orgullo insensato ó de culpables maquinaciones. Pero si admite los hechos imponentes que preparan nuestra época, ¿no debe tambien acusar de complicidad á Dios que los ha permitido? ¿No debe apercibirse por lo ménos de que desde hace muchos siglos guia la Providencia á los pueblos por un nuevo camino?

La base única de este sistema histórico es, en efecto, la voluntad divina concebida como arbitraria. Pero esta voluntad no está sometida á ningun freno ni dirigida por designio alguno que nos sea posible determinar; esto es, la arbitrariedad más absoluta, la doctrina del azar, envuelta con una capa religiosa. Porque, si se con-

(1) P. Leroux, l. c.

sidera como la medida de todas las cosas una voluntad suprema, completamente independiente de toda ley, y por consiguiente tambien de la ley de verdad y de moralidad, una voluntad que no experimenta quizá nada más que la necesidad de satisfacer sus caprichos, ¿qué son entonces la libertad humana, el derecho y el deber? accidentes sin valor, actos sin razon, sin autoridad, simples hechos históricos. ¿En dónde estaria la obligacion para nosotros cuando no hay principios eternos que regulen la accion divina? Si Dios obra sin fin determinado, ó, lo que es lo mismo, si obra con un fin completamente oculto para nosotros, el hombre pierde entonces la única garantía que posee de la justicia de Dios, es decir, la certeza de que la voluntad de Dios está plenamente conforme con su sabiduría; aceptad esta base, y no podreis exigir encadenamiento en la historia, ni órden en la conducta de los hombres; nada de principios absolutos, obligatorios por sí mismos, nada de verdad eterna, nada de órden invariable. Todo está en el universo abandonado á cualquier capricho de Dios; todo se hace relativo y contingente; todo fluctúa al azar, para nuestra débil inteligencia. ¡El hombre no es entonces más que el juguete de su Criador!

Si se nos exige la explicacion provisional de las dificultades que acabamos de exponer, responderemos:

Nosotros admitimos la *libertad* del hombre y la

libertad divina; admitimos *un orden de cosas invariable y absoluto*; así como tambien la *intervencion* de la Providencia en las cosas humanas. Falta conciliar estos diferentes puntos.

El hombre es *libre*; pero no quiere decir esto que esté exento de toda obligacion moral, que pueda indistintamente realizar toda clase de actos; lo que quiere decir es que el hombre *debe* hacer el bien, porque no puede gozar de una completa libertad racional sino dentro de la esfera absoluta del bien. La voluntad del hombre debe someterse á las leyes de la razon humana, y se someteria á ésta en todas las circunstancias, si el hombre, á consecuencia de su imperfeccion ó, más bien de la finitud de su naturaleza, no estuviese sujeto al mal y al error. La finitud ó la contingencia de nuestra naturaleza impide tambien que nuestra voluntad sea tan inmutable y absoluta como los principios de la razon. Pero este obstáculo no existe para Dios. La voluntad divina debe y puede someterse siempre á las leyes de la razon suprema. Siendo la voluntad de Dios, conforme á su naturaleza, no puede nunca estar sujeta al error ni al mal, es decir, debe mantenerse siempre á la altura absoluta de lo bueno y de lo verdadero, porque su naturaleza es infinita y absoluta. La libertad de Dios no es, por consiguiente, arbitraria, y su omnipotencia tiene ciertos límites, que son el *ser* mismo de Dios, la voluntad divina se detiene en la posibilidad infinita de realizar el bien y la verdad.

De la libertad divina, racionalmente comprendida, es decir, conforme á la razon divina, resulta el *orden absoluto* del mundo, el encadenamiento de la vida universal. Todos los seres están penetrados del soplo de Dios; la intervencion divina es necesaria, permanente é infinita como la naturaleza de Dios. De aquí esa imponente unidad y esa rica armonía que se manifiesta en la existencia universal, en donde todo converge hácia un mismo fin, hácia un fin divino. No está la humanidad fuera de estas leyes supremas; respira, vive y se mueve en el seno de la divinidad (1). De aquí tambien el orden invariable que se manifiesta en la vida humana, es decir, en la historia; pero este orden absoluto del mundo no obsta á la libertad del hombre, porque el universo está primordialmente organizado para la armonía, y esta emana de las variadas evoluciones de todos los seres, en la unidad suprema. Existe tal conexion entre las diversas partes del organismo del mundo, que todo es en él necesario, que cada sér, cada objeto particular, implica el todo, y este implica todos los objetos particulares. Léjos, pues, de destruir el orden universal las existencias finitas, las presupone; léjos de absorber los *individuos* que encierra, no existe sino á condicion de dejarles toda la espontaneidad de sus movimientos, toda su libertad léjos de anonadar la esfera propia de los

(1) *In Deo sumus, vivimus et movemur.*

séres, no es más que su magnífico desarrollo.

Existe, por consiguiente, el *progreso* y se convierte en una ley general del mundo. Marca las evoluciones sucesivas de los séres libres en el orden absoluto del universo, es la fórmula del desenvolvimiento continuo y ascendente que se manifiesta en su vida, y los impele, según las leyes lógicas de la razón, al cumplimiento de su destino.

Hemos expuesto algunos hechos históricos relacionados con la filosofía. Más, para comprender bien la causa de esta relación íntima y necesaria, debemos colocarnos en un punto de vista más elevado, en la fuente misma de la historia y de la filosofía.

La *humanidad* no es, en mi entender, una pura abstracción de nuestra inteligencia, una idea fugitiva y sin realidad en sí misma; es un *ser*, en todo el rigor de la palabra, un ser que vive en sí y para sí. «La especie humana, dice Pascal, podría ser considerada en todos los tiempos y lugares como un sólo hombre que siempre estuviese aprendiendo.» Nos es posible, en efecto, concebir esta noción colectiva de todos los hombres, construir en nuestro pensamiento la gran familia de los pueblos, y comprender su fraternidad y su solidaridad, no como una brillante imagen, sino como un dogma eternamente vivo. Podemos hacer más aún; concibiendo esta noción, podemos transportarla fuera de nosotros, darle ser y vida. Y en verdad que debemos ha-

cerlo, de la misma manera que debemos creer en la *existencia* de Dios, con sólo pensarlo. ¿Podríamos concebir esta noción, si estuviese desprovista de toda realidad? La conciencia la admite, por otra parte, involuntariamente. Cuando un hombre lleva á cabo un gran proyecto, no trabaja para sí sólo ni para los hombres de tal época ó país, no calcula sino que se consagra á la humanidad. Este pensamiento existe necesariamente en él, claro ó confuso. No consumiría su actividad en vanos trabajos, si no tuviese la íntima convicción de la continuidad de la vida humana. El sentimiento se niega á encerrarse en los estrechos límites de nuestra existencia personal; desea la expansión en una más amplia esfera, y alimentarse en el puro amor humano.

La humanidad es, pues, para nosotros un sér real, no aislado de sus individuos, pero sí distinto de cada uno de ellos, por la sola razón de que los comprende á todos en su seno. Su existencia está así ligada á la nuestra, por más que sea tan superior como lo es el todo respecto á cada una de sus partes. De este modo está también como concebimos á Dios como un sér superior al mundo, por más que lo abraza y penetra con su esencia.

Ahora bien; la filosofía con el numeroso cortejo de ciencias que vienen á agruparse en derredor de su bandera, es la manifestación de la inteligencia humana. La filosofía es, en efecto, la expresión más elevada de la razón; «es como el resumen y la fórmula general de la cultura de

una época (1).» Refleja todo lo que existe; su organismo es el símbolo del organismo universal. En ella, además, se comprende la humanidad, se eleva á la conciencia de sí misma y descubre el encadenamiento y la plenitud de su vida intelectual (2).

La manifestacion de la *voluntad*, de la *accion humana*, el cuerpo y la forma de su actividad, es la historia política con su larga série de pueblos y sociedades. En la historia política es donde, en efecto, se despliegan las fuerzas de la humanidad y se desarrolla el espectáculo de su marcha triunfal á través de los innumerables escollos, de su gravitacion hácia el porvenir, y de sus constantes y valerosos esfuerzos para alcanzar la felicidad que debe coronar su trabajo y glorificar su esperanza y su fé.

Compréndese, sin embargo, la causa y la necesidad del profundo paralelismo que existe entre la historia política y la filosofía; son *dos fases complementarias* de la vida de la humanidad. En

(1) Barchou de Penhoen, l. c., p. 12.

(2) La *filosofía de la historia* es el producto de esta conciencia humana. Explica esta ciencia la marcha de los pueblos hácia la realizacion de sus destinos. Entonces la humanidad comprende su vida pasada, su estado presente y el fin á que aspira. Por esta especie de reflexion sobre sí misma, se comprende y se posee mas intimamente; sus pasos son ya más seguros, y sus progresos ultteriores se hacen más fáciles.

Considerada bajo este punto de vista, es la filosofía de la historia una ciencia de la mayor importancia. «Es, dice M. Guizot, uno de los caractéres, quizá el carácter esencial, de nuestra época.» (*Hist. general de la civiliz. en Europa*, leccion cuarta).

la filosofía, comprendida en su más ámplio sentido, es en lo que piensa la humanidad; en los hechos históricos, en las sociedades, es donde efectúa su pensamiento.

Compréndese, además, por qué la filosofía elabora, en general, los acontecimientos históricos. ¿No es la inteligencia la que inspira la voluntad del hombre y ordena sus acciones? ¿No debe concebir el pensamiento lo que la voluntad ejecuta? Pues bien; lo mismo sucede en la humanidad, ser eminentemente racional. La aplicacion sigue siempre á la teoría, la idea precede siempre al hecho.

Vése, por último, que esta armonía constante no es el resultado de la fatalidad, sino la consecuencia de la *lógica*, ó, si se quiere, del organismo del espíritu humano. Pero, por más que la humanidad se guie por las leyes inmutables de la inteligencia, queda libre en sus determinaciones, ó, mejor dicho, es libre porque se guia por estas leyes inmutables. El encadenamiento de su vida y el orden que preside á sus evoluciones progresivas, no reconoce otra causa que el triunfo de su razon.

Acabamos de ver que es indispensable la filosofía para el estudio y la inteligencia del pasado; pero este toca al presente, y el presente se enlaza indiscutiblemente de una manera perfecta á indisoluble con el *porvenir*. De aquí surge una série de nuevas consideraciones.

Si es cosa probada que la filosofía prepara los

hechos históricos, es evidente que debemos aprender la ciencia de las cosas futuras en las *tendencias filosóficas* de nuestra época. Ahora bien, ningun objeto es quizá más digno de la meditacion de los hombres prácticos, ningun problema levanta á mayor altura la aplicacion de la filosofía.

Es, por tanto, necesario, si estamos obligados á llenar nuestra mision sobre la tierra, que conozcamos las tendencias de la filosofía moderna, para dirigirlas y sostenerlas, si nos parecen conformes con la verdad social, para combatirlas, si, á juicio nuestro, contienen el gérmen de funestos errores.

Y ¿por qué ha de estarnos prohibido penetrar el misterio de los venideros tiempos? ¿No poseemos los elementos necesarios para alzar alguna punta del velo que nos oculta el porvenir?

Hemos sentido anteriormente que la humanidad es un sér viviente: de esto podemos concluir que la humanidad está sometida á las leyes del desarrollo de todo sér. Sin embargo, si llegamos á conocer estas leyes y viene el análisis á confirmar, además, la legitimidad de su aplicacion á la vida humana, ¿no tenemos ya una palanca sobre la cual podemos apoyarnos con toda confianza para determinar la marcha futura del género humano? Y tomando por punto de partida el desarrollo sucesivo de la humanidad en las edades precedentes y el resultado que en la presente ha alcanzado, ¿no puede conocerse, al mé-

nos de una manera general, el conjunto de progresos que le quedan por realizar? Esto nos parece indudable.

La cuestion se reduce á un problema matemático, que puede plantearse de este modo:

«Dadas las leyes de la vida de la humanidad y su cumplimiento parcial en las leyes históricas, determinar qué parte de estas leyes no ha sido aún ejecutada.»

Desde este momento se abre ante nosotros el porvenir, pero bajo dos condiciones, una *filosófica* y otra *histórica*. Es necesario que la filosofía nos enseñe, no una fórmula vaga, abstracta y nominal que sólo explique superficialmente las evoluciones de los pueblos, sino las leyes positivas y reales que presiden á la *vida* de los seres y de la humanidad (1). Es necesario, en segundo lugar, que la historia nos haya enseñado, de una manera precisa, cuál fué el estado pasado del

(1) La filosofía de la historia, en general, se funda todavía en estas fórmulas abstractas. Considera el fin de la humanidad, ya como la union de lo finito é infinito, ya como la victoria de la libertad sobre el despotismo, ya, en fin, como el triunfo de la *ré* sobre la razon. Todas estas doctrinas tienen sólo un valor relativo; no tienen nada de absoluto ni de universal. No es en una forma especial de la inteligencia ó de la sociedad, ni en una autoridad exterior donde han de buscarse las leyes del desarrollo humano; hay que elevarse á un punto de vista más general, remontarse á la noción de la vida misma.

Mr. Altmeyer, guiándose por la teoría de Krause, ha intentado esta reforma en su *Curso de filosofía de la historia*, explicado públicamente en la Universidad de Bruselas, en 1840.

género humano y cuál es su situacion presente.

Sólo llenando estas condiciones puede merecer la política el nombre de ciencia social. Sólo apoyándose en la historia y en la filosofía puede comprender las verdaderas necesidades de las sociedades modernas, y dirigirlas con inteligencia hácia la realizacion de sus destinos futuros.

No se llegará nunca á disipar toda la oscuridad, porque la inteligencia no obedece á leyes fatales. Pero, si es verdad que los pueblos tienen una razon que rara vez los engaña, ¿no debe el pensamiento que guia ese conjunto de pueblos que se llama humanidad, aproximarse infinitamente á la verdad misma? ¿Y qué es la verdad, bajo esta relacion, sino un órden constante y regular, un tejido del que es necesario seguir hasta los hilos más insignificantes, un organismo, en fin, cuyas fases todas nacen lógicamente unas de otras? Hácese aún más legítima esta observacion, cuando se considera que ha llegado la humanidad á ese período de la vida en que adquiere la *conciencia* de sí misma y se desarrolla con entera libertad.

Pero, ¿cuáles son sus leyes?

Pueden resumirse en estas tres palabras: *Unidad, variedad, armonia*; pero estos términos expresan ideas primordiales, categorías de universal aplicacion.

La *unidad* es, en todos los seres, la primera faz de la existencia; es la forma embrionaria bajo que existen los diversos órganos y faculta-

des, ántes de todo especial desarrollo en su totalidad indistinta; es el gérmen que contiene virtualmente en sí la esencia de todas las futuras manifestaciones del sér. Este sale, en efecto, de una primera fuente, de un vástago que expresa de una manera completa la unidad de su existencia, que resume, en cierto modo, en un punto imperceptible, todo el desarrollo á que puede llegar, pero que, por lo mismo, presenta la imagen de una confusion completa, de un verdadero caos. Nada hay todavía distinto ni determinado en la existencia del sér. Pero se manifiesta en tal estado la unidad total con tanto poder, que no parece que el sér existe por sí mismo, sino que se halla indisolublemente unido al sér de que procede.

Llega despues un momento en que esta primitiva unidad se rompe, en que el sér comienza á existir por sí mismo, en que llega á ser una individualidad libre y espontánea; este rompimiento y duplicacion anuncia la existencia de un período nuevo, el de la antítesis, el de la *variedad*. La variedad no es más que la evolucion sucesiva de cada uno de los elementos contenidos en la unidad primera; es la forma bajo la cual los diversos órganos ó facultades, contenidos en el gérmen, se desarrollan unos frente á otros, en su especialidad, en su oposicion, y se desenvuelven espontánea y progresivamente bajo el alternativo predominio de cada uno de ellos. La esencia del sér se realiza, se efectúa, sale á luz

todo su contenido, no simultánea, sino gradualmente; no de una manera indistinta y confusa, sino bajo formas determinadas y características. El sér, en una palabra, despliega todas las fases de su existencia, y todas estas fases, por distintas que sean, se resumen en una sola idea, se someten á una sola ley, á la ley de la variedad, pues ésta las distingue constantemente unas de otras y las acompaña desde su origen hasta su fin.

La variedad, sin embargo, debe tener sus límites. Si fuese de otro modo, el sér continuaria indefinidamente sus evoluciones, ya en un sentido, ya en otro. No tendria la vida razon ni objeto, ni el destino valor alguno. Pero no es esto lo que sucede. La ley de la variedad camina tambien á través de una variedad de leyes; está regulada, tiene límites precisos. Despues de haber el sér agotado la variedad de su esencia, se detiene, reposa, se concentra en sí mismo con todas las fuerzas que ha adquirido. La variedad vuelve á la unidad, y de esta alianza nace la *armonía*. La armonía es, pues, el tercer período de la existencia. Es la forma bajo la cual se equilibran, en la síntesis de la variedad y de la unidad, los diversos órganos ó facultades contenidos en el gérmen originario y desarrollados en su variedad, en su oposicion. Todas las partes que en la edad precedente se han manifestado en su oposicion, han terminado ya su desarrollo y prosiguen ahora simultáneamente, es decir, en su variedad, la unidad del objeto final del sér, y

queda realizada su esencia. La vida declina y recorre en este período de decrecimiento, en sentido inverso, las mismas fases que ha atravesado en su período ascendente.

Pongamos un ejemplo. La planta existe primeramente en estado de gérmen; en tal caso, no predomina ningun elemento ni se ha desarrollado ningun órgano; todo está confundido en la totalidad indistinta del gérmen, pero éste envuelve ya toda la esencia de la planta. Este es el período de unidad. Despues se manifiestan sucesivamente los diversos elementos constitutivos del árbol, y se desarrollan de una manera desigual: aparece primero la raiz, porque esta es el punto de apoyo del sér vegetal; á la raiz sucede el tallo ó tronco, que sirve á su vez de base al desarrollo de las ramas y de las hojas. Este es el período de variedad. Cuando todas las partes de la planta se han producido en su especialidad, se equilibran, prosiguen sus evoluciones con un plan uniforme y paralelo, y manifiestan así la variedad en la unidad. Concéntrase en sí mismo todo el poder del sér vegetal, y de esta concentracion resulta la flor, esencia la más íntima de la planta y gérmen de otras nuevas. Este es el período de la síntesis ó de la armonía.

La misma marcha sigue la vida intelectual y física del hombre.

El espíritu, en su primer período, se manifiesta en el *estado instintivo*. Nada determinado se ve en el instinto que guia los primeros pasos del

hombre, y sin embargo, se reconocen en él todos los caracteres de la vida espiritual. Dibújanse despues sucesivamente las *diversas facultades* del espíritu, el pensamiento, el sentimiento y la voluntad. La armonía espiritual, por último, se caracteriza por la *razon*, que corona el desarrollo del espíritu, estableciendo el equilibrio entre sus facultades. En la *razon* es, en efecto, en donde se inspira el sentimiento, en donde el pensamiento busca los principios de las cosas, y en donde la voluntad apoya el motivo de sus determinaciones.

Unidad, variedad, armonía, tales son las leyes universales de la vida.

Si, pues, la humanidad es un sér, deben estas leyes aplicarse tambien á la vida humana.

El desarrollo de estas leyes es lo que constituye la historia en su mayor extension, es decir, la historia de la filosofía, la historia de la sociedad, la historia del género humano. Nos basta haber establecido el principio de que los pueblos están sometidos á leyes inmutables y lógicas, permitiéndonos comprender así su vida pasada y concebir la fórmula general de su futura existencia, de su porvenir en la tierra. Las consecuencias sociales de esta doctrina son de la más alta importancia (1).

(1) Mr. Guizot ha entrevisto indudablemente las leyes de la vida y su aplicación, cuando dice: «En su origen, todas las cosas tienen, poco más ó ménos, la misma fisonomía; sólo mediante el

Todo nos anuncia que la humanidad se prepara á entrar en el período de la armonía, de la síntesis, período cuya llegada ha de saludar el *racionalismo*. Las *tendencias filosóficas* y sociales de la época, son las únicas que pueden conducirnos á la solución de este problema.

¿Cuáles son, pues, estas tendencias?

Notemos primeramente que en ningún siglo se ha producido un movimiento filosófico tan considerable como en los tiempos modernos. Este hecho nos parece incuestionable; basta, para convencerse, echar una ojeada por Alemania, Francia é Inglaterra. La causa espera un efecto; el movimiento filosófico, considerado desde el punto de vista de la historia, nos presagia un movimiento social análogo.

La naturaleza de este movimiento nos la dá la del movimiento filosófico.

La tendencia más general de la filosofía moderna es la extensión de las ideas, la concepción de un más vasto conjunto de cosas. Todos los sistemas estrechos de los últimos siglos están irrevocablemente condenados por el tribunal del buen sentido y de la razón. Nuevas doctrinas.

desarrollo sucesivo es como aparece la variedad. Comienza después un nuevo desenvolvimiento que lleva á las sociedades hácia esa unidad más libre y elevada, fin glorioso de los esfuerzos y de los deseos del género humano. > *Historia general de la civilización en Europa*, lección 7.^a

Puede consultarse para la aplicación real de estas leyes á la historia humana la obra de Krause titulada: *Philosophie der Geschichte*.

más ámplias y más profundas, han surgido por todas partes; y lo que prueba su legitimidad es que han hallado fácil acceso en las inteligencias, y producen ya sus frutos en la opinion pública, hostil á todo sistema exclusivo. Los hombres no aceptan ya sin exámen las teorías vagas y superficiales que proceden de un principio preconcebido; desprecian el dogmatismo bajo cualquier nombre que se oculte, porque el dogmatismo no habla al alma. y se detiene forzosamente en una esfera inmutable; prefieren fluctuar indecisos entre mil doctrinas diversas, sin detenerse en ninguna, y juzgar á los hombres y las cosas desde el punto de vista de su propia razon. Es verdad que, desprovistos de método para elevarse á la certeza, van á parar con frecuencia al excepticismo, pero ¿no es este, en nuestros, dias una negacion refleja, y, por consiguiente, una nueva manifestacion del pensamiento comun, de la razon crítica?

Esta razon, que comienza á reinar en los individuos, domina igualmente la filosofía moderna. El *racionalismo* es su expresion más completa. Quizá no hay hoy un sistema que no toque de alguna manera á la razon.

En Francia subsiste aún el *eclecticismo*; pero éste reconoce, como sabemos, los principios generales de todas las doctrinas; es un racionalismo imperfecto é individual. Su aparicion anuncia un nuevo período en el desarrollo filosófico, y prueba que las concepciones exclusivas no pue-

den satisfacer ya á los espíritus, y que ha llegado el tiempo de abrazar una fórmula general, bajo la cual puedan agruparse armónicamente todas las teorías.

Pero el eclecticismo es impotente para penetrar esta fórmula general; elige sus principios á tanteo; no posee ningun *criterium* de la verdad y de la certidumbre; es, en suma, una doctrina de transición. La filosofía va en Alemania más léjos en la vía del racionalismo (1); se lanza audazmente á los espacios de lo absoluto y de lo infinito; se detiene en un principio, y lo desarrolla en todas sus consecuencias; es siempre uniforme y metódica. Sus progresos son más ciertos; y esa fórmula de que carece el eclecticismo, ese principio que comprende y legitima todos los de la ciencia, estamos íntimamente convencidos de que lo ha alcanzado la filosofía en Alemania. Ha entrado en el período de la armonía, y hácia éste llama á toda la humanidad.

La filosofía moderna es, por tanto, eminentemente racionalista.

(1) Debemos observar que comprendemos bajo el nombre de *Filosofía alemana*, además de los nombres generalmente conocidos de Fichte, Schelling y Hegel, los recientes trabajos de Krause, que coronan todo el movimiento filosófico anterior. Hay generalmente ciertas prevenciones contra la filosofía alemana, y se cree que su suerte está indisolublemente unida á la del panteísmo y á la del idealismo. Esto es un error que procede de que no se atiende á su conclusion. Creo que la doctrina de Krause explica el sentido y determina el valor real de estos sistemas, que no constituyen por sí solos la filosofía alemana.

La razon tiende con toda su fuerza á la *unidad*, coge siempre alguno de sus rayos, y no reposa hasta haber concebido, bajo uno ú otro aspecto, la unidad del mundo, la comunión de todo lo que vive y respira. Las diversas ramas del racionalismo se diferencian sólo en un punto, en la manera de considerar la unidad, es decir, la unidad divina, la unidad universal. Todos los errores y todas las verdades pueden proceder de esta concepcion; abraza todo el universo en su causa y en sus fenómenos; y todas las relaciones que nos unen á Dios, á la naturaleza y á nuestros semejantes se enlazan con el principio fundamental del racionalismo, con la unidad absoluta.

Entre las doctrinas racionalistas, preséntase, en primer término, el *panteismo*. Para este sistema no es la unidad otra cosa que la confusion, la indistincion misma, es decir, la absorcion radical de todas las cosas en el gérmen que manifiesta la primera faz de la existencia (1). El panteismo representa en rigor el embrion universal, el huevo del mundo, si nos es permitido emplear este término de la filosofía panteista de la India. En esta doctrina, todos los elementos que constituyen el organismo del mundo quedan como inciertos, oscuros é indeterminados; son vaciados todos revueltos en un mismo molde; no están unidos, sino confundidos, amalgamados. Esta es la concepcion de la unidad en su primera época, en la

(1) *Las Leyes de la vida*, p. 32 y sig.

identidad absoluta de la sustancia ó en la indistincion infinita; nada hay vário ni distinto; siempre y por doquiera un sólo y mismo sér, una sola y misma sustancia; la variedad queda anulada por la unidad. Las existencias individuales no pueden desprenderse de esta capa uniforme que las cubre y oprime: los séres particulares no existen en sí mismos, son tan sólo sombras pasajeras, pálidos reflejos del sér universal, propiedades de la sustancia total, en suma, fracciones de la divinidad.

Tal es el panteísmo: este no ha llegado á comprender más que el embrion del mundo. La mayor parte de los escritores católicos no encuentran en el fondo de todas las doctrinas modernas más que este sistema degradante, cuyas inmorales é irreligiosas consecuencias demuestran fácilmente (1). Estamos muy léjos de negar su existencia en las sociedades modernas; pero afirmamos que no es otra cosa que la más informe y grosera envoltura del racionalismo en su infancia. No todo racionalismo es panteísta; léjos de conducir á la negacion de toda moral y de toda religion, gravita éste, en su forma verdadera, hácia las concepciones más puras de la moral y de la divinidad.

Es menester convenir, sin embargo, en que el panteísmo encierra una profunda verdad, á saber,

(1) V. el *Ensayo sobre el panteísmo en las modernas sociedades*, por M. H. Maret, presbítero.

la verdad universal que le sirve de base. Este principio es justo y susceptible de un buen desarrollo; los elementos en él contenidos sólo necesitan ser determinados, nacer, salir del caos que los retiene cautivos, para producir las más dignas y nobles consecuencias morales, políticas y religiosas.

Y, por otra parte, aún cuando estuviésemos obligados á ver el panteísmo en todas las doctrinas que en el día se producen, veríamos aún en este hecho la confirmacion del pensamiento que hemos emitido acerca de la filosofía moderna, deberíamos sostener que toda su tendencia es á extender las ideas.

En efecto, el sistema religioso que se opone al panteísmo, concibiendo á Dios como puro espíritu, aislado del mundo, introdujo naturalmente en el universo el *principio dualista*, y rompió la unidad que le domina. Por doquiera se manifiesta la oposicion, la lucha, el predominio de un principio sobre otro principio. El universo es la antítesis de la divinidad; el cielo, la antítesis del infierno; la vida presente, la antítesis de la vida futura; el cuerpo humano, la antítesis del alma; el poder temporal, la antítesis del poder espiritual. De este modo habia discordancia en la cosmología, en la moral, en la antropología, en la sociedad. No parecia posible ninguna conciliacion entre estos elementos hostiles: necesitábase menospreciar la naturaleza para engrandecer al Sér supremo; debilitar el cuerpo para for-

talecer la esfera de la inteligencia; sufrir aquí bajo, para ser feliz allá arriba. El mismo antagonismo existía en la sociedad entre los intereses civiles y los intereses religiosos.

Pues bien, esta dualidad es la que el panteísmo quiere que desaparezca, y, bajo esta relación, debemos considerarle á la vez como un progreso real y como un regreso á la verdadera doctrina cristiana. La oposición no puede engendrar más que oposición y guerra. La filosofía debe mirarla como cosa inferior á la unidad, si es verdad, como creemos, que el universo es un organismo en donde todo se encadena, un sistema de causas y de efectos, en el que todo se enlaza, en que la misma antítesis pierde ese espíritu de estrecho antagonismo para revestir una forma más pura, para venir á ser *complementaria* del término opuesto, y mantener de este modo la unidad dentro de la variedad. La unidad es fecunda en resultados: no hay más que expresar los elementos que contiene para que se traduzcan en *armonía*.

La unidad es, en efecto, en nuestro sistema, la madre de la variedad y de la armonía: todo lo que constituye la variedad de la existencia está primitivamente contenido en un germen único, y dominado por una unidad superior (1).

El racionalismo, tal y como nosotros lo concebimos, es, pues, muy diferente del panteísmo. El panteísmo sólo comprende la unidad destructora

(1) V. p. 32 y sig.

de toda variedad y de toda existencia individual, se circunscribe al período embrionario de la vida; nuestra doctrina, por el contrario, se funda en una unidad más alta y más rica, en un principio más completo y conforme con la observacion, en donde la unidad no es la identidad ó la indistincion absoluta; abraza toda la fórmula del sér y de la existencia de la unidad, en la variedad y en la armonía, en otros términos, en su vida *primordial* y superior, en sus evoluciones *diversas* y en la madurez *armónica* de su desenvolvimiento. Quien dice variedad, dice *individualidad*, dice espontaneidad; de otro modo, la variedad de ser y de existencia, implica séres esencialmente distintos, séres dotados de una vida propia, es decir, séres individuales y espontáneos; si no existiese más que un solo sér, sería completamente verdadero el panteísmo.

Nuestra doctrina respeta, por tanto, los movimientos espontáneos de los séres individuales en la unidad suprema; respeta su libertad, puesto que la libertad metafísica sólo consiste en la conformidad de estos movimientos diversos, con la razon comun. Concilia en una la vasta síntesis de la unidad y de la variedad universal, la comunión de los séres y su individualidad distinta, la igualdad y la libertad. Si nuestra doctrina es completa, deben estos principios encerrar la solución de los principales problemas que se refieren á la vida del hombre, á sus relaciones con el Sér supremo, con la historia y con la sociedad. Se apli-

can, en efecto, á estos diferentes grados, y en cada uno de ellos vienen á parar á la realidad misma. Porque el organismo de nuestra doctrina nada destruye ni absorbe, sino que completa y armoniza. La armonía es su más alta expresion, su fórmula filosófica, y no subsiste, sino cuando enlaza la unidad y la variedad.

Tales son, en pocas palabras, las tendencias generales de la filosofía moderna: dichas tendencias son racionalistas y se dirigen por todas partes hácia la unidad ó, mejor dicho, hácia la armonía.

Examinemos ahora la influencia que estas doctrinas deben ejercer en la sociedad.

No nos hagamos ilusiones: nuestras sociedades no son perfectas ni constituyen el último término de la civilizacion. Desembaracémonos, para tratar una cuestion de tan capital importancia, de toda idea preconcebida; porque caeríamos en extraños errores; y, partiendo de un principio exclusivo, impediríamos, quizá sin saberlo, un progreso social legítimo.

Caracterizan á las sociedades modernas una desmembracion y una division sin límites, un aislamiento completo, un *individualismo* exclusivo. Ningun lazo, hablando de una manera general, reúne los diferentes miembros de la sociedad, á no ser el lazo negativo que resulta del reconocimiento de los derechos y de la libertad de cada individuo; ningun principio mantiene la armonía del cuerpo social, á no ser el princi-

pio de la fuerza y del poder. Cada uno se impone la obligacion de no hacer, pero nadie se compromete á hacer, á subvenir á las necesidades de los demás, á remediar sus miserias y sufrimientos. La sociedad no tiene hoy fin propio, fin comun y general; no tiene otra mision que la de hacer respetar la personalidad humana, es decir, no la de favorecer el desarrollo de los hombres, sino sólo la de impedir que se pongan obstáculos á este desenvolvimiento; es una institucion de vigilancia, pero no de servicio y de socorro mútuo; concede derechos á todos, sin prescribir deberes á nadie. Así es que la existencia social no se muestra, en cierto modo, sino exteriormente, en la superficie, sin echar raices en el corazon ni en la inteligencia del hombre. Si se hace abstraccion de esta especie de capa superficial de formas puramente políticas, si se mira al fondo de la sociedad, no se encuentra en parte alguna nada de lo que constituye realmente la vida social: ninguna *comunidad* de intereses morales ó materiales, ninguna *unidad* de miras ni de convicciones, ninguna *verdadera igualdad* en las condiciones exigidas para la prosecucion del destino humano, en una palabra, ninguna constitucion orgánica en la que todo marche unido y enlazado bajo la inspiracion de un pensamiento comun. Nuestras sociedades no son más que el desórden políticamente organizado, es decir, la consagracion del principio arbitrario y disolvente del individualismo. Así es que el espí-

ritu individualista asedia el poder y se coloca en las más altas regiones de la sociedad: de aquí los partidos, que sustituyen por todas partes el interés local y particular al interés comun. La industria, el comercio y la propiedad territorial no reconocen más base que el individualismo: de aquí ese espíritu de interés que domina todas las relaciones humanas, esa extrema division de las fortunas, única que puede explicar la existencia del pauperismo, esa concurrencia ilimitada, de individuo á individuo, que no es otra cosa que la opresion disfrazada de los capitales más fuertes sobre los más pequeños.

La misma oposicion, y la misma rivalidad existen en las artes; ninguna concepcion comun de lo bello viene á unir los espíritus; y no se borra la divergencia de las escuelas, sino para dibujarse en un teatro infinitamente más vasto, en el teatro del individualismo. La literatura, por último, fiel espejo de la sociedad, presenta una fisonomía enteramente semejante; en cada una de sus ramas se nota esa ausencia de unidad, esa anarquía intelectual, ese espíritu de antagonismo que caracteriza á la sociedad. Así, pues, se muestran por todas partes el individualismo y la lucha. Cada uno para sí; cada cual se considera como el centro social. La solidaridad, ese eterno cimiento de los estados, parece que está desterrada de este mundo; sólo el egoismo reina en él, el egoismo destructor de toda comu-

nion entre los hombres. Los sentimientos generosos y las convicciones comunes, nacen de una fuente más elevada y pura que el individualismo.

No existe, pues, en la sociedad ningun principio de organizacion, ninguna mira de unidad ni de comunidad. El individualismo no puede organizar nada. Aquí es donde reside el mal; todos los socialistas lo entrevén, y lo revela claramente la tendencia filosófica de la época. Medítese bien: es indispensable una reaccion contra el espíritu individualista; y todos los hombres de buena voluntad, que se interesen por la salvacion de la sociedad, no deberian tener más que un fin, el de facilitar esta reaccion, para prevenir la tormenta ántes que se desencadene.

Cualquiera que sea, en efecto, la organizacion social que suceda al desorden actual, no puede ser más que la aplicacion del principio filosófico de la unidad, ya sea el de la unidad panteista, exclusiva de toda variedad, ya el de la unidad superior y armónica.

El panteismo debe conducir á una organizacion *comunista*; porque la unidad es la union, la comunion: no hay verdadera unidad social, sino desde el momento en que todos los esfuerzos tienen un origen y un fin comunes. Saint-Simon, R. Owen y E. Fourier, no han hecho más que expresar de diversos modos las consecuencias del panteismo. Todas estas tentativas están conformes con la tendencia de la época; se

explican bajo el punto de vista histórico, y, apoyándose en una base defectuosa, descubren una necesidad real de la sociedad.

¿Pero cuál debe ser la comunidad del panteísmo? La lógica debe conducirle á una comunidad absoluta, es decir, á una absoluta igualdad, porque sólo en su principio se encierra la unidad, y sólo ella puede traducirse en la sociedad. No hay distincion posible á sus ojos: por consiguiente, no hay diferencia alguna entre los hombres, ni espontaneidad individual, ni libertad.

Nuestra doctrina no es el panteísmo: no somos comunistas. El panteísmo sólo comprende la unidad; pero nosotros distinguimos la variedad en la unidad, y la variedad combinada con la unidad engendra la armonía. Ahora bien, si la variedad puede, en principio, coexistir con la unidad, la individualidad social puede coexistir con la comunidad, la libertad con la igualdad; pero á condicion de que cada cual se contenga en su esfera propia. La igualdad, por tanto, respeta las existencias individuales, distintas en sí mismas y en la variedad de sus fines; y consiste, como ha dicho Mr. Cousin, en tratar desigualmente á los seres desiguales. La libertad viene á ser para los individuos la facultad de desarrollarse sin obstáculos, conforme á la economía del organismo social, es decir, sin atentar contra los derechos de la igualdad.

Tal es, pues, la fórmula de nuestra doctrina

social, relacionada con los principios filosóficos (1).

Al principio de la *unidad* corresponden la comunidad y la igualdad social. Es, pues, necesario que la sociedad realice una unidad de fin, una unidad de medios ó de condiciones y una unidad de direccion y de poder. Esta unidad general está representada por la autoridad suprema, encargada de hacerla reinar en todas las esferas de la actividad social.

Al principio de la *variedad* corresponden la individualidad y la libertad. Es necesario, por

(1) Al dar esta Memoria á la imprenta, ha llegado á mis manos la obra de Mr. A. Blanc Saint-Bonet, titulada: *De la unidad espiritual, ó de la sociedad y su fin en el tiempo infinito*. Colocándose el autor en el punto de vista de lo absoluto, enlaza, como nosotros, todas las cuestiones sociales á la idea filosófica de la naturaleza humana, y ésta, á la idea metafísica del sér. Juzgamos previamente bien de la teoría social que ha de completar la obra, porque, segun las premisas, será muy parecida á la nuestra. Hé aquí cómo se expresa este autor sobre los principios del universo, que son tambien los principios de la razon y de la sociedad:

«La *variedad*, la *unidad* y la relacion entre ambas ó sea la *armonía*, son, no sólo las condiciones de existencia de toda realidad, sino tambien las de la razon humana, puesto que, mediante estas nociones, que constituyen parte de sus propios elementos, es como forma el concepto de un mundo, que no le revelan los sentidos, sino como una multiplicidad confusa, sin armonía y sin leyes.»

«Fundándose *todas las ciencias humanas* en conceptos racionales, se componen necesariamente de tres cosas: 1.^a, conocer la *variedad* de los séres y de los fenómenos diversos; 2.^a, conocer la *unidad* ó el principio único, la ley que los explica todos; 3.^a, conocer las relaciones que existen entre los séres y su ley, es decir, entre la variedad y la unidad, cuyas relaciones son las *armonías*.»
(Lib. I, cap. II.)

tanto, que la sociedad realice una variedad en la unidad de fin, en la unidad de medios y en la unidad de poder. Representase, en general, esta variedad por las diferentes esferas encargadas de cumplir los fines especiales de la naturaleza humana, es decir, la religion, el derecho, la ciencia, la moral, las artes y la industria.

Al principio de la *armonia*, corresponde la asociacion que supone, en efecto, un fin único realizado por muchos miembros. Es necesario, pues, que la sociedad realice, no un individualismo ó un comunismo exclusivos, no una libertad ó una igualdad tambien exclusivas, sino una verdadera asociacion, una asociacion libre que forme parte de todos y cada uno; es necesario que esta asociacion se extienda á los diferentes fines de la naturaleza humana, á los medios necesarios para alcanzarlas y al poder que dirige la sociedad (1).

No tenemos la pretension de que la ciencia social quede constituida con estos principios; pero sí creemos que fijan su base con toda certeza. Sea como quiera, nos basta haber hecho constatar la oposicion que existe entre las tendencias de la filosofía y el estado de la sociedad, y que ésta debe entrar infaliblemente en el camino de la filosofía. Así lo prueba la historia. Y, en efecto, las tendencias sociales hácia la unidad y la aso-

(1) V. el desarrollo de esta doctrina en el *Derecho natural y público*, de Mr. Ahrens.

ciacion, se manifiestan ya de una manera inequívoca.

Este hecho sencillo encierra una gran enseñanza. Es la primera vez en la historia que, elevándose la filosofía teóricamente hasta la mayor altura del racionalismo, extiende sus ramificaciones, de una manera tan lógica, hasta los más profundos misterios de la sociedad humana.

Como anunciamos en nuestro punto de partida, resalta *la fusion de la práctica y de la teoría*.

Una teoría sin aplicacion es un despropósito de la inteligencia. Pero una teoría, unida á la práctica bajo una inspiracion conforme con la marcha y las necesidades del siglo, nos parece digna de la mayor atencion

FIN DE LA INTRODUCCION.

PARTE TEÓRICA.

DE LA GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS.

NOCIONES PRELIMINARES.

El problema sobre el origen de las ideas, ó, mejor dicho, sobre la generacion de los conocimientos humanos, no es un problema aislado en la filosofía. Se refiere necesariamente á un orden de cosas más vasto y más general; se refiere á la ciencia del hombre, del espíritu humano: depende de la Psicología.

Divídanse como se quiera las materias filosóficas, debe reconocerse que la filosofía se ocupa unas veces del *yo*, es decir, del espíritu ó de la conciencia humana, otras del *no yo*, es decir, de la naturaleza exterior, del universo, de Dios, de los principios que presiden á la existencia de todas las cosas.

La ciencia del *yo*, se llama *Psicología*; la del *no yo*, es la *Ontología*.

La psicología tiene por objeto el estudio del espíritu humano; desciende al foro interno del hombre; y saca de la conciencia los hechos con cuya ayuda forma una teoría sobre la naturaleza, los atributos, las facultades y las leyes del espíritu.

Mas, en primer lugar, ¿es fundada esta pretension de la psicología de construir una teoría general, aplicable á todos los hombres, y basada, sin embargo, en hechos especiales que no puede hallar cada cual sino en sí mismo? Algunos frenólogos, entre otros Broussais (1), han hecho esta objecion, que sería capital, si no fuera una pura hipótesis. En efecto, en todos tiempos ha descubierto la filosofía en el alma los elementos que descubrimos en nuestros dias. Hánse expuesto sistemas muy diversos para explicar los fenómenos de conciencia, pero esto no prueba en absoluto más que la diversidad de las opiniones individuales sobre un objeto constante; por otra parte, la divergencia no recae sobre los hechos mismos, sino sobre su origen, sobre su textura, sobre su aplicacion. ¿No han comprendido de diverso modo los naturalistas y los teólogos la naturaleza y la divinidad? Y ¿puede concluirse de esto que Dios y la naturaleza han cambiado con las doctrinas filosóficas?

(1) *Lecciones sobre la frenología.*

Nos sería, además, imposible demostrar aquí que el *yo* es radicalmente idéntico en su esencia y en sus facultades fundamentales en todos los hombres; y que la naturaleza del espíritu humano es y debe ser una, á pesar de todas las variedades individuales. Esta demostracion nos obligaria á salir del cuadro de la psicología y á remontarnos á la fuente misma de la unidad y de la identidad del *yo*, es decir, á la noción de la humanidad. Consiste esto en que en la ciencia, lo mismo que en el universo, todo se presupone y encadena; la psicología implica la ontología, la ciencia de lo absoluto, la metafísica, y la ontología á su vez, implica la psicología, que le precede en el orden lógico de las cosas. El universo ha salido todo de un solo molde, y la ciencia no puede hacer más que reproducir el universo. De aquí la imposibilidad en que nos encontramos de resolver, con el solo auxilio de la psicología, todas las dificultades psicológicas que podemos encontrar.

Debemos, pues, admitir provisionalmente la identidad del *yo*, para legitimar la base de la psicología, hasta que hayamos podido confirmarla en la metafísica.

La psicología, fundada en la identidad ó en la igualdad espiritual de los individuos, es la salvaguardia de la igualdad social. Su reinado es generalmente el indicio de una era de libertad.

No es como la antecámara ó el vestibulo de la filosofía, sino su santuario. Porque no es la psicología, sino la ontología, la que abre la carrera

filosófica en la historia; por el *no yo* es por donde se ha llegado al *yo*. La verdad se concentra en la inteligencia humana, y sólo despues de una larga experiencia dirigida al mundo exterior es cuando se llega á descubrir su verdadera fuente.

Sin embargo, bajo el punto de vista lógico, la psicología conduce á la ontología. En la conciencia y en el espíritu humano es donde debemos apoyarnos para llegar al término de nuestras investigaciones. Pero, ¿con qué título podemos considerar al *yo* como base de la filosofía? Aparentemente, con la condicion de considerarle como una parte constitutiva del universo, de encadenar la psicología con la ontología, de mantener la unidad de la ciencia y la del mundo. Aceptando esta condicion, podemos con más confianza fundarnos en el *yo*, como parte del universo, en la psicología ontológica, si es permitido expresarse de este modo. Nuestra base está asegurada; se funda en nosotros mismos y en lo exterior á nosotros; se enlaza con nuestra personalidad, considerada en sus relaciones universales.

Este lazo natural, que hemos vislumbrado entre la psicología y la ontología, se manifiesta especialmente en la razon.

La época moderna, caracterizada por el advenimiento de la razon humana, debe unir ambas ciencias de una manera íntima y completa.

Como prenda de esta union, ha emprendido la tarea de elevar la importancia de la ciencia psi-

cológica. Teniendo en cuenta las relaciones reales que nos unen con todos los seres, independientemente de la relacion del pensamiento, creemos poder establecer rigurosamente que el hombre, síntesis del universo, puede y debe estudiar éste en sí mismo, es decir, que la psicología es el punto de partida de todo conocimiento y de toda verdad.

¿Cómo conocemos, en efecto, al Sér supremo, sino mediante la idea que de él nos dá la razon, á cuya idea atribuimos inmediatamente existencia y realidad? ¿Cómo conocemos el mundo exterior, sino por las impresiones que los objetos producen en los órganos de nuestros sentidos? En otros términos: ¿qué sabemos de la naturaleza y de Dios que no lo debamos á los sentidos y á la razon?

Ahora bien, si esto es así, si no conocemos la naturaleza sino por nuestras propias impresiones, si no conocemos á Dios y al mundo absoluto que en él subsiste sino por la idea de nuestra propia razon, ¿cómo nos conocemos nosotros mismos en nuestra propia conciencia? ¿No es evidente que toda luz irradia del yo, y que nuestro conocimiento se reduce á nosotros mismos, es decir, á nuestra conciencia, á nuestras impresiones sensibles y á las ideas de nuestra razon?

Pero, puesto así el problema psicológico sobre el *origen de nuestras ideas ó de nuestros conocimientos*, está ya resuelto. Si el hombre comprende

en sí mismo todas las cosas, en éste se halla necesariamente el *origen* de sus conocimientos. En otros términos, sus ideas son *innatas*.

Veamos ahora las objeciones de los sistemas contrarios.

