





NUEVA BIBLIOTECA UNIVERSAL.

ENSAYO TÓRICO 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 II.

ADMINISTRACION,

Calle de Cisneros, número 7, pral.

MADRID.

LA GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS.

R. 66.419



NUEVA BIBLIOTECA UNIVERSAL.

ENSYO 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 II.

ADMINISTRACION,
Calle de Cisneros, número 7, pral.
MADRID.

Es propiedad.

SEGUNDO PERÍODO

DE LA FILOSOFÍA GRIEGA.

Una gran verdad debia brotar del desarrollo filosófico que acababa de dibujarse de una manera tan brillante, y que, sin embargo, habia conducido tan rápidamente al escepticismo, á saber: la necesidad de abandonar provisionalmente toda investigacion ontológica, y comenzar las indagaciones por el estudio de la naturaleza propia del espíritu, es decir, del principio subjetivo del conocimiento.

Las circunstancias exteriores eran además favorables á esta nueva tendencia. Todas las escuelas filosóficas se habian concentrado en Atenas; y presagiaban la unidad de la ciencia. La Grecia misma, unida en el momento del peligro, acababa de triunfar del despotismo en Maraton, Salamina y Platea; la civilizacion y las artes tomaban un magnífico desarrollo en el seno de la libertad, en el bello siglo de Pericles.

Ahora bien; la libertad hace que el hombre se replegue sobre sí mismo. A medida que se aleja de su cuna, que crece en edad y en fuerza, es decir, á medida que se emancipa de los lazos de la naturaleza, reflexiona más sobre sí mismo, se posee de una manera más íntima y completa, adquiere una mayor importancia individual, tanto en la sociedad como en la naturaleza. La filosofía marcha al lado del hombre. Su cuna es el universo; su individualizacion se halla en el espíritu humano. A medida que se desarrolla, se desprende del seno del mundo, y se concentra en la conciencia. Entónces nace la *psicología*; entónces debe formularse el *problema de la generacion de los conocimientos*; entónces, en fin, debe comprenderse toda la importancia del *método* y de la *certidumbre*.

Ya habian llegado estos tiempos para la sociedad y para la filosofía de la Grecia.

La unidad y la armonía de la filosofía, fundada en la conciencia humana: tal es el carácter general del periodo Socrático. La filosofía deja de ser exclusiva, porque ha encontrado su verdadera fuente. Parte de un principio á la vez individual y general, puesto que es comun á todos, de un hecho á la vez *único y universal*. Pueden existir todavía divergencias en la manera de concebir este hecho íntimo, pero refiriéndose estas divergencias al principio fundamental, permiten fácilmente la conciliacion, y no pueden conducir á una oposicion tan contradictoria como la que se

ha manifestado en el primer período de la filosofía griega, es decir, bajo el punto de vista ontológico. La filosofía socrática es por consiguiente una, porque se funda sobre una base única, sobre el espíritu humano, y porque abraza la universalidad del problema de la ciencia. En ella no es ya la ontología el punto de partida, sino el término de las investigaciones; se hace subjetiva y psicológica en su fuente, ontológica en su desarrollo y en su fin; coordina armónicamente los dos aspectos de la ciencia, el subjetivo y el objetivo, la psicología y la ontología, y representa de este modo un *racionalismo sintético, fundado sobre el organismo del espíritu humano y sobre el organismo del universo.*

SÓCRATES.

Sócrates (del año 470 al 400 ántes de J. C.), basando la filosofía sobre el espíritu humano, es el primero que ha dado al hombre el sentimiento de su valor moral y de su dignidad personal. Su vida entera es un testimonio de este hecho. Nadie, ántes de él, habia mostrado cuánto puede el hombre animado del amor hácia sus semejantes y penetrado de una firme convicción. Nadie se habia elevado tan alto sobre la naturaleza ni habia echado una tan soberbia ojeada sobre las miserias de este mundo. ¡Cuánta fé se necesita

tener en la verdad de una doctrina, cuánta certeza de la justicia de Dios, cuánto amor á la humanidad, para recibir la muerte tan tranquila y majestuosa de Sócrates!

La vida y el martirio de este grande hombre son el digno corolario de sus principios filosóficos.