Sostienen unos, que el origen de nuestros conocimientos se encuentra en el *mundo exterior*, en la naturaleza, y que las ideas penetran en nosotros por medio de los sentidos. Concedemos que la naturaleza y la experiencia sensible sean generalmente el objeto de nuestras ideas, y hasta la ocasion que las despierta y fortifica; pero que nuestras ideas salgan del mundo exterior para imprimirse en nuestra inteligencia, que el espíritu humano sea una *tabla rasa*, sin fuerza interna, sin cierta unidad que pueda, por lo ménos, recibir y comprender las sensaciones, esto es un absurdo palpable. El alma sería un elemento material, al que habria necesidad de reconocerle siquiera una accion propia.

Pretenden otros, que la *sociedad*, el comercio entre los hombres, la enseñanza, y, en una palabra, la tradicion, es la fuente de todas nuestras ideas. No queremos negar la poderosa influencia de la sociedad en la conservacion y aumento de nuestros conocimientos. La tradicion es la memoria del género humano. Pero, si ésta conserva los conocimientos adquiridos, no puede engendrar por sí misma otros nuevos. Admitiendo, por otra parte, que la sociedad y la tradicion sean el origen de nuestros conocimientos, aún sería ne-

cesario aceptar, como imprescindible condicion, que debe existir en la naturaleza humana una facultad propia, una unidad que responda á las enseñanzas de la sociedad y de la tradicion.

Pero aún se presenta la cuestion bajo otro aspecto. El *lenguaje*, se dice, tomando esta palabra en su acepcion más lata, en su acepcion verdaderamente filosófica, como signo ó expresion del pensamiento, el lenguaje, repito, es absolutamente necesario, aún para la representacion mental de la idea; es imposible pensar ni tener ideas sin la palabra; en suma, el lenguaje debe servir de base á nuestros conocimientos y de principio á nuestros raciocinios. Mas todavía aquí presupone el lenguaje la inteligencia del mismo; las palabras implican la posibilidad de comprenderlas; y, para servirme de las expresiones de Mr. de Bonald, la idea existe ántes que la palabra que la representa; la idea es innata, su expresion es adquirida (1). Por consiguiente, no puede el lenguaje ser el origen de nuestras ideas; puede ser, sin embargo, si se quiere, una condicion indispensable para su desenvolvimiento, porque es, á la vez, un fecundo instrumento de análisis intelectual y un poderoso medio de orden y encadenamiento.

Se pretende, por último, que el fundamento de nuestro conocimiento está en *Dios*, autor de todas las cosas. Es indudable que el hombre y todas

(1) *Investigaciones filosóficas.*

sus facultades tienen su razon última en Dios, y, bajo esta relacion, se puede decir que, si las ideas tienen su origen en el espíritu humano, éste y todo lo que en sí encierra tienen su origen en Dios. Esto es incuestionable. Dios, es realmente la causa ó la razon *ontológica* de nuestras ideas y nuestros conocimientos, es su fuente primordial, porque es la fuente de todo lo que existe y nada es posible sin Él. Pero la cuestion no es esta; nosotros debemos colocarnos en el terreno de la psicología. Cuando decimos que el origen de nuestras ideas está en nosotros, hablamos de su origen *psicológico*, es decir, de su origen inmediato y directo, y nos reservamos su enlace con el Sér supremo; porque la psicología se encadena con la ontología y con la metafísica, y existen relaciones necesarias entre ambas ciencias. Segun nuestra opinion, Dios mismo ha creado el espíritu humano; pero lo ha creado capaz de pensar y de conocer con el solo auxilio de sus propias fuerzas, capaz de hallar en sí mismo el principio generador de sus conocimientos.

Dios ha formado al hombre para la verdad, como lo ha formado para el amor y para la accion. Le ha dotado de una ineidad real (1).

(1) La division que acabo de hacer entre los sistemas filosóficos sobre el origen de las ideas ha sido expuesta y defendida públicamente, con mucho acierto, por Mr. Callier, doctor en derecho, y mi contrincante en este concurso universitario. Debo, pues, dejar el honor de ella á Mr. Callier. No puedo entrar aquí en el des-

Esta ineidad es, pues, el principio racionalista que domina, bajo cualquier punto de vista que se le considere, toda la cuestion del origen de nuestros conocimientos. Este es el hecho ontológico que envuelve toda la psicología.

Hemos, pues, encontrado en el yo un hecho primitivo y, en cierto modo, adecuado al yo, un hecho que lo constituye realmente y que lo abraza por completo, el *poder activo interno* del yo, la *ineidad* virtual del espíritu humano, Y es tan constante y tan general este hecho que, ó es aceptado por todos los sistemas contrarios, ó está implícitamente contenido en sus premisas. Este será nuestro punto de partida.

No admitimos, por tanto, más que un origen directo y psicológico de nuestras ideas: están virtualmente en nosotros, son innatas. Dios, la sociedad y la naturaleza pueden ser el *objeto* de nuestras ideas, la *ocasion* que las despierta, la *condicion* misma de su existencia ó de su desarrollo; pero no es ménos cierto que su fuente inmediata se encuentra en nosotros, y que no conocemos la naturaleza, la sociedad, ni á Dios, sino por las ideas que de estos objetos tene-

arrollo de esta teoria, porque la exposicion histórica de los diferentes sistemas sobre el origen de las ideas está reservada á la segunda parte de esta Memoria. No hemos hablado de las doctrinas, sino con el fin de determinar nuestro propio principio, por la comparacion de los principios contrarios, y establecer su universalidad, demostrando que todas las teorías contrarias lo presuponen, como una condicion de su existencia.

mos actualmente ó podamos tener en adelante.

Decimos, en otros términos, que el hombre posee un fondo propio de conocimientos y de verdades, como posee un fondo propio de sentimientos y de voliciones. En este dominio espiritual es donde el hombre encuentra sus ideas, cualquiera que sea el objeto ó la naturaleza de estas.

La individualidad humana no es, en verdad, absoluta. Si bien es cierto que poseemos un fondo propio de ideas, no somos por esto sus autores; su fuente está en Dios, y nosotros no podemos hacer más que desarrollar el gérmen que Dios ha depositado en nosotros. Si percibimos el mundo exterior en nuestros propios órganos, no somos autores de estos órganos, sino que los hemos recibido de la naturaleza. Hé aquí por qué decimos que Dios y la naturaleza son, si no la causa y el origen de nuestras ideas, por lo ménos, su condicion suprema. Es cierto que no existiríamos nosotros, si no existieran Dios y la naturaleza; pero, desde el momento en que existimos, desde el momento en que somos seres, individuos, no podemos buscar fuera de nosotros el origen de nuestras ideas. Debemos concentrarnos en nosotros mismos, y lo podemos, con tanta mayor razon, cuanto que nuestro espíritu es el espejo fiel de todo lo que existe. La ineidad general de nuestras ideas resulta rigurosamente de nuestra organizacion cósmica. Si el hombre es la síntesis viva del universo, el microcosmo, es necesario que todas las leyes, todas

las potencias y todos los elementos que constituyen el mundo espiritual, se encuentren esencialmente en cada espíritu humano, como las formas, las leyes y los elementos de la naturaleza se encuentran en el cuerpo de cada hombre.

Todas las ideas se hallan, por tanto, en nosotros; pero sólo están en nosotros *virtualmente*, es decir, en potencia, en facultad de ser, no en acto ni en realidad actual. Cada cual está llamado á madurar* con sus propios esfuerzos el gérmen espiritual que posee, á desmontar con sus propias manos los campos incultos de su inteligencia: éste es el tributo impuesto á su existencia individual, esta es la condicion de su libertad. Es una verdad que todo está en nosotros, pero está latente, indeterminado, en ese estado de confusion que manifiesta el aspecto primitivo de la vida.

Consideradas bajo este punto de vista racionalista, son, en cierto modo, las ideas, la esencia misma y la materia de nuestra inteligencia. No son, como tales, un producto ó un resultado de la inteligencia, sino sus elementos primitivos y, al mismo tiempo, el objeto inmediato de su actividad. Bajo esta relacion, deben distinguirse *las ideas* de la razon y de las *nociones* que implican el conocimiento de sus objetos. Porque las ideas, claras y evidentes por sí mismas, no suponen ningun conocimiento, en cuanto este se funda en una actividad preliminar del yo. Son las anticipaciones primeras que el espíritu lleva á todos

sus conocimientos, los principios y las leyes, mediante las cuales concibe los séres y las cosas. El espíritu no crea las ideas, sino que crea por medio de ellas. Las nociones se aplican, además, á toda clase de objetos, sensibles ó no sensibles: este es el término genérico que designa el conocimiento, cualquiera que sea su naturaleza; las ideas, por el contrario, en el sentido que hemos dado á esta palabra, sólo se aplican á las nociones racionales, absolutas, á los principios *a priori*, que se encuentran en nosotros anteriormente á toda experiencia (1). Las ideas son, por consiguiente, el fundamento y la regla del conocimiento; este implica siempre la existencia de las ideas, es decir, una facultad inteligente y su contenido.

El conocimiento supone tres términos: un *sér* que conoce, un *objeto* conocido y una *relacion* determinada entre el *sér* que conoce y el objeto conocido. Esta relacion es la que constituye propiamente el conocimiento.

Pero dicha relacion puede no ser exacta, esto es, conforme con la naturaleza de las cosas, y el conocimiento no es entónces *verdadero*. El conocimiento es una concepcion subjetiva, un estado relativo del espíritu humano; reside en la relacion esencialmente ideal de nuestro pensamiento

(1) Sabemos que Kant ha restituido á la palabra *idea*, su acepcion racional y platónica. Esta terminología, generalmente adoptada en Alemania, ha sido introducida en Francia por Mr. Cousin.

y de su objeto. La verdad, por el contrario, es la realidad misma, la realidad ontológica y absoluta, considerada en sus absolutas relaciones con la inteligencia é independiente de nuestras concepciones personales. La verdad tiene su origen en Dios; el conocimiento procede del hombre.

El conocimiento es, pues, verdadero y perfecto desde el momento que nuestra concepcion está realmente conforme con lo que es, desde el momento en que nuestro pensamiento ha penetrado la realidad misma. Y, bajo esta relacion, puede la verdad ser definida: la conformidad de nuestro pensamiento con la naturaleza de su objeto.

Pero la verdad no es todavía la *certidumbre*; porque puede existir en sí misma sin haber sido adquirida por el espíritu humano, sin existir actualmente para nosotros. No llega la verdad á ser cierta para nosotros, sino desde el momento en que la hemos adquirido mediante el empleo del método. La certeza es, por consiguiente, la verdad adquirida metódicamente por la inteligencia humana, es decir, llevada de principio en principio, hasta un punto en que es evidente por sí misma.

Si tal punto existe, es claro que podremos llegar á todas las verdades que se relacionan con él directa ó indirectamente, y que podremos tener de estas verdades, por lejanas que estén, una certeza tan completa como la que tenemos de nuestro punto de partida.

La certeza es, pues, en último término, la *re-*

lacion de la verdad con el conocimiento, la relacion de Dios con el hombre, de la ontología con la psicología. Cuando la inteligencia humana, levantando su vuelo, ha penetrado la verdad divina, identificándose con la realidad, debe todavía, para acabar su obra, volver sobre sí misma, individualizar la verdad en nosotros; y de esta individualizacion resulta la certeza, que se hace, de este modo, personal, como el conocimiento, conservando, sin embargo, la naturaleza impersonal de la verdad.

La certeza se funda, por tanto, en dos puntos: uno *subjetivo*, el hombre ó la conciencia humana; el otro *objetivo* y absoluto, el Sér supremo. Dios y la conciencia, hé aquí los dos árbitros de la certeza.

La certeza es el término de todas nuestras indagaciones, y corona y legitima todas las investigaciones filosóficas. La filosofía sería realmente la más estéril de todas las ciencias, si fuera impotente para resolver el problema de la certeza.

La importancia de ésta nos revela, á su vez, la del *método*, que es su condicion esencial. El método es, en general, la marcha seguida por el espíritu humano para alcanzar la verdad y la certidumbre. Es la palanca de la filosofía. Dadle un punto de apoyo, y levantará el mundo.

Cuidaremos, por tanto, de proceder metódicamente. Antes de abordar el problema de la *generacion* de nuestros conocimientos, procuraremos establecer algunos principios, algunas verdades

primeras de que estemos inmediatamente ciertos: estableceremos la certeza de la existencia del yo, y la de la existencia de Dios y del mundo exterior. Determinaremos despues la noción del yo ó de la conciencia, y el conocimiento que de ella se deriva. Analizaremos luego el espíritu en el organismo de sus facultades fundamentales, deteniéndonos especialmente, en la de pensar y conocer, dividiendo el conocimiento en tres ramas: conocimiento *sensible*, conocimiento *abstracto* y conocimiento *racional*. Terminaremos relacionando con la exposicion de nuestra teoría el cuadro de los principales sistemas filosóficos sobre la generacion de los conocimientos humanos, con las consecuencias morales, políticas y religiosas que se derivan de cada una de estas doctrinas.

CAPÍTULO I.

INDAGACION DE UN PRINCIPIO DE CERTEZA.

Procuremos, por un momento, olvidar todo lo que podamos saber: la *duda científica*, es decir, el acto de abstenernos de formar juicio sobre aquello de que no estamos absolutamente ciertos, la duda científica, repito, unida á un método severo, á un análisis riguroso, es, sin contradicción, el camino más recto para llegar á la verdad y á la certidumbre. Preguntémonos con Descartes: ¿qué sabemos con certeza?

En el primer momento, retrocede atónito nuestro espíritu ante este formidable apóstrofe, como si acabase de entrever un abismo. ¿Qué sabemos con certeza?..... Si está probado, en efecto, que nuestros sentidos, por la interpretación que les damos, nos engañan, que los principios de las cosas nos son conocidos por nuestras pro-

pías ideas, que el universo entero, sólo se nos revela en nuestra inteligencia, ¿con qué derecho podemos afirmar ninguna cosa? ¿Quién nos garantiza la realidad de los seres, si los comprendemos sólo por las relaciones ideales que sostienen con nosotros? ¡Toda la carga del mundo pesa sobre nuestra conciencia!... ¡Y quién sabe siquiera si existimos nosotros mismos, quién sabe si todo lo que hay en nuestro espíritu no son más que ilusiones y fantasmas!

Es verdad que el sentido comun se subleva contra esta hipótesis; pero, ¿es acaso el sentido comun una autoridad para la ciencia? ¿Conoce los límites de lo posible? Pero, ¿no basta la sola posibilidad de ésta hipótesis, para quebrantar el edificio de nuestros conocimientos?

Sin embargo, reflexionando sobre esto, se fortalece nuestro espíritu. En vano es que queramos dudar y extender indefinidamente la esfera de nuestra duda, tenemos que convenir al menos en este hecho, en que dudamos. Si se nos obliga, si se quiere que dudemos de nuestra misma duda, es necesario confesar que somos *nosotros* los que dudamos de nuestra duda. Debemos, por tanto, detenernos necesariamente en este hecho primitivo, atestiguado por la conciencia: en que dudamos, esto es, en que pensamos, esto es, en que somos. Y si, para fortalecer nuestra certeza, consultamos á la historia, ésta nos responderá, que nunca el escepticismo ha alcanzado á la conciencia.

Sí, *yo sé que existo* (a). Nada puede prevalecer contra esta asercion. Yo existo, puesto que pienso, puesto que siento, puesto que quiero. ¿Y puedo yo dudar de mi pensamiento, de mi sentimiento y de mi voluntad, cuando mi duda misma acusa la existencia en mí de estas facultades? Pero, ¿quién me asegura su realidad? Mi conciencia. ¿Y quién me prueba la realidad de mi conciencia? Mi conciencia misma, que es inmediata y cierta.

Pero, si yo tengo conciencia de mi existencia, soy un sér, porque llamamos sér á todo aquello

(a) No tenemos que insistir en la importancia de la duda para la indagacion de la verdad, pues ya hemos dicho (pág. 23. n.) que tanto la naturaleza del pensamiento como los hechos más capitales de su historia ofrecen pruebas irrecusables de tal aserto. Y si al presente anotamos y comentamos el texto, es para hacer resaltar esta misma verdad á la vez que para indicar cómo están tomadas todas las afirmaciones expuestas en el presente capítulo del sentido y doctrina de Descartes, unánimemente reconocido por todos como padre de la filosofía moderna. A riesgo de pecar de atrevidos en nuestra empresa de interpretar y comentar el pensamiento siempre reflexivo y nunca dogmático del ilustre autor de la *Generacion de los conocimientos*, nos parece que es preciso, al ménos en estos pasajes, tener en cuenta algo más que su sentido literal. De interpretar, en efecto, la duda y cuanto respecto á ella puede contestar la reflexion inmediata en los términos en que lo hizo Descartes, atendiendo exclusivamente á inquirir un fundamento *subjetivo* de certeza, limitado á atestiguar la *realidad del que duda*, de olvidar que la duda supone algun conocimiento de aquello (*de lo objetivo*) de que se duda, sin parar mientes en que esta indecision, en que nos coloca la duda, es una especie de ignorancia, que no es estéril, sino fecunda, como ya decia Sócrates, nos exponemos á quedar de nuevo envueltos en el pélagos de lo *subjetivo*, del cual nunca pudo librarse la filosofía cartesiana, ni aún en sus últimas y más libres manifestaciones, lle-

que está dotado de una existencia propia é individual; y en efecto, diciendo: *yo soy*, afirmo mi individualidad, afirmo mi sér. Yo no soy, pues, la propiedad ó la modificacion de otro sér; no soy una sombra fugitiva de la divinidad; sino que soy yo mismo, soy un sér. Tampoco soy un simple agregado de fuerzas, una pura combinacion de potencias ó de facultades, soy un sér, yo mismo soy todas mis potencias y todas mis fuerzas; no soy el resultado mecánico de mis facultades, sino su causa, el tronco de donde todas nacen.

Pero un sér no existe sin ciertas *propiedades*

vadas á cabo por el génio poderoso de Espinosa. Quien desee evitar tales escollos y quien anhele recoger con los inmensos beneficios del cartesianismo los más preciados frutos de todo el movimiento moderno filosófico, preciso es que atienda á afirmar la realidad *subjetiva* del que duda, á la vez que la existencia objetiva de lo puesto en duda, sin que pueda entónces declinar el pensamiento en la fútil representacion del idealismo, que dá de suyo, por fuerza y virtud desconocidas, realidad á lo ideado, necesario es tambien reconocer que la duda no se resuelve, asumiendo uno de los términos en el otro, segun ha probado ya todo el desenvolvimiento de la filosofia alemana, sino indagando, siempre en referencias cada vez más íntimas, la índole propia del pensamiento y de lo pensado, ó buseando las condiciones ingénitas al saber científico, como ya dejó indicado antiguamente la enseñanza socrática. No pretendemos, por el pronto, más que apuntar algunas de las condiciones más esenciales del problema de la verdad y de la certeza, que exige, ante todo, un principio de unidad compositiva de todos los elementos complejos que concurren á formar el pensamiento, y que puede y debe servir de base para terminar, de una vez para siempre, con la infundada division de la verdad en psicológica y ontológica, y con ella de la separacion abstracta de una y otra esfera de realidad; division y separacion que constituyen para todo el espiritualismo francés, y aún para el psicologismo contemporáneo, un problema sin solucion posible.

que constituyen su esencia ó su modo de ser; la existencia no es, pues, una abstraccion del espíritu, sino una realidad.

Ahora bien, quien dice un sér, dice una *unidad* de sér. En efecto, ¿cómo concebir un sér que sea dos séres? Tal pensamiento implica contradiccion. Además, no entendemos que hablamos de unidad puramente numérica, sino de una unidad de esencia y de existencia. La unidad misma puede encerrar términos subordinados, pero estos términos no coexisten en un sér, sino bajo la condicion de ser dominados por una unidad superior. En una palabra, la unidad de existencia es una consecuencia forzosa de la existencia misma.

Por consiguiente, por la sola razon de que existo, soy un sér dotado de ciertas propiedades y, en primer lugar, de una unidad de existencia.

Pero yo no sé solamente que existo, sé, además, que, por diversas que sean mis manifestaciones, debo existir en cada una de ellas; aún más, debo existir todo entero en cada una, porque ya me he reconocido una unidad de existencia, y esta unidad, para permanecer tal, debe forzosamente penetrar todas las formas que puedo yo revestir. Si despues el análisis me hace descubrir en mí un espíritu y un cuerpo, estoy seguro, desde este momento, que existo en cada uno de estos séres, y que los penetro con la unidad de mi existencia.

Sé, pues, que existo; pero, ¿estoy yo solo en el

mundo? ¿Puedo fiarme del testimonio de mis sentidos, cuando estos me revelan otros seres que se mueven fuera de mi propia esfera?

Si tengo sentidos, deben pertenecer á un ser cualquiera, porque llamamos *sentidos* á ciertos poderes, á ciertos agentes que, como tales, no pueden existir aislados; pero, ¿qué sér es este? ¿Puedo descubrirlo, haciendo abstraccion de mis mismos sentidos?

Puesto así el problema, es difícil de resolver. Sin embargo, es necesario hallarle una solucion, si se quiere evitar la duda respecto del mundo exterior, si se quiere desarmar al idealismo escéptico. ¿Cómo combatir, en efecto, esta doctrina, si se la coloca en un terreno que no reconoce? La cuestion no carece de importancia.

Yo llevo á cabo una accion física, tomo alimento. No indago cómo ni por qué realizo este acto, sólo sé que lo realizo. Mi pensamiento es quien lo ordena; pero, ¿es él quien lo ejecuta y el que sufre sus consecuencias? Nó, porque mi pensamiento no puede, en un momento dado, dirigirse á diferentes objetos en virtud de las leyes de mi conciencia; ahora bien, yo puedo meditar, puedo leer mientras como; y entonces se verifican en mí dos cosas muy distintas: la una está presente á mi pensamiento, la otra se lleva á cabo sin su noticia, y, por consiguiente, tambien sin conocimiento de mi espíritu. Estoy, pues, tentado á referir este acto á un sér distinto de mi espíritu, y estoy autorizado para ello. Yo po-

seo, en efecto, la idea de *causalidad*: yo soy la causa interna de mis propias determinaciones; cuando quiero, yo soy el que quiere, yo soy la causa de mi voluntad; y si esta alcanza el fin que prosigue, el efecto que intenta producir, encuentro en mí mismo la relacion de causa á efecto, el lazo causal, me comprendo en mi conciencia como una causalidad viva. Y, por poco que reflexione en esta nocion fundamental, me apercibo de que una de las condiciones de su existencia es que el efecto esté conforme con la causa; de donde infero que una duplicidad de efectos implica una duplicidad de causas, es decir, en último término, una duplicidad de seres, puesto que una causa se refiere necesariamente á un sér, á una actividad viva. Ahora bien, independientemente del acto citado más arriba, verifico en un dia una infinidad de actos, en los que mi inteligencia no toma parte alguna, y á los cuales puedo llamar involuntarios. Estos actos no son producidos por mi pensamiento. Estoy pues, obligado, en virtud del principio de causalidad, á concebir en mí dos *causas efectivas*, dos *séres reales*, que respondan á los dos órdenes de efectos que hallo en mí (1).

(1) Pueden multiplicarse indefinidamente los hechos que prueban la duplicidad de la existencia humana. Cítase, entre otros, el suicidio. Pero uno de los más generales es, sin duda, el sufrimiento. No olvidemos á este propósito las bellas palabras del Padre de la medicina: *Si unus esset homo, non doleret, quia non sciret unde doleret.*

Aún hay más. Yo me reconozco en mi conciencia como un sér personal y libre, y ningun trastorno, ni dolor ninguno intelectual me resulta de esta libertad; pero cuando me abstengo de tomar alimento, experimento un malestar general en todo mi sér. Este acto es fatal y necesario. ¿Puedo yo referir á mi espíritu, puedo atribuir al mismo leyes tan contrarias como la fatalidad y la libertad?

Yo tengo, pues, un espíritu y un cuerpo, y existo en cada uno de estos séres. Llamo *espíritu* al sér que piensa, que siente, que quiere con entera libertad, y denomino cuerpo al sér de quien emanan los actos físicos, extraños al espíritu.

Y no se me diga que mi espíritu informa mi cuerpo, ó que éste engendra mi espíritu; porque estos dos séres se me muestran bajo dos aspectos enteramente opuestos, y sé que el efecto debe corresponder á la causa. ¿Cómo podria el espíritu crear el cuerpo ó este el espíritu? ¿Cómo leyes tan contrarias, cómo la libertad y la necesidad habian de proceder la una de la otra? Si destruyo, por otra parte, la variedad de mi existencia, si la confundo torpemente en la unidad de mi sér, mis actos diversos se convierten de nuevo para mí en enigmas; cualquier solucion que adopte, no descubro en el fondo de esta unidad confusa nada más que inmoralidad y escepticismo; caigo en una especie de panteismo humano, tan vicioso en sus resultados como el panteismo religioso.

Yo no sé todavía, cómo séres tan desemejantes

como el espíritu y el cuerpo están ligados entre sí para producir la unidad superior de la vida; pero sí que existo en el uno y en el otro, porque soy uno. Es, pues, necesario que la variedad no sea contraria á la unidad, puesto que de hecho existe en ella. Y, en efecto, léjos de serle contraria, se combina con ella, de cuya alianza resulta la *armonía*. La armonía resume, por decirlo así, toda la organizacion humana, es su fórmula más elevada. Ahora bien, yo sé que existo en todas las formas de mi existencia; luego existo en la armonía de mi naturaleza, en la union superior del espíritu y del cuerpo. Y, puesto que la armonía se halla en toda mi organizacion, debo poseer en mi inteligencia la idea de la armonía, porque el espíritu es un modo de mi existencia; yo existo todo entero en todas las manifestaciones de mi sér.

He reconocido en mí dos causas vivientes y, por tanto, dos séres. Pero un sér que no existe sin propiedades, no puede existir tampoco sin poderes, sin actividades. Despojado de todo poder, sería el sér un mero instrumento pasivo; vegetaria, expuesto á todas las influencias exteriores que no podria combatir ni asimilarse; no tendria ninguna fuerza interna, ninguna esfera propia. Pues bien, estos poderes son, para el *espíritu*, las facultades, y para el *cuerpo* los *sentidos*.

Ahora es cuando puedo, por consiguiente, resolver esta cuestion: ¿existo yo solo en el mundo?

Yo poseo en mí la idea de causalidad, soy la causa de mis propios actos. Pero cuando percibo objetos ó fenómenos de que yo sé que no soy causa, ¿qué hé de concluir sino que estos objetos ó estos fenómenos son producidos por otro sér? Todo fenómeno tiene, efectivamente, su causa; si esta causa no está en mí, está fuera de mí, me es extraña. Así, yo percibo, á cada instante, millares de fenómenos físicos que me es imposible referirlos á mí. Luego yo no estoy solo en el mundo; luego estoy convencido de la realidad de los séres y de las cosas que me rodean.

No es, pues, una ilusion todo lo que el mundo exterior presenta á mis sentidos; y puedo, hasta cierto punto, fiarme de ellos, puesto que me certifican la existencia de séres y de objetos que están fuera de mi propia esfera, y que están, en esta relacion al ménos, conformes con mi conocimiento íntimo.

Pero, si mis sentidos pueden convencerme de una verdad, ¿por qué he de rechazar su testimonio sobre todos los demás puntos, cuando, por otra parte, no tengo motivo alguno legítimo para desconfiar de lo que me revelan? Lo más difícil, en todas las materias, es hallar un principio que no pueda ser rechazado.

Yo sé que existo y que existen séres fuera de mí. Pero sé tambien, en virtud del principio de causalidad, que debe existir un sér que sea la causa y la razon última de todos los demás. Yo no soy, en efecto, el autor de mi existencia.

¿Quién me ha creado á mí y á mis semejantes? ¿Ha sido acaso el globo que habitamos, ó la naturaleza? ¿Ha sido quizá el espíritu universal que mi razon concibe, y que es, en el mundo espiritual, lo que la naturaleza en el mundo físico? No; el principio supremo no es la naturaleza, puesto que ésta, en virtud de su esencia física, no puede ser la razon de mi espíritu; tampoco lo es el espíritu universal, puesto que éste no puede ser la razon de mi cuerpo. Estoy, pues, obligado á concebir un sér más elevado que el espíritu y la naturaleza, el cual sea, en adelante, la razon de ambos, la causa de su union y de su eterna armonía en el seno del Océano inmenso de los séres, y especialmente en el seno de la humanidad; un sér, en fin, que sea el principio supremo de todo lo que es en el mundo físico y en el mundo espiritual. Este sér es realmente la razon de mi espíritu y de mi cuerpo, la condicion de su alianza, la condicion de mi sér. Existe por sí mismo, es absoluto, es Dios, porque yo no le llamaria Dios, si existiese un sér superior á él; todo lo envuelve en su esencia divina, es infinito.

Paréceme haber recorrido de este modo el círculo de las verdades primeras que dá inmediatamente mi existencia. Yo sé que existo; estoy cierto de la realidad del mundo exterior; estoy convencido de la existencia de Dios, y poseo una nocion general de este sér. Ninguna duda puede surgir en mi espíritu sobre los principios de cer-

teza que acabo de indicar. He partido de la noción más elemental y cierta, tomando mi razon por guía, y ésta ha venido á apoyar las afirmaciones del sentido comun.

Y, nótese bien, estos principios son la piedra angular de todas las ciencias. Por diversos que sean nuestros conocimientos, deben necesariamente referirse á uno de estos tres términos: á Dios, al mundo ó al hombre. Por consiguiente, no ha sido vana nuestra indagacion, y podemos entrar con entera confianza en los detalles del análisis.

CAPITULO II.

DEL CONOCIMIENTO DEL YO.

La *conciencia* es, sin disputa, la primera fuente de nuestros conocimientos. Antes de observar el mundo sensible, ántes de conocer el mundo de los principios universales y de las leyes absolutas, nos manda el método observarnos á nosotros mismos, conocer el yo en su actividad general y en sus principales fenómenos.

De la conciencia nace, y á la conciencia vuelve el conocimiento. Importa, pues, examinar con la mayor atencion este elemento de nuestra vida espiritual.

No es fácil precisar la naturaleza de la conciencia. Sin embargo, cuando consideramos aisladamente lo que se llaman potencias ó facultades del espíritu, comprendemos que nuestra vida espiritual sería, en cierto modo, como si no existiese, si no nos fuera posible comprenderla mediante una vuelta sobre nosotros mismos. Cada una de nuestras facultades, desligada del víncu-

lo que la une á nosotros como una parte de nuestra existencia personal, y que nos permite guiarla, iria á perderse y estrellarse en el eterno flujo de una multitud de fenómenos.

¿De qué nos serviría el *pensamiento*, si no pudiésemos saber que pensamos? En esta hipótesis, flotaria evidentemente el pensamiento en las regiones ideales, sin enlace ni resistencia, sorprendido constantemente por mil fantasmas diversos, cuyo asalto no podría rechazar; no pensaríamos por nosotros mismos, no seríamos los señores, sino los esclavos de nuestro pensamiento: la memoria se haria imposible, y la ciencia contradictoria. Pues bien, aquello mediante lo cual pensamos nuestro pensamiento, si puedo expresarme así, es la conciencia en una de sus manifestaciones (1).

El sentimiento nos sería igualmente inútil, si no pudiésemos sentir que sentimos; se transformaria en pasión. Se haria tan imperioso y tan desordenado como podría serlo un impulso ciego, que nos fuera imposible combatir. Vegetaríamos, como el bruto, atraídos fatalmente por el primer objeto que nos afectára; no sabríamos dominar nuestros sentimientos, trazarles límites, ni fijarlos en una esfera moral. Pues bien, aquello mediante lo cual sentimos nuestros

(1) Tomamos la palabra *conciencia* como sinónimo de *intimidad general del yo*. La lengua alemana tiene para esto una palabra propia; *Innesein* ó *Gemuth*.

sentimientos, es la conciencia, en su segunda manifestacion.

Por último, ¿de qué nos serviría la *voluntad*, si no pudiésemos determinarla y quererla? Desprovista del medio de concentrarse en sí misma, no sería libre, sino el juguete de todos los objetos que la solicitasen. Perdería toda persistencia en sus resoluciones, y trastornaría, por consiguiente, todas las leyes de la moralidad. Pues bien, aquello mediante lo cual queremos nuestra voluntad, es la conciencia en su última manifestacion.

La conciencia es, pues, de una importancia suma en nuestra vida espiritual: sin ella no puede haber libertad, moralidad ni ciencia; es una condicion necesaria de nuestra cualidad de hombre. Mediante ella se replega sobre sí misma cada una de nuestras facultades, y se eleva á la segunda potencia.

Pero aún no tenemos más que una nocion muy estrecha de la conciencia. Cada una de sus manifestaciones no se relaciona solamente consigo misma, sino tambien con las otras dos que con ella coexisten.

Como sér pensante, tenemos, á la vez, conciencia de nuestros pensamientos, de nuestros sentimientos y de nuestras voliciones, tenemos conciencia de todo nuestro sér: lo colocamos delante de nosotros para analizarlo, y nos distinguimos como sujeto y como objeto de nuestro conocimiento.

Como sér sensible, tenemos tambien conciencia de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras voliciones; tenemos el sentimiento íntimo de toda nuestra actividad, sentimos que vivimos, no en la distincion de nosotros mismos, sino en la totalidad indivisa de nuestro sér; no podemos separarnos, en este sentimiento, ni abstraernos como sujeto y objeto, sino que nos penetramos en la plenitud indistinta de nuestra existencia.

Por último, como sér voluntario, tenemos tambien conciencia de nuestras voliciones, de nuestros pensamientos y de nuestros sentimientos. En la unidad de nuestro sér, nos estamos determinando constantemente á obrar; damos impulso al sentimiento y al pensamiento, cuando descende al santuario de la conciencia; en una palabra, la voluntad, considerada como estado permanente del espíritu, precede constantemente á nuestras facultades, las dirige y estimula á replegarse sobre sí mismas.

La intimidad general del espíritu, la conciencia, se manifiesta, por tanto, *como intelegencia, como sentimiento y como determinacion de sí*; y cada uno de estos estados, expresa todo el yo, bajo un aspecto especial de su existencia. En la inteligencia de nosotros mismos, nos observamos en la *distincion* analítica de nuestro sér; en el sentimiento de nosotros mismos, nos abrazamos en la *totalidad* indivisa de nuestra vida espiritual; por último, en la determinacion de

nosotros mismos, somos la *causalidad* íntima y central de nuestra vuelta sobre el yo.

De este modo, conocemos los estados y las fuerzas generales de la conciencia, pero no la conciencia misma. Para considerarla directamente, aparte de sus fenómenos, en su indivisibilidad y en su esencia, es necesario que nos remontemos del efecto á la causa. La razon nos obliga admitir una *unidad* que coloca sobre la variedad de las manifestaciones del yo, que las domina y las enlaza; esta unidad de conciencia, mediante la cual entramos en plena y completa posesion de nosotros mismos, es adecuada al espíritu; le cubre y enlaza en la plenitud de sus facultades y de su poder. En este estado de intimidad completa, concentrándose en sí mismas todas nuestras facultades, vienen á replegarse en la unidad de la conciencia: entónces es cuando el espíritu existe *para si mismo*, y entra en el goce de su *personalidad*.

Tal es la conciencia en su acepcion más lata. *Es un estado permanente de intimidad, que expresa la relacion del espíritu consigo mismo*, es decir, que manifiesta la vida del espíritu para el espíritu, la personalidad del alma humana. No está, pues, ligada á los fenómenos, como algunos pretenden, no nace con ellos para morir tambien con ellos; existe independientemente de todo fenómeno en la unidad primitiva de su esencia y en la absoluta eternidad de su principio.

Tampoco consiste, como han sostenido algunos autores, en una ú otra de las manifestaciones particulares que en ella hemos hallado, sino que es simultáneamente todas sus manifestaciones; es, en una palabra, *inteligencia-sentimiento-determinacion de sí*.

En efecto, si la intimidad del espíritu residiera solamente en la conciencia intelectual, privados del poder de volver sobre sí mismos, no serian libres el sentimiento y la voluntad. Quedarian abandonados á su pasajero impulso, ó vendrian á secarse en la aridez del pensamiento.

Si el sentimiento de sí llenase el cuadro de la conciencia, se podria, con razon, impugnar el derecho de pensar y de querer, podria negarse la libertad de la conciencia é imponernos en nombre de una autoridad extraña, doctrinas diferentes de las nuestras. Por último, si la determinacion de sí fuera el signo exclusivo de nuestra intimidad, seríamos, sin duda, un sér libre, pero esta libertad se devoraria á sí misma. La libertad no es en sí misma un fin, sino un medio para alcanzar otros fines, propuestos por el pensamiento ó por el sentimiento. El pensamiento y el sentimiento no tendrian, segun nuestra hipótesis, ningun imperio sobre sí mismos, no existirian para nosotros, ni podrian inspirar nuestras resoluciones.

La intimidad general del espíritu, repito, es simultáneamente, *inteligencia-sentimiento-determinacion de sí*.

Nada hay mas patente, si consideramos la con-

ciencia bajo el punto de vista más elevado y sintético. ¿Por qué tiene, en efecto, el hombre una conciencia, y por qué negamos que la tengan los animales? ¿No es el hombre una individualidad, lo mismo que el animal, y no tiene éste, como aquél, aunque en un grado inferior, un pensamiento, un sentimiento y una voluntad? Indudablemente; pero el hombre es algo más que una individualidad, es una individualidad referida á sí misma, elevada á la segunda potencia; es, en una palabra, una personalidad. Nosotros llamamos personal á un sér individual que vive por sí mismo. Pues bien, precisamente esta relacion íntima de un sér sobre sí mismo, es lo que constituye la conciencia. La conciencia, considerada bajo un punto de vista metafísico, es la expresion de la relacion de una individualidad consigo misma, ó, más breve, es la expresion de una personalidad.

De aquí se infieren muchas consecuencias enteramente conformes con el análisis precedente.

Sólo un sér personal posee, y posee necesariamente, una conciencia.

La conciencia debe llevar grabado el sello de todo lo que se contiene en la individualidad humana, puesto que expresa la dualidad de ésta. Ahora bien, la individualidad humana es una é idéntica; luego la conciencia tambien lo es; la individualidad humana es triple en su actividad espiritual, como veremos dentro de poco; la conciencia, debe ser tambien triple en sus manifes-

taciones; estas triplicidades son igualmente idénticas en su esencia.

De aquí el profundo paralelismo que existe entre los poderes de la conciencia y las facultades del espíritu.

De este modo hemos formado, á lo que yo entiendo, una nocion precisa y completa de la conciencia: como expresion fiel de nuestra personalidad, la abraza completamente y la acompaña en cada uno de sus actos.

Examinemos ahora cómo se forma el *conocimiento* del yo.

En la conciencia, hemos dicho, el espíritu observa al espíritu. Pero, ¡qué extraño fenómeno! ¿Cómo así puede el espíritu multiplicarse para observarse en la conciencia? ¿Tenemos acaso dos espíritus? No; pero la conciencia es, como hemos visto, la rigurosa expresion de la relacion del espíritu consigo mismo; y, por consiguiente, la nocion misma de la conciencia implica y legitima la distincion que hemos establecido al decir que el espíritu observa al espíritu. No teníamos necesidad de esta hipótesis ordinaria, en la que el espíritu observado es considerado, por un momento, como un no-yo enfrente del espíritu que observa. Podemos anticipar que el espíritu se observa directamente á sí mismo, y este hecho, por extraño que á primera vista parezca, es una consecúencia natural de la personalidad del espíritu humano. No estaria conforme con el buen sentido, que la proposicion: el espíritu observa al espíritu, la susti-

tuyéramos con esta otra: la conciencia conoce á la conciencia, porque ésta, que expresa la duplicidad y la personalidad del espíritu humano, no permite, como éste, la vuelta sobre sí misma.

Es, por tanto, fácil de concebir cómo se forma el conocimiento del yo: el pensamiento comprende al pensamiento, como comprendería un objeto exterior, y penetra, además, en el yo, para transformarse en hecho de conciencia. El conocimiento que resulta de esta relacion del pensamiento consigo mismo, no se diferencia, por lo demás, de cualquier otro, sino por un más alto grado de certeza y por la especialidad de su objeto, que pertenece invariablemente al espíritu.

No tiene, en efecto, mas base el conocimiento del yo que nuestra existencia espiritual. Cuando nos colocamos en presencia de nosotros mismos para examinarnos y conocernos, no sentimos la necesidad de ninguna condicion exterior para llegar al término de nuestras indagaciones; no tenemos de nuestras experiencias más testimonio que el nuestro propio, y sería realmente superfluo que, cuando el espíritu observa al espíritu, colocásemos entre estos dos términos para, formar el conocimiento, ya el lenguaje, ya el mundo exterior ó la divinidad. La conciencia es, pues, la primera demostracion de la *ineidad de las ideas*.

Es, además, la fuente de un conocimiento *inmediato y evidente por sí mismo*: el espíritu observa al espíritu; en otros términos, el sujeto y el objeto del conocimiento son idénticos.

El conocimiento del yo resulta, por consiguiente, de la relacion de dos términos *idénticos*. Pero si tenemos presente que la verdad consiste en la conformidad de nuestro pensamiento con la naturaleza de su objeto, nos convenceremos de que, en la conciencia, se identifica el *conocimiento* con la *verdad* misma. Es imposible dudar un solo instante de la conformidad del pensamiento con su objeto, cuando el objeto del pensamiento es el pensamiento mismo.

Pero si en la intimidad del espíritu se identifica el conocimiento con la verdad, la *certeza* que no es, en último caso, más que la relacion de la verdad y del conocimiento de lo que es y de nuestras propias concepciones, la certeza, repito, se confunde tambien con el conocimiento y con la verdad. Estamos inmediatamente ciertos de las verdades que descubrimos en nuestra conciencia.

Estamos, en adelante, autorizados para poner la conciencia como árbitro personal, como *criterium subjetivo* de la certeza; tenemos derecho, como hemos ya presentado, á considerarla como el punto de partida y la base legítima de todos nuestros conocimientos.

CAPÍTULO III.

FACULTADES DEL ESPIRITU.

Hemos ya considerado al hombre en sus relaciones espirituales consigo mismo y establecido que esta relacion es la condicion necesaria del conocimiento del yo; pero nuestros conocimientos, por más que no tengan, en último caso, otro objeto que nuestra propia naturaleza, no se limitan, sin embargo, á nosotros mismos. Vemos, sin duda, el universo en nosotros, pero todavía podemos procurar conocerlo, en cuanto es la causa *ontológica* y *real* de las ideas que le hacen presente á nuestra inteligencia. En el conocimiento del yo hemos estudiado el espíritu como tal, es decir, como principio generador de los pensamientos que forma y aspira á comprender. En el conocimiento exterior y trascendente, estudiaremos el espíritu, como el santuario inviolable de todas las ideas que nos revelan la existencia del mundo y de la divinidad.

De cualquier modo que, por lo demás, se for-

me el conocimiento, que, para los límites de nuestra personalidad, sea directo ó indirecto, esto no altera, en modo alguno, las condiciones del problema; debemos apoyarnos siempre sobre este hecho: que nosotros estamos en una relacion determinada con todos los seres del universo, y que ponemos los *medios* de comprender espontáneamente estas relaciones con los términos ó seres que unen. De aquí, las facultades del espíritu.

¿Cuál es la naturaleza y el número de estas facultades?

La necesidad orgánica de nuestro sér puede resolver *à priori* esta cuestion.

En efecto, ¿de cuántas maneras está el espíritu en relacion con las cosas? (a)

De dos.

(a) Parece imposible mostrar las propiedades del espíritu (que son despues facultades ó poderes activos), atendiendo, más que á la manera de relacionarse el espíritu con los objetos exteriores, al modo segun el cual se relaciona consigo mismo, porque este sirve de base para recibir las relaciones de dichos objetos exteriores, y además, porque indica desde luego que tales propiedades son, ante todo, reflexivas é interiormente subordinadas á la unidad del espíritu que las rige por igual, y que es el fundamento de su mútua condicionalidad. Sube de punto dicha exigencia, cuando se nota que el espíritu tiene como característica de toda su esencia la de que es sér en sí y para sí, sér de conciencia, á diferencia del cuerpo, que es sér de otros y en otros. Como sér de conciencia unido consigo, el espíritu se relaciona consigo mismo, recibiendo su presencia ante sí en conocimiento (conciencia propiamente dicha), y se une á la vez consigo mismo, afectándose de sí (intimidad). Sólo en el grado en que el espíritu se conoce y se afecta de sí, conoce y siente despues los restantes objetos.

Podemos distinguir los objetos, aislarlos de su especie; podemos analizar sus elementos constitutivos y juzgarlos, comparar diferentes objetos entre sí, hallar en ellos analogías ó diferencias, investigar las causas que producen estos diversos efectos, etc. En todas estas operaciones comprendemos los objetos en su distincion analítica, en su especialidad. Los objetos permanecen distintos de nosotros, aún cuando estén presentes á nuestra conciencia; conservan su carácter propio, permanecen los mismos, siguen siendo *individuales y espontáneos*, y se colocan, por decirlo así, ante el espíritu que los observa.

Por otra parte, podemos abarcar los objetos en su conjunto, en su estado indiviso, sin percibir distintamente su organizacion, sus formas, ni las relaciones que mantienen con otros seres, sin comprenderlos en su causa ó en su resultado, sin poder juzgarlos. Nosotros no experimentamos absolutamente más que una impresion más ó ménos agradable y permanente. Léjos de poder distinguir los objetos entre sí, no podemos ni aún separarlos de nosotros; están unidos á nuestro sér de una manera tan íntima y completa, que se hace imposible la separacion, nos identificamos con los objetos, penetrámoslos en su *unidad total*, en su *totalidad* y en la totalidad de nuestro sér.

Sería difícil imaginar dos modos más fundamentales y opuestos de relacionarnos con las cosas. En el primer caso, estas permanecen *las*

mismas en nuestra conciencia; conservan su naturaleza individual, sin arraigar, por decirlo así, en el yo; en el segundo, se nos hacen propias y se identifican con nosotros mismos. En otros términos, para recurrir al lenguaje á la vez conciso y profundo de las categorías: en el primer caso, estamos con los objetos en una relacion de espontaneidad; en el segundo, en una relacion de *totalidad*, es decir, los objetos presentes á nuestra conciencia, permanecen propios y distintos de nosotros, ó vienen á confundirse en la unidad del yo (1).

Ahora bien, poseemos dos facultades paralelas, caracterizadas por cada una de estas catego-

(1) Así es como debe entenderse la espontaneidad y la totalidad. Las categorías son indefinibles en virtud de su misma simplicidad. Lo único que podemos hacer es explicarlas. La espontaneidad es aquello por que los seres mismos son la causa innata, el principio y el centro de sus actos, aquello mediante lo cual tienen una esfera de accion propia é individual, que permanece idéntica á través del tiempo y del espacio, y que los distingue de cualquier otro sér, en una palabra, aquello mediante lo cual todo lo que hallamos en nosotros viene de nosotros, y conserva el sello de nuestra identidad individual. La totalidad es aquello mediante lo cual los seres son, en la eterna continuidad de su existencia, todo lo que son; aquello porque todos sus actos, todas las manifestaciones de su espontaneidad están indisolublemente ligados y encadenados en la unidad total de su organismo.

Estas dos categorías son hijas de la unidad, y forman el cuadro de esta categoría superior: en virtud de la unidad de su existencia, un sér es *todo lo que él mismo es*; y es uno, porque, por una parte, no es otro sér, sino él mismo, y porque, por otra, no hay en él solucion de continuidad en las manifestaciones contenidas virtualmente en él.

La palabra espontaneidad no corresponde exactamente á la idea

rías, que son el *pensamiento* y el *sentimiento*.

El primer análisis distingue, combina y razona las cosas que penetran en el yo, y concibe esta distincion, sobre la cual, reposa el conocimiento; deja á los objetos su propia naturaleza, y entra con ellos en una relacion de espontaneidad.

El segundo se asimila las cosas en su indivision, en su totalidad, sin poder analizarlas ni comprenderlas.

Estas dos facultades, en armonía con la organizacion del universo, en donde todas las cosas están bajo la influencia *predominante* de la totalidad ó de la espontaneidad (1), bastan á nuestra

que expresa, porque implica generalmente la actividad del yo *en el tiempo*, mientras que aquí la consideramos en una esfera superior al tiempo y al espacio. Le convendría mejor la palabra *seidad*. La idea que queremos expresar lo está del modo más feliz con la palabra alemana *Selbheit*. El término *Ganzheit* explica tambien perfectamente la idea que nosotros hemos expresado por la palabra *totalidad*.

En virtud de su *seidad*, los seres son, en cierto modo, absolutos en su esfera contingente, como en virtud de su totalidad, son infinitos en su esfera finita.

Cuando decimos que el espíritu comprende los objetos en su espontaneidad, queremos decir que estos objetos conservan su naturaleza propia y permanecen *los mismos* en nuestra conciencia, cuando decimos que el espíritu abraza los objetos en su totalidad, queremos decir que estos objetos, presentes en nuestra conciencia, pierden su propia naturaleza para revestir la nuestra; de manera que forman un *todo*, una unidad indivisible con nosotros mismos.

(1) No haremos más que indicar aquí algunas aplicaciones de estas categorías:

En la humanidad caracterizan al hombre y la mujer;

En la sociedad, el poder progresivo y el conservador;

naturaleza sintética y nos ponen completamente en relacion con todo lo que es.

Y léjos de excluirse, como se podria creer á primera vista, se completan recíprocamente. Son, sin duda, distintas y áun opuestas; pero esta oposicion desaparece en la unidad del espíritu, y se resuelve en la mútua penetracion del sentimiento y del pensamiento. Es verdad que podemos considerar las cosas, ya en su espontaneidad, ó ya en su totalidad; pero cuando no son simultáneas estas dos acciones, estamos en una relacion imperfecta con las cosas. El sentimiento debe acompañar al pensamiento. En efecto, cuando las cosas presentes en nuestra conciencia conservan en ella su individualidad, las conocemos, estamos en relacion con ellas; pero esta relacion es fria y estéril, este conocimiento es impotente para inspirarnos movimientos generosos. Y, por otra parte, cuando nos penetramos de una cosa de tal modo que la identificamos con nuestro sér, sin tener de ella un conocimiento prévio, son ciegos y apasionados nuestros sentimientos; nos dominan y nos arrastran, con frecuencia, á punibles excesos. Mas cuando, despues de haber concebido un objeto en su espontaneidad, despues de haber adquirido una

En el espíritu, la inteligencia y el sentimiento;

En el universo, el órden espiritual y el físico;

En el sér supremo, la absolutividad y la infinitud;

Y en todas partes están los dos términos opuestos reunidos en una unidad superior.

noción precisa de su naturaleza, nos le asimilamos además en su totalidad, y lo convertimos en una parte de nosotros mismos, entonces nuestra relación con él es completa, el pensamiento inspira y dirige al sentimiento, y éste, á su vez, presta su amor y su simpatía al pensamiento.

Es, pues, de la más alta importancia que el sentimiento y el pensamiento caminen acordes en nuestro desarrollo espiritual.

Tal es, expuesta en breves palabras, nuestra teoría del sentimiento y del pensamiento. Todos los hechos la explican y la confirman.

¿Por qué podemos, por ejemplo, abandonar á sangre fría las teorías y los sistemas científicos, y no podemos desechar, sino después de un largo combate, las creencias arraigadas en nuestro espíritu? Porque las teorías, como tales, se refieren únicamente al pensamiento, y éste les deja su naturaleza propia y espontánea, sin assimilarlas profundamente á nuestra esencia; los sistemas científicos sólo nos pertenecen, como nos pertenece la verdad. Las creencias, por el contrario, ligadas más estrechamente al sentimiento, se transforman en nuestra propia naturaleza, se identifican con nosotros mismos; y, por este trabajo de asimilación, se nos hacen más queridas y más íntimas. De aquí, la tenacidad de los cultos religiosos y sus tendencias conservadoras; de aquí, la rápida sucesión de las teorías de las ciencias, y sus tendencias reformadoras y progresivas.

El pensamiento y el sentimiento, fuente de movimientos tan ricos y numerosos del corazón y de la inteligencia, santuario de nuestras inspiraciones y de nuestros deseos, presuponen, sin embargo, la existencia de una *tercera facultad* destinada á regirlos.

¿Poseerá esta nueva facultad, lo mismo que las otras, un fondo ó un contenido propio?

No, esto no sería posible. ¿Sobre qué dominio podría esta facultad ejercer su imperio? ¿No abrazamos todo el universo y bajo todas sus fases por medio del sentimiento y del pensamiento? Mediante éste, nos elevamos al conocimiento de la verdad, á la ciencia, y la ciencia extiende sus ramificaciones hasta el interior del hombre, de la creación y de Dios mismo. Por el sentimiento nos colocamos en una esfera más íntima, pero no menos vasta; recorreremos todo el círculo de las afecciones, de los sacrificios y de los inefables goces de nuestro corazón, nos colocamos hasta en las regiones puras de las bellas artes y de la poesía. Ahora bien, si el sentimiento y el pensamiento presuponen una tercera potencia, y ésta no puede contener en sí misma la esencia de su propia actividad, esta potencia no puede ser más que una actividad pura, una facultad de *causalidad*.

Esta facultad es la *voluntad*.

En efecto, el sentimiento y el pensamiento no se determinan á sí mismos; son libres en su esfera, obran en virtud de sus propias leyes, pero son impotentes para comunicarse un primer im-

pulso. Este impulso les viene de la voluntad que es, en cierto modo, el poder central y ejecutivo del espíritu.

Pero si la voluntad es necesaria para la accion del sentimiento y del pensamiento, no puede, á su vez, pasar sin su influencia. No se mueve en su propia esfera, no se desarrolla segun un gérmen que encuentra en sí misma, porque nada tiene que le sea propio; necesita constantemente tomar del sentimiento y del pensamiento la materia de sus acciones y de sus deseos (a). La voluntad tiene, sin duda, un fin que cumplir, como el sentimiento y el pensamiento, y este fin es uno de los más nobles é importantes de nuestra naturaleza, puesto que es la moralidad misma. Pero en el pensamiento y en el sentimiento es donde la moral encuentra su origen y sus leyes. ¿No se funda, en efecto, en un principio absoluto, y no forma, por consiguiente, una ciencia, cuya fuente pertenece á la inteligencia, y el ponerla en accion al sentimiento?

Posee, pues, el espíritu humano tres facultades, íntimamente unidas entre sí, y es lógicamente imposible que posea mayor número ó que

(a) La voluntad recibe del conocimiento y sentimiento los impulsos y *motivos* de sus determinaciones. El *por qué* de nuestros actos voluntarios está en el conocimiento y en el sentimiento, elementos indispensables para poder estimar la responsabilidad de nuestros actos, si bien es preciso tener presente que la *conciencia moral*, más que la suma indiferente y desordenada de estos elementos, es la intimidad del espíritu en todos ellos, y en relacion predominante á la voluntad.

sean diferentes de las ya indicadas. Abraza cada cual, bajo un aspecto especial, toda nuestra actividad espiritual; todas las manifestaciones del espíritu se reducen á estos tres términos: pensar, sentir y querer, los cuales son evidentemente irreductibles, porque se fundan sobre tres categorías fundamentales, la espontaneidad, la totalidad y la causalidad.

Podemos representarnos el espíritu en sus funciones activas, bajo la forma de una sociedad. Posee tres poderes distintos uno de otro, y, sin embargo, necesario cada cual para la existencia de los otros dos. Preséntase, en primer lugar, la voluntad quedá impulsó á las otras facultades, y que á su vez implica su existencia, y pone en ellas el origen de sus actos (a). Aparecen despues el sentimiento y el pensamiento; coordinadas entre sí estas dos facultades contrarias, constituyen el fondo de nuestra existencia espiritual; son indepen-

(a) Como el espíritu es un organismo *simple* y *racional* respecto á estas propiedades, no puede establecerse exáctamente un orden de prelación entre ellas, ya que la manifestacion de una cualquiera lleva implícita la de las dos restantes. Pero si pretendemos señalar orden cronológico, es necesario asignar el primer lugar al *sentimiento*, que por su naturaleza indistinta y concreta, se *anticipa* (aunque sólo relativamente) al conocimiento y á la voluntad. Claro es que, en medio de tal anticipacion, dichas propiedades siguen siendo orgánicas, y que, por tanto, el sentimiento lleva consigo la determinacion voluntaria, á la vez que la fijeza y discrecion del conocimiento. Cómo se aunan y corresponden, cómo se contrapesan y recíprocamente se ordenan, es asunto ya de un delicado estudio psicológico, y mejor todavía, antropológico; porque no deja de ejercer influencias muy decisivas en ello el cuerpo, señaladamente en su vida de relacion con el espíritu.

dientes una de otra, porque penetran los objetos bajo dos aspectos opuestos (1); y, sin embargo, se penetran mutuamente, porque ambas están encadenadas en la unidad del yo: el pensamiento se temple al calor del sentimiento, y éste se depura á la luz de la inteligencia.

El espíritu humano forma, de este modo, un verdadero *organismo*, en donde cada facultad implica la existencia de sus opuestas, y que es, necesario comprender enteramente, en su manifestacion total, si se aspira seriamente á leer en él la verdad.

De aquí tambien esa imponente unidad que preside á todas las potencias y á todos los actos del espíritu, á pesar de la variedad que los distingue. El espíritu no es más que un círculo vicioso, mientras no se eleva el hombre á la concepcion de esta unidad radical que le envuelve en su sér, en su esencia y en sus facultades. Si esta unidad superior no existiese, sería necesario encontrar por todas partes el aislamiento y la division en nuestro dominio espiritual, sería necesario que una de nuestras facultades se desarrollase ántes que las otras, y fuese el principio único, la causa del yo. Esto es evidentemente

(1) El sentimiento protesta muchas veces contra el pensamiento. Es digno de notar, por ejemplo, que casi todos los sensualistas de Francia eran hombres nobles y generosos. Su conducta refutaba sus doctrinas. Puede hasta suponerse que la elevacion de sus sentimientos les cegaba sobre las consecuencias de su pensamiento.

imposible. Así como la conciencia implica nuestras facultades, y éstas implican la conciencia, del mismo modo que cada una de aquéllas presuponen la existencia de las otras. En otros términos, todas las manifestaciones del espíritu coexisten: tienen un origen común, que las encadena orgánicamente, y esta comunidad de origen es el producto ó la expresión de la unidad superior y armónica del espíritu humano.

CAPITULO IV.

DE LA FACULTAD DE PENSAR Y CONOCER.

Una vez expuesta la naturaleza de las facultades del espíritu, debemos precisar ahora su relacion con el objeto de nuestra indagacion, es decir, con el *conocimiento exterior y trascendente*.

Es evidente, en primer lugar, que la voluntad no puede darnos ningún conocimiento de las cosas, puesto que es anejo á la naturaleza de la voluntad el estar desprovista de todo fondo propio (a). Su destino es la accion, pero la accion determinada segun las leyes de la inteligencia y del sentimiento.

Préstanos el sentimiento un poderoso auxilio

(a) La voluntad no está desprovista de todo fondo propio. Lo que acontece y se observa siempre en ella es que carece de *objeto determinado*, como el pensar y el sentir, refiriéndose nuestras determinaciones voluntarias á la actividad en general, por cuya razon es designada la voluntad *actividad para la actividad* (actividad formal).

en esta materia, puesto que se asimila las cosas en su totalidad indivisa, y no puede ya distinguirlas de sí mismo, comprenderlas. El sentimiento rechaza todo trabajo analítico y la ciencia sólo puede basarse en el análisis.

El pensamiento no puede concebir las cosas sino en su distincion analítica, separarlas de sí mismo, conocerlas.

El pensamiento es, por tanto, la *facultad de conocer*; el conocimiento es su destino especial.

Llamamos *facultad de pensar* á ese poder general, ó á esa actividad permanente que despierta y desarrolla en nosotros las ideas, y cuyo fin es la formacion del conocimiento ó la investigacion de la verdad. El pensamiento ó la inteligencia, como facultad, se enlaza de una manera muy íntima con la doctrina de la virtualidad de las ideas ó de las nociones. Si las ideas se hallasen en nosotros en estado de realidad actual, es decir, en estado de conocimiento, nos sería completamente inútil la *facultad* de pensar. Todos los hombres conocerían la verdad sin esfuerzo, y por el solo hecho de su existencia. Pero por lo mismo que las ideas están en nosotros solo potencialmente y no tienen más que una realidad virtual, es por lo que necesitamos penetrarlas, determinarlas y proseguirlas hasta su completo desarrollo, por medio de nuestra facultad inteligente.

La facultad de pensar es, por consiguiente, el principio interno que trae constantemente

las ideas á la existencia, que las hace pasar del estado de gérmen ó de virtualidad al estado de realidad y de conocimiento. Vamos, sin embargo, á tratar especialmente del *conocimiento exterior y trascendente*, es decir, de ese conocimiento que pasa á la esfera del yo, que no se contiene en la conciencia.

El conocimiento consiste rigurosamente, segun hemos dicho, en una relacion determinada entre el sujeto que conoce y el objeto conocido.

Pero debemos precisar la naturaleza de esta relacion y dar una definicion cuyo carácter y forma sean independientes de la cosa definida.

Consiste tambien el sentimiento en una relacion, la de un sér que siente con un objeto sentido; pero esta relacion no puede evidentemente ser idéntica á la que resulta del pensamiento, porque los términos mismos unidos han cambiado de aspecto. El espíritu reviste dos formas distintas para pensar y para sentir, y en cada una de ellas se le presentan los objetos bajo un aspecto especial. Ahora bien, si los términos son diferentes, la relacion no puede ser la misma.

La relacion toma forzosamente el carácter de las cosas que une.

La cuestion, pues, se reduce á determinar la naturaleza del sér que piensa y del objeto concebido. Dados los puntos extremos, nos será fácil conocer la línea que los junta.

Ahora bien, el espíritu procede espontáneamente en el pensamiento: obra de una manera

libre, en virtud de las leyes de su naturaleza. Permanece espontáneo, y observa las cosas en su espontaneidad, dejándoles su carácter distintivo. En las dos extremidades de la inteligencia, su punto de partida y en su término, encontramos dos espontaneidades.

Por consiguiente, sólo puede residir el conocimiento en la *relacion de dos términos que se unen en la conciencia del espíritu bajo el carácter de la espontaneidad*, ó mejor dicho, de la seidad. Esta es, si se quiere, la relacion de un sér que conoce con un objeto conocido; pero nosotros hemos llegado á precisar la naturaleza de esta relacion, precisando la de los dos términos que enlaza en el acto del conocimiento.

El carácter que acabamos de asignar al conocer, está en perfecta armonía con la esencia de la facultad que lo engendra. Si es una cosa constante, en efecto, que la inteligencia es espontánea, y que en virtud de esta espontaneidad, penetrando los objetos en el santuario de la conciencia, conservan en ella su naturaleza propia y distinta, es cierto tambien que la conciencia encierra dos espontaneidades, el sér que conoce y la cosa conocida, el sujeto y el objeto: la relacion de estos dos términos espontáneos es la que constituye el conocimiento.

Descúbrese, sin gran trabajo, la necesidad lógica de nuestra definicion. Sólo puede verificarse el conocimiento con la condicion de que el objeto concebido se distinga de la inteligencia, y

no penetre en ella como en el sentimiento. Si el objeto se asimilase al yo y perdiese su espontaneidad, el pensamiento no recibiría más que una impresion vaga y confusa, sería impotente para distinguir de sí mismo el objeto, para analizarlo, para comprenderlo, y el conocimiento sería radicalmente imposible.

Pero ¿cómo se verifica y se engendra el conocimiento que trasciende de la esfera del yo? En otros términos, ¿cuáles son las condiciones internas y externas del conocimiento?

Debemos distinguir.

Pueden establecerse, independientemente de la conciencia que de nosotros mismos tenemos, tres especies de conocimiento, determinadas por la naturaleza de los objetos y por la diversidad de los procedimientos del espíritu.

En efecto, los objetos de nuestros conocimientos corresponden, ya al mundo temporal, variable, fenomenal, en una palabra, á la naturaleza, ó al espíritu, observados en sus actos *individuales*, en sus manifestaciones *finitas y contingentes*, en sus formas movibles y pasajeras; ya al mundo inmutable, eterno y necesario, es decir, al mundo de los *principios infinitos y absolutos*, á la esencia divina de las cosas y á las leyes permanentes que las gobiernan; ya, en fin, á esos dos mundos á la vez, es decir, al espíritu ó á la naturaleza, considerados, no ya en sus manifestaciones aisladas, en los hechos particulares, sino en las relaciones constantes y genera-

les que unen y enlazan los hechos entre sí.
Me explicaré.

Todo objeto, todo sér, encierra dos elementos, que constituyen necesariamente su naturaleza; el uno es eterno, indestructible, absoluto é independiente del tiempo y del espacio; es el tipo primitivo de la organizacion de esta cosa, la ley y la razon de su existencia, en una palabra, es aquello, en virtud de lo cual, el sér ú objeto es lo que es, y se manifiesta del modo que lo hace, bajo tal forma y con tal energía más bien que bajo otra cualquier forma y con otra energía cualquiera; el otro es temporal, transitorio, contingente, y se desarrolla sucesivamente en el tiempo y en el espacio; es el producto del sér, la evolucion de su naturaleza, la realizacion actual y finita de su esencia, de su esencia infinita. Por un lado, lo ideal; por el otro, lo real, sensible; la ciencia y la existencia; la facultad y el acto; lo infinito y lo finito; lo absoluto y lo contingente. Todo sér y todo objeto participa necesariamente de estos dos modos de existencia: es absoluto en su razon de ser, y contingente en la manifestacion de su esencia; es infinito en su misma finitud, y eterno en el tiempo. Porque, como la observacion acredita, nada de lo que es puede reducirse á la nada; nada se aniquila, pero todo se trasforma; ninguna cosa se hace de la nada, sino que todo es, en potencia al ménos, desde la eternidad. De aquí las dos séries correlativas que se ofrecen á la investigacion del espíritu, ó, mejor dicho, los dos aspectos

especiales y complementarios, bajo los cuales se presenta cada objeto ó cada sér.

Pero la realidad sensible y contingente puede, á su vez, ser considerada bajo dos aspectos diversos: ya en individualidad distinta y particular de séres y de objetos, ya en su variedad abstracta y general; en otros términos, en su aislamiento ó en las relaciones que establece entre ellos la experiencia y generaliza la razon.

Cuando consideramos el aspecto ideal, la naturaleza de las cosas, formamos una *nocion racional*, nocion superior á la experiencia y suministrada exclusivamente por la razon; cuando observamos su aspecto real, su manifestacion exterior y sensible, formamos, ó una *nocion individual*, si tenemos sólo á la vista la existencia aislada de un objeto, ó una *nocion abstracta ó comun*, si comparamos muchos objetos entresí y los clasificamos por sus caractéres comunes, haciendo abstraccion de los individuales.

Tal es, en nuestro juicio, la division más fundamental de las nociones y de los conocimientos humanos, segun su objeto. Si nos remontamos, no obstante, á su fuente, á su *origen psicológico*, reconoceremos que existe una perfecta armonía entre estos dos puntos de vista. En efecto, con las tres clases de nociones que hemos distinguido, se relacionan tres modos ó tres grados de aplicacion de la inteligencia. Cada una de estas potencias dá origen á un grupo especial de nociones, ampliándose éstas á medida

que se amplía el procedimiento que las forma.

La *sensacion* y la *imaginacion*, rectamente interpretadas, nos conducen á las nociones individuales y sensibles. La *reflexion* forma las nociones abstractas y reflejas. La razon nos eleva á las nociones racionales, á las ideas, en el moderno sentido de esta palabra.

Podemos, en primer lugar, penetrar en la individualidad sensible, considerarla en su naturaleza propia, aislándola de todo contacto y de toda relacion extraña: de aquí la *nocion individual*, que es, sin disputa, la más restringida que podemos concebir. Tal es, por ejemplo, la nocion de un árbol particular, de un animal determinado. Pues bien, el procedimiento intelectual que domina este género de conocimientos, es igualmente el primer escalon del pensamiento: reside en la *sensacion* y en la *imaginacion*.

Podemos reunir despues muchos objetos individuales, compararlos, hallar sus relaciones y formar, con el auxilio de éstas, una *nocion abstracta ó comun* que reuna los caracteres comunes de estos diversos objetos. Esta nocion es de un orden más elevado que la individual, porque, por una parte, presupone la reunion de muchas nociones de esta última clase, y se presenta bajo una forma más compleja; y por otra, implica el conocimiento de ciertos principios, tomados de una facultad superior, de la razon, principios que sirven de término de apreciacion en la investigacion de las relaciones que se pretende

establecer. Tal es, por ejemplo, la noción de una especie de árboles ó de un género de animales, ó la noción general de árbol ó de animal, en cuanto esta noción encierra uno ó muchos caracteres comunes, mediante los cuales distinguimos por la experiencia los árboles y los animales. El procedimiento creador de estas nociones abstractas ó comunes, constituye también un grado más alto de poder del pensamiento, y parece participar de la doble naturaleza de la sensación y de la razón. Este procedimiento es la *reflexion*.

Podemos, por último, abrazar los objetos de una manera más íntima y fundamental en las relaciones que sostienen con lo infinito y lo absoluto; podemos elevarnos á su ideal, á su razón de sér, á las leyes necesarias que presiden á su desenvolvimiento, y remontarnos, después, de estos principios eternos, al Sér supremo, razón de todo lo que es. Llegados á esta altura, perdemos de vista las individualidades variables, los fenómenos pasajeros y contingentes, y nos colocamos en las regiones de la realidad infinita y absoluta: estas *nociones racionales* son las más vastas y poderosas que es dado al hombre concebir. Tales son, por ejemplo, las ideas de lo bueno, de lo bello y de lo verdadero, y, en la naturaleza, las ideas-tipos del árbol y del animal, mediante las cuales se determina, fuera de la estrecha esfera de la experiencia, cuál debe ser la naturaleza absoluta del árbol y del animal

en todos los lugares y en todos los tiempos. El procedimiento que engendra estas nociones, es tambien el término, el último escalon del pensamiento: este procedimiento es la *razon*.

Por poco que se penetre en la naturaleza de estas nociones sensibles, abstractas y racionales, se nota un paralelismo muy marcado entre su objeto y su fuente psicológica.

Las nociones individuales y sensibles no tocan más que á la individualidad fenomenal de los objetos y de los seres. La *individualidad* constituye tambien, como veremos más adelante, el signo característico de la sensacion y de la imaginacion.

Las nociones abstractas ó comunes abrazan todos los objetos que tienen entre sí alguna relacion. La combinacion de las relaciones, la *variedad*, es tambien la naturaleza categórica de la reflexion.

Por último, las ideas ó nociones racionales comprenden los objetos en sus relaciones absolutas con un principio superior del que son efectos, es decir, en su relacion con la unidad suprema, con la armonía universal, con el sér de los seres. La *unidad*, la *causalidad*, y la *armonía*, constituyen tambien la esencia de la *razon*.

En resúmen, distinguimos tres especies de conocimientos ó de nociones: el conocimiento individual ó sensible, el abstracto ó reflejo, y el racional ó absoluto. Cada una de estas clases de nociones emana de un procedimiento particular

de la inteligencia, y existe una perfecta analogía entre estos procedimientos y el objeto de dichas nociones. La imaginación individualiza las cosas; la reflexión las combina en su variedad; la razón se eleva á su causa primera y comprende la armonía.

Comenzaremos nuestras indagaciones por el análisis y la formación de los conocimientos individuales ó sensibles.

§ 1.º

Del conocimiento individual ó sensible.

El conocimiento más elemental que podemos adquirir es, sin disputa, la noción de un objeto individual.

Pero, ¿cuáles son las condiciones de este conocimiento?

Comencemos por elegir nuestro objeto, porque los actos individuales, cuyo análisis nos proponemos, pueden pertenecer, bien al espíritu, ó bien al mundo exterior.

De esta última especie es de la que hablamos en primer lugar. El problema que hay que resolver es éste: ¿cuáles son los medios por los que llega el espíritu al conocimiento de los objetos individuales de la naturaleza? En otros términos: *¿cuáles son las condiciones del conocimiento exterior ó sensible?*

Es evidente que el pensamiento puro no pue-

de, como tal, proporcionarnos ningun conocimiento del mundo exterior. No lo ve ni lo oye; ignora su existencia. El espíritu y la naturaleza son opuestos entre sí, y se rechazarían eternamente sino viniesen, en cierto modo, á unirse y á armonizarse por un lazo que participa de su doble esencia y que es, por consiguiente, la condición necesaria de su union.

Necesítase, pues, un intermedio entre el mundo y el pensamiento. Este intermedio reside en los *sentidos* y en la *imaginacion*.

La imaginacion es, respecto del espíritu, lo que los sentidos respecto del cuerpo.

Como agentes activos del cuerpo, nos ponen los sentidos en relacion con el mundo de los cuerpos, con el mundo físico; son el lazo forzoso que nos une á la materia. Sin ellos no podríamos conocer la mitad del universo; viviríamos encerrados, por decirlo así, en nuestra inteligencia, estaríamos muertos para las bellezas y armonías de la naturaleza.

Su papel es, pues, muy importante en nuestra vida: son el punto de contacto del yo y de la naturaleza; duplican nuestra existencia. Concíbese que se presten á estas funciones, porque son esencialmente poderes, fuerzas anímicas: en ellos es donde se resúmen las fuerzas de la naturaleza, y en donde éstas se equilibran con las fuerzas de la inteligencia.

La relacion que nuestros sentidos expresan entre el espíritu y el mundo exterior, es armó-

nica y completa; no existe orden alguno de fenómenos que no caiga bajo su observacion, porque nuestros sentidos, lo mismo que nuestras facultades espirituales, están organizados de un modo semejante al universo y destinados á hacer que vuelva á aparecer la naturaleza cósmica del hombre. Cada sentido corresponde á una funcion ó proceso físico, y cada uno de ellos es en sí mismo, aunque en pequeño, el proceso que representa. Hay un perfecto paralelismo entre la naturaleza de nuestros órganos sensitivos, y las propiedades que perciben en los objetos.

Este paralelismo es el único modo de hacer posible y explicar el hecho de la sensacion.

Tres procesos se manifiestan en la naturaleza: el proceso *dinámico* que abraza y combina las fuerzas elementales y produce las sorprendentes maravillas, aunque puramente formales, exteriores y matemáticas de las leyes del movimiento de los cuerpos; el proceso *químico*, que, más complejo que el primero, expresa un grado superior de la vida física, penetra en la naturaleza íntima, en los elementos que forman la base de los cuerpos, compone y descompone su organismo; y, por último, el proceso *orgánico*, que completa los procesos inferiores, se eleva hasta la cima de la creacion, hasta el seno mismo del sér, y engendra la vida en su grado más alto, en sus formas más ricas y armoniosas (1).

(1) V. el *Curso de fil.* de Ahrens, t. I., l. 2.^a, y t. II. l. 8.^a

Al proceso dinámico corresponde el tacto, cuyo sentido, extendido por toda la superficie del cuerpo, es un sistema completo de fuerzas: la cohesion, la gravedad, el calor y la repulsion, están siempre unidas en la piel. Al proceso químico, doble por su naturaleza, puesto que se funda en una combinacion de elementos, se refieren el *gusto* y el *olfato*, cuyos sentidos son un perpétuo laboratorio de química. Por último, al proceso de la vida se refieren las funciones destinadas á la reproduccion de los séres. Pero el hombre estaria en una relacion incompleta con el mundo exterior, sino poseyese sentidos que, ménos dependientes de la materia, le permitiesen conocer las formas de las cosas; porque las formas, como inherentes á la naturaleza, completan la armonía del organismo. Pero estas formas se producen bajo dos aspectos: ó son exteriores, iluminadas y coloreadas por la luz; ó interiores, y expresan el sonido por la diversidad y el juego de su contextura. De aquí la *vista* y el *oído*. La vista nos da á conocer la forma de extension de los objetos en el espacio; el oído, la forma de su evolucion en el tiempo. Estos dos sentidos apreciadores de las formas, son los más universales que poseemos; son los verdaderos representantes de nuestras relaciones cósmicas; nos permiten concebir las formas y las bellezas poéticas de la naturaleza en su conjunto magnífico, y se presentan como el instrumento y la condicion de todas las *artes* que se manifiestan en el

tiempo y en el espacio. De aquí, el carácter verdaderamente elevado y, por decirlo así, espiritualista de la vista y del oído. La vista, que abraza la forma extensa de los cuerpos, es también el sentido más vasto y más extenso; y puesto que esta forma no puede aparecer por sí misma, sino en la luz, como el arte que se refiere al espacio implica la claridad, el ojo es en sí mismo un cuadro vivo y un foco de luz; es el espejo del mundo exterior y la luz que ilumina este espejo. El oído, que percibe la forma de sucesión y movimiento íntimo de los cuerpos, es también el sentido más delicado y más íntimo; y como esta forma sólo puede producirse en el tiempo, la oreja está asimismo organizada según el arte que al tiempo se refiere, es un aparato musical.

Vemos, pues, que la *sensación* se funda en una cierta relación existente entre nuestros órganos sensibles y la vida universal, en cualquiera de sus manifestaciones; que no es posible la acción de nuestros órganos y la acción correspondiente de la naturaleza, sino bajo dos condiciones, objetiva la una y subjetiva la otra.

« No percibimos aisladamente, en sí mismo, ni directamente, ningún objeto particular. Vemos los objetos sólo por el intermedio de la luz, es decir, de la vida universal, una de cuyas manifestaciones es la luz. Oímos los objetos solamente por el intermedio de un fluido general, que hace llegar hasta nosotros sus armonías y sus vibraciones. Sólo mediante una descompo-

sicion quimica en donde juega su papel la electricidad, es como los podemos percibir. Por último, no podemos tocar un cuerpo sin la intervencion del calor, de la electricidad, de la atraccion... (1)»

Tan verdad es que todo se dá en el conocimiento lo mismo que en el universo, que todo está en todo, y que cada una de nuestras sensaciones, cada uno de nuestros pensamientos y de nuestros actos, nos revela inevitablemente al autor de todas las cosas.

Segun acabamos de ver, son nuestros sentidos la condicion de nuestras relaciones con el mundo físico; pero, ¿es esto decir que basten los sentidos para darnos el conocimiento de los objetos de la naturaleza? ¿Quiere esto decir que no hay nada en la inteligencia que no haya pasado ántes por los sentidos, que el sensualismo sea verdadero?

Indudablemente que no. ¿Cuáles son, en efecto, los *datos de los sentidos*? ¿Qué nos enseñan, en realidad, si los consideramos en sí mismos con abstraccion de todas nuestras facultades intelectuales?

Los sentidos no nos atestiguan, en manera alguna por sí mismos, la existencia de los objetos del mundo exterior; no nos dan ninguna percepcion directa, inmediata y completa de estos objetos; sólo nos dan sensaciones experimen-

(1) *Rev. indep.*, t. III, libr. 1.^o—*De Dios*, por el P. Leroux.

tadas, es decir, modificaciones sufridas, impresiones recibidas por nuestros órganos. No es, en último caso, con los objetos con los que estamos en relacion, sino con nuestros sentidos, con nosotros mismos, y en ellos es donde percibimos constantemente las afecciones que recibimos del exterior. Los objetos resisten á todos los esfuerzos que hacemos para comprenderlos en su propio terreno, en su ciencia ontológica; no podemos comprenderlos sino á través del prisma de nuestros sentidos. No son, en cierto modo, más que la ocasion externa de nuestra sensaciones; prueba de ello es que, en dos circunstancias idénticas, en un caso percibimos los objetos y en otro no, segun que nuestra voluntad se dirija espontáneamente hácia ellos, ó estemos pensando en otra cosa.

Por consiguiente, no adquirimos mediante el tacto ninguna nocion de tiempo, de espacio ni de solidez que pueda convencernos por sí misma de la existencia de un mundo exterior, y no hallamos en él más que una presion, una sensacion pura y simple, como lo prueban las curiosas experiencias de Platner (1). En el gusto y en el olfato no percibimos más que la descomposicion química que se verifica en nuestros órganos. En el oido, no oimos más que las vibraciones del tímpano. En la vista, en fin (y la física tiene ya demostrada esta verdad), no vemos más que la

(1) V. el *Curso de filosof.* de Ahrens, t. II, l. 8.^a

imágen de los objetos tal y como se forma en la retina. En una palabra, en todas nuestras sensaciones nos hallamos limitados á nosotros mismos, sólo estamos en relacion con nuestros propios órganos, sólo sentimos las modificaciones que éstos experimentan y que atestiguan la existencia de un mundo exterior, pero nuestros sentidos son impotentes para dárnosle á conocer.

En suma, percibimos *directamente* nuestras sensaciones, é *indirectamente* el mundo sensible.

Este principio es de una completa evidencia y de una lógica rigurosa; si nos remontamos á la naturaleza del conocimiento, sólo puede, en efecto, residir éste en la union de un sujeto y un objeto que permanecen distintos. Pero estas condiciones serían imposibles de realizar, si la sensacion llegase á penetrar las cosas en sí mismas; porque la relacion que resultaria de esta penetracion, no sería relacion de espontaneidad sino de totalidad; el espíritu se confundiría con el objeto.

El *sensualismo* es, por consiguiente, falso, porque no podemos, con ayuda de nuestros sentidos, elevarnos á la certeza de la realidad exterior. En efecto, ¿de qué modo podríamos deducir de las impresiones recibidas por nuestros órganos, la existencia misma de los objetos que producen estas impresiones, si no supiésemos primitivamente que todo efecto indica una causa, ni poseyéramos originariamente la noción de causalidad? Solo el hecho de la observacion indi-

recta de la naturaleza, realizado por nuestros sentidos, presupone una actividad primordial del espíritu humano.

En segundo lugar, las condiciones mismas de la sensacion, es decir, la intervencion de la vida universal, de las fuerzas de la naturaleza, en cada sensacion aislada, demuestran que nos es imposible conocer nada particular, sin tener, por consiguiente, un conocimiento virtual y previo de lo *general*. Lo infinito entra en cada hecho finito de nuestra inteligencia (1).

Otro hecho refuta además la doctrina sensualista y la destruye radicalmente por su gran sencillez: no recibimos ninguna sensacion sin una *atencion* previa, es decir, sin un acto de espontaneidad del espíritu. No vemos por el sólo hecho de abrir los ojos, sino porque estamos atentos. Si de otro modo fuese, la sensacion sería vaga, confusa y necesaria.

Suponiendo, por otra parte, que el sensualismo pudiese darnos el conocimiento de los objetos individuales del mundo exterior, no nos sería menos imposible elevarnos á los principios generales y abstractos, á las leyes absolutas y divinas que presiden á la existencia de todos los seres.

Todo es, en efecto, limitado en la sensacion. Expresa ésta lo finito, lo determinado por todos lados, lo infinitamente finito. Reside en una afeccion individual, en una impresion re-

(1) V. Leroux, l. c.

ducida á las condiciones de tiempo y de espacio. Esta no podría elevarse á las nociones comunes ó racionales; su término es la individualidad. Es imposible que los sentidos, poderes activos de un sér esencialmente finito y contingente, abracen nunca lo infinito y lo absoluto.

El sensualismo fué siempre, por consiguiente, en todos los grados de su aplicacion, la doctrina del aislamiento y del individualismo. No ha penetrado nunca la unidad ni formulado un verdadero principio.

Pero hemos querido demostrar que la doctrina sensualista, áun en la esfera del aislamiento y del individualismo, es contraria á la verdad, es decir, que los sentidos no nos dan por sí mismos ninguna especie de conocimientos, y que no son absolutamente más que una *condicion* para la perfeccion del mundo exterior y sensible.

La doctrina opuesta, el *idealismo excéptico*, se funda en una base, si no más justa, por lo ménos más difícil de destruir. En efecto, si es una verdad que nosotros penetramos sólo indirectamente los objetos exteriores, ¿quién nos asegura la conformidad de nuestras concepciones con la naturaleza de las cosas, ó quién nos garantiza ni siquiera la realidad del mundo que perciben nuestros sentidos?

Esta doctrina, sin embargo, no es ménos exclusiva que la primera. La existencia misma de nuestros sentidos confirma la de un mundo físico, porque éstos se refieren á un sér, y este sér

sólo tiene su razon en la naturaleza. La realidad de nuestras sensaciones demuestra la realidad de los objetos que las producen, de la misma manera que el efecto implica la causa. En cuanto á la conformidad de nuestros conocimientos y de la naturaleza de las cosas, no puede establecerse sino por principios ontológicos. Sólo la ciencia, que abraza la armonía del universo y concibe el paralelismo del espíritu y de la naturaleza, puede resolver este problema.

Parece, por consiguiente, el idealismo escéptico, un medio establecido por la Providencia en el orden teleológico de las cosas, para invitar al hombre, desde los primeros pasos que da en el camino del conocimiento, á elevar su espíritu á la causa y á la razon absoluta de todo lo que es (1).

Creemos haber demostrado que ni aún el conocimiento individual y sensible del mundo exterior puede explicarse por nuestras sensaciones solamente.

¿Cuáles son, pues, los elementos del espíritu que deben *completar* la obra de la sensacion, para formar el conocimiento?

La sensacion es por sí misma un hecho físico que, como tal, no puede tener acceso á la inteligencia. Si penetra en el yo, será sólo á favor de una potencia espiritual que le sea análoga, que, fundada sobre la misma base categórica que los

(1) V. el *Curso de Filosof.* de Ahrens, t. II. l. 8.º.

sentidos, individualice las cosas y contenga en sí la forma sensible de esta individualización, un espacio intelectual. Si esta hipótesis no tiene realidad, se destruye el organismo del conocimiento, porque la sensación no tiene otro intérprete que pueda recibirla en el espíritu.

Esta potencia espiritual, es la *imaginación*. La imaginación es nuestro sentido interno; el principio individualizador del espíritu.

Examinemos, en efecto, su naturaleza y su actividad.

¿Qué hace el artista cuando hace un cuadro? Concibe un pensamiento; se apodera la imaginación de este pensamiento bajo cualquiera de sus aspectos, lo especifica, lo precisa en sus contornos y lo desarrolla en todos sus detalles; y ejecuta su pincel la obra de su imaginación. ¿Cuál es, pues, en este caso, el trabajo de la imaginación? Es evidentemente el de determinar un pensamiento, el de formularlo, el de circunscribirlo en un cuadro con formas limitadas y sensibles, en una palabra, el de darle cuerpo, el de individualizarlo. Y por lo mismo que pone límites al pensamiento comprendido por su imaginación, lo encierra el artista en el espacio. El pensamiento no existe ya como pensamiento, como una pura esencia del espíritu: la fantasía lo ha convertido en imagen, lo ha revestido de una forma corporal, y lo ha colocado en un lugar que le rodea por todas partes.

¿Qué hacemos nosotros, cuando traemos á la

memoria un paisaje que nos ha llamado la atencion? Hacemos un llamamiento á nuestra imaginacion, y el paisaje se presenta ante nosotros al momento. Cada objeto viene á ocupar fielmente su lugar; ningun accidente del panorama, por vasto que éste sea, escapa á nuestra atencion. Figura allí el espacio en sus tres dimensiones: se combina el movimiento, se desarrolla la sucesion, todo parece animado y todo pasa ante nuestra vista. Y, sin embargo, no estamos en presencia de la naturaleza, sino de nuestra imaginacion, y sólo en esta es en la que lo vemos. ¿Cómo es que tenemos una percepcion tan clara de la extension y de la realidad individual de cada objeto? Porque, como hemos dicho, la imaginacion individualiza las cosas y contiene en sí misma, en virtud de su naturaleza, las formas sensibles, una especie de *espacio intelectual*, condicion rigurosa de toda obra de individualizacion.

La imaginacion tiene por principal propiedad la de individualizar; éste carácter se reproduce en todos los grados de sus manifestaciones. Nada abstracto hay en ella; todo lo que se representa, todo lo que crea es necesariamente finito, figurado, particularizado. A pesar de todos sus esfuerzos, no puede elevarse á las nociones generales, á lo absoluto, á lo infinito, nociones que sólo la razon puede concebir; la imaginacion, aún en las más elevadas regiones de su poder, cuando entrevé el *ideal* de las cosas, de-

be limitarse á percibir las individualidades.

Bajo esta relacion es como se aproxima á la sensacion; es realmente el sentido ó el cuerpo del espíritu, si bien es más libre y más rica que los sentidos externos, por su afinidad con la inteligencia.

La transicion del espíritu á la naturaleza es, pues, determinada por los sentidos, es decir, por la imaginacion y por nuestros órganos externos. Estas facultades son, por decirlo así, dos puertas, por las cuales pasan sucesivamente los objetos del mundo físico para penetrar en la conciencia: la sensacion se dirige hácia la naturaleza, mira al exterior; la imaginacion se dirige al espíritu, mira al yo.

Precisemos, pues, el papel de la imaginacion en la obra del conocimiento.

Los sentidos, hemos dicho, no nos transmiten más que la impresion de los objetos exteriores; no nos dan nocion alguna del tiempo ni del espacio, de las formas ni de las proporciones de las cosas; los objetos vienen á reflejarse en nuestros órganos, y éstos no perciben más que esa reflexion indistinta y confusa. Pero, ¿cómo llega el espíritu humano á distinguir esta confusion de imágenes que se forman sin cesar en nuestros órganos, y á percibir los objetos individuales que se propone? Mediante la imaginacion, que es el principio individualizador de la inteligencia. Y ¿cómo referimos á nuestras impresiones sensibles la idea de una magnitud, de una distancia ó de una

extension determinadas? Tambien mediante la imaginacion, que encierra en su seno un espacio intelectual proporcionado á la realidad exterior.

La imaginacion es activa en cada una de nuestras sensaciones. A toda sensacion se une inmediatamente en nuestro espíritu la idea de una forma, de una extension, idea que no proviene, ni puede provenir, sino de la imaginacion. En efecto, siendo impotente la sensacion para darnos una nocion, cualquiera que esta sea, se limita á una impresion pura y simple; y las demás facultades de la inteligencia no pueden representarse estas ideas sensibles de espacio y de forma.

Tal es la parte que en el conocimiento toma la imaginacion: recibe la sensacion, la precisa, la determina y la presenta al pensamiento bajo la apariencia de una imagen sensible, acompañada de condiciones exteriores, de forma y de extension.

Tenemos, porconsiguiente, sino la nocion completa de un objeto individual, por lo ménos la imagen real y cierta de un objeto.

Pero aún no es perfecto nuestro conocimiento. No basta, para conocer un objeto, colocarle en nuestra presencia: es necesario, además, que lo fijemos por un acto de espontaneidad y de reflexion; que poseamos ciertas ideas ó nociones primeras que nos permitan referir á seres ó á objetos exteriores las impresiones que sentimos en nosotros mismos. Por medio de la sensacion y

de la imaginacion no conocemos aún nada, sino que nos colocamos en las condiciones exigidas por el conocimiento. En efecto, ¿no implica el conocimiento de una cosa un movimiento reflejo de nuestra parte hácia el objeto? ¿No es indispensable que dirijamos espontáneamente nuestro pensamiento hácia el sér cuya nocion queremos adquirir, y que nos detengamos, durante el tiempo necesario, sobre este objeto para distinguirle en sí mismo y para separarle de todos los fenómenos extraños?

Nada más cierto.

Pues bien, el procedimiento intelectual á que recurrimos para este efecto, es la *reflexion*.

La reflexion constituye, en el pensamiento, un grado superior al de la imaginacion. Presupone la existencia de objetos individuales, pero no se limita á conocerlos en su individualidad; lleva más altas miras, pretende establecer relaciones entre ellos. Se funda en una variedad de existencia; y en ésta variedad es, en efecto, en la que se apoyan el análisis, el método de la reflexion, y las nociones abstractas que proceden tambien de los atributos de esta facultad.

La variedad forma realmente la esencia de la reflexion. No podemos reflexionar sobre un objeto, cualquiera que este sea, sino á condicion de separarle intelectualmente de otra multitud de objetos presentes en nuestra conciencia, es decir, á condicion de concebir, de un modo más ó ménos distinto, esta multitud de objetos

en sus relaciones ó en sus diferencias con el objeto de nuestra reflexion.

Es digno de notar que la imaginacion y la razon, los dos polos opuestos del pensamiento, encierran en sí mismas un mundo intelectual especial. La imaginacion posee una esfera de accion muy determinada: se ejerce sobre hechos individuales, los formula, los precisa en sus contornos, y no sale nunca de esta esfera de individualizacion. La razon forma, á su vez, un cuerpo de principios generales, de leyes universales, de categorías; vive sobre los datos de la experiencia, y jamás desciende hasta ellos. Pero la reflexion no está tan especialmente caracterizada en su naturaleza: como poder intermedio entre la imaginacion y la razon, participa de su doble esencia, sin tener nada que le sea propio; como facultad de combinacion y de análisis, es, á su vez, la combinacion de dos fuerzas opuestas, y constituye su carácter este análisis de elementos heterogéneos; como destinada á comprender la variedad de las cosas, es ella misma vária en su principio.

En efecto, la reflexion une y separa los hechos individuales, y, bajo esta relacion, se dirige á la imaginacion; mas para conocer los caracteres comunes ó las diferencias entre los objetos que reúne, es necesario que se apoye en ciertas nociones *á priori* que aplica á los hechos sometidos á su examen, y debe tomar estas nociones de la facultad superior, de la razon. En una palabra, la reflexion toma la materia de la imaginacion, y

el término de apreciación de su trabajo lo toma de la razón.

Sobre esta doble base de la reflexión, sobre los hechos individuales y sobre los principios que los combinan y distinguen, es en donde reposan, como veremos más adelante (1), el análisis y la ciencia abstracta, en toda su extensión.

Examinemos ahora el papel de la reflexión en la generación del conocimiento sensible.

La sensación, interpretada por la imaginación, nos manifiesta la presencia de un objeto y nos comunica su imagen. La reflexión se apodera de esta imagen, la observa atentamente y la distingue de todos los demás objetos que han pasado por delante de ella; la analiza en sí y por sí misma, la determina, encuentra en ella algunas relaciones con los objetos que posee, y la clasifica después en la conciencia, según la naturaleza de estas relaciones.