Miraba Sócrates la filosofía bajo un punto de vista principalmente *práctico*. Quiere convertir á ésta en un arma contra la corrupción de las costumbres, y que sea la salvaguardia de la virtud. La moral es el principal objeto de sus estudios. Predica la inmortalidad del alma, la unidad y la justicia de Dios, que premia á los buenos y castiga á los malvados, y hace consistir la virtud en la semejanza del hombre con Dios, en la racionalidad. El mismo recibe con frecuencia la inspiración divina por el intermedio de su genio familiar. Es digno de notarse que, en todas las materias que trata, procura Sócrates elevarse á la altura de lo absoluto, y concibe su objeto de una manera extensa y completa, que contrasta singularmente con las doctrinas precedentes.

Debemos detenernos más particularmente en el *método socrático*.

Sócrates pone acertadamente el primer principio del método y del conocimiento en esta fórmula del oráculo: GNOCI SEAUTON, *Conócete á ti mismo*. En estas palabras se halla la fuente de toda verdadera filosofía. Conociéndose el hombre á sí mismo, es conducido por una consecuencia lógica nece-

saria, á conocer la humanidad, la naturaleza, el espíritu, el Sér supremo, con los cuales sostiene numerosas relaciones, y cuyas ideas encuentra en la intimidad de su sér. Pero Sócrates no comprendió toda la importancia de este principio; lo ha fijado, ha presentido sus grandes corolarios, pero no lo ha desarrollado científicamente. Quiere aplicarlo sobre todo á la conducta del hombre, á la moral, objeto de la filosofía. Su método mismo lleva impreso un carácter eminentemente *práctico*. No comienza por exponer su doctrina á aquéllos á quienes quiere instruir, sino que les pregunta, conversa con ellos, demuestra sus principios en la forma ordinaria del *diálogo*. Podría llamarse su método un *método analítico subjetivo y práctico*.

Al mismo tiempo que Sócrates, llamando la filosofía del cielo á la tierra, fija el principio positivo del método psicológico, procura también establecer su base *crítica* y negativa. Es un decidido adversario de todo dogmatismo. Comienza por dudar para llegar más pronto á la certeza. *Yo no sé nada*, decía, y se armaba con esta fórmula para desarraigar de los espíritus las opiniones preconcebidas y sustituirlas con ideas claras, con sencillas y luminosas verdades. Su duda no es más que una preparación para la certeza. A este hecho se refiere la *ironía socrática*. Fingía Sócrates, al lado de los sofistas, una completa ignorancia de la filosofía, llevándolos de este modo á exponer, sin rodeos, sus doctrinas; apoderába-

se luégo de sus proposiciones, y sacaba sus consecuencias, aventuraba algunas cuestiones que debian poner á sus sábios en contradiccion consigo mismos, y concluia por confundir á los sofistas, mostrando lo fútil de su ciencia. A esta superioridad real, oculta con un fin moral bajo las apariencias de una humilde inferioridad, es á lo que se llama ironía socrática.

Añade Sócrates además á su método el principio de la *unidad de las ideas*, de la que hace una feliz aplicacion. Declara que todas las verdades se hallan originariamente en cada inteligencia, y lo prueba haciendo que un niño muestre las verdades más profundas de la geometría. Considera esta ineidad como el efecto de una *existencia anterior*, en donde el espíritu humano, en su union con Dios, conocia el conjunto de las cosas. Ahora bien, el espíritu no ha podido perder esta prerogativa; las ideas se encuentran todavía en él, por más que parezcan dormidas ó que estén latentes. Es, pues, necesario para conocer, llamar las ideas á la luz, penetrar en ellas mediante la memoria. *El conocimiento no es más que un recuerdo*. De donde se sigue que es suficiente poner al espíritu en camino para que recuerde una verdad. Por consecuencia de esta doctrina, proponíase Sócrates por fin en su enseñanza, no imponer sus opiniones personales, sino ayudar á la verdad para que salga espontáneamente de la inteligencia del discípulo; se contentaba con dirigir el espíritu, con apartar los obstáculos que

hallase un problema y se opusiesen á la produccion de la verdad, y con asistir á su nacimiento. A esto es á lo que llamaba el *parto de los espíritus*, y en este arte es en lo que consiste propiamente su método. Mirábale Sócrates, con razon, como un medio infalible de inspirar una conviccion profunda, dejando á cada cual la satisfaccion de descubrir por sus esfuerzos espontáneos el objeto de sus investigaciones, y obligándole de este modo á encariñarse con el fruto de sus propias obras.