Las nociones individuales que hemos adquirido, ó que somos virtualmente capaces de adquirir, no están todavía más que en nuestro entendimiento. Son el fruto de nuestros propios esfuerzos, de nuestra propia reflexión, nos son personales; pero ignoramos si deben realizarse en el exterior, y si son para todos lo que para nosotros mismos. Tienen en nuestro espíritu una existencia subjetiva, pero no una existencia objetiva y real, una naturaleza particular, inde-

(1) V. el párrafo 2 de este capítulo.

pendiente de la nuestra y superior á nuestros modos individuales de percibir las y conocerlas.

Tenemos ya la noción de una imagen que nos ha proporcionado la fantasía; esta noción está en nosotros, y sólo en nosotros. ¿Cómo podemos, sin embargo, referirla á un objeto exterior y darle una existencia objetiva?

Para sacar esta atrevida conclusión del yo al no-yo, es necesario, como hemos indicado anteriormente, que poseamos en nosotros la noción de *causalidad*; en otros términos, es necesario que hayamos notado nuestra propia actividad, y que sepamos *á priori* que todo efecto tiene una causa, y que todo fenómeno que no tiene la suya en nosotros, la tiene en otro sér. Este principio de causalidad no resulta, en efecto, de la experiencia sensible, porque nadie ha percibido jamás una causa en sí misma; este principio, pues, existe virtualmente en nosotros, es anterior á la sensación y al conocimiento sensible, puesto que es la *condición* misma de este conocimiento.

Mas, para deducir la objetividad de una noción, es indispensable, además, que poseamos la idea del *sér*; porque todo fenómeno del mundo sensible no es sólo el producto de una actividad general diferente de nuestra propia actividad, sino que lo es también de un objeto ó de un sér especial y determinado; y para atribuir á este objeto las manifestaciones que engendra en nuestros órganos, debemos forzosamente poseer la idea del sér. Esta idea es, además, originaria

en nosotros; precede á la experiencia, y es más vasta que la observacion, puesto que la aplicamos constantemente á realidades que salen del dominio sensible, y áun á la divinidad.

Para atribuir al mismo sér las sensaciones diversas que puede hacernos experimentar, es necesario que poseamos, además, las nociones de la *unidad*, de la *identidad* y de la *variedad*; porque, si no tuviésemos estas nociones, ¿con qué derecho haríamos converger á un centro comun los diversos aspectos bajo que se nos presentan los objetos? Deberíamos evidentemente admitir tantos séres como manifestaciones; si no lo hacemos, es porque distinguimos realmente el sér de las diferentes formas que reviste; es porque, á través de la variedad, comprendemos la unidad y la identidad de la existencia. Estas nociones pasan la esfera contingente de la experiencia, porque ésta es siempre impotente para alcanzarlas y considerarlas como principios inmutables y absolutos.

Sin estas ideas primordiales y necesarias, no podemos comprender ningun objeto individual ó finito.

Estas ideas pertenecen á la *razon*. Son, en efecto, superiores á la experiencia sensible, y salen, por consiguiente, de una de las potencias del pensamiento, puesto que son la condicion necesaria para la percepcion del mundo exterior; no pueden tomarse de este mundo, sino que existen originariamente en nosotros. Pero, entre las po-

tencias del pensamiento, la imaginacion no puede comprender más que la individualidad de las cosas, sin concebir siquiera el principio eterno de esta individualidad; la reflexion no puede, partiendo de la observacion, elevarse á las causas absolutas que presiden á la existencia de los seres, á las leyes universales que los dominan. Sólo la razon puede comprender estas leyes universales, estas causas absolutas, estos principios infinitos; sólo la razon, facultad de unidad, de causalidad y de armonía, puede comprender la unidad, la causalidad y la armonía del mundo.

La razon es, por tanto, enteramente indispensable para el conocimiento individual y sensible, pues lo completa, revistiéndolo de un carácter objetivo é impersonal.

El carácter de impersonalidad que la razon imprime al conocimiento, nos revela la naturaleza de este poder de la inteligencia.

La razon, que jamás engaña, no puede ser un elemento puramente individual del pensamiento humano, porque, si así fuese, ¿cómo podría comunicar á nuestros conocimientos la impersonalidad que les presta realmente? ¿Puede nunca el efecto salirse de la esfera de la causa? ¿No es evidente que las nociones no tendrían, en este caso, más que una existencia subjetiva, limitada á nuestra persona, que la ciencia ontológica y absoluta sería una quimera, y que Dios mismo no existiría más que en nuestro entendimiento? En una palabra, «si la razon fuese personal, dice

Mr. Cousin, no tendria ningun valor ni autoridad fuera del sujeto y del yo individual (1).»

La razon es, en nuestro sentir, á la vez, la *facultad* y la region de las ideas ó de las categorías.

Considerada como la region de las ideas, es la razon tan impersonal, tan absoluta y tan necesaria como las ideas mismas (2); su sustancia es la sustancia de las ideas, de las causas, de las categorías. Es la luz divina que alumbra al mundo; una revelacion permanente de Dios á la humanidad y á cada hombre, y la manifestacion viva de la presencia de Dios en el seno de la humanidad.

Considerada como la facultad de las ideas, la razon nos es personal; llama á la existencia y hace brotar espontáneamente las ideas impersonales y divinas que germinan en nosotros y que no posee más que en potencia, en virtualidad.

La razon nos es, por tanto, personal, como facultad, por más que contenga en sí todo un mundo de ideas impersonales, infinitas y absolutas; por más que todas sus obras lleven grabado el sello de la necesidad y de la universalidad, es decir, de la impersonalidad.

En virtud de su naturaleza, penetra la razon lo que hay en los objetos de divino, permanente

(1) Prólogo de la 1.^a edic. de los *Fragmentos de filosofía*.

(2) En el párrafo 3 de este capítulo explicaremos de qué modo comprendemos metafísicamente la impersonalidad de la razon.

y necesario, las causas mediante las cuales son éstos lo que son, es decir, la razon de su existencia, las ideas que representan, esto es, el sentido de su sér, en una palabra, su naturaleza absoluta y teleológica, y sus relaciones con la vida universal, con el Sér de los séres (1).

Sea cualquiera el fenómeno que la razon considere, no puede dejar de referirlo á un hecho superior, del cual procede, y que pertenece á un conjunto más vasto de cosas. Así cualquiera que sea su punto de partida, debe por necesidad la razon elevarse gradualmente de causa en causa, hasta el primer principio, hasta el Sér supremo, razon última de todas las realidades finitas y contingentes, sér cuyos atributos encierran el universo en su majestuosa inmensidad.

Tal es, en pocas palabras, la naturaleza de la razon.

Concíbese, pues, la necesidad de su intervencion en toda clase de conocimientos. Despues que la imaginacion ha determinado en nuestros órganos la *impresion* de un objeto exterior, y la ha

(1) Es quizá inútil observar que el nombre dado á las cosas por el génio popular es muchas veces la expresion fiel de su naturaleza íntima. Así es como la imaginacion, la potencia individualizadora del espíritu, está fundada en una nocion eminentemente individual y sensible, en una *imagen*. Así es como la potencia de la variedad, la *reflexion*, está tomada de un hecho físico que implica tambien en sí mismo la variedad. Así es, por último, como la razon se eleva á la causa ó á la *razon* de las cosas.

Esta analogía viene á robustecer nuestra confianza de haber penetrado la verdadera naturaleza de estas funciones de la inteligencia.

formulado bajo las condiciones de espacio y de modalidad, la reflexion observa, á su vez, esta impresion, que se ha convertido ya en *imagen*, que ha tomado un cuerpo; la distingue de toda otra imagen, y forma de ella una *nocion* clara y precisa. Pero esta nocion, copiada de una obra de la imaginacion, no posee todavía más que una existencia *subjetiva y personal*; está en nosotros, en nuestro entendimiento, pero sólo en nosotros; no es más que el producto de nuestra actividad refleja. La razon, por último, se pregunta qué significa esta nocion, quién es su autor, cuál es su razon de sér; le aplica los principios absolutos y necesarios que lleva en su sér, los principios universales de causalidad, de sér, de esencia, de unidad, de identidad, etc.; la recibe como el efecto de una causa, y la refiere á un objeto, á un sér, á un fenómeno cualquiera, físico ó moral; le dá así una existencia *objetiva y absoluta*, de tal modo, que la nocion subsiste en adelante para sí y para todos, independientemente de nuestras concepciones personales.

Conocemos ya las condiciones generales, bajo las cuales se engendra y completa la nocion de un objeto individual del mundo exterior.

Réstanos determinar el valor de esta nocion y el grado de confianza que podemos concederle.

El conocimiento sensible es, de cualquier modo que se le considere, de grandísima importancia, puesto que constituye una de las bases de la verdad y del conocimiento en general. Es cierto

que las nociones individuales y sensibles, aún las más elementales que nos sea dado adquirir, son también, bajo el punto de vista cronológico, las primeras que penetran en nuestra inteligencia (a).

El conocimiento individual es, bajo este aspecto, la condicion de todos nuestros conocimientos. Fundándose la ciencia, en general, en las relaciones más ó ménos complejas de los objetos, sería radicalmente imposible, sin la noción previa de estos mismos objetos.

(a) Para mayor claridad trascribimos aquí lo que respecto á este punto dice el mismo autor en su obra titulada: *Lógica ó La Ciencia del conocimiento*, l.^a parte, t. I., p. 173-180.

«Sabemos que el conocimiento sensible se forma por el concurso de los sentidos y del espíritu, con la intervencion de la imaginacion, del entendimiento y de la razon. Dedúcense de estas premisas algunas importantes consecuencias.

1. No existe *conocimiento puramente sensible*, es decir, adquirido exclusivamente por los sentidos. El conocimiento no proviene en manera alguna de los sentidos, sino del pensamiento. Lo que sucede es que éste debe ser ayudado por aquéllos, cuando quiera estudiar los fenómenos del mundo exterior. La actividad de los cuerpos no se revela á la inteligencia sino de una manera indirecta, por los cambios que verifican los órganos á los cuales el alma está íntimamente unida. Tal es la intervencion de los sentidos en el conjunto de nuestros conocimientos..... Todos los poderes superiores del espíritu concurren con los sentidos para formar el conocimiento más elemental; pero es necesario saber distinguir su accion. La razon penetra todas las manifestaciones de la vida espiritual. La observacion no es posible sin elementos extraños á ella; no se *experimenta* sin las categorías de sér, de unidad, de relacion, de sustancia y de causa, que no pueden dar los sentidos. La máxima sensualista, atribuida por mucho tiempo á Aristóteles: «*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*,» es, por consiguiente, completamente falsa. Leibnitz añade con razon: «*Nisi ipse intell...*»

Por indispensable que sea, sin embargo, el conocimiento sensible, limitado á sí mismo, está sujeto á muchos errores. Tiene su origen en la sensación, porque sólo ésta es, en último caso, la que interpretan en el conocimiento individual las facultades de la inteligencia. Todos sabemos, sin embargo, que nada hay tan inconstante como nuestros sentidos, ni más individual, y, por consiguiente, más variable que nuestras sensaciones; en cada individuo varía su número,

tus. > La restricción tiene su mérito, porque las ideas racionales son inseparables de la inteligencia. A los autores que pretenden todavía en nuestros días que los sentidos son la única fuente del conocimiento exterior, se les puede responder categóricamente que todo procede de los sentidos, excepto el conocimiento.

2. El conocimiento no-sensible es *anterior* al sensible, puesto que es imposible la observación sin las categorías que aplicamos á todos los objetos del pensamiento. El primer conocimiento se denomina *á priori*, y el segundo *á posteriori*. Estos términos, consagrados en el lenguaje filosófico, denotan la prioridad de los elementos especulativos de la razón sobre los elementos sensibles de la experiencia.....

..... El hecho primitivo de la conciencia es el pensamiento *yo*, como ser indeterminado, en el que todavía no distinguimos ninguna cualidad, parte ni relación del *yo*: antes de afirmar algo del *yo*, bajo la forma de juicio, es necesario afirmar el *yo*. Esta intuición contiene en germen toda la ciencia de nosotros mismos, todos los elementos sensibles y suprasensibles que el análisis debe revelar después, pero nada se muestra en aquel, á primera vista, de una manera distinta: la distinción y la claridad son un efecto de la reflexión. La conciencia vaga y confusa de sí mismo, es indudablemente el primer conocimiento del niño, y este conocimiento, que no proviene de los sentidos, es ya no-sensible, porque su objeto es completamente indeterminado: es una intuición intelectual. El *yo* ¿es finito ó infinito, sustancia ó fenómeno, espíritu ó cuerpo? Nada sabe el niño respecto á estas propiedades, cuando comienza á to-

su desarrollo, y su fuerza depende de su organizacion física, y se modifican segun su salud, su imaginacion y los diferentes estados en que puede hallarse. Difícil sería, en verdad, asentar sobre los datos de nuestros sentidos una teoría que aspirase á la certidumbre. Y si el primer paso que damos en la carrera del conocimiento individual y sensible no es muy seguro, ¡cuánto más vacilante será nuestra marcha ulterior! Porque, si las premisas son inciertas, la conclusion no

mar posesion de sí mismo, y no puede adquirir el conocimiento de las propiedades hasta que tiene conciencia de sí. Todo el conocimiento humano procede, por tanto, de un germen primitivo, en donde aún están latentes las diversas formas del pensamiento, y recibe un desarrollo orgánico mediante el trabajo del análisis.

Al conocimiento indeterminado sucede el conocimiento analítico, que determina ó especifica los múltiples aspectos del yo, que lo considera, ya en sus actos ó manifestaciones temporales, ya en su esencia, en su causa, en sus relaciones con el universo y con Dios, en las leyes eternas de su actividad. Aquí se dibujan los grados de cultura del espíritu, y se producen los diversos órdenes de conocimiento, derivados de los sentidos y de la razon. ¿Cuál es el primer término de este desarrollo del conocimiento? El elemento sensible, la observacion ó la experiencia. Es indudable que la educacion del espíritu se verifica primeramente bajo el predominio de la sensibilidad; es una consecuencia de la posicion del hombre sobre la tierra, ya sea por olvido ó por ignorancia, el hecho es que nosotros no conocemos al nacer el principio de todas las cosas, y nos vemos obligados, para orientarnos en el mundo, á aprender con mucho trabajo á hacer uso de nuestros miembros y de nuestros órganos. A esto consagramos nuestros primeros años. El niño es un sér sensible, cuya razon está todavía adormecida, y cuyas fuerzas espirituales, la inteligencia, el sentimiento y la voluntad, revisten naturalmente el carácter de la sensibilidad. Este es el terreno del sensualismo, y en estos límites tiene su parte de verdad. Pero los sensualistas olvidan los orígenes y la conclusion de

puede aceptarse como verdadera, sino con las más minuciosas precauciones.

Hasta aquí hemos tomado del mundo exterior los objetos del conocimiento individual. Pero estos objetos pueden también pertenecer *al mundo espiritual*, al *yo*.

Por poco que se reflexione sobre esto, se comprende que el *yo* presenta un conjunto de fenómenos tan variado y tan rico como la naturaleza. El espíritu, y cada espíritu individual, encierra

la cultura sensible del alma; desconocen el conocimiento indeterminado y el conocimiento racional, es decir, las dos formas del conocimiento no-sensible.

Nosotros comenzamos por comprender las cosas en su esencia una y toda, sin hacer distinción alguna entre lo sensible y lo no-sensible; después los analizamos científicamente, pasando de lo sensible á lo no-sensible, como elementos determinados de la inteligencia. En otros términos, procedemos del conocimiento indeterminado al conocimiento sensible, y de éste, al conocimiento superior del entendimiento y de la razón. El conocimiento sensible está, pues, circunscrito en la historia del pensamiento por dos géneros de concepciones que pasan la esfera de los sentidos; es el primero entre nuestros conocimientos analíticos ó reflejos, pero no en el conjunto de nuestros conocimientos, y exige además las categorías de la razón, que se aplican, tengamos ó no conciencia de ello, á todos los objetos del pensamiento. No es, pues, exacto decir que las representaciones sensibles son el antecedente cronológico de las concepciones racionales. El orden de adquisición de nuestros conocimientos es idéntico al orden real de las cosas; las leyes de la vida intelectual no contradicen los principios de la lógica....

3. Otra consecuencia de la teoría que precede, es que el conocimiento sensible no es *legítimo* sino bajo la condición de que también lo sea el conocimiento racional. Como la experiencia es imposible sin el empleo de las categorías, la certeza de los resultados de la experiencia está subordinada á la certeza del uso de la razón.....

en sí mismo todo un mundo de pensamientos, de voliciones y de sentimientos, mundo que crece incesantemente de su propia sustancia, y cuyos diversos elementos combina hasta el infinito.

Los actos del espíritu son inagotables como los de la naturaleza; y tambien se presentan, como éstos, á la conciencia, bajo el triple aspecto de la individualidad contingente, de la variedad abstracta y de la armonía absoluta. Vamos á considerarlos aquí en su finitud, en su aislamiento, en su determinacion individual.

Por más que el objeto de nuestros conocimientos pertenezca á una nueva esfera, á la esfera de los actos del espíritu, el método es el mismo (a). El espíritu puede adquirir un conocimiento del espíritu, del mismo modo que de la naturaleza. El espíritu percibido viene á ser, si se quiere, un objeto frente al espíritu que percibe. Y, por consiguiente, el problema del conocimiento individual del

(a) Divídese el conocimiento sensible en *exterior é interior*. Este se refiere á nosotros mismos, á la vida individual de nuestro espíritu, y se distingue del conocimiento exterior en que no se necesita, para recibirlo, de los órganos corporales, pues su recepcion es inmediata en el sentido interno. En éste, llamado en general *fantasia*,—como poder para la representacion de lo individual, interior en nosotros mismos,—es donde recibimos el conocimiento interior sensible, que se distingue, como tal, del exterior, pues aquél es recibido de una manera *inmediata*, sin que exista nada entre el objeto sensible, que es interior, y el sentido, que es tambien interno en el que conoce; mientras que, en el conocimiento exterior, recibimos el objeto sensible mediatamente, y aún los sentidos corporales son exteriores para el espíritu como el ser que piensa y conoce. Mas la distincion notada no empece á la

yo es idéntico al del conocimiento individual del mundo exterior. Puede, pues, formularse de este modo: *determinar las condiciones del conocimiento de un acto individual perteneciente al espíritu*; es decir, indicar las condiciones de la determinacion de un acto individual.

Mas, puesto que el método es el mismo en ambos casos, y el propósito final es tambien la determinacion de un objeto y de un hecho individual, las condiciones de un conocimiento individual que se refiere al mundo exterior, deben ser las mismas que las del conocimiento individual que se refiere al yo. Lo mismo sucede en todos los grados del conocimiento, solamente la sensacion que nos pone en contacto con la naturaleza, es inútil para la formacion de las nociones intelectuales. Y estamos tanto más autorizados á desechar la sensacion, aún para el conocimiento individual, cuando el objeto de éste tras-

formacion de ambas esferas del conocimiento, que es, como luego diremos, mediata: de lo cual se infiere que la única diferencia que se puede notar entre una y otra esfera, es la de que el conocimiento interior sensible, si bien es formado mediatamente, es recibido de una manera inmediata; mientras que el exterior sensible es mediato en su recepcion y en su formacion, ó *doblemente mediato*.—Además, importa advertir que el conocimiento exterior necesita del sentido interno, de la fantasía, y es *exterior interior*, y el interior requiere ser manifestado. Esta necesidad no es inherente al conocimiento mismo, pues podemos tener multitud de conocimientos interiores sensibles, sin manifestarlos exteriormente, para lo cual recurrimos á los sentidos externos, siendo, por lo tanto, conocimiento *interior exterior*. No son, por consiguiente, contrarios los dos órdenes del conocimiento sensible, sino más bien paralelos.

ciende del yo, cuanto que hemos reconocido un sentido para el espíritu, lo mismo que para el mundo físico, un sentido intelectual é íntimo que reside en la imaginacion (1).

Podemos, pues, apreciar aquí la importancia de nuestra concepcion de la imaginacion. Si esta facultad no reposa sobre la misma base categórica que la sensacion, si no fuera el poder individualizador del espíritu, no sólo seria impotente para recibir é interpretar la sensacion, sino que haria imposible el conocimiento individual y abstracto del espíritu, la ciencia del yo, la psicología. Porque toda ciencia se funda primeramente sobre los hechos, sobre actos aislados cuyas relaciones abraza. Pues bien, la facultad que descubren estos actos en el espíritu, la única que puede descubrirlos, porque su misma naturaleza implica la existencia de aquéllos, esta facultad, repito, es la imaginacion.

Hé aquí la solucion del problema. La imaginacion se apodera de un pensamiento, de un sentimiento ó de un acto cualquiera de nuestra vida espiritual; lo determina por todos lados, lo concibe como infinitamente finito y áun lo acompaña de las condiciones sensibles de tiempo y de espacio. La reflexion, á su vez, lo observa, lo ana-

(1) Este es el motivo porque hemos llamado conocimiento *individual ó sensible* á todo aquel que no tiene por objeto más que un hecho aislado, particular, ya pertenezca este hecho á la naturaleza ó al espíritu. En nuestra terminología, la palabra *sensible*, se refiere lo mismo á la imaginacion que á la sensacion.

liza y lo distingue de todos los demas actos de que tiene conciencia. La razon, por último, busca la causa de este acto, la refiere á un sér exterior con relacion á ella, lo objetiva en el espíritu mismo y le imprime el sello de la necesidad y de la universalidad.

Tambien podríamos hallar aquí la confirmacion de nuestra doctrina sobre la razon. Si la razon no fuese en cierto modo extraña al espíritu individual, si no tuviese como carácter la impersonalidad, ¿cómo podria colocarse ante el espíritu para juzgarle y asignar á un acto espiritual una causa tambien espiritual? La razon obra en esto, respecto del espíritu, del mismo modo que respecto de la naturaleza. Es necesario, además, que se halle, en ambos casos, colocada en condiciones idénticas, que sea al espíritu lo que es á la naturaleza, es decir, superior al uno y á la otra, infinita, absoluta, independiente de toda clase de individualismo.

El conocimiento psicológico experimental, tan necesario y legítimo como el conocimiento sensible y físico, está sujeto á los mismos errores; porque la imaginacion, que es su eje, es tan inconstante (a) como la sensacion cuando no está gobernada por la razon.

Por doquiera que se muestra el individualismo aparecen tambien el mal y el error. Esto es muy natural. Digo más: es el único fundamento

(a) Véase lo dicho en la nota (a) de la página 172.

de nuestras eternas vacilaciones en todas las cosas. Abarcando los objetos en su aislamiento, rompiendo el lazo que los encadena y los explica, es como se está más expuesto á desnaturalizarlos. Elevándose sobre su naturaleza particular y contingente, lanzándose al seno de la unidad suprema, es como puede el hombre aproximarse más á la verdad, y, cuando por otra parte, la concepcion sintética es bastante grande para comprender la realidad, y bastante poderosa para dejar libre campo al análisis.

§ 2.º

Del conocimiento abstracto ó reflejo.

Las nociones individuales y sensibles, de que hasta ahora nos hemos ocupado, están muy léjos de llenar el cuadro de nuestros conocimientos.

Nosotros conocemos virtualmente, tenemos las condiciones exigidas para conocer todos los objetos aislados que nos ofrece el mundo exterior, todos los actos particulares del espíritu, pero no los conocemos más que en sí mismos, sin ver el lazo inmediato que los une y enlaza en el conjunto de las cosas. No podemos salir del círculo estrecho de las sensaciones, ni reunir muchas nociones individuales, agruparlas por familias, construir la ciencia. Tampoco podemos comprender la unidad absoluta de todas las cosas ni

concebir el universo como la expresion de esta imponente unidad.

Para penetrar en estas nuevas regiones, debemos extender nuestra vista, multiplicar nuestras observaciones y combinarlas entre sí. Despues, ensanchando siempre nuestro horizonte, debemos remontarnos á las leyes generales que presiden á la existencia y al desenvolvimiento de todo lo que es. En otros términos, para salir de la esfera individual, debemos,—despues de comprender las relaciones de las cosas entre sí y con el Sér supremo,—apoyarnos en la *reflexion* y en la razon, no en su relacion con las facultades inferiores, á las cuales completan, sino en su actividad distinta y especial.

Comencemos por la primera de estas funciones intelectuales.

Si la imaginacion y la sensacion desempeñan el papel principal en el conocimiento individual y sensible, la reflexion predomina en la formacion de las *nociones abstractas ó comunes*, en el trabajo analítico de la ciencia.

Pero, tomando por punto de partida la experiencia y las nociones individuales, presupone la reflexion en sus propias obras, el concurso directo ó indirecto de todas las potencias que han cooperado para la generacion de las nociones individuales.

Existe, sin embargo, una notable diferencia entre el trabajo de la reflexion en la formacion de las nociones individuales y el de las nociones

abstractas: conténtase en las primeras con distinguir confusamente muchos objetos particulares para descartarlos enseguida y llamar especialmente la atencion sobre uno de ellos; no hace más que prestar su apoyo á las demás facultades de la inteligencia, á fin de mantener intacto el organismo del pensamiento; en la segunda especie de nociones, por el contrario, distingue la reflexion muchos objetos para reunirlos, para determinar sus relaciones y formar, con ayuda de éstas, una nocion que convenga á todos los objetos observados; recibe, á su vez, el apoyo de las demás facultades de la inteligencia. Su trabajo es, pues, infinitamente más difícil y complejo en el conocimiento abstracto que en el sensible.

Por más que la combinacion de las relaciones, que forman la nocion abstracta, pertenezca, como acabamos de decir, al dominio de la reflexion, no tiene, sin embargo, esta facultad el privilegio exclusivo de concebir las relaciones que existen entre las cosas. Es necesario hacer en esto distinciones, si se quiere precisar la naturaleza del conocimiento abstracto y físico.

Las relaciones que pueden establecerse entre los objetos son: ya *deducidas de un principio á priori*, concebido por la inteligencia humana, ó ya *basadas en la observacion* ó en la experiencia. En el primer caso, hacemos una *síntesis*, cuyo método tiene su origen en la razon, y conduce á las nociones absolutas, á las ideas. En el segundo, procedemos por análisis, que tiene su origen

en la reflexion y conduce á las nociones abstractas ó comunes. Me explicaré.

Elevándose la razon á la unidad divina que domina todos los hechos individuales, abraza forzosamente los lazos que relacionan estos hechos con el principio supremo de todas las cosas y las relaciones que las unen entre sí; concibe su juego múltiple y variado en la armonía universal, y viene así á determinar los seres y las cosas de una manera absoluta, en su lazo con el sér absoluto. Entónces procedemos por el método sintético, que conduce al espíritu de lo general á lo particular, de lo primitivo á lo actual, de la causa al efecto. Pero, bajo este punto de vista, podemos caer en errores no ménos graves que bajo el punto de vista del individualismo exclusivo. En efecto, si nuestra concepcion primordial no está conforme con la realidad, todas sus consecuencias serán falsas, y forzadas todas las relaciones que de ellas se desprenden. Empleada aisladamente la síntesis, es, sin disputa, más rica y más armónica que el análisis abandonado tambien á sus propias fuerzas; pero no por esto es ménos capciosa: es necesario prevenirse contra ella, porque alucina muchas veces á los espíritus con una grandeza aparente, pero vacía. La síntesis sin el análisis carece de su principal base.

No hablamos aquí de estas relaciones racionales y sintéticas. Si se quiere evitar los peligros de una síntesis precipitada y de conclusiones

provisionales, es indispensable asegurarnos primero de la naturaleza real de los objetos tales y como se presentan inmediatamente á nuestros órganos, observar, experimentar. Debemos recurrir al análisis, método que nos conduce de lo particular á lo general, de lo compuesto á lo simple, de lo actual á lo primitivo, del efecto á la causa. Por peligroso que pueda ser, á causa de su carácter parcial y fragmentario, el método exclusivamente analítico, estamos obligados á comenzar por él. Por lo demás, esta marcha está conforme, así con la historia como con el orden lógico de las ideas, porque, á decir verdad, el análisis es el que abre la carrera científica de la humanidad.

El análisis es el procedimiento de la reflexion, como la síntesis pertenece más especialmente á la razon. El método sintético que parte de la armonía, de la unidad de las cosas, se refiere naturalmente á la facultad de la unidad y de la armonía; el análisis, que se funda en la combinacion y en la variedad, pertenece igualmente á la facultad de la variedad y de la combinacion. Hay, pues, paralelismo entre el carácter de nuestras potencias intelectuales y los métodos que las guian. Y así como la razon es superior á la reflexion y comprueba y completa sus indagaciones, así tambien la síntesis es superior al análisis, al cual debe completar y dar carácter de certeza.

Combinando los principios que acabamos de

exponer, llegamos á una fórmula que nos indica, á la vez, la naturaleza y el fin de la reflexion: *la reflexion, podemos decir, es aquella funcion espiritual que, mediante la combinacion y el análisis, engendra las nociones abstractas ó comunes.*

Ocupémonos ahora de la *formacion* de este conocimiento abstracto.

Ejércese la reflexion sobre los hechos individuales que le proporcionan la sensacion ó la imaginacion, y combina estos hechos con ayuda de ciertos principios que toma de la razon.

Supongamos que no tuviésemos ninguna nocion del mundo exterior, y que de repente se abriesen nuestros ojos á la luz. Comenzamos á distinguir los fenómenos que nos rodean. Una infinidad de objetos hiere sucesivamente nuestro sentido, una casa, una caña, una oveja. Hemos adquirido una nocion individual de cada uno de los objetos; queremos, sin embargo, compararlos, analizar sus relaciones y desemejanzas. Los observamos por mucho tiempo; notamos, por último, que la casa está fija en el suelo como la caña, pero permanece constantemente en sus primitivas proporciones, al paso que la caña crece, cambia de forma y de follaje; vemos, además, que la oveja se desarrolla como la caña, pero que además se mueve en el espacio. Despues de muchas experiencias llegamos á esta fórmula: la casa no vive; la caña y la oveja viven, pero la primera está adherida á la tierra como la casa, mientras que la segunda se mueve

en el espacio. Así, con ayuda de la reflexion, obramos sobre objetos individuales, y les aplicamos, para distinguirlos, las nociones de vida, movimiento, etc., nociones evidentemente superiores á la observacion individual que no las puede alcanzar ni tocar, y que están solamente en la reflexion.

Vemos, además, una multitud de objetos, piedras, árboles, animales; los comparamos entre sí, y los distinguimos en la misma forma que hemos indicado anteriormente. Notamos que todos los árboles, comparados con las piedras y los animales, tienen ciertos caracteres comunes que los diferencian de estos últimos; todos tienen una raíz, un tallo ó un tronco, ramas y hojas. Nos apoderamos de estos signos, y formamos la noción genérica del árbol. Este será, pues, bajo el punto de vista de la abstraccion, un sér orgánico que tiene raíz, tronco, ramas y hojas. Proseguimos nuestro análisis respecto de los animales, y distinguimos lo que los caracteriza, no en su naturaleza individual ó especial, sino en su naturaleza genérica ó comun; hacemos abstraccion de sus cualidades particulares para reunir sus atributos comunes, y formular de este modo la noción abstracta ó comun del animal. Este será, por ejemplo, un sér orgánico dotado de sensibilidad y de locomocion; y, puesto que el hombre posee tambien estas cualidades, deberá ser colocado en la clase de los animales, y distinguirse de ellos solamente por algunos sig-

nos secundarios, entre otros, por su posicion recta.

Así es como formamos las nociones abstractas. Estas nociones son, como acabamos de ver, el producto de la observacion y sacadas de la experiencia; no son más que la generalizacion de los hechos de la experiencia, es decir, la aplicacion de un principio racional á los fenómenos sensibles. Ocupan, de este modo, un *término medio* entre las nociones sensibles y las nociones racionales, y participan de esta doble naturaleza. Su base es la sensacion: y hé aquí por qué son *variables, contingentes, movibles*, en una palabra, por qué están *sujetas á revision*. Su energía vital y su generalidad residen en la razon: y hé aquí por qué son más complejas, más rigurosas y más poderosas que las nociones individuales. Legítimalas su afinidad con la razon. Pero esta afinidad no es tanta que pueda arrancar las nociones comunes á la estrecha esfera de la experiencia; porque, en el trabajo de la abstraccion, la razon no está obligada á circunscribirse á los hechos pasajeros que se observan; debe descender al nivel de los fenómenos sensibles, que la obligamos á generalizar, por exclusivos é incompletos que éstos sean.

Las nociones abstractas se deslizan por la superficie de las cosas, sin penetrar en su naturaleza íntima. Conténtanse con algunos *signos exteriores* que son, sin duda, verdaderos, pero que están lejos de ser completos, y que, en todo caso, no expresan en manera alguna la esencia ínti-

ma y fundamental de los objetos á que se refieren. Es hasta imposible que las nociones comunes, como tales, sean completas, puesto que no tienen más autoridad que la experiencia individual, y que es radicalmente imposible al hombre agotar nunca la experiencia y adquirir la certeza de haber comprendido, mediante la observacion, la naturaleza racional de las cosas. Este hecho distingue las nociones abstractas de todas las demás, y no permite su *conversion*. Cuando decimos, por ejemplo, que el animal es un sér orgánico dotado de sensibilidad y de locomocion, estamos tan poco ciertos de haber determinado la verdadera naturaleza del animal, que no podemos, sin arbitrariedad, sostener la proposicion inversa: todos los seres orgánicos dotados de sensibilidad y de locomocion son animales.

A pesar de su carácter parcial, variable y contingente, constituyen las nociones abstractas ó comunes la base de las clasificaciones de la ciencia, tal como existe en nuestros dias. Hallamos tambien en estas clasificaciones toda la naturaleza de las nociones abstractas. Son provisionales, relativas, incompletas y más *nominales* que reales, porque las nociones comunes no existen fuera de nuestro entendimiento. Y este es además un signo que las distingue de las nociones racionales y de las sensibles; son el fruto de nuestras reflexiones personales, pero no tienen realidad fuera de nosotros; no tienen, en una palabra, más que una existencia puramente nomi-

nal y ficticia. En ninguna parte hallamos realidad genérica que corresponda á la noción abstracta del animal. Es verdad que éste, como noción genérica, es un tipo, un ideal que la naturaleza se ha propuesto realizar, pero que lo que constituye este tipo, no son los hechos de la sensibilidad y de la locomoción, sino algo más elevado, más fundamental, y de lo cual la locomoción y la sensibilidad no pueden ser más que una consecuencia (1). Para descubrir los secretos de la naturaleza y leer las ideas que quiere expresar en sus obras, es necesario abandonar las regiones de la experiencia sensible y penetrar en las esferas racionales de lo absoluto. Pero debemos, para esto, entrar en algunas consideraciones nuevas.

El procedimiento de la abstracción es legítimo, á nuestro modo de ver, porque abraza un gran período del desarrollo de la ciencia, y sólo él puede darnos materiales para resolver completamente el problema de la generación de nuestros conocimientos.

La abstracción, sin embargo, no deja de tener sus peligros y sus vicios en la aplicación. Todos sus productos están señalados al extremo de las más extrañas variaciones; un fenómeno nuevo puede trastornarlas y anonadarlas. La abstracción, por lo demás, no indaga la naturaleza de las cosas; impotente para descubrir la causa de los

(1) Ahrens, *Curso de filosofía*, 1. 2.^a

hechos aislados que combina, y para concebir el conjunto del universo en su origen y en su destino, no puede, sólo con la ayuda de sus propias fuerzas, conocer las verdaderas relaciones que existen entre las cosas; anda sin cesar errante de experiencia en experiencia; no funda principios, sino que los supone y adivina, y se extravía fácilmente en el campo de las hipótesis. La hipótesis es, en efecto, la fórmula última de la abstracción, la base y el término del desarrollo de todas las ciencias fundadas en este método. Esto es lógicamente necesario. La reflexión no posee ningún *criterium* para juzgar acerca de la importancia y de la exactitud de las relaciones que quiere establecer, se deja imponer, por decirlo así, los principios que reclaman sus necesidades, por los hechos constantes que analiza, y se coloca en la imposibilidad de alcanzar la verdad completa é inalterable.

De aquí los largos y dolorosos tanteos de las ciencias. Las ciencias naturales no harán nuevos progresos hasta que se combinen los hechos de la experiencia con los inmutables principios de la razón, el análisis con la síntesis, hasta que se determine la naturaleza completa y absoluta de la planta, del animal y del hombre, ó, mas bien, del sér en general, y hasta que se fijen las progresivas evoluciones de esta idea del sér ó del sér ideal, en las clases, géneros y especies que le están subordinadas. Sólo por este camino es por donde podrá hallarse el verdadero *sistema natural*.

De aquí, tambien, en otro orden de ideas, el progreso científico. Porque, á medida que los hechos se multiplican y se renuevan las experiencias, se vé obligada la abstraccion á abandonar el camino que seguia, á extender su esfera de actividad y á buscar relaciones más completas en todas las cosas. Así es como se aproxima cada vez más á la verdad; mas, para comprenderla toda, es necesario que abdique su carácter exclusivo, y que penetre audazmente, tomando á la razon por guía, en la naturaleza íntima de los seres y de las cosas.

¿Puede en rigor darse por base á la ciencia sistemas que rechacen la naturaleza interna y fundamental de los seres, las leyes que los dominan y gobiernan, el tipo que realizan y el fin que están llamadas á cumplir? Y no contento con destruir así la existencia de los seres individuales, no reproduciendo más que su manifestacion temporal ó fenomenal, ¿se puede, además, trastornar su existencia comun, y resolver la especie en el individuo y el género en la especie? No, esto no puede hacerse. Y, sin embargo, estas son, como vamos á ver, las consecuencias del método abstracto.

Es verdad que la noción de género es más general que la de especie, y que ésta es más extensa y comprensiva que la de individuo; en otros términos, el género, por el solo hecho de abrazar las especies, expresa una idea más vasta que la especie, y ésta, por el mero hecho de ser supe-

rior á los individuos que encierra en su sér, manifiesta un tipo más completo que el individuo. Todo lo contrario resulta de la abstraccion. Para formar nociones abstractas, se reunen los caractéres comunes á todos los individuos de una especie determinada; la nocion de especie, formada con estos caractéres comunes, será menos comprensiva que la nocion del individuo, puesto que ésta, además de los signos que indican su comunidad con la especie, comprende tambien ciertos caractéres particulares á cada uno de los individuos; si quiere uno remontarse de la especie al género, es evidente que el número de estos caractéres disminuirá aún más, puesto que se habrán entresacado en la nocion del género los signos particulares á cada una de las especies en él comprendidas. De este modo, á medida que nos elevamos en la escala de los séres, se llega á nociones cada vez más vacías, porque el número de caractéres comunes está necesariamente en razon inversa de la elevacion del grado que ocupan los séres en el universo. En llegando hasta el Sér supremo, debe cesar todo punto de comparacion y toda comunidad de existencia, porque el sér está sobre las especies y los géneros. ¿Qué resultado dará este método abstracto, llamado, con razon, *método de videfaction*? El individuo es la nocion más comprensiva, puesto que sostiene el mayor número de relaciones; y Dios, por el contrario, es la ménos comprensiva, porque no tiene ninguna analogía con

los demás seres. El mundo se transforma de este modo en una pirámide, cuyo vértice ocupa Dios, y cuya base son los seres finitos.

Echemos una mirada en derredor nuestro, y nos convenceremos inmediatamente del rigor de esta deducción. La abstracción nos domina todavía; bajo su influencia es como se ha desarrollado la sociedad moral, política y religiosa en que vivimos.

En la religión se ha desterrado á Dios del mundo, y se le ha colocado en el trono de su desierta inmensidad. Del ateísmo á la concepción de Dios arrojado fuera de toda realidad, no hay más que un paso. El ateísmo, la más inepta de todas las locuras, ha venido al mundo, porque Dios ha sido desterrado de éste.

La sociedad ha entronizado el individualismo (1).

La moral es esencialmente egoísta, individual: es egoísta sobre la tierra y aún más allá de este mundo. El vicio y la virtud han venido á ser un cálculo en la mayor parte de los hombres. Se huye del mal para evitar las penas en la otra vida; se hace el bien para recibir una recompensa eterna.

Véase, pues, que la abstracción ha dado sus frutos. La lógica de la humanidad ha exprimido todos sus jugos. El individualismo aparece en el fondo de todas las cosas; en las regiones supe-

(1) V. la introducción.

riores, el vacío, la nada; el hombre reducido al estado del bruto; la concepcion cristiana y racional de la fraternidad humana anulada en el aislamiento social y en la negacion de la humanidad; la naturaleza, privada de movimiento y de vida y revestida de una grosera envoltura de materia inerte y pasiva; Dios mismo, aislado, por una parte, en su eterna soledad y separado del mundo, y forzado, por otra, á descender á las proporciones humanas; estas son las consecuencias de la abstraccion, estos los resultados reales de la lógica vulgar (u).

(a) La abstraccion es una funcion intelectual, cuyos resultados son meramente *negativos*. Aun así, la lógica tradicional, señaladamente en la degeneracion de la escolástica, ha *usado y abusado* de la abstraccion, casi con exclusion de los demás procedimientos. Admitiendo la falsa preocupacion de que el conocimiento supone comprension y, en cierto modo, continencia de lo conocido en el que conoce, afirmaban los escolásticos que el espíritu humano, que es finito, ni puede contener, ni, por consecuencia, conocer lo infinito; como si el conocer no consistiera en una relacion de presencia de lo conocido ante el que conoce, y como si en virtud de esta relacion el espíritu finito no pudiera recibir y ver lo infinito á él presente, distinguiéndose de ello. Al negar tal facultad al espíritu, se veian obligados á declarar que el conocimiento de lo genérico es sólo asequible á la inteligencia humana por medio de la abstraccion, y por tanto merced á su marcha de *eliminacion y procedimiento negativo*, resultando, en último término, que se formaba siempre el conocimiento de lo general con la negacion de sus atributos más esenciales. Las consecuencias de tal error se hacen evidentes, cuando se lleva á su último límite el procedimiento usual de los lógicos. Procediendo abstracta é intelectualmente, se ha pensado que el concepto generalísimo Sér. (*Ens*) no tiene ninguna intencion, y carece de todo atributo, y precisamente de tales afirmaciones, concluia lógicamente Hegel diciendo: *el sér es la nada*, pues que en sí nada tiene, sino que toda su realidad la vá tomando en la determinacion (*el sér es el suceder*).

Compréndese la causa de los errores á que nos conduce este método. La abstraccion se funda solamente en la observacion, en la experiencia sensible. Si no consultamos más que á nuestros sentidos, las nociones individuales son realmente más extensas que las de especie y de género. Los individuos son, en efecto, seres infinitamente finitos; y por causa de esta finitud perfecta, de esta determinacion completa, es precisamente, por lo que presentan á nuestros órganos sensibles una multitud de fenómenos y de aspectos observables. No sucede lo mismo con las nociones genéricas que son, indudablemente, más vastas que las primeras, pero cuya extension no se percibe por los sentidos. Las realidades superiores deben ser comprendidas por la razon. A creer lo que nos dicen los sentidos, la tierra, por ejemplo, sería infinitamente más grande que el sol, y el centro del mundo; la razon dice, por el contrario, que no es más que una parte muy pequeña. Así mismo debe la razon rectificar las relaciones que la abstraccion pretende establecer entre los seres y las cosas, y restablecer, á pesar de nuestros sentidos, el orden lógico de las ideas, es decir, colocar, en la escala de los seres, el género sobre la especie y la especie sobre el individuo. Y si es verdad que la individualidad expresa algo más que la especie y el género á que pertenece, éste signo que la distingue, no está, sin embargo, como pretende la abstraccion, fuera de la especie y del género.

Creemos haber demostrado de este modo la insuficiencia y los peligros de la abstraccion y la necesidad de someterla á la comprobacion de la razon. Nosotros respetamos, sin embargo, este procedimiento como perteneciente á la historia, al origen de las ciencias, y como constituyendo una fuente importante de nuestros propios conocimientos. Antes que la razon se despierte en el hombre, formamos por la abstraccion nuestras primeras nociones complejas. La abstraccion, pues, resuelve para el hombre y para la humanidad una gran parte del problema de la generacion de los conocimientos, y, como tal, no hemos podido omitirla; pero no resuelve todo el problema: debemos, por tanto, completarla (a).

(a) La abstraccion, como funcion que prepara y dispone el uso del procedimiento generalizador, explica la formacion de las nociones abstractas; pero, como dice acertadamente Mr. Tiberghien, no logra nunca resolver el problema del conocimiento, ni mediante ella se alcanza jamás el principio de la verdad. Buen ejemplo ofrece de lo que afirmamos la inutilidad de los esfuerzos, llevados á cabo principalmente por Gratry, para elevar la generalizacion á principio de la ciencia y fundamento de toda verdad.

Exagerando Gratry el procedimiento dialéctico de Platon, se esfuerza para probar en su *Logique*, y especialmente en su *Traité de la connaissance de Dieu*, que la induccion ó el procedimiento infinitesimal proporciona el argumento más concluyente en pró de la existencia de Dios. Con tal afirmacion, olvida el punto de partida, siempre empírico, y, por consiguiente, el de término, siempre probable y general, pero nunca *absoluto*, del procedimiento inductivo. Al encontrarse con la afirmacion exclusivamente posible, y si acaso exigida, de la existencia de un principio, que es, sin duda, á lo más que puede llegar la induccion, recurre Gratry á la distincion de los dos órdenes de lo inteligible divino, y concluye, para salvar tal dificultad, casi cediendo de su empeño en demostrar la

§ 3.

Del conocimiento racional ó absoluto.

La sensacion, la reflexion y la razon, son las tres potencias del pensar, graduadas segun la importancia de los conocimientos que nos suministran.

La sensacion, rectamente interpretada, nos suministra las nociones individuales que pertenecen, ya al mundo exterior, ya al mundo del espíritu.

La reflexion nos proporciona las nociones abstractas, más extensas que las primeras, pero que, fundadas en hechos individuales, no pueden salir de la esfera contingente de la experiencia. Estas nociones no tienen más que una existencia subjetiva y nominal en nuestro entendimiento, porque la facultad que las engen-

existencia de Dios por medio de la induccion, y afirmando que «ésta nos lleva solo á la *vista indirecta, especulativa y abstracta de la verdad* (de Dios), porque la vista directa y el conocimiento inmediato de Dios constituyen el fin sobrenatural de la razon.» En tales afirmaciones puede verse la confesion más esplicita de la imposibilidad de conocer inductivamente á Dios. Si el procedimiento dialéctico prepara este conocimiento, haciendo notar al espíritu lo que en él existe más superior, segun dice el mismo Platon, es á todas luces evidente la presencia de Dios ante la conciencia y la necesidad de que ésta perciba directa é intuitivamente tal presencia, sin recurrir al procedimiento relativo de la induccion, que ha de hallar su fundamento en el conocimiento primario de aquélla absoluta presencia.

dra es eminentemente personal. La actividad, el poder de la reflexion depende, más que cualquier otra facultad de la inteligencia, de nuestros propios esfuerzos, y se manifiesta de un modo diferente en cada hombre. Si todas sus obras llevan el sello del presonalismo, es porque ella misma es la más personal de las funciones de nuestra inteligencia.

Sólamente la razon es la que puede sacarnos de la esfera del individualismo, penetrando las leyes eternas que presiden á la existencia de todas las cosas, llegando hasta el seno de la unidad absoluta del universo, unidad que es la base del encadenamiento y de la solidaridad de los séres, y de la que se desprenden fecundas y numerosas relaciones. Las nociones que se elevan á este punto de vista, traspasan evidentemente todos los límites de nuestra personalidad; son universales, infinitas y absolutas; son reales, con una realidad ontológica, independiente del tiempo y del espacio, é independiente tambien de nuestras propias concepciones. Llamamos *impersonal* al poder psicológico de que estas nociones ó ideas proceden, porque toda su naturaleza expresa la universalidad y la necesidad.

Debemos, en este lugar, determinar más categóricamente lo que debe entenderse por la *impersonalidad de la razon*.

Es, en primer lugar, evidente que, si el hombre no poseyera más que funciones personales, él mismo sería personal, es decir, egoista en to-

dos sus actos. ¿Por qué, ni cómo habia de ser de otro modo? ¿No es absolutamente necesario que sus actos estén conformes con su naturaleza, y encuentren en ella su justificacion, su razon de sér? Si pues nuestra naturaleza es completamente personal, todos y cada uno de nuestros actos deben ser completa y esencialmente egoistas. Ahora bien: la experiencia es contraria á esta conclusion; la conducta del hombre revela algunas veces la más perfecta abnegacion, el más noble sacrificio á los principios absolutos de lo bueno, de lo bello y de lo justo. Es, por tanto, necesario,—á no ser que nos resignemos á encontrar por todas partes el desórden y la contradiccion en nuestra naturaleza y en nuestros actos,—que haya en nosotros un poder, un elemento impersonal.

Lo mismo sucede, respecto á esto, en el órden intelectual de las cosas. Si es verdad que nuestros conocimientos no están limitados á nosotros mismos; si es cierto que existe una verdad, que existen leyes y principios que admiten necesariamente todos los hombres, lo es tambien que poseemos una facultad que certifica de estas verdades universales y necesarias, que es su *criterium* y la salvaguardia del espíritu humano, y que, por consiguiente, participa de su esencia. Ahora bien, este elemento universal y absoluto, este poder impersonal, es á lo que nosotros llamamos razon.

Debe, pues, ser admitida como un hecho la im-

personalidad de la razon, cualesquiera que sean las consecuencias que de ella puedan deducirse, porque la razon es la *sustancia de las ideas*. No es, sin embargo, exclusivamente impersonal, porque las ideas sólo están en nosotros virtualmente. Es tambien, por consiguiente, la facultad personal de las ideas. Es á la vez impersonal y personal, ontológica y psicológica, divina y humana: es impersonal por su naturaleza y por su origen, pero personalizada en cada hombre. Así como poseemos sentidos que nos manifiestan la vida universal, y en los que se organizan, de una manera finita, las fuerzas infinitas de la naturaleza, así tambien poseemos un sentido, un ojo racional que nos manifiesta la esencia divina, y en el que se individualiza toda la divinidad (1).

La metafísica expresará quizá mejor nuestro pensamiento. Para nosotros, es la divinidad el *Sér* infinito y absoluto que, en su absolutividad, es la razon última de todas las cosas y la causalidad del mundo, y que, en su infinitud, es la to-

(1) Hé aquí como se expresa sobre este asunto Mr. Blanc Ste.-Bonet: «La razon es el ojo cuya luz es la sustancia inteligible; y las ideas racionales son la vision producida por la sustancia inteligible sobre el ojo espiritual.» *De la unidad espiritual*, lib. II, cap. III.

En esta obra hemos hallado un desarrollo notable de los mismos principios que hemos expuesto en este párrafo, particularmente sobre la naturaleza de las ideas y de la impersonalidad de la razon. El autor demuestra sucesivamente que las ideas son *ciertas, necesarias, universales, inmutables, absolutas, impersonales y divinas*. Lib. II, cap. II.

talidad universal. Dios se manifiesta en todos los seres de la creacion; y, como no es una esencia pura, sino un sér real, vive tambien en ellos y se pone como unidad, como sér y como sér superior á todos los modos determinados de la existencia en la variedad infinita de los seres. Bajo este punto de vista, no son éstos, como pretende el panteismo, una pura modificacion, una propiedad pasajera de la sustancia divina, sino una posicion sustancial, es decir, una *sustanciacion eterna y permanente* de Dios. Dios se pone, de una manera absoluta é independiente del tiempo y del espacio, como infinitamente finito en cada sér particular, es decir, en la infinidad de los seres; de tal modo, que éstos pueden y deben subsistir eternamente, como *seres* y como *individuos*, en el seno de la divinidad.

Así es como conciliamos metafísicamente la individualidad absoluta de los seres y la unidad absoluta del universo, esos dos grandes principios que deberíamos aceptar como hechos, sino pudiésemos comprenderlos, y que la teoría los representa constantemente en lucha, en oposicion. En nuestro juicio, la variedad individual procede constantemente de la unidad, y la desarrolla para engendrar la armonía (1). La razon humana es el producto de una creacion semejante. La razon procede de Dios, es divina, absoluta y universal, y, sin embargo, particular á cada

(1) V. la introduccion.

uno; es personal al hombre, porque Dios se manifiesta en ella por completo, como un sér, como una personalidad. Es rigurosamente la individualizacion de lo infinito y la personificacion de lo absoluto (1). La razon es, en otros términos, un rayo de la divinidad; y así como cada rayo, por finito que sea, posee la infinita esencia de la luz, del mismo modo posee la razon, en su finitud, toda la esencia divina: no hay en el universo ningun principio, ninguna causa ni ley ninguna que pueda escapar á la razon humana.

La razon es, pues, *distinta de Dios*, como un rayo de luz es distinto del foco de donde emana. Y cuando aventuramos la proposicion siguiente: la razon comprende á Dios, no queremos decir: Dios comprende á Dios, si no sencillamente que Dios se deja comprender por nosotros en el elemento divino de nuestra inteligencia. La razon humana no es, sin duda, de una esencia diferente de la esencia divina, porque nosotros no podemos comprender á Dios, sino porque Dios mismo está en nuestra razon; y, como dice Leibnitz, su bondad, su justicia y su sabiduría no se diferencian de la nuestra, sino en que son infinitamente más perfectas (2). Pero la identidad de esencia no prueba la identidad del sér.

De este modo podemos mantener la imperso-

(1) «La razon no es más que la sabiduría de Dios en el estado creado.» *De la unidad espiritual*, pref.

(2) *Disc. sobre la conform. de la fé con la razon*, 4.

nalidad absoluta y necesaria de la razon, sin caer en el panteismo que proclama la misma doctrina, pero sosteniéndola de una manera exclusiva, destruyendo la personalidad.

Hemos observado la actividad complementaria de la razon en la formacion del conocimiento individual y del abstracto; vamos ahora á mostrar su accion directa en el *conocimiento racional*. Es un hecho digno de notarse que nuestras facultades superiores vengan á completar constantemente las nociones sensibles, miéntras que las inferiores no toman parte alguna en la generacion de las ideas ó de las nociones racionales. Nada demuestra mejor la impotencia de la imaginacion y de la reflexion, entregadas á sus propios recursos, y el poder de la razon que se basta á sí misma; nada prueba, además, el encadenamiento graduado de los poderes del pensamiento, de tal modo, que el tipo que manifiestan en nuestra inteligencia, aparece cada vez más complejo y sustancial, á medida que nos elevamos en su orden jerárquico.

Las nociones racionales no son otra cosa que las ideas que hallamos virtualmente en nosotros, y que aplicamos á la naturaleza eterna de las cosas que se reflejan en la razon. Llamamos ideas á los conceptos de sér, de esencia, de unidad, de variedad, de armonía, de espontaneidad ó de lo absoluto, de totalidad ó de lo infinito, de causalidad, de relacion, de contingencia, etc., á los conceptos complejos de lo bueno, de lo bello, de

lo verdadero y de lo justo, en una palabra, á todos los conceptos primordiales que existen *á priori* en la razon humana, porque existen *á priori* en todos los séres, en todas las cosas; que son el signo y el atributo de la divinidad y la manifestacion de su presencia en el universo. Estas ideas se hallan en nosotros ántes de toda experiencia, por el sencillo motivo de que son superiores á ella y hasta su condicion necesaria. La observacion implica ya, en efecto, las nociones de ser, de variedad y de relacion con todos los demás corolarios á ellas anejos. Jamás puede, por otra parte, comprender la observacion estas ideas en sí mismas, sino solamente en sus efectos sensibles, en sus manifestaciones contingentes y fenomenales.

El carácter de las ideas es el carácter de la razon. Son divinas y universales, es decir, superiores á nuestra personalidad de la que son norma y principios constitutivos. Existen por sí mismas, en virtud de su parentesco con la divinidad; son inmutables, idénticas é iluminan á todos los hombres en todos los tiempos y lugares; su esencia es eterna é inagotable. Nos dominan, nos mandan y son las *leyes de nuestra naturaleza*; y, por nuestra parte, no podemos ponerlas en duda ni sustraernos á su autoridad, porque reconocemos involuntariamente en ellas al Sér que es la razon de todo otro sér y la fuente de nuestra propia existencia. Las sancionamos instintivamente con nuestros actos al primer res-

plandor que esparcen en nuestra conciencia, sin pedirles cuenta del imperio que sobre nosotros ejercen (1). Las comprendemos, sin necesidad de que se las defina, y hasta es imposible definir las. Brillan en nosotros por su propia luz; nadie las ignora completamente, y cada cual puede esclarecerlas en sí mismo, y determinarlas en toda su extension. En una palabra: las ideas son infinitas, absolutas, necesarias, evidentes por sí mismas, é independientes del tiempo y del espacio (2).

Lo que caracteriza, además, á las nociones racionales, es que están rodeadas de una verdadera realidad, que son en sí mismas inmediatamente reales. Así, examinando el origen psicológico de las ideas, tenemos la de sér, esencia, unidad, etc., porque nuestra propia naturaleza presenta la realizacion directa de estas ideas, por-

(1) «Tal es la idea del Sér que aparece en el primer acto del pensamiento, en su primer juicio. Tal la idea del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, que preside á las relaciones que mantenemos con nuestros semejantes en cuanto hemos adquirido la conciencia de nosotros mismos, y sirve de medida á nuestros juicios morales. Tal es la idea de la verdad que tiene el niño cuando se avergüenza á su primera mentira.» *Psicolog. experimental*, por el abate Bautin, t. II, párrafo 148.

(2) Si las ideas procediesen del hombre, podria éste negarse á prestarles su adhesion, no tendrían ninguna autoridad sobre él, y el hombre buscaría su ley. Si proceden de Dios, la inteligencia les debe su asentimiento y la voluntad su obediencia; tienen sobre nosotros una autoridad soberana: el hombre ha encontrado su ley. Hé aquí cuán importante es la cuestion de la naturaleza y del origen de la razon, y por consiguiente de los principios que nos suministra. *De la unidad espiritual*, lib. II, c. II.

que nosotros mismos somos un sér, una esencia, una unidad, etc. Así tambien, al observar su fuente primitiva, su fuente ontológica y divina, reciben necesariamente las ideas, en el seno de la divinidad, una forma real que completa su existencia. *Bajo el punto de vista de lo absoluto, se desarrolla la esfera real de las cosas paralelamente á la esfera ideal* (1). La idea del sér se confunde con el sér mismo, con Dios, y la idea de atributo se hace adecuada á los atributos reales de la divinidad. Cada idea reclama, de este modo, su realidad, y no puede existir como tal idea, sino á condicion de ser eternamente realizada por el que es. Platon decia que la divinidad obraba continuamente en el universo. Este, segun Mr. de Maistre, es un órden de cosas invisible, manifestado visiblemente. Hé aquí por qué podemos leer en el pensamiento divino, y ver la idea en su expresion real.

Si las ideas son impersonales y divinas, son tambien *verdaderas*, con una verdad incuestionable y necesaria. El hombre no las crea, sino que las recibe de Dios, y sólo tiene el poder de comprenderlas y desarrollarlas. No puede alterarlas, ni hacer que no sean ó que sean diferentes de lo que son. Conservan, por tanto, el sello de su divino origen, son verdaderas.

Pero si las nociones racionales son necesaria-

(2) «El órden y conexion de las ideas es el mismo que el de las cosas.» Espinosa, *Etica*, 2.^a part. ,prop. vii.

mente verdaderas, si el conocimiento que de ellas poseemos virtualmente se identifica con la verdad misma, son además *ciertas*, porque la certeza expresa la relacion de la verdad con el conocimiento. Hallamos, por consiguiente, sin salir de nosotros mismos, y por una especie de intuicion de la divinidad que se manifiesta en nuestra propia razon, el fundamento ontológico y absoluto de la verdad y de la certidumbre, como hemos hallado su fundamento subjetivo en la conciencia.

Las ideas son, pues, el *criterium* legítimo de la certeza y la medida de toda nuestra actividad.

Así es como la idea absoluta del bien es el *criterium* de todas las obras morales la idea absoluta de lo bello, el *criterium* de todas las obras estéticas; la idea absoluta de lo verdadero, el *criterium* de todas las nociones y de todas las obras de la inteligencia. Así es, en fin, como la idea absoluta de Dios, que resume y completa todas las demás ideas, y es adecuada al Sér mismo, es el *criterium* de toda accion, de todo sentimiento, de todo pensamiento, el *criterium* de toda realidad en el yo y en el universo; la idea de Dios es el término de apreciacion de todo lo que es: deja en nuestra alma una huella imborrable, la certeza de la existencia de Dios y de la existencia de todos los seres cuya vida procede de la suya.

Las ideas ó principios racionales son la verdadera base de todas nuestras nociones y de todos

nuestros juicios. Son especialmente la fuente del *conocimiento absoluto*, de este conocimiento que penetra la idea, y en ésta, la raíz de las existencias y el principio de su desarrollo, que domina los hechos, aplicándose á ellos, y cuya certeza no es debida á la experiencia, por más que ésta sirva para justificarla (1). Así, cuando determinamos al hombre como la armonía ó la síntesis finita y contingente del universo, como el microcosmo, echamos la base del conocimiento absoluto de la naturaleza humana, y dejamos á la experiencia el cuidado de justificar y confirmar nuestra doctrina. Con la *idea de la armonía* sólamente, con un sólo término, damos cuenta de todos los hechos relativos al hombre, de todas las manifestaciones de su naturaleza; porque estos hechos y estas manifestaciones dependen necesariamente de una causa comun, y esta causa es el principio característico, la idea de la naturaleza humana, la armonía. La idea de la armonía formula toda la ciencia del hombre, así bajo la relacion física como bajo la relacion espiritual, y áun en sus relaciones con todos los séres. El medio social que la encierra debe ser conforme á su naturaleza: la armonía debe, pues, ser el principio organizador de la sociedad (2). El universo debe tambien presentar la imágen de la armonía, puesto que el hombre es la síntesis y el espejo

(1) M. el abate Bautain, l. c.

(2) Véase la introduccion.

del universo. Por último, el Sér supremo ha formado al hombre y á todos los demás séres, segun un tipo de su propia razon, y ha realizado en ellos las ideas, de las cuales es un ejemplar eterno su sustancia: Dios debe, por tanto, ofrecer el tipo de la armonía, debe ser él mismo la armonía infinita y absoluta del universo. Así, en resúmen, alcanzar el conocimiento absoluto, es determinar la idea de un sér, comprenderle, no por algunos de sus caractéres abstractos y superficiales, sino por su naturaleza una y toda, por su esencia y por su tipo, es abarcar con una sola ojeada el principio de su existencia, de su desarrollo, de su destino y de sus relaciones con todos los séres.

El conocimiento absoluto es el único fundamento incuestionable que se puede dar á la ciencia. Mientras no se han determinado las cosas en su naturaleza absoluta, se está expuesto al error, puesto que la experiencia es falible é inconstante. Sólo lo absoluto permanece eternamente idéntico á sí mismo.

Pero falta saber cuáles son los principios absolutos, cuya aplicacion engendra el conocimiento absoluto de las cosas, y cuál es el *criterium* de estas mismas ideas que son, á la vez, el de todas las demás nociones.

El *criterium* de las ideas es la *evidencia absoluta*. No pueden tener otro, porque la medida de lo absoluto no puede ser más que lo absoluto mismo; no existe principio superior que pueda

comprobarlo. La evidencia basta á las ideas, porque éstas se imponen universal y necesariamente á todas las inteligencias. Sin embargo, para determinar el orden y el número de las ideas, es necesario proceder metódicamente.

Las ideas son *simples* ó *complejas*. Las primeras son las *categorías*, es decir, las ideas más fundamentales y simples, los principios *irreducibles* de la razon que se manifiestan en diversos grados en todos los seres y en todas las cosas, sin excepcion alguna. Las segundas son las *ideas de relacion*; tales son, por ejemplo, las ideas de lo bueno, de lo bello, de lo verdadero y de lo justo, formadas por la *combinacion* de las categorías.

Debemos ahora ocuparnos de las categorías, puesto que éstas, como elementos simples de la razon, son la base verdadera de la ciencia absoluta.

Concíbese fácilmente que existen en el mundo espiritual principios axiomáticos, irreducibles. Todo compuesto supone partes simples. Hay, pues, bajo este aspecto, actos del espíritu, que la lógica compone y descompone, lo mismo que hay cuerpos que la química somete al análisis. Y puesto que nos hemos colocado bajo el punto de vista de lo absoluto, se comprende además que *los primeros principios del espíritu deben ser análogos á los primeros principios de las cosas*.

Nada es absolutamente arbitrario, ni en la ontología ni en la conciencia. Es, pues, neces-

rio admitir, á no romper la unidad universal y separar á Dios del mundo, que éste se halla, en rigor, lleno del pensamiento y de la accion divina, es decir, que todas las cosas han sido primitivamente organizadas con arreglo á un tipo absoluto y á un ejemplar ideal, concebido y realizado por el Sér. Y como la unidad divina es indivisible y penetra con su esencia toda, cada uno de los grados de sus manifestaciones, existe forzosamente una especie de comunidad entre todas las cosas, ciertos principios idénticos que pertenecen á todos los séres, porque todos están bajo la influencia directa de la divinidad. Todo está en todo, no de tal modo que sea necesario venir á parar á la identidad, á la indistincion absoluta, sino de manera que los séres, además de aquellos que constituyen su individualidad, poseen ciertos caractéres *comunes*, resultado inmediato de la indivisible *unidad* del universo y de Dios. Pues bien; á estos caractéres comunes, á estos principios universales que emanan del sér y que encontramos en la intimidad de nuestra esencia; á estas ideas primeras mediante cuya aplicacion y explicacion llegamos á descubrir el tipo absoluto, el ejemplar ideal de todas las cosas, es á lo que llamamos categorías.

Las categorías, como las ideas en general, son un rayo infinito de Dios. Y puesto que la manifestacion es necesariamente conforme á la naturaleza íntima del sér, es evidente que las cate-

gorías nos dan á conocer la divinidad (1). Son el símbolo de sus atributos, ó mejor dicho, sus atributos mismos reflejados en la razon. Podemos, por tanto, elevándonos metódicamente de las categorías á su fuente, conocer y comprender á Dios en sus atributos y en su naturaleza. Tal es el principio del método racional.

Mas, para efectuar este proyecto, nos falta una *base* sobre la que podamos apoyar el edificio de las categorías. ¿En dónde debemos buscar esta base?

No la hemos de buscar directamente en el Sér divino, porque cometeríamos una petición de principios, deduciendo de Dios las categorías que debían luego conducirnos á él. Tampoco las debemos buscar en el órden físico, ni aún en el órden espiritual de las cosas exclusivamente puesto que buscamos un principio absoluto y que sólo podemos encontrar lo absoluto, colocándonos en un punto de vista que domine al espíritu y á la naturaleza, y como, por otra parte, estamos reducidos á nosotros mismos en la obra del conocimiento, deberemos, descendiendo á nuestra propia conciencia, hallar *en nosotros* lo absoluto mismo. Ahora bien; la primera idea absoluta, la primera categoría que encontramos en nosotros, es la del *sér*. No podemos pensar, sentir, ni querer, no podemos verificar un acto,

I

(1) «Las nociones de la razon son las leyes mismas del sér.» *De la unidad espiritual*, prol.

por sencillo que sea, que no implique nuestra existencia, nuestro sér; porque toda nocion, como todo juicio y todo acto, es una afirmacion, que supone un sér al que se refiere. Nos es imposible ir más allá, encontrar una idea más radical que la idea del sér; sería una vana indagacion, puesto que, por otra parte, detrás del sér no hay más que la nada. En cuanto se hace abstraccion del sér, se cae en una insoluble contradiccion (1). La idea del sér es realmente la categoría primitiva; y estamos ciertos de haber hallado en ella nuestra manifestacion más vasta y más completa, nuestro principio más simple y fundamental, nuestra causa primera y última. Por esto consideramos al sér como á la raíz de las categorías (2).

Despues de la idea del sér se presenta al espíritu la de la *esencia*; porque todo sér contiene en sí alguna cosa, algun gérmen que efectúa constantemente y que preside á toda su existen-

(1) La nada, se dice, es lo que *no es*; estas palabras son un contrasentido. Es imposible expresar, de una manera absoluta, lo que no es.

(2) «Encerrando toda idea, cualquiera que esta sea, la de ser, ó no siendo más que una modificacion de esta, se sigue que la idea de ser, anterior á todas las demás, y es tambien la más general á que es posible que se eleve el espíritu. Independiente del tiempo y del espacio, inmutable é infinita, sólo se relaciona necesariamente consigo misma, y se revuelve en la nocion primitiva y simple de la unidad concebida tambien en sí misma. Más allá nada es ni existe. Al llegar á este punto se detiene el entendimiento: ha encontrado su propio principio, el principio de todo lo que es.» M. Lamennais, *Ens. de un filósofo*, 1.^a parte, lib. I, cap. v.

cia. Pues bien, este gérmen es la esencia del sér.

La esencia es primeramente una, es la *unidad*, porque todas las evoluciones posibles y reales del sér, parten de un centro comun que las mantiene unidas en la fuente de donde proceden y que es la causa de esta relacion eterna del sér y de sus manifestaciones.

De aquí tambien, las categorías de la *razon* y de la *causalidad*, puesto que el sér mismo es la razon y la causa de sus actos; y la categoría de la *identidad*, puesto que permanece siempre y necesariamente el mismo sér en todas las fases de su actividad,

La unidad de sér y de esencia se divide luego, sin desaparecer, en dos categorías paralelas; abraza un dualismo, comprende una variedad de existencia. En efecto: en virtud de su unidad, el sér es todo lo que él mismo es. Así, por una parte, es *él mismo* lo que es, obra en virtud de las leyes de su propia naturaleza, es libre en su esfera: de aquí la *espontaneidad*, ó mejor dicho, la *seidad* (1); y por otra, es *todo* lo que él es, no produce acto alguno que no lleve su propio sello, no expresa ningun fenómeno, en el encadenamiento y la infinitud de su existencia, que no esté contenido en él: de aquí la TOTALIDAD.

Estas dos categorías se condicionan recíprocamente y hallan su razon comun en la unidad

(1) M. Bautain ha sentido tambien la necesidad de crear esta expresion, de que se ha servido M. Ahrens en la metafísica.

del sér. Por tanto, yo soy un *yo*, porque poseo un contenido, una verdadera esfera de accion que permite que mis actos estén constantemente unidos á mí, como los radios de un mismo círculo, y limitados á mi circunferencia, sin perderse en el torbellino universal. La totalidad es, pues, la condicion de la seidad. Yo soy todo lo que soy, porque mis actos proceden de una misma fuente, y me formo yo mismo de este modo una esfera en la que despliego libre y espontáneamente mi actividad. La seidad es, por tanto, á su vez, la condicion de la totalidad.

De aquí la concepcion de una dualidad subordinada á la *unidad superior*, de una oposicion que viene á resolverse en el sér mismo de que procede.

Estas dos categorías, convertidas á la unidad, engendran la *armonía* de la existencia. La armonía es la última idea que encontramos en este camino.

Hemos probado la legitimidad de la aplicacion de las categorías: estas no son tales categorías ó principios absolutos, sino bajo la condicion de manifestarse á la vez en el universo y en el yo, en la ontología y en la psicología. Hemos hecho ya de ellas una aplicacion á la ciencia psicológica; hemos determinado la conciencia, las facultades del espíritu y los poderes del pensamiento por el predominio de una idea fundamental; y partiendo de esta idea, hemos llegado á precisar con bastante rigor la naturaleza de estas facultades y de es-

tos poderes, su accion y el paralelismo que existe entre su modo de proceder y la esencia de los objetos que abrazan.

Podríamos proseguir las aplicaciones de las categorías á la antropología, á la moral, á la política y á la ontología; pero esta exposicion nos llevaria fuera del cuadro que hemos debido trazarnos. No haremos, por tanto, más que una observacion general sobre el valor de las categorías.

Un sistema completo de categorías representaria, en cierto modo, la anatomía del universo. Este sistema, que no existe en toda su extension, pero que la filosofía aspira á completar más cada dia; este sistema, repito, reproduciendo con un rasgo característico la naturaleza íntima de los séres y de las cosas, formularia realmente la estructura del mundo, sería la clave de la ciencia universal; porque, basado en la unidad absoluta del Sér ó de Dios, proseguiria el desarrollo continuo y progresivo de esta unidad en todos los grados de sus manifestaciones; vendrian todas las ciencias especiales á unirse en un punto determinado á este árbol genealógico de la ciencia absoluta.

Despues de haber probado la legitimidad de la aplicacion de las categorías, debemos indicar además los caractéres distintivos del nuevo método que exigen, y que llamaremos *racional* y *constructivo* por oposicion al procedimiento reflejo de la abstraccion.

Consideradas las categorías y las ideas como

elementos de la razon humana, no abrazan, sin embargo, más que las regiones de lo posible, es decir, de la realidad en general; sabemos que existen, pero ignoramos las realidades particulares que les corresponden. Debemos, al efecto, observar, experimentar y aplicar las categorías á los diversos órdenes de cosas. Así es como construimos el mundo en los límites de lo *posible*, en su *realidad* y en su *necesidad* (1). Ahora bien: este trabajo constructor que nos descubre, mediante la aplicacion de las categorías, la naturaleza absoluta, completa y sustancial de los séres, no sólo en sus relaciones con la especie ó con el género superior, sino tambien en su esencia individual y particular, este trabajo, repito, forma el punto de partida del método racional y constructivo.

Este punto de partida es ya, como se vé, muy distinto de la base contingente y superficial de la abstraccion. La experiencia, que en esta domina de una manera exclusiva, forma naturalmente una parte complementaria del método absoluto.

Si del individuo nos remontamos á la especie, llegamos á un resultado contrario al del análisis abstracto. No nos preocupa la investigacion de caracteres comunes á un conjunto más ó menos

(1) Sobre la relacion de las categorías entre sí, V. á Mr. Ahrens, *Curso de filosofía*, leccion 10.

extenso de hechos, porque estos caractères, léjos de ser la causa de la distincion de las cosas, son una simple consecuencia de la diversidad de su naturaleza íntima. Solo ésta es el objeto de nuestro exámen; si llegamos á comprenderla, se presentarán por sí mismas á nuestra vista las relaciones exteriores, y, lo que es más, se presentarán en toda su plenitud. Para elevarnos del individuo á la especie, no estamos obligados á desmembrar la noción individual ni á despojarla de sus cualidades propias para formar la noción abstracta de la especie. Debemos, por el contrario, recurriendo á la idea de la razon y de la causalidad, trasportar á la especie las nociones individuales con todos sus atributos comunes y particulares, y ampliar la noción comun con todas las especiales que se encuentren en los individuos. En efecto: segun demuestran la experiencia y el raciocinio, encuéntranse en cada sér dos elementos, uno *individual*, el otro *colectivo*. Cada sér es lo que es, por dos razones: primera, porque pertenece á una clase que le imprime sus propios caractères y le traza el círculo general de su actividad, y segunda, porque posee una naturaleza particular que le distingue de todos los individuos de su clase. Ahora bien; la reflexion separa por medio del análisis estos dos elementos, divide el sér; desecha el elemento individual, y forma del colectivo y comun la noción de la especie, que viene á ser entonces puramente abstracta, es decir, destruida, desprovis-

ta de realidad y de vida. Pero, en nuestro juicio, el elemento individual tiene tambien su causa y su razon de sér. El individuo vive en la especie y por la especie. El hombre no es posible sino por la humanidad. La individualidad es tambien, sin duda, un principio absoluto que, como tal, sólo procede de Dios, con quien se halla en relacion directa; el individuo es tambien correlativo á la especie, es decir, que la especie depende tanto del individuo, como éste de aquélla, y que la cuestion de anterioridad ó posterioridad no existe para estas ideas absolutas. Pero este principio de individualidad, absoluto en sí mismo, no subsiste en el estado abstracto, es absoluta é infinitamente realizado, es decir, determinado y modificado por una esfera, en la que se mueve y se desarrolla por su especie ó por su género; de suerte que el individuo, absolutamente determinado en una esfera, está llamado á realizar eternamente la esencia de esta esfera, toda la esencia de su especie, pero nada más que esta, y la especie es la razon, no sólo de los caractéres comunes á todos los individuos que abraza, sino tambien, bajo cierto aspecto, de su distincion individual. Compréndese, por consiguiente, que la nocion de la especie es, á la vez, más extensa y más comprensiva que la nocion individual, que posee todos sus caractéres y hasta la vida misma que pertenece al individuo. *La especie es la razon de la individualidad*; la abraza y contiene virtualmente en sí, porque la idea de la *razon* ex-

presa *la relacion de continente á contenido* (1).

Si aplicamos al hombre estas ideas generales, estamos lógicamente obligados á concebir la humanidad, no como una vana abstraccion de la inteligencia, sino como una verdadera realidad, como un sér que vive en todos nosotros y nosotros en él, que nos inspira y nos lleva libremente hácia nuestro destino comun, que es, por último, el lazo de solidaridad eterna y absoluta entre los hombres y la unidad misma que preside á la marcha secular de la gran familia humana.

Si de la especie nos elevamos al género, obtendremos una nocion aun más vasta y completa que la de especie, puesto que las diversas especies hallan la razon de ser de sus caractéres comunes y áun la de sus caractéres distintivos en la idea superior de género. La especie como principio, no está, sin embargo, comprendida enteramente en el género, no pierde su naturaleza absoluta y espontánea; pero así como la idea absoluta de la individualidad, es modificada constantemente por la especie, de la misma manera la idea absoluta de especie está eternamente comprendida en una esfera de accion más extensa. El organismo de los séres es muy parecido al encadenamiento de las esferas celestes. Cada individualidad, cada especie de séres obedece á la accion de estas dos leyes universa-

(1) *Curso de filosof.* de Ahrens, 1. 10.

les, la atraccion y la repulsion, la unidad y la diversidad, la totalidad y la espontaneidad; cada una de ellas gravita hácia un centro que la *atrae* y la domina, hácia un sistema particular de seres que determina su esencia, pero que jamás la agota, puesto que el sér ó la especialidad de seres, en virtud de la fuerza *repulsiva* que le es propia, no se deja absorber en este sistema orgánico.

Elevándonos siempre á las causas primeras, obtenemos nociones cada vez más comprensivas. Nunca encontramos el vacío de la abstraccion, por todas partes vemos realidades, seres, razon de otros seres y otras realidades. Todo se encadena y formula en un vasto organismo; todo respira y se anima; todo se embellece con la accion divina.

Nada hay forzado en nuestras concepciones; en ninguna parte aparecen hipótesis arbitrarias; todo se enlaza y procede armónicamente de un principio superior. Y ascendiendo siempre por la escala de los seres, llegamos, por último, á descubrir un sér infinito y absoluto que llena el mundo con su presencia y que es la *razon última* de todo lo que existe en el órden espiritual y en el órden físico de las cosas; este sér es *Dios*. Dios no es, pues, un sér oculto á quien es necesario rodear de misterios, separarlo de la creacion y limitarlo por la naturaleza; es realmente el Sér infinito y absoluto; es el *Sér*, es, en el total sentido de la expresion, *el que es*. Esta es su natu-

raleza. Esencia de toda esencia, vida de toda vida, razon de toda realidad, es la nocion más sustancial y vasta que es dado al hombre concebir.

Que no se pregunte por tanto: ¿existe ó no existe? Porque es necesariamente, y nada hay en el mundo que no atestigüe su existencia, porque toda cosa tiene una razon, y toda razon tiene otra superior, y Dios es la razon suprema. Es el sosten de todo sér, el principio y el fin de todas las cosas. Nada puede existir sin él y toda palabra es un himno en su alabanza.

Y si se nos objeta que de este modo todo será Dios, puesto que Dios es todo lo que es, responderemos que todos los séres son en Dios, que Dios está en todos los séres, pero que es distinto é infinitamente superior á ellos. El individuo vive en la especie, pero no se confunde con ella; la especie vive en el género, pero tampoco se confunde con él; el conjunto de los séres vive en Dios, pero no se abisman en la naturaleza divina que está sobre todos los géneros y todas las especies. Dios comprende en su esencia todo lo que es, como el género comprende en sí la especie, como la especie comprende en sí al individuo; porque lo absoluto y lo infinito se encuentran por do quiera, y el mundo todo es la imagen de la unidad; pero, por más que penetre con su esencia todas las cosas, permanece Dios distinto de cada uno de los séres y distinto del universo; es el principio creador en donde los séres toman la vida y se

desarrollan eternamente en su distincion individual. Cada creacion terrestre hace recordar la creacion divina. ¿Absorbe la humanidad los individuos que comprende en sí misma? ¿Destruye acaso la unidad la variedad de las cosas? No: la variedad coexiste con y en la unidad; el hombre coexiste con la humanidad y en ella. Lo mismo sucede respecto de Dios en sus relaciones con los seres. Y así como la humanidad es el hombre universal, subsistente en sí y por sí y distinto de todas las personalidades humanas, así tambien Dios, razon última de todas las individualidades finitas y contingentes, es la *personalidad infinita y absoluta*.

De este modo es como nos elevamos metódicamente, con ayuda de las categorías, á la concepcion de Dios, como el Sér personal que encierra el mundo en su seno, por más que sea superior al mundo, y que le penetra, por más que sea distinto de él. Sus atributos, que se reflejan eternamente en la razon, en la sustancia inteligible son las categorías: la unidad, la seidad, la totalidad, la armonía, etc. Es, en sí mismo, el Sér de unidad indivisible; el sér de totalidad, el sér infinito, la naturaleza; el sér de seidad, el sér absoluto, el espíritu; es, en fin, el sér de armonía, el Sér supremo, razon del espíritu y de la naturaleza, razon de sus relaciones y de su correlacion, razon de todo sér y de toda realidad.

El método que hemos seguido es enteramente nuevo y particular al sistema de Krause. Es ra-

cional, puesto que se apoya en los principios racionales, en las categorías, y particularmente en la categorías del *sér* y de la *razon* ó de la causalidad; la idea de la razon, es decir, la relacion metafísica del continente al contenido, es la que determina su naturaleza, preside á su modo de proceder analíticamente de lo ménos sustancial á lo más, contrario enteramente al método abstracto, que procede analíticamente de lo más á lo ménos. Es constructivo, puesto que construye, mediante la aplicacion de las categorías á la experiencia, la naturaleza absoluta de las cosas, naturaleza que traspasa todos los límites de la experiencia, y que se funda en construcciones de organismos concéntricos, cada vez más extensos; de tal modo, que el último, el organismo divino, llena todos los demás con su esencia.

Ningun otro método presenta una sencillez tan grande, un rigor tan severo, ni conduce á resultados especulativos más conformes á la realidad. No marcha balanceándose, de hipótesis en hipótesis; está seguro de sus fuerzas, porque se funda en el enlace de las causas sobre un indestructible encadenamiento de ideas. Colócase, desde un principio, en el punto de vista más general, más absoluto, y más inmediatamente cierto, bajo el punto de vista del *sér*; y segun el principio del método cartesiano, que pretende que todo lo que está claramente contenido en la idea de una cosa debe afirmarse de esta cosa, expresa lógicamente todo lo que está contenido

en la idea del sér. La idea lógica del sér es absolutamente adecuada al sér mismo en su realidad ontológica. Luego, si es verdad que no podemos pronunciar ningun juicio, ni poseer ninguna noción, ni verificar ningun acto que no implique la idea del sér, es indudable que todas las consecuencias que hemos deducido metódicamente de esta idea son verdaderas y ciertas, no solamente para el yo, sino para todos, y deben forzosamente producirse en todas las inteligencias.

Este método no es exclusivamente analítico, no depende de la experiencia, porque abraza, en su origen, la realidad eterna de las cosas, independiente del tiempo y del espacio. Tampoco es exclusivamente sintético, porque no busca un refugio en la unidad absoluta, ni pretende emanciparse de la observacion. Es, á la vez, analítico y sintético, es *constructivo*: procede analíticamente, elevándose del efecto á la causa sobre una base sintética ó racional; y, por consiguiente, asume las ventajas de ambos métodos aislados y se precave contra los peligros de su aplicacion. Apóyase en la observacion, aunque se deja guiar en ella por un principio eterno y categórico; parte de una idea absoluta, pero se aplica constantemente á los fenómenos contingentes; se eleva por grados á los hechos más simples, á los hechos generales, y corrobora su experimentacion con las vistas sintéticas que encierra en su seno.

CAPITULO V.

APLICACION DE NUESTRA TEORÍA SOBRE EL ORIGEN DE LOS CONOCIMIENTOS.

Pasando ahora de la teoría á la aplicacion, vamos á clasificar los diferentes sistemas filosóficos, segun las fuentes de conocimiento que admiten. Veremos, de este modo, cómo una ligera modificacion en el principio teórico del conocer puede entrañar diferencias y extravíos en las doctrinas morales, políticas y religiosas.

Hay sistemas filosóficos que se fundan exclusivamente en la *sensacion*, que consideran el conocimiento sensible como el único real que podemos adquirir y que no le reconocen otro principio generador que los sentidos: llámaseles *sensualistas puros ó exclusivos*. Segun estos, los sentidos son el *criterium* de la certeza, y la observacion sensible, el único medio para descubrir la verdad. Nada hay en el espíritu fuera de los sentidos. La inteligencia es, segun ellos, una propiedad pasiva é inerte, una tabla rasa sobre la

que se graban caracteres que constituyen nociones; es un lugar vacío en sí mismo, y es una verdad que nada hay en la inteligencia humana que no haya estado ántes en los sentidos.

Hay otros sistemas filosóficos que parten únicamente de la *reflexion*, que no aceptan el conocimiento sensible ni el raciocinio, sino como un producto de nuestros juicios personales, como la obra exclusiva de nuestras propias meditaciones, como el fruto de la reflexion ó del entendimiento humano: llámaseles *reflejos ó abstractos puros*. El *criterium* de la verdad y de la certidumbre no reside, segun ellos, en los sentidos ni en los principios absolutos de la razon, sino en la reflexion, en el entendimiento, en el yo personal. Nada hay fuera ni sobre la reflexion en la inteligencia. Esta no es, en manera alguna, pasiva, como dice el sensualismo, sino que tiene una facultad de accion y de análisis; pero sí es cierto que esta facultad no es más que una abstraccion, puesto que no posee ningun fondo propio, ningun contenido espiritual, y se ejerce solamente sobre los hechos exteriores.

Hay, por último, sistemas filosóficos que se apoyan únicamente en la *razon*, que niegan toda autoridad al testimonio de los sentidos y de la reflexion personal, y rechazan los conocimientos que éstos nos proporcionan: llámaseles *racionalistas puros ó panteistas*. Su *criterium* de verdad y de certidumbre no está en los sentidos y en la reflexion, sino en la razon, que el panteismo con-

sidera como exclusivamente impersonal y divina. El *criterium* está en lo absoluto, y nada más que en lo absoluto, y si éste desciende hasta nosotros, es porque la inteligencia humana es una emanacion pasajera ó una parte de la inteligencia divina. El hombre no conoce más que á Dios, ni vé más que las ideas, ó mejor dicho, Dios mismo es quien se conoce en nosotros, y quien se vé en las ideas; todo lo demás es pura ilusion. La inteligencia humana es, pues, activa, pero con una actividad extraña; posee un contenido, un fondo de ideas, pero este contenido no le pertenece: es como un depósito que se le ha confiado, y que deberá restituir algun dia.

Tales son los principales sistemas positivos de la filosofía, considerados bajo la relacion de su origen intelectual. Pero es raro que estos sistemas aparezcan en su rigurosa simplicidad, y no admitan más que un solo principio, un principio exclusivo. Fundándose en una de las facultades de la inteligencia, de una manera *predominante*, tienden las más veces hácia una ú otra de las doctrinas opuestas. De aquí los *sistemas mixtos*, cuyo número, naturaleza y matices pueden variar hasta el infinito, pero que nosotros los reduciremos á algunas clases principales.

En efecto, el *sensualismo* no siempre rechaza el conocimiento abstracto ó reflejo, por más que lo considera, en este caso, como una derivacion del conocimiento sensible: conserva su principio propio, la sensacion, y procura demostrar que toda

clase de conocimientos puede referirse á este principio, no siendo en realidad más que una *transformacion* ó una *generalizacion*. El sensualismo puede tener, por consiguiente, una *tendencia refleja*. Pero es siempre impotente para elevarse á la concepcion de una causa suprema, y para unirse á los principios de la razon.

Los *sistemas abstractos ó reflejos* pueden tambien combinarse, y tener una *tendencia*, ya á descender al *sensualismo*, ya á elevarse al *racionalismo*, de cuyas doctrinas toman mucho prestado; pero en ambos casos intentan confundir la sensacion ó la razon con su propio principio, es decir, á elevar la sensacion al rango de una facultad de análisis y de combinacion, ó rebajar la razon hasta el punto de no reconocerle más que una capacidad subjetiva y personal. El *racionalismo*, en fin, puede aproximarse á un *sistema reflejo*, admitir en el hombre una facultad de espontaneidad, un elemento libre y personal, por más que deba subordinar este elemento á la razon absoluta, necesaria y divina.

Hasta el *racionalismo panteista* se manifiesta bajo *tres aspectos diferentes*. Puede concebirse, en primer lugar, el principio de la unidad absoluta y divina, bajo un punto de vista *materialista*; Dios es entónces la totalidad de las cosas visibles, la *naturaleza*, y la razon humana es la totalidad de las percepciones de nuestros sentidos. De aquí un panteismo materialista ó físico que niega la realidad de una sustancia espiritual. Se puede,

en segundo lugar, concebir el principio absoluto de la unidad, bajo un punto de vista *espiritualista*; Dios es entónces la totalidad de las cosas invisibles, de los espíritus, y la razon humana es la totalidad de las ideas: de aquí un panteísmo idealista ó un *idealismo escéptico*, que niega la realidad de un mundo físico y fenomenal. Se puede, por último, concebir el primer principio, bajo un punto de vista más ámplio, bajo una forma que reúna las dos precedentes; Dios es entónces la totalidad universal, la unidad absoluta y confusa del espíritu y la naturaleza, y la razon humana, siempre idéntica á la razon divina, es tambien la unidad indeterminada del espíritu y del cuerpo: de aquí un *panteísmo completo y universal*, que no es otra cosa que la doctrina de la *identidad absoluta*.

Mas todos estos sistemas filosóficos que, desde el sensualismo puro hasta el panteísmo, indican la gradacion del pensamiento humano, son tambien más ó ménos *exclusivos*. Pero la exclusion no es el último límite del desarrollo intelectual. Es, pues, posible, y áun necesario, *á priori*, que el espíritu humano se eleve á una doctrina más completa y más armónica. Es evidente que, para ser armónica y completa, debe reunir la doctrina que vamos á construir estas dos condiciones: que se apoye en *un sólo principio*, y que éste sea suficientemente ámplio para conservar intactas *todas las fuentes del conocimiento*.

Expresar estas condiciones, es proclamar el

racionalismo, en la unidad superior de sus formas. La razon es evidentemente la única facultad espiritual que puede abrazar todas las demás funciones de la inteligencia y dejarles la libertad de sus movimientos. La verdadera doctrina es, por tanto, el *racionalismo*, puesto que éste es lógicamente la única doctrina que puede dejar de ser exclusiva. Por consiguiente, hay *unidad* en el sistema filosófico: la razon juzga y comprende todos los conocimientos inferiores, se impone al espíritu como el *criterium* de la verdad y de la certidumbre, y su testimonio es irrecusable, puesto que es necesario, universal, inmutable y absoluto, y puesto que es impersonal y divino. Pero no basta la unidad á una doctrina armónica; la unidad es exclusiva por sí misma, como lo prueba el panteísmo. Es, pues, necesario concebir, además, la unidad racional de tal modo, que *la razon no sea contraria á la sensacion ni á la reflexion*, que las acepte en su principio y en sus consecuencias y que las legitime completándolas. Este es precisamente el resultado á que nos ha conducido el análisis de las facultades de la inteligencia. Podemos, pues, llamar á nuestra doctrina, comparándola con las opuestas, un *racionalismo armónico*, es decir, un sistema de filosofía que, fundado en la razon, reconoce á la vez la sensacion y la reflexion, la existencia de un mundo sensible y la realidad de un mundo espiritual, los derechos de los sentidos y las exigencias de la personalidad humana.

Tales son, pues, en resúmen, los principales sistemas filosóficos, considerados bajo la relacion de su fuente intelectual:

- | | |
|------------------|--|
| I. SENSACION... | { Sensualismo puro ó exclusivo.
Sensualismo con tendencia refleja. |
| II. REFLEXION... | { Sistema reflejo con tendencia sensual.
Sistema reflejo puro ó exclusivo.
Sistema reflejo con tendencia racional. |
| III. RAZON..... | { Racionalismo con tendencia refleja.
Racionalismo puro ó exclusivo.
Racionalismo armónico (a). |

Réstanos deducir rápidamente las *consecuencias morales, políticas y religiosas* de los princi-

(a) Esta clasificacion fundada en el *medio ó fuente de conocimiento* en el que conoce, aparte la claridad y discrecion con que sirve para determinar el carácter de los diversos sistemas filosóficos en sus principios y consecuencias, responde sin duda á una *razon real* de division, y no á un mero criterio subjetivo; pues si el sujeto en su presuncion piensa que es el conocimiento pura obra y producto de sus facultades intelectuales, á poco que reflexione, atento á la unidad del conocimiento mismo, hallará: que sus propios medios de conocer son, en primer lugar, reales de toda la realidad que se dá y subsiste en el conocedor ántes y sobre la nuda relacion con el objeto cognoscible, que el distraido toma por la esencia entera de la propiedad de Conocer, decapitando así la verdad, pervirtiendo el orden de las relaciones que sólo en razon de unidad existen, dejando expuesto el problema de la Ciencia á la indivision y disputa de las opiniones subjetivas, y dividiendo el Sér y el Saber, con grave daño y mengua de la vida racional, imposible si sólo en aplicacion y utilidad mediata, sin vínculo interno y necesario, pudiera la teoría regular la práctica. Mas, en segundo lugar, la fuente de conocimiento es real en la *cosa misma conocida*, la cual de suyo y necesariamente es *cognoscible* al propio modo de su realidad con que dá toda su esencia haciéndola presente al que conoce; quién á su vez, actuando (y esta es la esfera y funcion siempre subordinada del sujeto), en sus propios reales medios y potencias cognoscitivas, encarna su *poder en*

pales sistemas. La comparacion de los resultados prácticos á que conducen las diversas teorías sobre la generacion de los conocimientos humanos, confirmará aún más, si es necesario, el juicio que hemos emitido acerca del valor de estas mismas teorías.

El *sensualismo*, partiendo de un principio psicológico eminentemente *individual*, no puede conducir en todas sus deducciones más que al individualismo; entendiendo aquí nosotros por individualismo, cierta cosa más estrecha que la

la *cognoscibilidad* del objeto. Así hay correspondencia necesaria y real entre los medios subjetivos y objetivos, dándose unos y otros en la unidad del ser mismo, que sobre la distincion de sujeto y objeto preside; así son leyes reales las leyes del Conocimiento; así está la Verdad como eje diamantino de la estera de la ciencia, á cuyo centro gravitan, y en torno del cual giran obligadas las al parecer más arbitrarias, licenciosas y discordes opiniones.

Mostrar esta divina Unidad de la Realidad y del Pensamiento en el curso de la Historia revelando en los hechos filosóficos—los sistemas producidos en el tiempo,—las eternas leyes y el cadencioso ritmo de la vida de la razon, es el fin primordial, educador y soberanamente animador de la Historia de la Filosofía.

Alguna ligera modificacion á la nomenclatura adoptada por Tiberghien nos permitiremos indicar, y exponer á la vez algunas breves reflexiones que contribuyan á fijar en el pensamiento del lector el organismo racional de principios á que debe responder la clasificacion de los sistemas filosóficos.

Aceptando, ante todo, que no hay más que un medio de Conocer: el Ser mismo del Espiritu en la unidad de su Conciencia racional, importa advertir que no proceden como en radical dualismo los sistemas *sensualista* y *racionalista exclusivo*. Con ser los términos extremos en que se dá interiormente la realidad misma del Espiritu y se presenta la Naturaleza en el Mundo, el *Sentido* y la *Idea*, no forman como partes y miembros divididos; que todo el Espiritu es Sentido y todo el Espiritu es Idea, como todo en la Na-

personalidad: el bruto, por ejemplo, posee tambien sentidos, y como éstos predominan en él, es el más individual de todos los seres. Al estado del bruto es precisamente al que el sensualismo quiere reducir al hombre. Esta doctrina no puede admitir ninguna ley divina ó humana que exija nuestra obediencia, no conoce ningun principio, ningun sér superior al yo, es decir, superior á nuestros sentidos, á nuestro organismo físico. La satisfaccion de los sentidos: hé aquí su fórmula suprema.

turaliza es ideal y sensible, no habiendo en ella nada groseramente empírico, ni abstractamente ideal. Así entendidos, como procedentes de unidad, y bajo ella, y por eterna necesidad destinados á esencial composicion, habríamos preferido para el tercer miembro de la clasificacion la denominacion de *Idealismo*, porque, só pena de entender en un falso concepto, deficiente y relativo, la Razon, dejándose llevar de aprensiones subjetivas y de consiguientes impropias acepciones del uso vulgar ó escolástico son términos que se repelen *racionalismo* y *exclusivo*.

Más adecuado y preciso seria tambien, denominar *Intelectualismo* la segunda categoría de sistemas, que apellidarlos simplemente *reflejos*; pues sobre ser la reflexion carácter y aún cualidad general irremisible de todo conocimiento y teoría científica, responderia mejor aquél título al mismo pensamiento del autor, quien ha querido significar las teorías formadas por abstraccion del *Entendimiento*, que es la facultad propiamente subjetiva. En este grupo se comprende la mayor variedad de sistemas filosóficos; porque no siendo el entendimiento fuente *real* de conocer, moviéndose arbitrariamente entre los datos del Sentido y las Ideas y produciendo combinaciones y selecciones subjetivas, se presta á todas las transiciones y transacciones convencionales entre las teorías extremas y exclusivas, sensualista é idealista. La indecision, movilidad é impotencia del Intelectualismo, junto con cierta aspiracion á buscar la razon en medio de los opuestos y en los contrarios mismos, pero sin elevarse á un principio real de composicion

La *moral* del sensualismo es el placer, el goce, el más bajo egoismo. Todo lo sacrifica al sentimiento actual, á la satisfaccion del momento, puesto que, en la sensacion, todo es finito, contingente, individual. Y sólo uniéndose á un principio más elevado, experimentando una tendencia refleja, es como el sensualismo puede combinar y calcular los goces en beneficio de los goces mismos.

La *base social* del sensualismo es el interés que lleva á los hombres á unirse unos á otros, y

y aun disipando la sustantiva virtud de la Contrariedad, produce el eclecticismo, con justicia llamado *politeismo científico*, que implica la negacion y aún la muerte temporal de la Ciencia en el Espíritu del hombre.

Para no confundirle con esto, que ni el nombre de sistema en rigor merece, y que atrofia las nativas fuerzas del Espíritu y degrada la verdad á presumida cuanto estéril y artificiosa compoenda de opiniones, no ha de entenderse el *racionalismo armónico* como una mera conciliacion ó concierto de los opuestos relativos medios de conocer, ni como un puro sincretismo de los parciales exclusivos sistemas ántes mencionados. Podria ciertamente suprimirse el adjetivo *armónico*, porque no es posible verdadero racionalismo, tomando el vocablo en su recta acepcion, sin que en él se dé la armonía real de todas las fuentes de conocimiento; que no es la Razon fuente particular y relativa, sino la absoluta cualidad del Espíritu en la unidad de su relacion al principio absoluto del Sér y del Saber. Solo porque suele apellidarse Racionalismo toda teoría que afirma la libertad de la Razon contra las imposiciones teológico-dogmáticas, comprendiéndose bajo aquella denominacion comun doctrinas opuestas, y porque en el tecnicismo autorizado por el uso significa Razon la mera fuente de las ideas en contraposicion al sentido, se hace preciso el calificativo empleado por Tiberghien. Por lo demás, en esta categoría no cabe variedad de sistemas: es uno y único como una y única es la conciencia racional, y uno y único el Principio absoluto de la realidad

la fuerza bruta es la que determina sus relaciones. En esta sociedad sin leyes, el hombre es el enemigo del hombre; cada uno para sí; se legitiman la injusticia y la opresion. Se sobrepone el más fuerte, es necesario un jefe que los mantenga á todos bajo el yugo. El despotismo del poder ó de la fuerza, es la última fórmula de la política sensualista, el interés es su móvil. Sólo en el sensualismo con tendencia refleja, es donde el interés individual se transforma en el interés del mayor número, en el interés bien entendido.

y de la Ciencia. Mas propia es, por tanto, la denominacion (ya empleada por Krause y Sanz del Rio) de *Realismo racional*, que sintetiza todos los principios de clasificacion de los sistemas filosóficos, para este en el cual se componen bajo Unidad absoluta y fundamental los términos y medios del conocimiento, y se reconoce el peculiar valor de las particulares y relativas teorías con que los demás participan de la verdad. No pretendemos anticipar con esto, aunque de profunda conviccion lo pensamos, que semejante sistema se haya producido ya en la Historia de la Filosofía. Cuestion de hecho es que por el momento no nos proponemos dilucidar, y que podrá decidirse con la exposicion histórica que va á seguir. Basta al presente reconocer y afirmar: 1.º, que la posibilidad de la ciencia pende de la unidad del Sér y el Conocer, como la exigencia eterna del pensamiento lo revela, y la aspiracion nunca desmentida de los filósofos lo acredita; y 2.º, que aquella unidad ha de ser propiamente sabida en testimonio de conciencia, no bastando suponerla, ni idearla.

Sirvan estas breves consideraciones para no caer arrastrados por el particularismo escolástico á ún reinante en el torpe y, para el Espíritu científico, funesto error de estimar los sistemas filosóficos como teorías formadas por la mera inspiracion genial del sujeto que en aproximacion á la Verdad, concibiera y representára la Realidad y sus leyes sin fundamento necesario y absoluto de la esencial conformidad del concepto con lo representado y concebido.

El sensualismo debe negar la existencia de Dios; es necesariamente *ateo*, porque Dios no cae bajo la esfera de la observacion sensible.

Los *sistemas reflejos, ó abstractos*, basados en un principio eminentemente *personal*, conducen en todas sus consecuencias á la consagracion de la personalidad, ó, mejor dicho, de la voluntad humana. La personalidad es, sin disputa, un elemento más ámplio, más completo y más espiritualista que la individualidad; abraza toda la existencia del hombre; sin embargo, como todo principio personal es, por la misma razon, relativo y cuestionable, como no puede imponer por sí mismo ninguna obligacion general, y necesita ser voluntariamente aceptado por todos, no pueden los sistemas reflejos llegar á establecer su teoría moral, política y religiosa sobre una base inmutable y necesaria. Es verdad que reconocen leyes, pero leyes puramente humanas, leyes variables y personales; nada de regla absoluta, nada de orden universal y divino. El interés es aun la base de todas las cosas, por más que el interés particular ceda al interés general. Existe entre los hombres una especie de contrato tácito que determina todas sus relaciones.

La *moral* de estas doctrinas se reduce á teorías vagas, entregadas á la interpretacion de cada hombre, á fórmulas abstractas de la experiencia, es decir, arbitrarias y contingentes, y á principios que son indudablemente verdaderos y generales, pero que, no procediendo de una fuente

divina y absoluta, no pueden atraer la voluntad, ni abarcar la universalidad de las acciones humanas.

La *sociedad*, segun los sistemas reflejos, se funda tambien en una abstraccion destinada á proteger la personalidad humana. Su contrato social reconoce la libertad personal, pero subordina todas las voluntades particulares á una voluntad comun y primitiva, cuya existencia jamás ha sido demostrada. De aquí, una especie de orden convencional que no tiene más valor que el que la convencion le dá, es decir, el de la mayoría que la representa, y que varía á voluntad de esta mayoría que le convierte siempre en provecho suyo. Todo es ficticio en semejante sociedad, y el orden no es realmente en ella más que superficial. Existe, sin duda, un lazo entre los miembros del cuerpo social, pero este lazo sólo entraña una obligacion *negativa*, la de no hacer; no impone ningun deber positivo, ningun sacrificio, ni implica ninguna mira de comunidad; no tiene otro fin que el de consagrar los derechos de la personalidad, é impedir que se pongan trabas al libre desenvolvimiento de cada ciudadano.

La *religion* de las doctrinas reflejas, cuando estas pueden elevarse hasta la idea de Dios, no es más que el *deismo*. Admiten un Dios personal, superior al mundo, [pero separado de éste, fuera de toda realidad, un Dios abstracto, que es imposible comprender, y cuya naturaleza y re-

laciones con el hombre no pueden precisarse.

Partiendo de un principio, exclusivamente *impersonal* y divino, presenta el *racionalismo panteísta*, en todas sus consecuencias, la exageración de la unidad ontológica y la destrucción de la personalidad, es decir, el contrapunto de las doctrinas abstractas. Así, respecto á la religion, la absorción del mundo en Dios; Dios concebido como el gran todo, la totalidad universal, penetrando el mundo é identificándose con él. Respecto á la política, la absorción del individuo en el todo social, la identidad, la igualdad absoluta de todos los hombres. Por último, respecto á la moral, la absorción de la actividad humana en la divina. A pesar de estos vicios, ofrece el panteísmo un conjunto de verdades relativas que no poseen las doctrinas precedentes. La unidad es un principio absoluto, es decir, un principio universal, necesario é inmutable: todas las consecuencias del panteísmo se fundan en lo absoluto, y se sustraen á la arbitrariedad de la personalidad humana.

Examinemos ahora las modificaciones que el racionalismo ha de traer al panteísmo. Es digno de notarse que nuestra doctrina, sin ser ecléctica, combina el principio del racionalismo con el de los sistemas reflejos. Fundada sobre un elemento impersonal personalizado en el hombre, sobre la razón concebida como el ojo organizado para recibir la luz divina, ó como la individualización de lo infinito, establece, lo mismo que el

panteismo, principios *absolutos*, universales y necesarios, conservando los derechos de la *personalidad humana*, que sostienen relaciones libres y espontáneas con el Sér supremo. De aquí que haya en todas las cosas un encadenamiento riguroso que se funda en lazos positivos y reales, puesto que son absolutos, un orden eterno é inmutable, en el que son solidarios todos los seres, y concurren con igualdad, es decir, en la medida de sus fuerzas individuales, á la realizacion de su destino comun. Todas las consecuencias morales, políticas y religiosas nacen de principios absolutos, que llevan en sí mismos el sello de su autoridad, que imponen deberes y dan derechos recíprocos, que establecen la igualdad de todos, y respetan la libertad de cada uno.

El *bien*, para el hombre, reside en el cumplimiento de su destino, y éste no es más que el desarrollo armónico de su naturaleza, en sus relaciones personales y absolutas consigo mismo, con Dios y con todos los seres de la creacion. El libre albedrío consiste en obediencia voluntaria y conscia que prestamos á las leyes divinas, al orden absoluto de las cosas.

La *sociedad* tiene la mision de facilitar, mediante la asociacion, el fin comun humano; el derecho ó la justicia pública es el encargado de proporcionarnos las condiciones necesarias para nuestro desenvolvimiento. Hay, pues, en esto igualdad y solidariedad; reina el orden social; y el mantenimiento de este orden necesario, y nece-

variamente aceptado por todos, ó, mejor dicho, la actividad refleja y espontánea de los hombres en este orden general, constituye la esfera de la libertad política.

La religion racional, es el *teísmo*, es decir, la doctrina que reconoce á la vez la existencia personal de Dios como Sér supremo, y su existencia universal como sér que abraza el mundo, que lo penetra con su esencia, que sostiene constantemente relaciones de verdad, de justicia y de amor, con cada una de sus criaturas, y que las guia, con su providencia, al cumplimiento de su destino.

Resumiendo las consecuencias de los sistemas filosóficos que hemos bosquejado, resulta el cuadro siguiente:

CONSECUENCIAS DEL SENSUALISMO.	{ Ningun principio verdadero.	{ <i>Moral:</i> Egoísmo y goce. <i>Política:</i> Interés y fuerza ciega ó bruta. <i>Religion:</i> Ateísmo.
CONSECUENCIAS DE LOS SISTEMAS REFLEJOS.	{ Principios abstractos y voluntarios.	{ <i>Moral:</i> Fórmulas abstractas, abandonadas á la inter- pretación individual. <i>Política:</i> Contrato social, libertad personal, exclusiva de la igualdad. <i>Religion:</i> Deísmo, Dios personal fuera del mundo.
CONSECUENCIAS DEL RACIONALISMO EXCLUSIVO.	{ Principios absolutos exclusivos.	{ <i>Moral:</i> Identidad de las acciones, en el órden absoluto de las cosas. <i>Política:</i> Identidad de los hombres en la sociedad; comuni- dad é igualdad absolu- tas. <i>Religion:</i> Panteísmo, identidad de Dios y del mundo.

**CONSECUENCIAS
DEL
RACIONALISMO
ARMÓNICO.**

Principios
absolutos,
orgánicos ó
sintéticos.

Moral: Orden absoluto y divino,
ley de nuestra actividad
personal.

Política: Organismo social efectua-
do sobre la base de la
igualdad racional, me-
diante la libertad y la
asociación.

Religion: Teísmo, Dios superior al
mundo y penetrándolo
con su esencia.

PARTE HISTÓRICA.

EXPOSICION DE LOS PRINCIPALES SISTEMAS FILOSÓFICOS

SOBRE EL ORIGEN DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS.

PRIMERA ÉPOCA.

FILOSOFÍA ANTIGUA.

CAPITULO PRIMERO.

FILOSOFÍA ORIENTAL.

Como cuna de la humanidad, lleva el Oriente impreso el sello de su grandeza y de su debilidad primitivas.

Todo está en gérmen en las inmensas y poéticas cosmogonías del Oriente: no aparece ningún sistema, que no encuentre sus raíces en un sistema oriental; no se descubre verdad alguna que no haya sido vagamente presentida por

esta filosofía primitiva. Y es que, según un dogma que le es propio, el Oriente es el *huevo del mundo*; contiene, en el estado de indistincion, en el estado de unidad confusa, toda la esencia de la humanidad. En una palabra, para servirme de las expresiones de M. Cousin, «el estado de confusion de todas las partes de la naturaleza humana, tal es el carácter del Oriente. Este es el estado de la infancia orgánica en el individuo: éste es tambien necesariamente el estado de la infancia de la especie humana (1).»

Los diversos elementos del espíritu no han alcanzado en Oriente un desarrollo especial; no gozan de una existencia independiente. La religion se confunde allí con la filosofía, y una y otra absorben todas las facultades de la inteligencia. La filosofía no es, pues, *libre* en Oriente, sino que es llamada á sostener la religion, á proteger y extender la autoridad de las escrituras reveladas, mejor dicho, la filosofía y la religion forman una indivisible unidad, y dependen simultáneamente de un poder sobre-humano, de la *revelacion*. La filosofía oriental es eminentemente *religiosa*.

La forma filosófica que mejor representa el estado embrionario del sér y de la vida es el panteísmo. El *panteísmo* es la forma general de la filosofía racional primitiva del Oriente. Nada apa-

(1) *Curso de la hist. de filosof.*, l. 2.^a

rece allí determinado: la *inteligencia* y la *materia* se abisman en la identidad de la sustancia; la *individualidad* permanece envuelta en las mantillas de la unidad primera, y sólo tiene en este mundo una existencia provisional. Sin individualidad, no podían tener ciencia del yo, psicología. La psicología no aparece en el Oriente. No es en la conciencia individual donde el espíritu oriental busca la verdad, sino en la ontología, en la sustancia inmutable.

No es la filosofía del Oriente la llamada á resolver el problema sobre el *origen de los conocimientos humanos*. El conocimiento exige, además, un poderoso desarrollo del *análisis* y del *método*. Pero el método y el análisis son, y debían ser, las partes más débiles de la especulación oriental; porque el espíritu de los Orientales estaba aún bajo la influencia de esa union mística que existía originariamente entre todos los órdenes de la realidad, en el seno de la unidad absoluta; se identifica inmediatamente con la naturaleza de las cosas y la comprende sin esfuerzos, por una intuición real. La intuición, es la función espiritual que preside á todas las especulaciones primitivas. La intuición, cuya naturaleza es la de abrazar lo infinito y lo absoluto, no puede descender al dominio de los seres finitos y contingentes; ciega, ilimitada en sí misma, pretende colocarse en las regiones de lo desconocido; y bajando después su vuelo hasta la tierra, sólo encuentra fantasmas é ilusiones.

No podemos detenernos mucho tiempo en la filosofía oriental.

No será, empero, inútil exponer brevemente la marcha general del espíritu humano á través del Oriente. Verémosla separarse cada vez más de la inspiracion inmediata y avanzar gradualmente hácia la posesion de sí misma, hácia la concepcion de un método propio (1).

Parece, á primera vista, que declina el espíritu filosófico al abandonar las grandiosas proporciones de lo inmutable y de lo infinito, para dirigirse á la realidad contingente, y, sin embargo, lo que hace es engrandecerse, porque sólo descendiendo á la conciencia es como puede llegar á la certeza. Esta, sépalo ó no el espíritu, es el término de sus investigaciones. Si toma sintéticamente lo absoluto como su punto de partida, se verá sin cesar obligado á estrechar poco á poco el círculo de su investigacion y á encerrarse, por último, en la conciencia, centro á donde vienen á parar todas las especulaciones y en donde la verdad se transforma en certeza.

Dividiremos la filosofía oriental en tres partes:

(1) Si el estudio de la filosofía oriental no es de grande importancia para la cuestion psicológica del origen de los conocimientos humanos y de los resultados prácticos que entraña, es en extremo notable para la cuestion más vasta de la importancia social de la filosofía. El Oriente arroja una luz clarísima sobre esta verdad fundamental: que la sociedad es la expresion de la filosofía, que esta es la manifestacion más elevada de la inteligencia de los pueblos y que la sociedad es la obra efectuada con el concurso de esta inteligencia.

1.^a, filosofía de la *India*; 2.^a, filosofía de la *China*; 3.^a, filosofía de la *Persia*.

Fúndase naturalmente esta division en tres tendencias ó direcciones intelectuales muy distintas.

La filosofía india toma de primera intencion una direccion *especulativa, idealista y sintética*.

La filosofía china prosigue una tendencia *práctica, refleja, experimental*.

La filosofía persa, en fin, *combina* estos dos puntos de vista, pero sin tener conciencia de su obra, y viene á parar al *dualismo*. Colócase, por primera vez, la filosofía en el *tiempo*, y de consiguiente, las instituciones sociales, áun las más permanentes, se someten á la ley del desarrollo en el tiempo, y se abre paso el progreso.

§ 1.º

FILOSOFÍA INDIA.

La India resume el Oriente, como éste resume la humanidad. Distinguese ya en la filosofía india una série sucesiva de sistemas que gravitan hácia la verdad subjetiva y psicológica, que tienden cada vez más hácia el conocimiento, hácia la demostracion de las doctrinas, mediante indagaciones preliminares sobre la naturaleza y las facultades del espíritu.

Seguiremos la division establecida por Colebrook en escuelas *Mimansa*, escuelas *Sankhya*, y escuelas *Nyaya*.

I. TEORÍA.

I. Divídese el sistema Mimansa en dos ramas igualmente *ortodoxas*, es decir, conformes con los libros sagrados de la India, con los Vedas. Una de ellas lleva el nombre de Vedanta; su objeto es explicar el sistema teológico místico enseñado por la revelacion (1).

Segun los Vedas, Brahma (Brahama-Vichnu-Siva), es el principio único y el autor de todas las cosas. Brahma es el alma universal, la sustancia infinita é indeterminada, la unidad pura é indivisible que se manifiesta en los espíritus, en los séres y en los objetos de la naturaleza. El alma suprema está presente en toda vida, en toda accion, en toda inteligencia; está en todo y lo es todo; es el espíritu y la materia, es la identidad absoluta de ambas sustancias. El universo no es distinto de Brahma, ó, mejor dicho, vaga como un sueño en la imaginacion divina. Los séres individuales son fenómenos pasajeros, ilusiones de nuestros sentidos, sombras que nacen para en seguida desvanecerse. Porque Brahma sólo existe; es el fin supremo de la creacion, la cual procede de él, subsiste en él y vuelve á él. En el seno de Brahma es á donde van á reunirse y confundirse todos los espíritus, después de haber sufrido, como castigo de sus faltas, un nú-

(1) Colebrook, *Noticia sobre los Vedas*.

mero mayor ó menor de transmigraciones ó metemórfosis. Hé aquí la verdad revelada.

La doctrina del Vedanta es, pues, un *racionalismo panteistico-idealista*, presentado bajo una forma *dogmática*. La ciencia de Brahma es la ciencia única y universal; se funda sobre la revelacion que enseña la identidad ó la indistincion del espíritu y de la materia en la unidad absoluta de la sustancia divina. Este es un recuerdo de la primera edad de la humanidad, de esa edad en que aún no estaba destruida la unidad por el desarrollo espontáneo de las individualidades que buscan su ley en sí mismas. Pero no es más que un recuerdo, porque en la unidad comienza ya á manifestarse el principio de la distincion y de la division. Verifícase la transicion por medio de la *emanacion sucesiva* del sér, que se pone, en potencias diversas, en los diversos órdenes de cosas. Este desarrollo de la sustancia que engendra la jerarquía de los séres, se efectua del más perfecto al ménos perfecto. De este modo queda la individualidad dependiente de la unidad absoluta, y sólo existe á título de emanacion, no por sí misma, sino por el sér de donde emana. En las escrituras indias no se encuentra el principio eterno de individualidad, por más que admitan futuros premios y penas; porque la recompensa es precisamente la absorcion del alma humana en el alma universal, y el castigo el paso del alma humana á un cuerpo más grosero, es decir, en uno y otro caso, la destruccion de la individua-

lidad. La metempsícosis, que por lo demás domina en toda la filosofía oriental, es una consecuencia lógica de la unidad de la vida total ó de la comunidad de los séres.

II. Las doctrinas *Sankhyas*, ó doctrinas de *razonamiento*, se distinguen de los sistemas ortodoxos, en que aquellas conceden un valor más grande al principio subjetivo de la verdad, al yo individual. Enlázanse, empero, bajo ciertas relaciones, á los Vedas; admiten la revelacion como base de sus especulaciones, y conservan generalmente la forma panteísta, pero consideran como incierto el conocimiento revelado, hasta que la propia conciencia no le ha concedido su adhesion, tendiendo de este modo á un racionalismo ménos dogmático y ménos idealista.

Colebrook reconoce dos escuelas principales de la doctrina *sankhya*, *teísta* la una, *ateísta* la otra.

El fin de la filosofía *sankhya* es enseñar los medios para alcanzar la eterna bienaventuranza. Este fin extramundano es, además, comun á todos los sistemas indios (1). Los principales medios para llegar á él son los sacrificios, las abluciones, las austeridades, las oraciones, y, sobre todo, la ciencia ó el conocimiento del alma suprema (2).

El alma posee tres cualidades: la *bondad*, cuyo

(1) *Ensayos sobre la filosofía de los Hindos*, por Colebrook, traducidos por M. Pauthier.

(2) *Leyes de Manú*, lib. II, XII.—Colebrook, l. c.

carácter distintivo es la ciencia, la *pasión* ó el odio, y la *oscuridad*, cuyo signo es la ignorancia. Estos atributos intelectuales y morales son las tres esencias constitutivas y primordiales de todos los séres: forman la Trimurti celestial (Brahma, Vichnu y Maheswara), y son también la propiedad del alma humana (1).

El espíritu humano llega al conocimiento, ya por medio de la *percepcion sensible*, que comprende los objetos individuales y está sujeta á muchos errores, ya por la *inducccion* ó el raciocinio, que se eleva á las generalidades, ya por la afirmacion, que se funda en la revelacion divina (2). De estas tres fuentes, y principalmente la de la induccion, es de donde procede el conocimiento de los principios de las cosas. Los principios son veinticinco: la *naturaleza* (Prakriti), es decir, la raiz procreadora, la sustancia primera, infinita y absoluta de donde proceden todas las cosas;—la *Inteligencia* ó gran principio, la primera produccion de la naturaleza;—la *Conciencia*;—*cinco particulas sutiles* de donde proceden los elementos de la naturaleza y que son imperceptibles á nuestros sentidos;—*once órganos de los sentidos y de la accion*;—*cinco elementos físicos*; y, por último, el *alma* que es individual, inmaterial é inalterable.

Estos principios que revelan una indagacion

(1) *Leyes de Manú* lib. xii. Colebrook, l. c.

(2) Colebrook, l. c.

muy extensa, por más que parezca desprovista de orden y encadenamiento, estos principios son una construcción *á priori*, una verdadera concepción sintética y racionalista del universo (1). Es difícil comprender, en esta doctrina, las relaciones del alma y del cuerpo, de la inteligencia y de naturaleza. El autor del Sankhya ha concebido, sin duda, estos dos principios como distintos, pero sin precisar en qué consiste su diferencia. El alma parece como una extranjera en la escena de la naturaleza, y ésta se la compara á una bailarina, presentándose al alma como á una asamblea. La naturaleza no tiene destino particular, sino el de preparar el alma para que cumpla su destino. Aún predomina el principio idealista (2). También es difícil determinar si el Sankhya admite realmente un principio eterno de individualidad; porque, después de haberle colocado en el número de los principios del universo, el autor del *Karika* declara que la verdad definitiva, incontestable y única es ésta: «ni yo soy, ni cosa alguna mia, ni yo existimos,» lo cual interpretamos en el sentido de la doctrina panteísta más bien que en el sentido del escepticismo (3). Sea como quiera, el Sankhya es el primer sistema que se esfuerza en apoyar la filosofía sobre el yo, y en llegar, por medio del análisis psicológico, al

(1) Pauthier, *Trad. de los Ensayos de Colebrook.*

(2) Colebrook, l. c.

(3) Pauthier, l. c.

conocimiento de las cosas. En este sistema es en el que aparece por primera vez la lógica.

III. Pero el sistema lógico por excelencia es el *Nyaya*. Fué fundado por *Gotama* en la época en que este sábio, como dicen los escritos de la escuela, se apercibió de que el conocimiento primitivo iba desapareciendo cada vez más; que la energía de la inspiracion inmediata iba debilitándose, porque entónces era cuando importaba hacer que descendiese á la razon un rayo de luz superior, y preservar así á las generaciones futuras de un más profundo decaimiento y de la oscuridad completa. Desarróllase el arte del pensamiento y de la argumentacion en un sistema sagaz y sutil en extremo, al que Colebrook llama con razon la *Metafisica de la Lógica*. Su objeto es el desarrollo ó la organizacion de la prueba (de la certeza), es decir, la exposicion de los principios subjetivos y objetivos del conocimiento. La filosofia Nyaya se concentra especialmente en el yo; parte del espíritu individual, describe la marcha que ha de seguir para alcanzar la prueba ó la certeza de las cosas; comprende, por último, el objeto de la prueba ó de la certeza, la verdad ontológica, reducida á su expresion más elemental y universal.

La doctrina Nyaya caracteriza el período socrático del desarrollo de la filosofía india. Es racionalista individual, bajo una forma eminentemente crítica. Los principios de las cosas son, segun ella, un objeto de prueba y de demostracion

Mas lo que le distingue necesariamente de cualquier otra época de renovacion filosófica, es que se formula bajo la influencia de la idea predominante de la filosofía india, bajo la influencia de la ontología y de la síntesis. En efecto, por más que venga á parar esta doctrina á un análisis psicológico vasto y complicado en extremo, se funda, sin embargo, en una concepcion sintética de la actividad de la inteligencia humana, y los términos de esta construccion lógica son tambien principios que trascienden de la esfera individual, es decir, *categorías*.

Las dos categorías principales de Gotama son la prueba y lo por probar, esto es, el *sujeto* y el *objeto* de la prueba. Lo demás es subsidiario, y contribuye á la combinacion de la verdad (1).

Los principios *subjetivos* de la prueba ó las fuentes del conocimiento son de cuatro especies: la percepcion, la induccion, la comparacion y la afirmacion.

Entre los *objetos* de la prueba, el primero y más importante es el alma. Esta es una sustancia inmaterial, distinta del cuerpo; es infinita y eterna, y pertenece propiamente á cada hombre; sus cualidades son la volicion, el deseo y la inteligencia. El segundo objeto de la prueba es el *cuerpo*; es un todocompuesto de partes, una sustancia formada, no inicial ni primitiva. El tercero, son los *órganos de la sensacion*, que son cin-

(1) Colebrook, l. c.

co: el *olfato*, el *gusto*, la *vista*, el *tacto* y el *oído*, y corresponden á los cinco elementos físicos: la *tierra*, el *agua*, la *luz*, el *aire* y el *éter*, que forman el cuarto objeto de la prueba. Los demás objetos por probar son: la *inteligencia*, que comprende las *nociones* y los *recuerdos*; el *manas*, sentido inteligente ó interno; la *actividad* ó la *accion*; la *falta*, la *transmigracion*; la *rétribucion*, la *pena* y la *libertad* final (1).

Las demás categorías de Gotama son relativas á la lógica formal, y dan lugar á muchas distinciones.

Al lado de la escuela Nyaya se encuentra, en una relacion íntima con ella, la *doctrina individualista y atomista*, cuyo fundador se cree fué *Kanada*. Esta es, en cierto modo, el complemento de la primera; porque, mientras la escuela Nyaya se ocupa especialmente del espíritu, y procura establecer un método para el conocimiento racional y sintético, la de Kanada, sin desconocer la existencia del espíritu ni los principios del método general, observa más especialmente la naturaleza, y adopta una marcha analítica para hallar la diferencia y la clasificacion de los objetos físicos. Siguiendo este camino, llega primeramente Kanada á la consagracion de los *átomos* como elementos indivisibles de los cuerpos, dotados de propiedades características diferentes, y despues á la division real de los objetos

(1) Colebrook, I. c.

por medio de algunas nociones generales ó categorías. Estas categorías, que tienen mucha relacion con las de Aristóteles, son seis; la sustancia, la cualidad, la accion, lo comun, lo particular y la relacion. Existen nueve sustancias y veinte y cuatro cualidades elementales (1).

Lo que importa notar en estas doctrinas, es, en primer lugar, que la naturaleza está reintegrada en sus derechos; no se la considera como una pura ilusion, sino como una vida real y permanece distinta de la vida del espíritu, y que, por su presencia oculta, es la razon sustancial de toda fuerza y de toda materia; y, en segundo lugar, que la lógica india, por extensa que sea, no ha profundizado, sin embargo, la naturaleza del espíritu y de sus facultades, distinguido las diversas especies de nociones, ni expuesto el empleo del método en la investigacion de la verdad. El sistema lógico de Gotama contiene una porcion de verdades incuestionables; y prueba un estudio analítico muy laborioso; pero nada indica el uso de los principios que encierra, y estos son, además, incompletos, mal encadenados, y no presentan al espíritu las ideas más simples, las verdaderas categorías.

La doctrina de Nyaya es el último término del desarrollo de la filosofía india; y creemos que no es dado á esta filosofía ir más adelante, sin abandonar la tendencia ó direccion espiri-

(1) Colebrook, l. c.

tual que le es propia. Forma, en efecto, una indivisible unidad en las tres fases de su evolucion, desde la concepcion unitaria del racionalismo trascendente y dogmático, hasta la concepcion, tambien unitaria, del racionalismo crítico y trascendente; conserva su carácter sintético primitivo hasta la última forma de su existencia, en la que se propone absorber finalmente el espíritu finito en la inteligencia finita, en donde pretende explicar las leyes de nuestra actividad contingente por las leyes inmutables y universales de lo absoluto.

2. CONSECUENCIAS.

Una filosofía, cuyo único fin es la bienaventuranza más allá de esta vida, debe mirar con indiferencia la suerte de los hombres aquí en la tierra. Tal es la filosofía india, la cual no se preocupa de las cosas de este mundo. Existe, sin embargo, aún sin advertirlo nosotros, una tan íntima conexión entre el pensamiento y la acción, entre la filosofía y la sociedad, que hasta el mundo indio parece ser un reflejo de las doctrinas allí reinantes.

El sistema *Mimansa*, fundado en la revelación, debía elevar las inteligencias á la altura de estas concepciones primordiales, y someterlas al orden político y religioso que se desprende de los Vedas.

El *orden político*, según los libros sagrados de

la India, es el *despotismo*, porque toda doctrina que desconoce la personalidad humana sólo puede venir á parar á la negacion de la libertad social; pero la única forma despótica que puede estar de acuerdo con el fundamento de la filosofía india, es el despotismo jerárquico de las *Castas*. Fúndase, en efecto, el régimen de las Castas en la idea de una distincion original y permanente entre los hombres, en la idea de que la naturaleza humana es múltiple y se compone, como la naturaleza animal, de muchas clases ó especies, que no deben ni pueden mezclarse, y á las que se han encomendado funciones especiales que se perpetúan de generacion en generacion hasta la eternidad (1). La soberanía pertenece, por tanto, conforme al voto de la naturaleza, á la clase más noble y poderosa, y las demás deben aceptar el yugo sin murmurar. El *Brahman*, el hombre de la primera clase, es *de derecho* el dueño de la creacion; pertenécele todo lo que el mundo encierra, y sólo por un efecto de su generosidad es por lo que los demás hombres gozan de los bienes de la tierra. El soberano señor no asignó al *Sudrá*, el hombre de la última clase, nada más que un oficio, el de servir humildemente á las clases superiores (2). Pues bien, la idea que domina el régimen fatalista de las Castas está evidentemente contenida en los Vedas, y no des-

(1) *Leyes de Manú*, lib. I y III.

(2) *Ibidem*, id.

aparece nunca por completo en los sistemas siguientes, lo cual explica la estabilidad del régimen. Esta idea es la distincion, relativa al ménos, de todas las existencias, bajo el punto de vista de lo absoluto, que se desarrolla del más perfecto al ménos perfecto, en las diversas séries de los séres finitos; es el elemento de la division introducida é impresa en el de la unidad, por medio de la emanacion sucesiva del sér absoluto. La emanacion es el principio especulativo que parece haber engendrado la organizacion social de la India; porque se dice en los libros sagrados que «para la propagacion de la raza humana, produjo el soberanoseñor: al Brahman, de su boca; al Kchatriya, de su brazo; al Vaisya, de su muslo; y al Sudrá, de su pié (1).»

El *orden religioso*, fundado en los Vedas, es el *Brahmanismo*, el culto ortodoxo de la India. Es el brahmanismo un sistema religioso, idealista y panteista, íntimamente unido al poder temporal que procede de él. Los depositarios del poder político lo son tambien del espiritual, y tanto sus derechos como sus deberes se fundan en las escrituras reveladas. Todo el sistema social de la India, lo mismo que el sistema filosófico, forma una indisoluble unidad, en donde todos los elementos de la naturaleza humana están estacionados, en donde el arte, la industria y el comercio, distintos, pero privados de una existencia indivi-

(1) *Leyes de Manú*, lib. 1.

dual y libre, están en parte ligados por los lazos de una especie de comunidad indivisa, y se desarrollan bajo la influencia del elemento religioso. La religion se hace, de este modo, el centro y el fin de toda actividad. El Estado es una teocracia, y todas las esferas sociales están dogmáticamente arregladas y ordenadas por leyes, á la vez políticas, civiles, morales y religiosas.

La moral de los Vedas se refiere tambien á la religion, de la que apenas se distingue. Todos los deberes prescritos en los libros sagrados, llevan impreso un cierto sello religioso, se enlazan con las ceremonias del culto, y tienen por fin la eterna bienaventuranza ó la union del alma con el Sér supremo. Algunas veces tambien, considerando que el alma universal es la que produce la série de actos realizados por los séres animados (1), se reviste la moral de un carácter de indiferencia panteista; y creemos que esta es una de las causas principales de la corrupcion de las ciudades primitivas.

Importa notar que el panteismo idealista y fatalista de la India difiere esencialmente de las doctrinas que, en los tiempos modernos, se han designado generalmente con este nombre. En estas últimas, los séres individuales no son más que una modificacion de la sustancia divina, no existen por sí, pero existen; segun los Vedas, los séres individuales no son, por el contrario,

(1) *Leyes de Manú*, lib. XII.

más que una ilusion de nuestros sentidos, no existen. De aquí se deducen consecuencias muy distintas: por una parte, la negacion de la libertad, bajo la forma de comunidad, con todos los deberes morales y políticos que entraña; y por otra, en la India, la negacion de la libertad, bajo la forma del despotismo, es decir, el descargo de toda responsabilidad y de toda obligacion civil.

La doctrina de los Vedas degeneró más tarde en *politeismo*. Cada una de las tres personas de la Trimurti Brahmanica,—Brahma, Vichnú y Siva,—vinieron á ser objeto de un culto particular. El politeismo es propio de estas edades primitivas en que la humanidad no habia aún distinguido bien los diversos órdenes de cosas. Fúndase en la confusion del sér con sus atributos, en la identificacion de Dios con las propiedades divinas; no es más, en suma, que lo infinito y lo absoluto, divinizados en cada una de sus manifestaciones particulares. El politeismo tiene de comun con el panteismo que ambas doctrinas confunden á Dios con el universo, al sér con su manifestacion. Pero el panteismo aniquila el mundo en la naturaleza divina, hace desaparecer la variedad ante la unidad, mientras que el politeismo anula á Dios ante el mundo, hace desaparecer la unidad ante la variedad. La transicion entre estos dos extremos es fácil; la fórmula panteista: Dios es todo, puede muy bien traducirse por la fórmula politeista: todo es Dios, principalmente cuando se verifica la transforma-

cion bajo la influencia de la imaginacion oriental.

Del politeísmo al *fetiquismo* no hay más que un paso, y lo dió la India. ¡Tan verdad es que la negacion de un principio metafísico entraña las más desastrosas consecuencias prácticas!

Pero mientras que el Mimansa presta su apoyo á la ortodoxia del Brahmanismo y al régimen de las Castas, mientras que busca el camino de salvacion y la verdad en la absorcion de la reflexion propia, en un estado de éxtasis, en una muda y pasiva contemplacion, las escuelas Sankhya y Nyaya, tomando por punto de partida la actividad de la inteligencia humana, llegan á resultados prácticos diametralmente opuestos. En nuestro juicio, el Sankhya dió origen al *Budismo*, y el Nyaya debió favorecer el desarrollo de esta religion, por más que sus doctrinas sean, por punto general, superiores á las doctrinas budistas (1).

El Budismo es un sistema racionalista; el espíritu que le guia y las consecuencias que entraña, nos permiten considerarlo como una especie de *protestantismo* con relacion al culto brahmánico cuya reforma se propuso (2). El Budismo no ha aparecido en la India sin antecedentes; ha sido preparado por la filosofía, y principalmente

(1) El Budismo se remonta, segun Klaproth, á mil años ántes de nuestra era, y cuenta más de 200 millones de sectarios. (*Enciclopedia de las gent. del mundo*, t. iv.)

(2) KRAUSE, *Philosophie der Geschichte*, p. 336 y sig.

por las escuelas que se fundan en la inteligencia humana (1). Así la conjetura, emitida en los tiempos modernos, de que el Budismo tiene su origen en el Sankhya, se funda en la filiación natural de las ideas. «No puede negarse, en efecto, que se encuentran entre ambas doctrinas muchas ideas que se parecen hasta el punto de que sea probable que la una haya copiado los dogmas de la otra. Sin embargo, el Budismo tiene un gran número de ideas que le son propias, por las cuales se diferencia esencialmente del Sankhya y demás sectas filosóficas y religiosas de la India (2) »

Dos puntos principales distinguen al Budismo del culto brahmánico: el punto de partida y el fin. Insiste el Budismo en la necesidad de tomar las facultades intelectuales por guía en las investigaciones filosóficas, y dá, de este modo, mayor importancia al elemento personal del hombre. De aquí, una nueva tendencia á elevar la dignidad humana, á protestar, en nombre de la libertad y de la razón, contra el régimen opresor de las Castas y contra el culto degradante de los Brahmanes. La forma en que se presenta el Budismo debia activar esta lucha; mantiene constantemente al espíritu en oposición con los sentidos, le arrastra á emanciparse de su envoltura mate-

(1) *Bouddhi*, significa *inteligencia*. Este es el gran principio del Sankhya.

(2) Klaprot., l. c. art. *Budismo*, t. iv.

rial, y le ofrece la felicidad como premio de esta emancipacion. De este modo, mientras el Brahmanismo, fundado en una revelacion inmutable y necesaria, no posee más que una gran fuerza de estabilidad, la doctrina búdica implanta la actividad en el comienzo mismo de la filosofia (1).

Esta lucha del espíritu contra los sentidos fué, sin duda, la que produjo la escuela de los *Gin-nosofistas* ó sabios desnudos, especie de Cínicos, que, por lo demás, predicaban lo mismo que los Budistas, la igualdad de todos los hombres (2).

Sin embargo, por marcada que sea la diferencia que separa al Budismo del Brahmanismo, expresan estas dos religiones el carácter fundamental del pueblo indio, la direccion hácia lo infinito y lo absoluto. Lo inmaterial y absoluto constituye, en efecto, la esencia del Budismo; á este fin es al que debe tender el espíritu, librando la conciencia de las impresiones y de los atractivos de los sentidos. Cuando llega el espíritu á este grado de conocimiento, comprende que todas las formas materiales son perecederas, y que nada subsiste, sino es la inteligencia extendida por el mundo, es decir, en oposicion á las nociones sensibles, el vacío, la nada absoluta (3).

(1) Klaproth, l. c., art. *Budismo*, t. vi.

(2) Id. Id.

(3) Id. id.

§ 2.

FILOSOFIA CHINA.

No ofrece, por cierto, la China una série de sistemas filosóficos tan variados ni tan extensos como los que acabamos de indicar. El espíritu chino, más observador y analítico, es ménos vasto que el espíritu indio; se dirige más especialmente á la práctica, y no es aficionado á las especulaciones trascendentes.

Es necesario, sin embargo, distinguir dos épocas en la historia de la filosofía china. Las concepciones de la primera se aproximan mucho más á las concepciones sintéticas y especulativas de la India, porque, aún en la cuna, existe una especie de comunidad intelectual entre los pueblos. Las concepciones que pertenecen á la época del desenvolvimiento filosófico, son exclusivamente propias de la China.

1. TEORÍA.

I. Según el Y-King, libro sagrado de los chinos, todas las cosas se apoyan en el gran sostén, en Dios, la *razon* primitiva, la ley universal. Dios ha engendrado *dos materias* diferentes; una perfecta, la otra imperfecta; el cielo y la tierra. Estas produjeron *cuatro esfigies*, que, combinadas con los principios emanados de la ra-

zon suprema, crean perpétuamente el universo.

Nada hay más sencillo que este sistema metafísico del Y-King. Forma un todo perfectamente enlazado, en el que toda realidad viene á ocupar su lugar. Representa al mundo como un organismo ó como una jerarquía de seres, basada sobre la razon; en una palabra, se nos presenta como un *racionalismo panteista dogmático*. Difiere, sin embargo, del panteismo indio por su íntima conexion con los números; por su carácter *formal*, exterior y, en cierto modo, simétrico, y por la distincion que parece establecer entre las dos sustancias primordiales, el espíritu y la materia, que tienen su comun origen en la razon suprema.

Los números, que tan gran papel desempeñan en la filosofía china, indican ya su tendencia práctica; porque los números, signos formales y visibles de las cosas, explican el carácter más saliente de su naturaleza; pero, lo que viene principalmente á confirmar y fortalecer esta direccion intelectual, es la doctrina de Confucio.

II. *Confucio* no emprende el camino de los sábios de la India en las alturas y en las abstracciones de la metafísica; permanece sobre la tierra, se ocupa especialmente en un tratado de moral privada y pública para uso de sus conciudadanos. Es el Sócrates de la China. Quizá ningún hombre ha comprendido mejor las necesidades de su época; así es que ninguno ha ejer-

cido tampoco una influencia mayor ni más duradera. Los chinos le veneran como al hombre más grande del género humano.

La moral de Confucio es sumamente pura y elevada; se parece en muchos puntos á la moral cristiana, por más que lleva un sello más político que religioso, y todos los deberes del hombre están representados en ella como formas variadas de los deberes domésticos.

La ley del Gran Estudio ó la filosofía práctica, consiste en desarrollar el principio luminoso de la *razon* que los hombres han recibido del cielo, y en considerar como su destino definitivo la perfeccion ó el bien supremo (1).

El principio que debe guiar al hombre en sus acciones, la ley de su naturaleza moral ó racional, es el *perfeccionamiento de sí mismo*; y, bajo este aspecto, es un deber igual para todos, desde el hombre más elevado hasta el más humilde y oscuro (2). La regla de conducta moral tiene su principio en el corazon de todos los hombres (3). Es obligatoria, inmutable y absoluta; la ley del deber es por sí misma ley de deber (4). Sin embargo, el sábio persevera invariablemente en un medio relativo á las circunstancias é igual-

(1) El *Ta-hio* ó Gran Estudio, obra de Confucio, traduc. por M. Pauthier, é insert. en los *Libr. Sagrados del Oriente*.

(2) Idem, id.

(3) El *Tchung-Yung* ó la Invariabilidad en el medio, cap. XII, trad. por Pauthier.

(4) Idem, cap. I y XXV,

mente alejado de los extremos. El camino más derecho parece ser el intermedio entre lo absoluto y lo contingente, el camino de la reflexión; porque se dice que los hombres instruidos lo pasan, y los ignorantes no llegan á él (1).

Si el perfeccionamiento de sí mismo es la ley del hombre, es evidente que éste debe procurar comprender su propia naturaleza moral, y que el método racional consiste en indagar las causas y los efectos, los principios y las consecuencias de las acciones humanas (2). El que conoce su naturaleza racional, conoce el cielo ó la razón suprema (3), cuyos decretos son inmutables.

Meng-tseu, discípulo de Confucio, distingue entre las facultades del hombre, los *órganos sensibles* y el *corazon* ó la inteligencia. Las funciones de la vista y del oído, no son las de pensar, sino las de ser afectados por los objetos exteriores. Las funciones del corazon son las de pensar, á fin de comprender la razón de las acciones (4).

Se vé, pues, que se confunden aquí las facultades intelectuales del hombre con sus facultades morales. Tal es la causa psicológica de la importancia exclusiva concedida á la moral en la filosofía de la escuela de Confucio. La moral

(1) El *Tchung-Yung* ó la *Invariabilidad en el medio*, cap. xii, trad. por Pauthier.

(2) *El Ta-hio*.

(3) *Meng-tseu*, cap. vii; trad. por Pauthier.

(4) *Meng-tseu*, cap. v.

absorbe las demás ciencias y abraza todas las relaciones de la existencia humana.

Conforme al principio psicológico moral, considérase por Meng-tseu la naturaleza humana como una é idéntica. Es distinta de la naturaleza de los demás séres; y, en efecto, aunque el sábio ame á todos los séres vivientes, no tiene hácia ellos los sentimientos de humanidad que tiene para los hombres. Es, por último, naturalmente bueno, y éste es su atributo esencial; porque todos los hombres tienen el sentimiento de la misericordia, de la vergüenza, de la deferencia y de la aprobacion. La humanidad, la equidad, la urbanidad y la sabiduría, cuyos sentimientos hacen que amemos alguna cosa más que á la propia vida, no se despiertan ni fomentan en nosotros por objetos exteriores; los poseemos de un modo fundamental y originario, pero no siempre pensamos en ellos (1).

Los deberes más universales para el género humano son cinco: las relaciones que deben existir entre el príncipe y sus ministros, entre el padre y sus hijos, entre el marido y la mujer, entre los hermanos mayores y los menores, y la union de los amigos entre sí. Para practicarlas posee el hombre tres facultades morales: la conciencia, que es la luz de la inteligencia, para distinguir el bien y el mal; la humanidad, que es la equidad

(1) *Meng-tseu*, cap. v y vii.

del corazon; el valor moral, que es la fuerza del alma (1).

La conciencia individual parece ser en la doctrina de Confucio el *criterium* de las acciones humanas; expresan esto los filósofos de su escuela de la manera siguiente:

«Hay un principio cierto para reconocer el estado de perfeccion: el que no sabe distinguir el bien del mal, lo verdadero de lo falso, ni reconocer en el hombre el mandato del cielo, no ha llegado aún á la perfeccion (2).

Tener suficiente imperio sobre sí mismo para juzgar á los demás, comparándolos con nosotros, y obrar con ellos como quisiéramos que se obrase con nosotros mismos, es lo que se puede llamar la doctrina de la humanidad; nada hay más allá (3).»

Tales son los deberes generales del hombre, su principio y su criterio. Divídense estos deberes en tres categorías: deberes domésticos, deberes políticos y civiles, y deberes religiosos. La familia, el estado y el universo ó Dios, son las tres esferas en donde se despliega la actividad humana. Estas esferas son concéntricas: el universo envuelve el Estado, y éste la familia. Los deberes que se refieren al padre, al príncipe y á Dios no

(1) *Tehung-Yung*, c. xx.

(2) *Idem*, id.

(3) *El Lun-Yu ó Conversaciones filosóficas*, cap. vi; trad. de M. Pauthier.

se diferencian más que en el nombre, su esencia es la misma. El Estado y el mundo no son otra cosa más que grandes familias. La familia es, pues, la base de todos los deberes del hombre; la piedad filial es la ley universal.

El príncipe es el padre de los pueblos. Sus deberes son los de la paternidad; velar por el bienestar y por la instrucción de su pueblo, cuidar de los intereses de todos, administrar el reino de modo que se conquiste la confianza y el afecto de sus subordinados, aumentar la riqueza y la prosperidad nacional. Los deberes del súbdito son: el respeto, la fidelidad, la obediencia y la abnegación en los cargos públicos.

La obediencia no es el servilismo. Los príncipes deben, lo mismo que los demás hombres, oír la voz de la razón que viene del cielo y habla más alto que la voz de los mortales; y sus ministros deben reprenderles severamente, y hasta declinar su autoridad, cuando los reyes dejan de obrar en interés del pueblo.

«El ejercicio de la soberanía,—como observa con razón M. Pauthier,—sólo es, según la filosofía china, el cumplimiento religioso de un mandato celestial en beneficio de todos, una misión noble y grande confiada al más digno, y que queda retirada desde el momento que el mandatario falta á su mandato. Quizá en ninguna parte se han enseñado de una manera tan elevada, tan digna y tan conforme á la razón los derechos y los deberes respectivos de los reyes y

de los pueblos, de los gobernantes y gobernados. Allí es donde se ha practicado constantemente esta gran máxima de la democracia moderna: *Vox populi, vox Dei*, la voz del pueblo es la voz de Dios (1).»

La doctrina de Confucio, conforme con las primitivas concepciones de la China, presenta una especie de *racionalismo moral con tendencia refleja*. La moral es el único objeto de su investigación, la moral es para él la ciencia, y considera ésta bajo un punto de vista absoluto, racionalista. La ley del deber es necesaria, eterna y comun á todos, porque procede de la razon suprema. El principio del deber es innato en el corazon del hombre, y halla su sancion en la conciencia individual. La conciencia es el juez de la moralidad. Pero al mismo tiempo que la escuela de Confucio reconoce estos principios racionales, experimenta una ligera tendencia refleja, una direccion hácia lo que se llama el sentido comun, que aquella expresa por la *invariabilidad en el medio*. Esta invariabilidad no es más que lo absoluto, transportado á la esfera de la reflexion propia, que nos mantiene en un camino igualmente distante de los extremos. Puede decirse, bajo esta relacion, que la filosofia de Confucio es *una Metafisica del sentido comun*.

(1) Introduccion á los *Líbrs sagrados del Oriente*.

2. CONSECUENCIAS.

Representase en el Y-King el universo como una vasta y sabia jerarquía, en donde todas las cosas se expresan por combinaciones numéricas. Esta jerarquía comprende todo lo que es. De aquí debió salir un magnífico y poderoso organismo social. Ningun país es, bajo este aspecto, comparable con la China.

Este organismo social se funda, como filosofía, en el principio racional de la unidad; el Estado está identificado con la familia, y no puede tener más que un jefe. Esta unidad no excluye toda libertad individual. La filosofía china ha llegado ya á distinguir la naturaleza humana de la naturaleza animal, y debe, por consiguiente, conceder á la personalidad mayor valor que el panteísmo indio. La unidad social no puede absorber al individuo. La monarquía no es, en la doctrina de Confucio, el despotismo; si el príncipe tiene derechos más extensos que cualquier otro de sus súbditos, tiene también deberes más numerosos que cumplir.

Sin embargo, el despotismo podía penetrar fácilmente en un Estado organizado sobre la base de la familia; pero las concepciones filosóficas de los chinos, que se detienen en la fórmula de la coordinacion y la subordinacion de las cosas, en su simetría aparente, son muy groseras aún, para atribuir á los seres individuales la dignidad que

les corresponde; no comprenden más que las relaciones exteriores y numéricas de los seres, y su naturaleza íntima queda absorbida en la identidad de Dios y del mundo. En segundo lugar, la confusión de las relaciones morales, políticas y religiosas del hombre, debía entrañar la confusión social y favorecer el despotismo; no existe límite alguno entre la familia y el Estado; los deberes políticos son deberes morales, y sólo ofrecen una garantía moral; los derechos del pueblo quedan abandonados á la buena fé del soberano; nada de obligacion civil ni de constitucion política. Es verdad que muchos reyes cumplieron religiosamente sus deberes para con el pueblo, y que el imperio chino presentó en muchas ocasiones la imagen de la paz y de la felicidad doméstica; pero á la calma sucedieron las tempestades, que se desencadenaron con tanta mayor facilidad, cuanto que la vida y la fortuna de los súbditos, dependian de los caprichos de un sólo hombre.

La tendencia práctica que hemos notado en la filosofía china debía tambien tener su expresion social. La doctrina de Confucio, muy diferente de las especulaciones de los indios, no tiene otro fin que el perfeccionamiento de los hombres, es decir, su felicidad y su bienestar en esta vida. De aquí los preciosos descubrimientos de los chinos, sus artes, su industria y su agricultura; de aquí, en una palabra, la rica civilizacion de este imperio, desde la más remota antigüedad.

§ 3.

FILOSOFIA PERSA.

Si la India abraza, mediante la intuicion, el conjunto universal de las cosas, y, procediendo de una manera sintética, llega á concepciones que nos sorprenden por su imponente extension; si la China, emprendiendo el camino ménos peligroso del raciocinio y del análisis, se eleva á sistemas ménos vastos, pero más regulares, y ofrece, en cierto modo, la antítesis de la India; la Persia, á su vez, en su desarrollo filosófico, toma una direccion intermedia entre estas dos tendencias: esfuerzase en combinar el análisis y la síntesis, y en realizar el idealismo en la experiencia. De aquí la noción del *tiempo* que es el signo característico de la filosofía persa.

Esta filosofía no tiene, sin duda, conciencia de este primer gérmen de conciliacion que arroja en las doctrinas que se dividen el reino de la inteligencia. Ningun sistema oriental nos ofrece el ejemplo de un empleo metódico del método. Los métodos primitivos son, más bien que procedimientos lógicos, direcciones intelectuales que resultan espontáneamente de la naturaleza de los pueblos. No se los buscaba, ni se discutian sus ventajas ó sus inconvenientes; se los encontraba y seguia instintivamente. Esto sucedió en la Persia. Quiso unir dos cosas, al parecer contradictorias, pero, no teniendo concien-

cia de su obra, vino á parar, no á la conciliación, sino al *dualismo*, al antagonismo. Sin embargo, este dualismo, resultado de un primer trabajo analítico, se resiente todavía de la síntesis primordial. Por esto las doctrinas persas presentan, cuando nos remontamos á su fuente, una sorprendente analogía con los libros sagrados de la India, que parece ser el origen común de todas las concepciones primitivas del Oriente.

1. TEORÍA.

El principio del universo, segun el Zend-Avesta, obra atribuida á Zoroastro, es el *tiempo sin límites*, Dios, considerado como la eterna duración. Dios es uno é incorpóreo. Su vestido es la naturaleza, el fuego su símbolo. Es el sér omnisciente, la fuente de la luz, el ordenador del universo (1). El tiempo sin límites engendró dos séres: uno perfecto, el génio del bien, del orden y de la luz, *Ormuzd*; el otro imperfecto, el génio del mal, de la discordia y de las tinieblas, *Ahriman* (2). Estos dos séres producen toda la crea-

(1) V. en la *Encicloped. nuev.* t. VIII, art. *Zoroastro*, de M. F. Reynaud, fundado en la autoridad de E. Bournouf.

(2) Segun M. Reynaud, Dios era, en la teología de Zoroastro, el principio de todo bien. El mal no traía su origen de Dios, sino que apareció en el mundo apenas éste fué creado. Creemos que esta doctrina necesita confirmación. Sea de ello lo que quiera, que el mal proceda de Dios, segun el panteísmo védico, ó que aparezca á la primera palabra creadora de Dios, y como enemigo de éste, siempre resulta que Zoroastro parece reconocerle un origen absoluto. Este punto nos parece contradictorio con el dogma de la victoria final del bien sobre el mal.

cion, y ésta es el teatro de sus combates. De este modo queda la lucha organizada en el universo. Ormuzd crea los génios bienhechores, Ahriman les opone los genios incrédulos. Ormuzd produce los séres buenos, los hombres, los animales puros y las plantas útiles; y Ahriman los séres impuros y perjudiciales. Sólo el hombre primitivo pudo escapar á la influencia del génio del mal; y viendo Ahriman que no podia corromperle, lo mató. De su sangre nacieron el hombre y la mujer, que no tardaron en ser seducidos por su perseguidor. Desde entónces comenzó una lucha perpétua en el género humano, cuyas consecuencias se extienden por toda la eternidad. Haciendo una vida pura, deben los hombres reunirse, despues de su muerte, en la morada de la felicidad; pero si se entregan al mal, les esperan tremendos suplicios en la morada de las tinieblas. Dios, sin embargo, por su bondad infinita, pondrá fin á la lucha de Ormuzd y de Ahriman. El mal será vencido, cesarán los suplicios, y el bien reinará sin competidor. Entónces reaparecerá la antigua armonía que habia turbado el principio de las tinieblas.

No carece este concepto, ni de elevacion en las ideas, ni de grandeza moral. Sorprende pensar en la época en que vivia Zoroastro, y ver sus miras de aplicacion humanitaria y sus relaciones con la doctrina del cristianismo. Es, en extremo, notable que el estudio de la filosofía primitiva de la Persia, nos coloque, de buenas á primeras, sobre

el terreno de la teología moderna. El nombre de Zoroastro es, en efecto, uno de los mas notables de la historia de la humanidad. Su influencia no se limitó al Oriente, penetró en Judea, desarrolló el Mosaismo y se asoció á la gloria del Cristianismo, á la civilizacion de Europa (1).

Tres cosas hay que notar en el sistema del Zend-Avesta: el tiempo que le sirve de base, el antagonismo que engendra, y el triunfo definitivo del bien sobre el mal.

Vemos la filosofía basada en el *Tiempo sin límites*, y al Sér supremo considerado especialmente bajo la relacion de su *eternidad*. Esta concepcion es ménos vasta que las concepciones primitivas de la India y de la China; porque la infinitud no es más que uno de los atributos de Dios, que existe tambien como sér absoluto, y la infinitud del tiempo no es más que una de las manifestaciones de lo infinito, que se expresa además en el espacio; pero, dividiendo de este modo la naturaleza divina, debia observar la filosofía persa con más rigor y verdad el principio que le es exclusivamente propio: así la vemos llegar á una noción muy precisa del tiempo sin límites. Procediendo de Dios mismo, se muestra en ella el tiempo desde el origen del mundo, prosigue sus evoluciones en el dominio terrestre de los seres, y alcanza al hombre aun más allá de esta vi-

(1) *Enciclopedia nueva*, t. VIII, art. *Zoroastro*.

da, para aplicarle castigos ó concederle premios.

El *dualismo*, fuente de la lucha, es tambien propio de la filosofía persa. Muéstrase en ella predominante, á pesar de la unidad que le encadena á su principio y á su fin, y que le dá un alto valor ontológico. Aparece el antagonismo bajo todos sus aspectos; es el principio del bien y del mal, de la virtud y del vicio, de la felicidad y del sufrimiento, de la luz y de las tinieblas, de los génius buenos y de los malos, del cielo y del infierno. Coge al hombre en su cuna, y lo conduce hasta aún más allá de la tumba.

Por último: el *triunfo definitivo del bien sobre el mal* es tambien un elemento característico del Zend-Avesta. Es el elemento más augusto y sublime. Repugnaba á la elevada inteligencia de Zoroastro dividir, por una eternidad, el imperio del mundo entre los poderes que dominan nuestra vida terrestre; el mal debe tener un fin; la eternidad del infierno es incompatible con la bondad y la justicia de Dios. Mirado el mal desde esta altura, decae de la cualidad de *principio*; el hombre no es su esclavo, sino su señor, aún más allá de esta vida; puede vencerle, porque es libre; debe vencerle, porque tal es el fin de su actividad, porque tal es su destino.

La filosofía persa es un *racionalismo idealista dogmático*, fundado en la idea de la infinitud del tiempo, y en las del bien y del mal, cuya naturaleza y destino han sido revelados á Zoroastro. Bajo esta doble relacion, ocupa la doctrina persa un

punto medio entre las doctrinas de la China y de la India. Es más dogmática que las primeras, que parecen, principalmente en la escuela de Confucio, emanciparse completamente de la revelacion en favor de la razon humana; es ménos dogmática que las segundas, que miran la revelacion como un efecto necesario de la encarnacion de Dios en el seno de los Brahmanes. La revelacion mazdea es un simple hecho profético, una gracia particular y especial otorgada al grande hombre, y en donde no entra por nada el sello personal del revelador (1). La filosofía persa es tambien más *espiritualista* que la filosofía china, que se limita á la esfera de la experiencia y de la actividad humana, sin caer, sin embargo, en los excesos del idealismo escéptico de los Hindos. No niega Zoroastro la realidad á la naturaleza, aunque sí una existencia propia, un destino particular. La naturaleza es á sus ojos la forma ó el símbolo de la inteligencia suprema.

2. CONSECUENCIAS.

Apoyando Zoroastro la filosofía en la idea metafísica del *tiempo*, tenia un secreto presentimiento del destino que Dios reservaba á su nacion. Porque el pueblo que adoptaba esta concepcion, porque la sentia en sí, debia tambien

[1] *Enciclop. n.*, art. *Zoroastro*.

manifestarse en el tiempo, nacer en una época determinada, desarrollarse y morir. No es de este modo como se presentan á nuestros ojos la India y la China. Inmóviles en su base, desafían el tiempo y parece que ajustan su duracion á la de los sistemas filosóficos que abrazan. La Persia, por el contrario, desempeña en la historia un papel movable y pasajero. Se forma y organiza lentamente, se lanza á paises lejanos, y sucumbe bajo los golpes de un poder extranjero. Ha cumplido su mision, y desaparece de la esfera del mundo.

El dualismo introducido en la filosofía debia engendrar el antagonismo, la lucha de pueblo á pueblo, la *guerra*. La Persia es el primer imperio que se deja dominar por el amor á la conquista. La India y la China se adormecen en su inmovilidad, pero la Persia necesita extenderse más allá de sus límites; respira la lucha y el combate, reposa sobre una victoria y termina con una derrota.

Elevando, por último, en el dominio moral, la dignidad de la naturaleza humana, inspirando al hombre el sentimiento de su libertad personal, debia llegar la filosofía persa á resultados *políticos* análogos. La monarquía persa no nos presenta la imagen de un despotismo teocrático. La confusion desaparece, se dibujan en la sociedad algunas esferas independientes, y se separa el culto del Estado. Organízase la educacion sobre una base muy extensa, y respe-

table, y comienza á apuntar la igualdad (1). Y mientras que el nombre de Brahma no cubre en la India más que á la casta sacerdotal, el de Ormuzd, en la sociedad persa, cubre igualmente á todas las clases. «Todo aquel que pertenece á la religion de Zoroastro se condecora con el cordon sagrado que, en la India, es privilegio exclusivo de los Brahmanes, y se le dá el nombre de mazdeisnan, como todo adorador de Cristo lleva el de cristiano. Así todos los mazdeisnanes forman sólo una gran familia en cuyo seno pueden desarrollarse con libertad todos los caracteres y todas las amistades, sin nada que los humille ni los detenga en su vuelo (2).» En una palabra, la Persia presagia á la Grecia, y de aquí la tendencia providencial de estos dos pueblos que se buscan constantemente á través del espacio.

La religion de los persas, el *mazdeismo*, es tan sencilla y tan elevada como su filosofia. Prescribe la oracion, el trabajo, el orden, la purificacion, el cultivo de la tierra y el cuidado de los animales domésticos. El culto de los magos no es el de la naturaleza; si hacen votos á la luz y á los astros, es como símbolos, como representantes de Dios. De este modo es tambien como prescribe Zoroastro la invocacion á los ángeles. Así como pueden entrar en el espíritu ideas particulares del bien, así tambien hay ángeles en el

(1) *Cyropedia*, de Jenofonte.

(2) *Enciclopedia nueva*, art. *Zoroastro*.

cielo. Cada día del año y cada hora tiene su genio propio; cada objeto de la naturaleza tiene su tipo ideal, su forma absoluta, su *Ferber*; cada hombre tiene su ángel custodio que lo inspira y dirige en todos los actos de su vida. Por puras y elevadas que sean estas concepciones, podían dar acceso al politeísmo y aún á la idolatría. Basta con quitar al ángel su calidad de ministro y tributarle una adoracion particular, para borrar la verdadera idea de Dios, y caer en una especie de politesmo espiritualista. Basta con quitar al fuego, á la luz y á los astros, la cualidad de símbolos, para caer en una especie de politeísmo materialista, en el culto de los astros, en el *Sabeismo*. Si la religion mazdea no puede librarse por completo de estas diversas fases de decadencia, es de notar, sin embargo, que los Persas supieron, mejor que ningun otro pueblo de la antigüedad, evitar la idolatría y conservar la pureza de su creencia primitiva (1).

(1) *Enciclop. nueva*, l. c.

CAPITULO SEGUNDO.

FILOSOFIA GRIEGA.

La India, la China y la Persia son los tres centros de accion de la filosofía oriental. Allí es donde se elevan sus concepciones á mayor altura y donde muestran mejor su originalidad primitiva. La Caldea, la Fenicia y aún el Egipto, no ofrecen, en general, más que pálidas imitaciones ó combinaciones débiles de estos vastos sistemas, en cuanto podemos juzgar por el estado actual de la ciencia.

Una idea comun, una idea madre parece que retiene en su órbita las doctrinas que acabamos de exponer; esta idea es la de lo infinito, la de lo absoluto.

Concebida primeramente en su mayor generalidad, lo absorbe todo en sí; la creacion se desvanece, ante su espléndida imagen, las existen-

cias finitas y contingentes desaparecen como un sueño ante la existencia universal. Fracciónase despues poco á poco la idea generadora, ó, mejor dicho, se la determina sin destruirla; aparece entónces como el principio exclusivo del universo, pero el universo por lo ménos coexiste con ella; sale del gran principio, y se adorna con una fria y simétrica realidad. Por último, se la limita en duracion, se la destierra del espacio, se la divide, á fin de precisarla con más exactitud. Presentase, á la vez, el tiempo y el antagonismo revestidos de un carácter moral. Y la humanidad, envuelta hasta entónces en las mantillas de su grandiosa infancia, se prepara á la actividad, franquea los límites del Oriente, y fija audazmente su bandera en las regiones europeas y africanas; siente que vive en el tiempo, quiere obrar y desarrollarse. Animada con la conciencia instintiva de los resultados de la lucha, se lanza al campo en persecucion del mal. Desea la guerra, porque el porvenir reserva la victoria al bien y á la verdad.

Lo infinito y lo absoluto son las ideas que abren la marcha de la filosofía. Esta es, desde el principio, *racionalista*.

Pero el Oriente no tiene aún conciencia del método racional; el espíritu camina allí al acaso; procede por una especie de intuicion que lo arrastra hácia todo lo grande; sufre la influencia de un instinto intelectual, propio de estos tiempos primitivos, y el único que puede explicar

esas magníficas invenciones que se las creeria fruto del más laborioso análisis, y que son, sin embargo, segun todo demuestra, el producto espontáneo de la naturaleza humana. La filosofía oriental, es un racionalismo *intuitivo*.

De esta falta del empleo regular del método debia resultar,—y este es el carácter propio del racionalismo oriental,—una inmensa confusion de todas las cosas, una amalgama de doctrinas morales, políticas y religiosas, que gravitan constantemente hácia el infinito, en cuyo seno se abisma toda concepcion individual.

Ahora bien, á la Grecia correspondia discernir los elementos de la confusion oriental y hacer salir de ellos la armonía.

Estaba en la naturaleza de las cosas que las concepciones del Oriente, que contenian el germen de todas las verdades, fuesen ante todo mejor precisadas, y viniesen á resolverse, bajo la influencia de una marcha más regular, en el orden y en la armonía. Mas, para proceder con método, era necesario hacer que descendiese la razon de las alturas de lo absoluto, y traerla á la tierra. La individualizacion era la necesidad más imperiosa de la humanidad. Ahora bien, sólo la imaginacion y la reflexion podian desempeñar este papel. Combinar la razon con la imaginacion y la reflexion, ó, si se quiere, aunque en una esfera más abstracta, lo infinito con lo finito, era la tarea señalada á la Grecia.

Procediendo del Oriente, se une á él la Grecia de

una manera completa; pero desarrollándolo y determinándolo. El anillo de esta misteriosa cadena, es el politeísmo que termina las especulaciones orientales y abriga ya la cuna helénica. La Grecia posee, como el Asia, en un grado supremo, la imaginacion y la razon, no confundidas, sino asociadas por el método. De aquí, primeramente, una nueva *concepcion estética*. Incapaz de distinguir los elementos sobre que edificó sus sistemas, creó la India en el arte esas formas gigantescas, esas proporciones desordenadas que participan, á la vez, de la imaginacion y de la razon; de la imaginacion que presta á las ideas contornos sensibles, de la razon que tiende á ampliar constantemente la esfera de lo finito. La union espontánea y armónica de estos dos poderes de la inteligencia, dió á luz lo bello, en su severidad clásica; porque lo bello no es más que un tipo ideal y racional, revestido de una forma finita.

La Grecia es el suelo de la belleza clásica. Así es que vemos brotar la belleza, en cierto modo espontáneamente, en este afortunado y noble país: brilla por todas partes, en las artes, en la poesía, en la música, en la religion, en la filosofía, en la literatura, y hasta en las formas severas y armónicas de la misma Grecia.

Más la imaginacion y la razon, que se armonizan tan perfectamente en la época de madurez de la Grecia, se confunden todavía en su origen oriental. Allí reina el politeísmo, y las doctrinas

primitivas se conservan en sus célebres misterios (1).

Es, por tanto, quizá necesario introducir una distincion en el carácter de la Grecia, distincion que se presenta naturalmente. En efecto, del consorcio de la imaginacion y de la razon nace la belleza. Pero la belleza, como una flor hermosa, no podia manifestarse sino despues de una evolucion sucesiva de los elementos que la componen. Necesitábase, pues, un desarrollo especial de la imaginacion y de la razon. Pero la imaginacion, como facultad inferior y potencia individualizadora, aparece principalmente en los primeros tiempos de la Grecia, y se mantiene, con más ó ménos intensidad, en el pueblo. La razon se muestra más naturalmente en las artes que en los sistemas filosóficos, en una palabra, en las regiones superiores de la sociedad. El predominio de una de estas facultades no destruye la contraria.

La imaginacion domina el pueblo griego. De aquí su naturaleza inconstante y movable, su carácter individual y libre. No es la egoista personalidad de Roma, ni la destructora libertad de los tiempos modernos; es la individualidad y la libertad, pero sin el calculo que la degrada. La imaginacion griega se ilumina con el reflejo augusto de la razon, y toma de esta facultad sus tendencias impersonales y generosas.

(1) *Hist. comparada de los sist. filos.*, por M. Degerande.

La Grecia misma parece como que se reviste del carácter de sus habitantes. La geografía tiene su razón. Así, mientras que en Oriente se manifiestan lo infinito, la totalidad y el espacio sin límites, aparecen en Grecia lo individual y lo finito. Flanqueada por numerosas islas, y rodeada por todas partes de mares y de cadenas de montañas, ofrece la Grecia la fiel imagen del principio que representa, y que debía sazonar para hacer que de él brotase la civilización humana. Bajo este clima es donde debía nacer la individualidad.

Luego que el principio individual se introdujo en el dominio racional ó religioso, vino á parar al politeísmo. Este existía bajo otra forma en Oriente. Allí provenía de la incoherencia de doctrinas, de la divinización de los atributos del Sér; aquí, del encadenamiento más metódico de la imaginación y de la razón. Esta comprende á la divinidad bajo el aspecto de lo infinito; pero la imaginación aspira á intervenir en esta concepción, y, no pudiendo abrazar lo infinito, lo individualiza indefinidamente. La mitología Griega no es más que esta individualización indefinida del Sér. Por esto, mientras que el politeísmo oriental reviste colores sombríos y extravagantes, le imprime la Grecia el sello de su propia naturaleza, el sello de la belleza y de la más exquisita poesía.

El principio individual, combinado con la vida pública, hizo que apareciese la libertad. En el

seno de ésta es donde se expresó por primera vez la actividad social, en esferas perfectamente dibujadas. El comercio, la industria, las artes, la literatura y la filosofía se separan y emancipan, en ciertos límites, de la influencia del Estado. Las artes, sobre todo, alcanzan un alto grado de independencia; el dominio estético está allí escalonado en todos sentidos; la arquitectura, la escultura, el dibujo, la pintura, la música, el baile y la poesía nacen á la vez y llegan rápidamente al apogeo de su poder. La Grecia no ha conservado de la confusión primitiva nada más que la unión del culto y del Estado. Los sacerdotes no formaban un cuerpo particular. Prescribíase el culto público por una de las leyes fundamentales. Conferíanse, sin embargo, por el pueblo algunos sacerdocios que atestiguaban, hasta en la misma religion, un primer gérmen de independencia (1).

La *filosofía* era libre, ó, por lo ménos, no tenía que evitar más que un escollo, debía abstenerse de revelar los misterios y de blasfemar de las divinidades del politeísmo.

La filosofía de la Grecia, para indicar de una vez su carácter general, es eminentemente *racionalista* en todo el curso de su desenvolvimiento; pero el racionalismo griego es más severo y metódico que el racionalismo oriental, por más que se inclina todavía hácia las concepciones

(1) *Compendio de historia antigua*, por M. Altmeyer, p. 238.

panteistas. Confunde generalmente el principio supremo con el principio de la naturaleza; pero parece proponerse por fin emancipar á Dios de los lazos del universo, ó por lo ménos, es providencialmente conducido á este gran resultado que vendrá luego á ser la base del cristianismo. La emanacion ha perdido su prestigio. La filosofía se encierra en el orden natural de las cosas; abandona lo maravilloso y la revelacion, y pretende llegar, con ayuda de sus propias fuerzas y con sólo las armas de la razon y de la lógica humana, á la explicacion del origen y del fin de las cosas.

La filosofía griega presenta en su conjunto una primera síntesis del espíritu humano: abraza todas las cuestiones, lo subjetivo y lo objetivo, cuya relacion y armonía comprende desde un principio. Por esta distincion, llega á la conciencia de sí mismo. El hombre se eleva gradualmente sobre la naturaleza; tiene una alta opinion de su dignidad y de su libertad personal para aceptar todavía la comunidad del bruto. En una palabra, la filosofía griega forma un todo completo y armónico, un cuerpo de doctrinas racionalistas que se desarrollan libremente, y se muestra en adelante sometida á las evoluciones y á las leyes regulares del desarrollo de todo sér. Nace, crece y muere para renacer más brillante y majestuosa en su union con la divinidad.

De aquí, tres períodos en la historia de la filo-

sofía griega: uno, de *formacion y crecimiento*, que termina en Sócrates; otro, de *madurez y de armonía*, que comprende las diversas escuelas socráticas; y un tercer *periodo de decadencia*, que se resume en el escepticismo y prepara una nueva era, la fusion de la filosofía griega y de la filosofía oriental, á las que se unirá más tarde el cristianismo.

PRIMER PERIODO DE LA FILOSOFIA GRIEGA.

El primer período de la filosofía griega es un *periodo de formacion y crecimiento*. La ciencia se produce y se desarrolla. Cada paso es un progreso, y marcha ostensiblemente hácia la armonía, como la sociedad marcha hácia la unidad. Su ley necesaria es la espontaneidad.

La filosofía anti-socrática representa, en efecto, el vuelo espontáneo del espíritu humano, que se abandona con sencillez y confianza á las inspiraciones de su naturaleza. De aquí la *variedad* de sus movimientos y de sus tendencias, la *oposicion* que engendra en los espíritus, y el *individualismo* ó el particularismo que la distingue. Manifiéstase en ella doblemente el individualismo, en el objeto y en el origen de las diversas escuelas: por las direcciones y por los trabajos parciales que no abrazan aún todo el dominio científico; se manifiesta, en segundo lugar, por la diversidad de sistemas que se forman bajo la influencia de las razas y de las localidades, y

que no expresan todavía el carácter del pueblo griego.

El espíritu, en esta edad sencilla de la adolescencia, anda libremente por el mundo, y hace un primer reconocimiento de los diferentes órdenes del universo, del orden físico, del orden intelectual y moral, del orden divino. Se entrega á la investigación de la verdad, y se lisonjea de descubrirla sucesivamente en cada uno de estos órdenes particulares. Fáltale, sin embargo, el *método*; considera como indiscutible cada uno de los principios que observa sucesivamente; *dogmatiza*. No siente la necesidad de comenzar sus estudios por el de sí mismo; y pretende llegar al conocimiento, sin preguntarse siquiera cuál es la naturaleza y condiciones del conocimiento mismo. La certeza le preocupa ménos que la verdad, y se encierra en la *ontología*. Aún no ha pensado en el problema psicológico de la generación de las ideas.

No hay duda que los filósofos de esta época no podían ignorar completamente este problema, puesto que se presenta en toda especulación que profundiza un poco, pero no tenían conciencia de él, ni comprendían su importancia y su fin. Las ideas que las diversas escuelas emitieron sobre este objeto, son como relámpagos aislados, sin ningún vínculo estrecho con las demás partes del sistema.

Sin embargo, aunque la filosofía de esta época descende rara vez á la conciencia humana, no

por esto es ménos racionalista. Si se lanza á los diversos órdenes del universo en busca de la verdad, es para indagar el principio único y supremo de las cosas; si no desconoce las sensaciones, las subordina á la razon, áun cuando sus tendencias son naturalistas y materialistas.

El movimiento general de las escuelas antecráticas tiende evidentemente hácia la *unidad*. Así como los lugares donde se establecen están diseminados en derredor del territorio de la Grecia, así tambien la filosofía se dirige primeramente hácia los puntos extremos de la objetividad; y así como el asiento de la filosofía tiende á aproximarse cada vez más al centro y converge de las colonias hácia Atenas, así tambien la ciencia tiende á concentrarse en sí misma, y procede del objeto hácia el yo, centro de todas las verdades. Toda la filosofía de este período parece proponerse por fin llegar, mediante comunes esfuerzos, á la fórmula socrática, *al conócete á ti mismo*.

En suma, el carácter general de la filosofía, en esta época es la oposicion, la variedad y el particularismo. Es racionalista en su fuente intelectual; dogmática, en la exposicion; ontológica, en su objeto; y unitaria, en su fin y en sus tendencias.

Tres grandes escuelas se forman ántes de Sócrates: la escuela *jónica*, que busca el principio de las cosas en el mundo exterior, en la naturaleza; la escuela *itálica*, que se funda en los nú-

meros, nociones intermedias entre el mundo sensible y el mundo ideal; la *escuela eleática*, en fin, que considera el espíritu absoluto como la fuente única de la verdad. Despues del desarrollo individual ó espontáneo de estas diversas escuelas, manifiéstase en la filosofía una tendencia ménos exclusiva y ménos local, cuyos promovedores son Anaxágoras, Heráclito y Empédocles. Estos filosofos fundan *escuelas intermedias*, y tienden á conciliar, mediante un principio superior, los principios de las escuelas opuestas. Pero, á pesar de todos sus esfuerzos, no pueden abrazar una armonía real. Así es que sus sistemas sucumbieron poco despues bajo los golpes de los *Sofistas* que, traficando con la filosofía, tuvieron por lo ménos el mérito de indicar sus vicios reales y preparar su regeneracion.

Dividiremos, pues, en cinco partes el primer período de la filosofía griega.

§ 1.º

ESCUELA JÓNICA.

La escuela jónica, que busca en los elementos de la naturaleza el principio ontológico de las cosas, estableció una filosofía *naturalista*, sin caer, sin embargo, en el sensualismo. Observa y experimenta el mundo exterior. Sigue, sin saberlo, el método inductivo. Generaliza los hechos de la experiencia y los somete á una ley

universal. Establece conclusiones de los fenómenos á su causa, y llega, de este modo, á concebir un primer principio que, mediante sus evoluciones sucesivas, engendra todos los seres.

El naturalismo debia aparecer en la Jónia. Los Jónios son un pueblo voluble é inconstante, como el objeto de sus especulaciones; su molicie y su elegancia hacian que fuesen aquellos poco á propósito para los estudios graves, para las formas severas del espíritu dório.

Los sábios de la Jónia consideran, en general, la naturaleza bajo el punto de vista *dinámico*. Sus doctrinas se fundan sobre la idea de la naturaleza viva, manifestándose, en diversos grados, en todos los seres de la creacion, en la idea de la unidad de la vida universal. Los fenómenos de la naturaleza no resultan, por tanto, de un simple cambio de relaciones exteriores en el espacio, como pretende la teoría mecánica, sino que provienen de la fuerza viva, de la ineidad que la naturaleza posee y comunica á los seres.

Segun *Thales*, el fundador de la escuela Jónica (hácia el año 600 ántes de J. C.), *el agua* es el principio (ARJE) de las cosas. Todo procede del agua; la semilla de las cosas es húmeda, y todo se alimenta por la humedad. La semilla húmeda ha producido el mundo. Este es un sér animado, poblado de dioses. Además del principio natural del agua, admitia Thales un principio activo que obra en ella, que hace fructificar el

gérmen húmedo; éste es la razon (NOUS) ó el alma del mundo.

La doctrina de Thales se enlaza, por consiguiente, á los fenómenos de la naturaleza viviente, al nacimiento y á la nutricion de las cosas mediante una semilla primitiva. Esta semilla es fecundada por la razon suprema. Sin embargo, no son distintos estos dos principios, la inteligencia está confundida con la naturaleza. Hay, pues, unidad en la concepcion de Thales, y esta unidad no deja, por ser naturalista, de salir de la esfera de los sentidos.

Anaximandro, creyó hallar el principio de las cosas en el (APEIRON), en lo *indefinido*, que contiene los elementos confusos de las cosas en una especie de caos. Lo indefinido es inmortal, imprecadero; y es el principio y el fin de las cosas. Pero el nacimiento se verifica de una manera especial, no por produccion, por desarrollo, como lo explica Thales, sino por un eterno movimiento de descomposicion (DIACRISIS) y de recomposicion (SUNCRISIS) de los elementos contenidos en el caos.

Anaximandro va, por tanto, más léjos que Thales. Determina el principio primero atribuyéndole algunas cualidades; le desarrolla, considerando como el fin de la creacion. Precisa, por último, la manera cómo las cosas salen de lo indefinido y cómo los seres vivos han sido creados sobre la tierra. Difiere, además, bajo este aspecto, de su maestro, porque aquél parece que con-

cibe la creacion bajo un punto de vista mecánico, como un efecto de la separacion de los elementos primitivos.

Segun *Anaximenes*, el principio de las cosas es el *aire infinito*. Todo sale del aire, y todo vuelve á él. El aire es el alma del mundo, y constituye tambien el alma humana. La creacion es un efecto de la condensacion y dilatacion del aire; porque éste, dilatándose, se convierte en fuego, y condensándose, en agua, tierra, piedra, etc. Todo lo demás es un efecto de estos primeros elementos.

Anaxímenes parte de un principio más perfecto y más ámplio que el de sus predecesores, que hacen proceder todas las cosas de una unidad primera en el estado de gérmen ó de caos. Concibe tambien, como distintas, la nocion pura del sér primitivo y la de los séres que le deben la existencia, y establece esta oposicion mediante las ideas de finito y de infinito. Explica, como su maestro, pero bajo el punto de vista del dinamismo, cómo todas las cosas proceden del aire. Su principal mérito consiste en haber puesto el principio ontológico en relacion con el principio subjetivo de los conocimientos, con el alma humana.

Diógenes de Apolonia procede de una manera ménos dogmática que sus maestros; comienza por demostrar esta cuestion preliminar, sobre la que están basadas las teorías precedentes, á saber: que todas las cosas *deben* tener su origen en

un principio único. Todo lo que es, dice, no es más que el cambio de una misma cosa, porque, de otro modo, sería imposible concebir la acción de las cosas unas sobre otras. Ahora bien, el principio del mundo es el *aire*, y éste es también el principio del alma humana. El *aire* es un cuerpo eterno, dotado de fuerza y de inteligencia, razón del orden que aparece en el universo.

Así es que Diógenes de Apolonia fué el que verificó el último progreso posible en la vía naturalista. Indica la necesidad lógica de referir todas las cosas á un sólo principio, y concibe este principio físico como la razón suprema y la fuente de todo conocimiento racional. Aún no distingue, sin embargo, el espíritu de la materia; ésta es la única que se eleva á la altura de la inteligencia y se identifica con ella. La distinción del orden físico y del orden espiritual de las cosas, debía dar fin á la escuela naturalista (1).

§ 2.

ESCUELA ITÁLICA.

La filosofía jónica habia intentado descubrir la unidad del universo, partiendo de la experiencia. Enlazábase con el espíritu griego, era racionalista. Pero habia comprendido la unidad abso-

(1) Por esto no podemos colocar entre los filósofos jónicos á Anaxágoras que hace esta distinción.

luta, bajo un aspecto físico. Impaciente por gozar de su libertad, habíase lanzado la razón al acaso en el dominio de la realidad, y había pretendido someter todas las cosas á sus leyes unitarias; pero había emprendido un camino demasiado estrecho. Encerrada en la esfera de la experiencia, no podía reconocer los derechos de la inteligencia, ni alcanzar la unidad completa y armónica.

Debia, pues, el espíritu humano ensayar otro camino. Puesto que la induccion no había podido conducirle á la verdad, debia proceder por *deduccion* ó síntesis. No habiendo hallado la unidad absoluta en la naturaleza, podía creer que residia en la inteligencia ó en algun principio intermediario entre el espíritu y la naturaleza; ó, mejor dicho, ¿por qué no colocar en el principio de las cosas la *unidad abstracta*, sea cualquiera la realidad que le corresponda?

Tal debia ser la segunda manifestacion del racionalismo griego, y la base de la *escuela itálica*.

La escuela de *Pitágoras* (580 a. d. J. C.) se eleva á un nuevo punto de vista *ontológico*, más vasto y más espiritualista que el de los Jónios. Fúndase en la unidad absoluta, es decir, en el *número*, que participa á la vez de lo sensible y de la idea. Pero el número no es una abstraccion del sér, sino que es idéntico á éste, lo expresa. Representase el sér de las cosas, mediante proporciones numéricas; sin embargo, el sér desaparece, en general, en las especulaciones pita-

góricas, ante la imágen abstracta que lo manifiesta. Es verdad que el número es sinónimo del sér, pero el sér mismo es concebido ménos en su esencia y en su vida que en su *forma* y en sus relaciones *exteriores* y numéricas.

La doctrina de Pitágoras es, por consiguiente, una *filosofía racionalista matemática*, un *idealismo formal*.

Por lo demás, es el primer *sistema universal* de la Grecia; los números se aplican á todas las cosas, á la divinidad, al mundo y á la vida humana en todas las fases de su actividad. Aún asombra en la actualidad la alteza de miras de los Pitagóricos.

La doctrina itálica presenta, como las demás, una primera alianza del espíritu griego y del *espíritu oriental*. Pero, por más que reproduzca ideas orientales, es, sin embargo, eminentemente griega. La severidad de sus principios y la tenacidad de sus fórmulas pertenecen al carácter *dórico*, bajo cuya influencia se ha desarrollado.

El principio de Pitágoras es lo *uno* absoluto, la *mónada* universal que se manifiesta en las *mónadas* particulares, y que, enlazando unas con otras, forma el encadenamiento y el sistema del mundo, el (cosmos). La *mónada* primitiva es, por tanto, la razón de los séres particulares y la de su comunión. Esta *mónada* es la divinidad, pensando, obrando y determinándolo todo con medida, ser de unión y de armonía que ordena el mundo, segun su sabiduría, su bondad y su po-

der. Dios, como sér uno y absoluto, está sobre los contrarios, sobre la oposicion y la multiplicidad; es el *par-impar*, porque el par y el impar son los elementos de los números y de las *cosas*. Está, además, en los contrarios, en la multiplicidad de las cosas; opónese á sí mismo, constituyendo de este modo el principio de la *diada*; es el uno, el impar, el límite, el bien, etc. Los demás números nacen de la combinacion de estos principios. La génesis del mundo es idéntica á la de los números.

Estas nociones de ontología matemática han sido aplicadas por los pitagóricos á todas las ciencias, á la física, á la astronomía, á la psicología, á la ética, á la política y aún á la música.

De este modo determina Pitágoras el alma humana, en su organismo interno, segun el número y la armonía. Es el primero que ha distinguido en el alma facultades diversas, y, por grosera que sea su teoría, es, por lo ménos, un primer ensayo de un trabajo analítico sobre la naturaleza del espíritu. Reconoce en el hombre una razon y un poder voluntario apasionado (el *nous* y el *zumos*). A la razon pertenece la prioridad, y es la encargada de comprender la mónada primitiva y dirigir las pasiones.

Del fondo de esta doctrina salió, además, un principio fecundo para la teoría del conocer y de la certeza, á saber: la razon de identidad entre sujeto y el objeto, la armonía del alma y del universo, principio cuyo gérmen hemos ya en-

contrado en la escuela jónica, y que se reprodujo en todas las escuelas subsiguientes.

La cosmología de Pitágoras es, en extremo, estensa y elevada. Considerada en su conjunto, parece tomar las proporciones de un *panteismo idealista* ó de un *racionalismo*, que deja coexistir la variedad de las cosas con la unidad absoluta, la diada con la mónada. No se funda, sin embargo, en una noción precisa y rigurosa de esa variedad que envuelve la materia, puesto que los seres individuales deben, despues de un número determinado de emigraciones, ser absorbidos por la unidad suprema. Pitágoras no distinguió con toda exactitud el orden físico y el orden espiritual del mundo, que confunde con los números; no ha precisado tampoco las relaciones que existen entre la unidad primera y la variedad de las cosas. Parece afirmar dogmáticamente que Dios está sobre el mundo y en el mundo, pero no indica la necesidad de la manifestacion universal del Sér, ni determina la naturaleza de sus relaciones con el universo.

Las *consecuencias* de este sistema, fundado sobre la armonía, debian ser muchas y brillantes.

Las ciencias exactas se forman y desarrollan con gran rapidez en la escuela de Pitágoras. La aritmética y la geometría le son deudoras de un gran número de principios y de teoremas. Cultívanse, por primera vez, por Alcmeon la medicina y la anatomía. Filolao ilustra la astronomía, convertida ya en sistema. Sábese que el funda-

dor de la escuela colocaba el fuego (el Sol) en el centro del universo, y deducia de su teoría de los números la idea sublime de la armonía de las esferas celestes.

La unidad que domina la filosofía de Pitágoras se manifiesta igualmente en la aplicación práctica de su sistema. El bien consiste en la armonía del alma, es decir, en su semejanza con la divinidad. El mal reside en la diada, origen de la división. El hombre debe, por consiguiente, combatir la discordia que reina entre los seres; debe esforzarse en restablecer en el mundo la unidad primitiva, y hacer que en él reine el amor, la virtud y la igualdad. Para conseguir este fin, debe ahogar sus pasiones, emanciparse de los lazos de la materia, y hacer todos los días exámen de conciencia. La contemplación, la abstinencia, la oración y el trabajo eran especialmente recomendados por Pitágoras á sus discípulos.

La unidad cosmológica debia traducirse en la comunidad social. Esta comunidad sirvió de base á la pequeña sociedad que Pitágoras estableció en Crotona, en la Gran Grecia, con el fin de formar hombres virtuosos y capaces de gobernar con justicia. La justicia consiste, en efecto, en la exacta repartición de todas las cosas entre los hombres; es un número igual á sí mismo. Los bienes son una fuente de discordia entre los hombres; es necesario reunirlos y confiarlos á la administración de un jefe que los distribuya entre

los miembros de la asociacion. La vida está sembrada de escollos y de miserias: el aislamiento engendra el egoismo, padre de todos los vicios; los hombres deben vivir en comun, como hermanos, para compartir sus alegrías y sus penas, y para alcanzar más fácilmente su destino comun (1).

§ 3.

ESCUELA ELEÁTICA.

Las escuelas de Thales y de Pitágoras habian buscado el principio ontológico de las cosas en la naturaleza y en los números, considerados como miembros del organismo del mundo. Aún era posible en este camino una hipótesis, y la doctrina itálica conducia á ella por una pendiente natural; habia admitido una unidad idealista, por más que no hubiese considerado el idealismo bajo un aspecto formal y matemático. Pero, del idealismo matemático al idealismo puro, era muy fácil la transicion. Estaba en el orden lógico de las cosas que el *idealismo escéptico* fuese la tercera faz del desarrollo de la filosofía griega, en el período ante-socrático. El principio de las cosas, colocado primeramente en el orden natural y despues en el matemático, lo es ahora en el orden espiritual del mundo. Tal es la base de la *escuela metafisica de Eléa*.

(1) Véase M. Altmeyer, *l. c.*, p. 203.

Pero las pretensiones de esta escuela sublevaron el sentido comun. No se niega impunemente la realidad de la naturaleza; así es que pronto apareció la reaccion. Y ésta, en lugar de contentarse con la rehabilitacion de la naturaleza, debia naturalmente conducir el espíritu filosófico á límites extremos, y hacerse tan exclusiva como la escuela rival. Fortificábase tambien con el espíritu de las doctrinas jónicas, que habia tomado la naturaleza por objeto especial de sus especulaciones, pero que habia admitido además un principio anímico ó espiritual, regulador de la naturaleza, sin poder determinar las relaciones de estos dos órdenes de la realidad; pero no habia llegado á la unidad, sino confundiendo el espíritu y la materia. Ahora bien, esta falta de precision y de desarrollo, era quizá la causa de los errores de la escuela jónica. Era posible que la verdadera unidad residiese exclusivamente en el orden material del mundo. Tal es la hipótesis que sirvió de base á la *escuela física de Eléa*, y esta hipótesis podia servirse de las conclusiones de la teoría contraria, sostenida por los Eléatas metafísicos.

Divídese, por consiguiente, la escuela eleática en dos ramas, y ambas se presentan con un rigor lógico infinitamente superior á los sistemas precedentes. Resumen el movimiento ascendente y exclusivo del espíritu griego que se eleva á la investigacion del principio de las cosas, sin prévia reflexion sobre sí mismo. Ambas se fundan

en la noción de la *unidad* que Pitágoras habia dejado indecisa, en su aplicacion á la vida del universo; pero la una cree hallar la expresion de esta unidad en el espíritu, mientras que la otra la busca en la materia. De aquí un doble *racionalismo*, idealista y panteista el uno, que rechaza la existencia de la naturaleza; físico y materialista el otro, que rechaza la existencia del espíritu.

A. ESCUELA METAFÍSICA DE ELÉA.

Es manifesta la gradacion de los principios desde Thales hasta Xenófanes. Elévase sucesivamente la filosofía, desde la unidad naturalista, á la unidad matemática y á la espiritual. Marcha providencialmente á su destino, prepara el advenimiento de Sócrates. Necesitábase, en efecto, antes de poder emprenderse una renovacion científica y buscar la verdad en la propia conciencia, escrutar el mundo de la inteligencia, en su manifestacion universal, en su base ontológica. Esta era la mision reservada á la escuela metafísica de Eléa.

La doctrina de esta escuela es un *idealismo panteista exclusivo*, y, por consiguiente, un *idealismo escéptico* rigurosamente desarrollado. Fúndase en la noción de la unidad absoluta, y considera al espíritu como la única expresion de esta unidad. Profundiza, mucho más que los pitagóricos, el orden espiritual del mundo en todo lo

que á éste se refiere, la naturaleza divina, el espíritu humano y, sobre todo, la facultad cognoscitiva, el pensar. Distingue perfectamente la sensacion de la razon y sólo á esta concede el privilegio de conocer la verdad. Ataca la hipótesis, sobre que se fundan las doctrinas precedentes, de una produccion de las cosas, y niega, desde el punto de vista de la unidad absoluta, hasta la idea de una creacion contingente.

Las especulaciones de los Eléatas tuvieron una gran importancia práctica. Los filósofos de esta escuela fueron los primeros que combatieron la mitología griega, cuyo absurdo é inmoralidad demostraron.

La doctrina de *Xenófanes*, fundador de la escuela de Eléa (hácia el año 540 a. d. J. C.), se funda sobre dos puntos íntimamente enlazados, la idea de Dios y la negacion de la contingencia. Dios es el *sér*, la unidad absoluta, el *uno* y el *todo*. Su símbolo es la esfera. Es perfecto. Él solo existe, y todo lo que es contradictorio á su idea no tiene realidad. Por consiguiente, es imposible la creacion, en el sentido de que salga de la nada, puesto que implica una variedad, una oposicion. Por otra parte, *de la nada no puede proceder cosa alguna*. Luego lo que existe ha sido producido, ó de lo que existia ó de lo que no existia; y ambas hipótesis son evidentemente inadmisibles. No hay pues más que una sustancia, eterna é inmutable, como no hay más que un sólo sér, el Sér divino.

Parménides desarrolló la doctrina de su maestro y la armonizó con la inteligencia humana. Parte de la idea del sér, y determina su naturaleza. Todo es; el no ser es imposible. El sér es *eterno* é inmutable; no hay, por tanto, sucesion ni desarrollo. El sér es *uno*; por consiguiente, no hay variedad de séres ni de fenómenos, no existe la individualidad. Desaparecen las relaciones de espacio y de tiempo; toda existencia finita, todo movimiento y toda modificacion son puramente ilusorias. El sér es tambien pensamiento; todo es pensamiento y conocimiento racional; de donde se sigue naturalmente que son idénticos el pensamiento y su objeto.

Parménides distingue en la inteligencia la sensacion y la razon. La primera corresponde á lo múltiple, variable y finito; no tiene por sí misma valor alguno ni puede llegar á ser la base de una afirmacion absoluta. Para descubrir la verdad, es necesario someter el testimonio de los sentidos al juicio de la razon, que corresponde á la unidad, y es la única que puede ser la base de un conocimiento inmutable.

Zenon de Eléa afirmó el idealismo mediante la *dialéctica*, cuyas leyes fué el primero en formular. Ataca con argumentos lógicos la doctrina de la multiplicidad de las cosas, y hace ver que conduce á dificultades no ménos insuperables que la doctrina de la unidad. Por lo demás, no presenta nada nuevo sobre el idealismo, que toma, en manos de este filósofo, una forma negativa.

La doctrina de los Eléatas nos ofrece un idealismo panteísta y escéptico en extremo riguroso. Sus razonamientos son exactos bajo el punto de vista de la unidad y de la identidad de todas las cosas. Pues, ¿qué hay en esto? Lo que hay es que esta doctrina, cuyas consecuencias lógicas son tan contrarias á la conciencia y al asentimiento universal de los hombres, se fundan en una base esencialmente falsa.

Esta base es la unidad absoluta, considerada como contradictoria con la verdad. Esta sería, sin duda, contradictoria con la idea de Dios, y, por consiguiente, imposible, si la variedad fuese puramente contingente y no tuviese su principio en el sér divino mismo; no existirían los séres y las cosas particulares, y sería una antítesis la creacion, salida de la nada, y hasta sería imposible la creacion misma, puesto que nada puede proceder de la nada. Pero no es así, y las conclusiones de la escuela de Eléa, lo prueban muy á las claras. La variedad tiene su raíz en la unidad suprema, es absoluta, lo mismo que la unidad, y procede de ésta. No es la creacion un elemento nuevo lanzado al espacio, sino que procede del Sér, lo expresa y lo manifiesta necesariamente. El Sér ó Dios, existe á la vez como unidad, como variedad y como armonía: existe como unidad en su naturaleza personal, superior al mundo; como variable en la oposicion de sus atributos fundamentales, lo infinito y lo absoluto, la totalidad y la espontaneidad, que se manifiestan

además en la naturaleza y en el espíritu. Por consiguiente, desvanécese toda contradicción, y todo se encadena y se deduce lógicamente de la existencia armónica del ser.

La religion es la única *consecuencia* que puede preocupar el espíritu de los eleatas. Porque, si todo se refiere á la identidad, la moral se hace indiferente, y la existencia social contradictoria. Sólo existe la unidad, y ésta es Dios. Los Eleatas proclamaron el culto del Dios único, que todo lo ve, todo lo oye, todo lo conoce y conduce todas las cosas sin esfuerzo alguno. Levantáronse enérgicamente contra el politeismo y el antropomorfismo. Xenófanes se expresa en estos términos contra las supersticiones de sus conciudadanos: «Los hombres se representan á los dioses engendrados como ellos, y revestidos de las mismas formas. Si los leones y los toros tuviesen manos y supiesen pintar como el hombre, pintarían también á los dioses enteramente semejantes á ellos..... Pero hay un Dios superior á los dioses y á los hombres, que no se parece á los mortales, ni en las formas ni en la inteligencia.»

B. ESCUELA FISICA DE ELEA.

Los Eleatas físicos parten del mismo principio que los metafísicos de la misma escuela; pero, mientras que estos conciben la unidad de una manera idealista y abstracta, como superior á toda manifestación finita y contingente, los pri-

meros le transportan á la naturaleza, y la consideran de una manera completamente numérica, mecánica y materialista, como *indivisibilidad*. De aquí consecuencias enteramente opuestas; por un lado, un racionalismo idealista y panteísta, el desarrollo del orden espiritual del mundo, de la divinidad, de la razón humana, y la negación de todo lo que parece diverso y contingente; por otro, un *naturalismo mecánico, fundado en una hipótesis racionalista, una filosofía corpuscular*, el desenvolvimiento del orden natural del universo, de su base atomística, de la sensación, y, en último término, la unidad y la identidad de la naturaleza perdiéndose en la variedad infinita de los átomos y de los fenómenos.

Leucipo es considerado como el fundador del atomismo en Grecia. Nada sabemos con exactitud acerca de su doctrina, sino es que se empeñó, con el fin de refutar el idealismo panteísta, en demostrar la existencia del movimiento, del vacío y de lo *lleno*. En efecto, si el vacío y el movimiento existen, la sustancia deja de ser inmutable, hay aislamiento, solución de continuidad entre los seres y las cosas, la multiplicidad es real y rehabilita el testimonio de los sentidos.

Demócrito (nacido hacia el año 480) desarrolló el atomismo, y lo relacionó con la inteligencia humana. En tres principios se funda su doctrina: el átomo, el vacío y el movimiento. Llama *átomos* á las unidades materiales que existen desde la eternidad en el espacio, y que son esen-

cialmente indivisibles. Los átomos son infinitamente pequeños, movibles, diferentes en sus formas, pero no en su esencia, é infinitos en número. Son impenetrables y pesados, inmutables y eternos, porque nada puede salir de la nada. El *vacío* ó el no sér, es lo que divide y separa los átomos. El *movimiento* los pone en contacto; es principio de la formacion y de la disolucion de las cosas, del nacimiento y de la muerte. El movimiento es eterno y necesario. Los *cuerpos* son una amalgama de átomos. Pueden estar reunidos y formar una masa, un sistema de cuerpos, un *mundo*. Hay una infinidad de mundos producidos por la union de los semejantes.

Puesto que solamente los semejantes pueden obrar sobre los semejantes, el *alma humana* debe consistir en átomos. Demócrito la considera como un compuesto de átomos ígneos, esencialmente ligeros, sutiles y esféricos. Todos los séres, y hasta los cuerpos, tienen un alma, es decir, un principio de calor. El alma posee dos facultades cognoscitivas, la *sensacion* y la *razon*. El conocimiento sensible se verifica mediante un contacto, en el que el alma permanece pasiva, y proviene de emanaciones sutiles de las cosas (EIDOLA). Estas emanaciones son especie de sombras ó simulacros materiales que envuelven los cuerpos, revolotean en su superficie, y pueden separarse de ella para llevar al alma las formas, los colores y todas las demás cualidades de los cuerpos. Para engendrar el conocimiento, penetran

por los poros de los órganos sensibles, y se extienden por el alma. Bajo este aspecto, todos los sentidos son especies particulares de tacto. Pero la sensación sólo nos dá un *conocimiento oscuro*, porque no nos permite comprender más que las superficies de las cosas, y la verdad inmutable reside únicamente en el átomo y en el vacío, que son los principios imperceptibles, las ideas de las cosas. Ahora bien, existe en el alma un poder encargado de comprender y profundizar estos principios no-sensibles, fuente de los fenómenos; este poder es la *razon*. El conocimiento que de ella se deriva, el conocimiento racional, es el único *claro y legítimo*.

Examinemos las *consecuencias* de esta doctrina.

Por más que la existencia de *Dios*, como *primer motor*, sea una condicion del atomismo ó de la filosofía naturalista mecánica, Demócrito no se ha explicado categóricamente sobre este asunto. Se le considera generalmente como un ateo; y, en efecto, negó la *Providencia* divina y la sustituyó con la necesidad ó el acaso. Intentó mostrar, bajo el punto de vista de su doctrina, de qué modo penetra en el espíritu humano la idea de los dioses. En derredor de la tierra, dice, revolotean ciertos simulacros ó fantasmas. Estos seres, de una prodigiosa magnitud, tienen una organizacion semejante á la nuestra; pero, por más que están sujetos á la muerte, es muy difícil que perezcan. Se muestran á los hombres, les

hablan y los inician en los secretos del porvenir. Durante el sueño, nos envían imágenes que los representan. Los hombres, en su sencillez, han tomado estas imágenes por dioses.

Como sabemos, planteábase la *cuestion moral*, entre los filósofos antiguos, bajo esta forma: *¿cuál es el soberano bien?* Demócrito, no admitiendo la inmortalidad del alma, ni la providencia divina, declaraba naturalmente que el soberano bien está en esta vida. Por una parte, siendo el hombre un simple agregado de átomos, no debe temer más que la disolución y el trastorno precursor de aquella. Por consiguiente, como la dominan y atormentan, como su espíritu concibe con frecuencia temores quiméricos ó esperanzas que, no pudiendo nunca ser satisfechas, se convierten para él en una fuente de penas y le hacen experimentar contrariedades continuas, consistirá el soberano bien en cierta disposición de espíritu igualmente exenta de temor y de esperanza, en una especie de igualdad de espíritu que llamaba EUZUMIA. El imperio sobre sí mismo, el alejamiento de los negocios públicos, la prudencia y la moderación en todas las cosas, tales son los medios prescritos para alcanzarlo (1).

En *política*, impone Demócrito á los gobiernos la obligación de hacer la felicidad de los asocia-

(1) Disertación sobre la filosofía atomística, por M. Lafait, pág. 101.

dos, quiéranlo éstos ó no, es decir, hacerles gozar de esa igualdad de alma, de esa inercia moral que considera como bien supremo.

La filosofía corpuscular presenta todas las cosas con una innegable claridad, como acabamos de ver. El atomismo forma un sistema ontológico, perfectamente encadenado en sus principios y en sus consecuencias. La cosmología, la física, la moral, la legislación y la psicología han sido construidas sobre la misma base. El gran mérito de Demócrito consiste en haber rebelado, por este encadenamiento riguroso, la importancia del método.

Su doctrina no resiste un exámen formal. Fúndase, en su parte psicológica, sobre una doble hipótesis contraria á la experiencia y al sentido comun, sobre la hipótesis de la pasividad del alma en la generacion del conocimiento sensible, y de la actividad de la naturaleza que lleva al espíritu imágenes ó emanaciones sutiles. Segun Demócrito, no es el espíritu humano el que, en su espontaneidad, forma el conocimiento sensible, sino la naturaleza que nos lo impone fatalmente. Esta doctrina se destruye asimismo en sus consecuencias. Por más que nosea sensualista, y hasta se funde en principios racionales, conduce á todas las consecuencias del materialismo, porque Demócrito consideraba la razon y toda el alma bajo un aspecto material, como formada de átomos. La negacion de la Providencia divina y de la inmortalidad del alma, la moral

y la política reducidas á un cálculo sensualista, la inteligencia identificada con la materia, la vida confundida con el movimiento, un mecanismo ciego y fatal en todas las cosas, tales son los resultados necesarios del sistema de Demócrito.

¿Y que es el atomismo considerado en sí mismo, hecha abstracción de su base psicológica? Es una série de hipótesis y de ficciones arbitrarias. El átomo, concebido, no como el término de una división ideal, sino como el último grado real de la divisibilidad de la materia, es manifiestamente contrario á la experiencia, indemostrable y contradictorio en sí mismo. Admitiendo el principio de la divisibilidad de la materia, como parte constitutiva de los cuerpos, es imposible detenerse en un punto determinado, que no sea susceptible de división. Admitimos, por nuestra parte, que los cuerpos son divisibles hasta el infinito, pero la *materia*, la esencia ó la sustancia física, es una é indivisible en sí, lo mismo que la sustancia espiritual. El vacío absoluto ó la nada es igualmente ilusorio, así bajo el punto de vista de la experiencia, como de la razón. Y ¿cómo demostrar la identidad de los átomos? Y si los átomos son idénticos, ¿de dónde proviene la diferencia cualitativa y específica de las cosas? ¿De dónde procede el movimiento? Y si la vida no es más que movimiento, ¿cómo es posible el desarrollo biológico? Cuantos son los principios, otros tantos son los problemas que la teoría atomística es siempre impotente para resolver.

§ 4.

ESCUELAS INTERMEDIARIAS

Y CONCILIADORAS.

El carácter general de las doctrinas precedentes, es la *exclusion y la variedad*. La escuela jónica y la escuela física de Elea, buscan exclusivamente la verdad en el orden natural de las cosas; la escuela itálica la busca en los números; y la escuela metafísica de Elea, la persigue exclusivamente en el orden espiritual del mundo.

Estaba, pues, en la naturaleza de las cosas que los filósofos intentasen *combinar y conciliar* los diferentes principios de estas escuelas, ensanchando así el dominio de la ciencia. Esta misión estaba reservada á *Anaxágoras*, á *Heráclito* y á *Empédocles*.

Distinguen perfectamente estos filósofos los diversos órdenes del universo, y tienden á unirlos, conservando su distincion. De este modo establecen una primera *síntesis ontológica*, y anuncian un nuevo período en el desarrollo de la filosofía Griega. Su armonía, sin embargo, es todavía imperfecta; carece de unidad y de método, y permanece bajo la influencia de la espontaneidad y de la variedad que caracterizan todo el período ante-socrático. Si hubiesen tenido conciencia de su obra, hubieran venido á parar á una doctrina ecléctica.

Penetrando en el espíritu de la filosofía de Anaxágoras, de Heráclito y de Empédocles, queda uno sorprendido al ver en ellas una marcada tendencia hácia un orden de cosas que no pertenecía á la civilizacion griega, el presentimiento de una doctrina nueva que debe cerrar la existencia de la Grecia, una aspiracion mística y religiosa hácia el porvenir. Así se encuentra en ella la lucha organizada contra la mitología y contra el antropomorfismo; se la vé proclamar el espiritualismo, la unidad y la providencia divina; vése aparecer, por último, bajo las formas Orientales, el misticismo que menosprecia la naturaleza y la vida terrestre del hombre, y prepara el alma á una más íntima union con la divinidad. ¿No presagia todo esto la venida de Platon, y, despues de Platon, la del cristianismo.

A. ANAXÁGORAS.

Anaxágoras (nacido hácia el año 500 a. d. J. C.) es el fundador del *espiritualismo* en Grecia. Establece una distincion fundamental entre el espíritu y el cuerpo, entre Dios y el mundo, y declara el orden espiritual superior á la naturaleza. Adopta para los fenómenos naturales una explicacion mecánica (1). Su filosofía es un *racionalismo espiritualista con tendencia refleja*.

1) *Descartes*, el fundador del espiritualismo moderno, establece tambien, respecto de la naturaleza, una teoría mecánica.

Anaxágoras admite dos principios. uno espiritual y otro físico, la *razon* (NOUS) y los *Homeomerías*.

La *razon* es el principio espiritual del mundo, la causa de lo bello, de lo bueno y de lo justo; conoce el pasado, el presente y el porvenir. El espíritu es distinto del mundo, superior á él y una de sus fuerzas motrices; es inmutable, idéntico á sí mismo, y nada puede impresionarle. Es el principio de su propia actividad, es absoluto, infinito, indivisible ó simple. El *mundo* es eterno, porque nada puede nacer ni perecer, sino componerse y disolverse. Existía primitivamente en estado de caos; de la connexion de los elementos infinitamente pequeños de las cosas, de los *homeomerías*, en la confusion primitiva, resulta el gran principio de que *todo está en todo*.

Anaxágoras reconocia tambien dos principios del conocimiento, conformes con su doctrina metafísica, los *sentidos y la razon*. Consideraba el testimonio de los primeros como subjetivamente verdadero, pero como insuficiente para alcanzar la verdad objetiva; y concedia, en esto, la ventaja á la *razon*.

La *consecuencia religiosa* de este sistema de filosofía, resulta de su tendencia refleja; esta consecuencia es el *deísmo*. Anaxágoras pasó por ateísmo á los ojos de sus contemporáneos, porque enseñaba la existencia de un solo Dios, distinto y superior al mundo, al cual gobierna por leyes eternas. Llama al espíritu divino el *vigilante*,

y dice que todo lo mueve, ordena y conoce. No es, pues, el acaso el que rige el universo, porque el acaso no es más que una causa desconocida para el espíritu del hombre; no es tampoco el destino, que es una palabra vacía de sentido; la causa motriz y ordenadora, es una causa inteligente que penetra el mundo. Anaxágoras, sin embargo, no ha determinado exactamente las relaciones de Dios con el universo; parece que concibió á Dios como un sér *aislado del mundo*, y que introdujo, de este modo, en su doctrina el *dualismo*, inherente á toda concepcion deísta ó refleja. En efecto, la actividad de Dios está limitada y parece ser puramente ordenadora; el espíritu no tiene bajo su poder la cualidad eterna é inmutable de los elementos de la naturaleza; el mundo es, en su principio, independiente de la vida y de la acción divina, y es gobernado por leyes mecánicas que le son propias. El espíritu es, sin duda, la primera causa de todo movimiento, pero lo que ha sido movido una vez, permanece siempre en movimiento y lo propaga por sí mismo. Por consiguiente, la relación de Dios con el mundo, según el sistema de Anaxágoras, no es una relación de vida y de penetración íntima, fundada sobre la unidad absoluta, sino una relación puramente accidental y exterior, basada sobre un *espiritualismo estrecho* que no ensalza el poder ni la energía del espíritu, sino á expensas de la naturaleza.

B. HERÁCLITO.

Mientras que Anaxágoras se contenta con colocar el espíritu y la naturaleza como dos principios opuestos, presenta la doctrina de Heráclito la aplicacion de los principios de la *unidad* y de la *oposicion* á la vida de la naturaleza. Es un ensayo de conciliacion entre la especulacion idealista y panteista, fundada en la unidad absoluta, y la especulacion naturalista, basada en la multiplicidad de las cosas, y procura reunir las dos tendencias de la escuela de Eléa. Se la puede definir: *un racionalismo con tendencia panteística, aplicado especialmente á la vida de la naturaleza.*

La filosofía de Heráclito, guiada por una inspiracion religiosa, lleva cierto sello de misticismo y vá adornada de colores orientales.

La *oposicion* y la *mudanza* son los principios generales de la doctrina de Heráclito. *Toda cosa es y no es*; es una y múltiple, entera y dividida, semejante y distinta. Todas las propiedades opuestas se hallan en el mismo sér, porque todas las cosas cambian y se renuevan constantemente, porque *nada es*, sino que *todo viene á ser*. El sér y el no-sér se confunden en el *flujo* eterno de los fenómenos; el flujo mismo tiene su causa en la razon suprema que, no experimentando ninguna resistencia en su accion creadora, es el principio del nacimiento contínuo del universo.

y de todo lo que encierra. Su símbolo es el *fuego*, porque éste es la fuente de la vida y de la transformacion de la naturaleza. Es además el término de todo desarrollo, porque todas las cosas vuelven al fuego, como al principio de su existencia. De aquí la *combustion final del mundo*, que no es más que el punto de partida para la formacion de otro mundo nuevo. La tierra es la region más inferior de la naturaleza; debemos, por tanto, despreciar todas las cosas terrestres.

Pero aún se ven más claramente las tendencias panteistas del sistema de Heráclito en la manera cómo explica el *conocimiento*. El alma humana es una chispa del fuego celestial. Esto es lógicamente necesario, porque *lo mismo sólo puede ser comprendido por lo mismo*. El alma posee dos facultades cognoscitivas, la *sensacion* y la *razon*. La primera se refiere á lo individual y variable, la segunda á lo universal é inmutable. A la imperfeccion de los sentidos, ligados á la materia, es á lo que debemos atribuir la causa de la apariencia ó de la ilusion de los conocimientos humanos. El alma, unida íntimamente al cuerpo, está como muerta en esta vida. Como tal, no es capaz de ningun conocimiento perfecto; sólo Dios conoce, y nosotros pensamos solamente mediante nuestra alianza con la divinidad. Las opiniones individuales son muy engañosas. Y hasta la razon, que, en esta vida, comprende la eterna verdad y descubre los principios de las cosas, no es propia del hombre; es comun y general, es di-

vina, y se nos manifiesta en el estado de vigilia. Los hombres que quieran razonar sensatamente deben, por consiguiente, unirse á lo que constituye el dominio racional de todo el mundo. Los juicios en que aquellos convienen universalmente, son un testimonio cierto de la verdad; porque esta luz comun, que los esclarece á todos á la vez, no es más que la razon divina extendida en todos los seres pensantes por un efusion inmediata. Tal es la base absoluta de la verdad y de la certidumbre.

La concepcion naturalista de Heráclito se funda sobre la idea de un sér vivo y perfecto, que se manifiesta como fuego, en el universo, y como razon, en los seres pensantes. *Dios* es el sér universal, principio y fin del mundo. Parece, pues, que se distingue de éste, como el espíritu humano se distingue del cuerpo, del que debe emanciparse, para vivir en una mas íntima union con la divinidad. Esta distincion, sin embargo, no es completa. Heráclito sólo ha podido librarse del *panteismo* admitiendo, como admite, el principio de la contradiccion y de la variedad, cualquiera que sea la dificultad que presente la conciliacion de este principio con la unidad suprema. En cuanto á las propiedades divinas, consideraba Heráclito al sér como infinito, con una vida completa y absoluta, dotado de un poder invencible, al que nada se resiste, de una fuerza creadora incesante é ilimitada, principio de todo conocimiento racional.

Hacia Heráclito consistir la *virtud* en el imperio que el hombre ejerce sobre sí mismo, dominando sus pasiones. Recomendaba el menosprecio de todo lo perteneciente al cuerpo, del que sólo debe usarse como un instrumento, con un fin moral, y enseñaba que el fin del hombre es su propia satisfaccion interior. Consíguese este fin, conformándose á la naturaleza ó á la razon suprema.

Respecto á la *política*, decia Heráclito que las leyes humanas reciben su fuerza de la ley divina, es decir, de la ley de unidad, que todo lo arregla á su gusto, que triunfa de todas las cosas; y aconsejaba, por consiguiente, la subordinacion del individuo al orden general.

Sólo nos falta juzgar esta doctrina. Ninguna otra presenta tanta oscuridad. ¿Cual es su principio? Es á la vez el sér y el no-sér, la unidad y la variedad. Y ¿cómo se combinan estas ideas? Por el principio del *mudar*, que hace constantemente que el sér pase al no-sér y resuelve la variedad en la unidad. Nada hay, pues, fijo ni permanente en el fondo, todas las cosas están en un flujo eterno. De aquí una confusion constante entre lo que es y lo que no es, entre la vida y la muerte, entre la inteligencia y la materia, una especie de identidad facticia en donde se abisman todos los séres individuales. Todo cambia, todo huye en el espacio. El universo es una perpétua transformacion de la sustancia ígnea, una combustion infinita, un torbellino que arrebatara

y dispersa todos los objetos. La existencia no es más que una sombra; apenas ha brillado un día cuando se desvanece en la eternidad.

Y sin embargo, en medio de esta confusion se dibujan, de tiempo en tiempo, algunas verdades profundas. El principio mismo, es decir, la conciliacion entre la unidad y la variedad, sería perfectamente justa, si no estuviese absorbida por la ley fatal é insaciable del mudar. Heráclito no ha comprendido, y este es el vicio capital de su doctrina, que la variedad podia existir y desarrollarse dentro de la unidad. Tampoco há comprendido que la oposicion se manifiesta ménos entre la variedad y la unidad que entre los dos términos supremos de la variedad, entre el espíritu y la materia.

Los principios de Heráclito sobre la generacion de los conocimientos humanos son más patentes y expresivos. Ha puesto en claro tres proposiciones fundamentales, que ha conservado en adelante la filosofía, á saber: la naturaleza variable é individual de la sensacion, el carácter absoluto é impersonal de la razon, y, por último, la relacion de identidad entre el sujeto y el objeto del conocimiento.

C. EMPÉDOCLES.

Anaxágoras habia ya distinguido exactamente el orden espiritual del orden físico del mundo, y, bajo esta relacion, es superior á todos los

filósofos griegos del período ante-socrático; pero se detiene en esta concepcion dualista. Los sistemas de Heráclito y de Empédocles son más vastos, más completos y más unitarios; elévanse á la consideracion de las leyes generales del universo, de las leyes de unidad, de oposicion y de armonía. Heráclito tiene en cuenta particularmente la oposicion. Empédocles va más léjos, y considera principalmente la union y la armonía como el principio universal. El atributo fundamental de Dios es el amor, lazo de todos los seres y de todas las cosas. De aquí el carácter eminentemente moral y las tendencias místicas y religiosas de su doctrina. Considérase Empédocles como el gran sacerdote de la naturaleza; profetiza, hace milagros, y es el apóstol de una religion nueva, de una religion de amor y de armonía.

Empédocles (nacido hácia el año 450) considera el conocimiento del universo como el fin de la vida del hombre. El universo es uno y divino. *Dios* lo penetra con su esencia y lo dirige con su amor. Dios es el principio de todas las cosas, se manifiesta en dos órdenes distintos y paralelos, en el mundo sensible y físico (KOSMOS AISCETOS) como *esfera*, y el mundo espiritual y moral (KOSMOS NOETOS) como *amor*. El universo es eterno, porque nada puede nacer ni aniquilarse. Todas las cosas naturales provienen, no de un elemento, sino de *cuatro*, el agua, el aire, la tierra y el fuego. Estos elementos estaban primitivamente unidos é

inmóviles en el seno del caos. Verificóse su separacion por el *odio*, por la fuerza repulsiva. El *amor*, como fuerza de atraccion, los reúne para constituir el organismo de los seres. Todos ellos están unidos por el amor. Pero el odio, que domina en el mundo, impide su union. Esta existencia es desdichada, pero será seguida por otra, en que las almas se unirán más íntimamente á Dios.

Empédocles admite, lo mismo que los filósofos que preceden, la ecuacion del sujeto y del objeto del conocimiento como condicion de la verdad; y precisó aún más esta proposicion, aplicándola principalmente al conocimiento sensible. Atribuyó á cada uno de nuestros sentidos un elemento particular, y estableció, de este modo, la relacion entre la naturaleza subjetiva de los sentidos y la naturaleza de los objetos que abraza. El alma, dice, está compuesta de agua, aire, tierra y fuego. Por consiguiente, conocemos el agua mediante el agua, el aire mediante el aire, la tierra mediante la tierra, y el fuego mediante el fuego, como tambien conocemos racionalmente el odio mediante el odio, y el amor mediante el amor. La percepcion resulta de la union mecánica de los cuerpos entre sí. Todas las percepciones tienden hácia la unidad, como la sangre afluye al corazon. Pero el conocimiento sensible no dá más que la opinion, no la verdadera ciencia, y permanece subordinado al conocimiento racional. Es necesario, pues, buscar la verdad

mediante la razon, que es en parte divina, y en parte humana, es decir, impersonal y personal á la vez.

Parécenos la doctrina de Empédocles un *racionalismo con tendencia panteísta, aplicado al desarrollo moral de los seres y al desarrollo mecánico de la naturaleza*. La unidad sintética es su carácter esencial y constituye su mayor valor científico. Concibe á Dios como la síntesis universal, como la unidad absoluta que todo lo abraza y en todo se manifiesta. No está bien precisada la distincion entre Dios y el mundo. Concibe igualmente los elementos físicos como una síntesis subordinada, cuya más alta expresion es el fuego. Pero la síntesis no fué racionalmente comprendida por Empédocles; es más bien una mezcla de elementos opuestos que formaban el punto de partida exclusivo de las doctrinas anteriores, una coordinacion confusa de principios contrarios, más bien que una verdadera armonía, que se funde en la distincion de la variedad dentro de la unidad, y marque un período nuevo y superior en el desarrollo del sér.

Dios es, segun la doctrina de Empédocles, más especialmente la esfera moral y racional del mundo; el amor supremo que, desde el centro del universo, en donde está el foco de su actividad, todo lo anima y penetra de razon y de conocimiento. Dios, dice Empédocles, no consta de miembros como el hombre; no tiene dos brazos que salgan de los hombros; ni piés, ni muslos

ágiles, ni partes genitales, sino que es un *espíritu santo*, inefable, cuya naturaleza es necesaria. Nadie lo ha visto en la universalidad de las cosas. La unidad sólo es visible por sí misma y reservada al conocimiento divino.

Empédocles intentó explicar el *origen del mal*, con arreglo á su doctrina ontológica, é indica los medios para combatirlo. Hubo una época, dice, en la que todos los seres vivían dichosos en la esfera celeste, porque estaban unidos por los vínculos del amor. Pero la pasión del hombre destruyó esta felicidad; y desde entonces comenzó á reinar sobre la tierra un principio nuevo, el principio del odio y de la discordia. Ahora bien: lo que el hombre ha destruido, el hombre mismo puede reconstituirlo. Su deber consiste en *amar á todos los seres*, á fin de restablecer la unidad y la comunión en el mundo, y de reconquistar la felicidad de los primeros días.

§ 5.

ESCUELAS SOFISTICAS.

Las diversas escuelas ante-socráticas, si no reconocido expresamente, habían, por lo ménos, presentido la existencia de los principios fundamentales de la filosofía. En la variedad de su desarrollo habían admitido: 1.º, la *existencia de Dios* como Sér supremo, único, universal, razón de todo lo que es; 2.º, la existencia de un *mundo es-*

piritual y de un *mundo físico*, subordinado al primero; 3.º, la existencia de las *leyes del universo*, de la unidad, de la variedad y de la armonía, ó de la tésis, de la antítesis y de la síntesis; 4.º, la existencia de una relacion entre la constitucion anímica del hombre y la constitucion del universo, y más particularmente, de la *ecuacion del sujeto y del objeto del conocimiento*, como condicion de la verdad y de la certidumbre; 5.º, la existencia de un *conocimiento sensible* y de un *conocimiento racional*, que es superior al primero, y que le juzga y gobierna; 6.º, la existencia de una *ley moral*, conforme con los principios de la razon.

Mucho era, sin duda, el haber establecido ya estas verdades con sólo las luces de la razon natural; pero la ciencia exige aún más: quiere que se establezca *metódicamente* una verdad. Sin el método es imposible hacer que fructifique un principio, ni garantizar su duracion. Sólo el método atrae los espíritus hácia una doctrina filosófica, porque les comunica la conviccion y la certeza. El método es la sancion de un sistema. Las bellas verdades que descubrieron los filósofos que precedieron á Sócrates, se eclipsaron tan pronto y vinieron á ser el juguete de los sofistas, porque no habian apoyado sus investigaciones ontológicas sobre una base subjetiva, por falta de método.

Los sofistas eran hombres que hacian de la filosofía un oficio; explotaban la ciencia, se hacian

mercaderes con los conocimientos de otro, como decia Platon, pero alterando su mercancia. Se los iba á consultar, no para aprender la verdad y la sabiduría, sino para conocer los medios de sostener todas las tésis y de parecer elocuente. Formaban un juego con las sanas nociones de la filosofía. Los eléatas les habian proporcionado las armas poderosas de la dialéctica contra la realidad sensible; volvieron sus argumentos contra toda especie de realidad, y concluyeron por negar *dogmáticamente* la verdad misma.

Sin embargo, no carecen de importancia los sofistas. Ejercieron cierta influencia en el perfeccionamiento de la lengua ática, y popularizaron su ciencia por el gran número de escuelas, ó, mejor dicho, de clases que abrieron al público. Pero su gran mérito consiste en haber sido los primeros que suscitaron la *cuestion de la certeza*, y obligaron á la filosofía á replegarse en la conciencia humana. La divergencia y la oposicion de las doctrinas anteriores, los condujeron á concluir diestramente, que la verdad es personal á cada hombre, y no tiene más que un valor relativo. Por falsa que fuese esta solucion del problema del conocimiento y de la certeza, era por lo ménos una solucion, que, tomada en otro sentido, contenia el gérmen de la verdadera fórmula. Su misma falsedad, las consecuencias escépticas que encerraba en su seno, debian despertar á los hombres generosos que no habian aún desesperado de la causa de la humanidad, y hacer-

les sentir la necesidad de dar á la filosofía una base subjetiva y cierta. En efecto, al fin de la crisis aparece Sócrates, que establece el principio fundamental del método y de la certidumbre.

El principio de la teoría del conocer, establecida por los sofistas, es esta máxima de *Protágoras*: *el hombre es la medida de todas las cosas*. Esta fórmula debia significar que las cosas son para cada uno lo que á él le parecen, que la verdad no es universal ni absoluta, sino contingente, y que el individuo, en su estado inconstante, es el supremo criterio de la certeza. Este es evidentemente un primer bosquejo del escepticismo: hacer la verdad relativa y variable, acomodada á las concepciones individuales, es ponerla en contradiccion consigo misma, es matarla, haciendo creer que subsiste.

Segun Protágoras, el alma no es más que la facultad de sentir. La sensacion es el principio subjetivo del conocimiento, como la materia es su principio objetivo. Ahora bien; la materia es esencialmente movable y variable; y los sentidos, unidos á la materia, participan tambien de su naturaleza; se modifican, segun la edad y el tiempo, el sueño ó la vigilia, segun los diversos estados y disposiciones del cuerpo. Por consiguiente, no sólo es personal la verdad, sino eminentemente incierta y fugitiva en sí misma, puesto que el conocimiento varía en su origen y en su término, en la sensacion y en la materia.

Dibújase con más exactitud el escepticismo en la doctrina de *Gorgias*. Partiendo del principio de que el hombre es la medida de todas las cosas, debia sostener Protágoras que *todas son igualmente verdaderas*. Gorgias quiso defender la tésis contraria, que, por lo demás, está implícitamente contenida en la proposicion general, del primer sofista. Segun aquel, *todas las cosas son igualmente falsas*.

Gorgias estableció tres principios: el primero que nada existe; el segundo, que, aunque existiera alguna cosa, no podria ser conocida por el hombre; y tercera, que, aunque un hombre pudiese conocerla, no podria explicarla, ni hacerla comprender á los demás. Es curioso ver cómo justifica Gorgias la segunda proposicion.

«Aun cuando una cosa existiera, dice, no podríamos conocerla. En efecto; nosotros no podemos conocer lo que las cosas son en sí mismas; porque sería necesario, para que esto sucediese, que hubiera *una relacion entre nuestras concepciones y la realidad*; que lo que se ofrece á nuestro pensamiento fuese la misma cosa que existe; que esta cosa existiese tal como la concebimos y bajo la misma forma; pero esto es absurdo. Si se concibe, por ejemplo, que un hombre vuela por el aire, que un carro rueda sobre el mar, habríamos de concluir de aquí que un hombre vuela efectivamente y un carro rueda sobre la superficie de las aguas. Del mismo modo, todo lo que existe escapa á nuestro conocimiento.

Todo sentido no se apercibe más que de aquello que á su dominio corresponde; una cosa se llama visible, porque está á la vista, pero no deja de serlo porque no pueda ser oída. Lo que se concibe podría, por tanto, existir, aún cuando no fuese percibido por los sentidos, puesto que sería del dominio del entendimiento; pero resultaría de aquí que, el que concibe un carro rodando por el mar, podría creer con fundamento que el carro rueda en efecto, lo cual es absurdo. Por consiguiente, lo que conocemos no existe, y lo que existe no puede ni siquiera ser concebido (1).»

Gorgias es digno del nombre de sofista. Confunde el entendimiento y la sensacion, para probar que lo que conocemos ó lo que podemos imaginar no existe en realidad; y para demostrar que lo que existe no puede ser concebido, se contenta con negar dogmáticamente una proposicion eternamente verdadera, la relacion ontológica que existe entre nuestras concepciones y la verdadera naturaleza de las cosas. Esta negacion implica, por lo demás, un alto grado de cultura intelectual.

Otros sofistas, Diágoras, Critias, etc., cayeron en el ateismo. No tenian el talento de sus maestros.

Veamos ahora las principales consecuencias de las doctrinas sofistas. Los sofistas enseñaban,

(1) M. DEGERANDO: *Hist. comparada de los sistemas filosóficos*, tomo I, segunda edicion.

en general, que todo lo que existe es el efecto del *acaso*, que ninguna providencia divina preside el curso de las cosas humanas. No reconocían ninguna verdad absoluta, ni, por consiguiente, *ningun principio de moral ni de derecho*. Su doctrina no tenía otro fin que el de servir la ambición de los hombres, justificar y favorecer sus pasiones, darles por guía el interés y la utilidad. El espíritu de su enseñanza quitaba á sus discípulos toda convicción propia. Sabían destruir, pero no reedificar. Por esto les señala Platon á la posteridad como los corruptores de las costumbres públicas y privadas.

FIN DEL TOMO I.

INDICE DEL TOMO PRIMERO.

	<u>Págs.</u>
Prefacio.	V
Prólogo del autor.	3
Introduccion. Importancia práctica de la filosofía.	9

PARTE TEÓRICA.

DE LA GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS.

Nociones preliminares.	89
Cap. I. Indagacion de un principio de certeza.	104
Cap. II. Del conocimiento yo.	116
Cap. III. Facultades del Espíritu.	126
Cap. IV. De la facultad de pensar y conocer.	138
§ 1.º Del conocimiento individual y sensible.	148
§ 2.º Del conocimiento abstracto ó reflejo.	180
§ 3.º Del conocimiento racional ó absoluto.	197
Cap. V. Aplicacion de nuestra teoría sobre el origen de los conocimientos.	226

PARTE HISTÓRICA.

EXPOSICION DE LOS PRINCIPALES SISTEMAS FILOSÓFICOS. PRIMERA ÉPOCA.—FILOSOFÍA ANTIGUA.

Cap. I. Filosofía Oriental.	243
§ 1.º Filosofía india.	247

	Págs.
N.º 1.ª Teoría.	248
N.º 2. Consecuencias.	257
§ 2.º Filosofía china.	265
N.º 1. Teoría.	Id.
N.º 2. Consecuencias.	273
§ 3.º Filosofía persa.	275
N.º 1. Teoría.	276
N.º 2. Consecuencias.	280
Cap. II. Filosofía griega.	284
Primer período de la filosofía griega.	292
§ 1.º Escuela jónica.—Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Diógenes de Apolonia.	295
§ 2.º Escuela itálica.—Pitágoras.	299
§ 3.º Escuela eleática.	305
A. Escuela metafísica de Elea.—Xenófanes, Parménides y Zenón de Elea.	307
B. Escuela física de Elea.—Leincipo y Demócrito.	311
§ 4. Escuelas intermediarias y conciliadoras.	318
A. Anaxágoras.	319
B. Heráclito.	326
C. Empédocles.	326
§ 5.º Escuelas sofistas.—Protágoras, Gorgias, Diágoras, Critias.	330

ERRATAS MAS NOTABLES.

<u>PÁG.</u>	<u>LÍNEA</u>	<u>DICE.</u>	<u>LÉASE.</u>
28	27	distintos	distintivos
55	24	senido	sentido
65	29	á	é
105	14	pero,	y,
124	24	términos para,	términos, para
127	18	imposible	preferible
136	9	es, necesario	es necesario
140	6	pasa á	pasa de
155	22	con ayuda	con la sola ayuda
157	18	perfeccion	percepcion
178	16	descubren	descubre
232	28	indivision	indecision

EN LAS PRINCIPALES LIBRERÍAS.



Historia natural del hombre, por Quatrefages, traduccion de A. García Moreno, con notas y comentarios de Manuel Sales y Ferré, catedrático de la Universidad de Sevilla. Está publicado el primer tomito, 4 y 5 rs.

Historia de la antigüedad por Máximo Duncker, traduccion de A. García Moreno y J. Ruvira. Publicado el primer tomo, 20 y 24 rs.

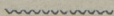
Los Mandamientos de la Humanidad segun Krause, por G. Tiberghien, traduccion de A. García Moreno; un tomo en 8.º, 10 y 12 rs.

Lógica de Kant, traduccion de A. García Moreno y J. Ruvira, un tomo en octavo, 8 y 10 rs.

Principios metafísicos del Derecho por Kant, traduccion de Gabino Lizarraga: un tomo en 8.º, 8 y 10 rs.

Elementos de Lógica, por Urbano Gonzalez Serrano. Un tomo en octavo, 18 y 20 rs.

EN PRENSA



La Ciencia de la Religion por Máximo Müller, traduccion de A. García Moreno, con un prólogo de N. Salmeron (Anllo, editor).

Estudios sobre filosofía por G. Tiberghien, traduccion de A. García Moreno (Luis de Diego, editor.)

Viaje de un naturalista alrededor del mundo, publicado recientemente por Darwin, traduccion de J. Lledó, doctor en ciencias.