Por sencillo que sea, y por bellos resultados que produzca, no ha alcanzado sin embargo en Grecia el método socrático todo el rigor científico de que es susceptible el método en general. Su base crítica está mal asegurada. El criticismo no se ha establecido verdaderamente sino en los tiempos modernos. Su principio positivo necesita ser determinado, y se funda más bien en el conocimiento ontológico del espíritu, que en la intimidad subjetiva de la *conciencia*. Por esto no conduce á una certeza completa y definitiva; y veremos al fin de este periodo minada la filosofía por el escepticismo, y obligada á refugiarse momentáneamente en el sentimiento y en la fé. En tercer lugar, parece que las *ideas* salen, en la doctrina socrática, ménos del fondo del espíritu mismo que de una de sus funciones, la *memoria*. Su existencia no está bastante íntimamente encajonada á la del espíritu. Por más que existan simultáneamente con él en esta vida, como en una vida anterior, no parece que constituyen

virtualmente su esencia; son, en cierto modo, huéspedes llegados de un mundo extraño y destinados, no á hacernos comprender insensiblemente por medio de nuestras facultades cognoscitivas nuestro estado actual y todas las condiciones que de él dependen, sino únicamente á recordarnos lo que ya conocíamos en una existencia anterior. La verdad se presenta de repente á la razon humana, desde el momento en que se la ha puesto en camino, sin tener ésta que intervenir en su produccion; conoce porque recuerda. Las ideas son, sin duda, absolutas; existen independientemente de nosotros, así ántes como despues de nuestra existencia terrestre, pero existen tambien en nosotros, y forman, individualizándose, la esencia de nuestro sér espiritual. No es, por tanto, á la memoria á la que van unidas, no basta recordarlas para conocer, sino á todo nuestro sér, y es necesario penetrarlas y desarrollarlas racionalmente para comprenderlas. En una palabra, la doctrina socrática de la ineidad de las ideas, se funda sobre un doble error: sobre el desconocimiento de la virtualidad, y sobre la confusion de la razon con la memoria; y estos errores dan por resultado comun quitar al espíritu humano la espontaneidad y la individualidad. Vemos, en efecto, reproducirse esta falta en diversos grados, en el curso del desenvolvimiento del método socrático.

De este nuevo impulso dado á la filosofía salieron muchas escuelas. Sócrates no habia hecho,

en cierto modo, más que establecer el principio y dar el método, dejando á sus discípulos el cuidado de desarrollar dicho principio, por medio de su propio método.

En su punto de partida, divídese la doctrina socrática en muchas tendencias especiales. Estaba reservado al génio de Platon el reunir estos gérmenes dispersos y reducirlos á un sistema completo y orgánico. Despues de Platon y de su discípulo Aristóteles, se entibia y declina en el estoicismo y en el epicureismo el movimiento socrático.

De aquí tres épocas en el desarrollo de la filosofía de Sócrates:

Una época de crecimiento y formacion, marcada por Antístenes, Aristipo, Pirron, las escuelas de Megára, de Elis y de Erétria;

Una época de organizacion y de armonia, ilustrada por Platon y por Aristóteles;

Una época de decadencia, señalada por Zenon y Epicuro.

§ 1.º

ÉPOCA DE LA FORMACION DE LA

FILOSOFÍA SOCRÁTICA.

La moral habia sido el principal objeto de las investigaciones de Sócrates; hácia ella se diri-

gen tambien las de los primeros y las de los últimos de sus discípulos.

Antístenes y Aristipo comienzan el gran movimiento socrático y lo prosiguen en dos direcciones especiales. Ambos se ocupan del *soberano bien*; pero las diferentes condiciones en que se hallaban colocados, unidas á la independendencia y originalidad de su espíritu, hicieron que considerasen el problema bajo dos aspectos opuestos.

Antístenes es el fundador de la *escuela cínica*. Nacido en una condicion humilde, orgulloso con su pobreza, severo en sus costumbres é indignado contra la corrupcion de su siglo, coloca Antístenes el bien supremo en la emancipacion absoluta de todas las trabas y hasta del bienpacer social. Dios, decia aquél, es soberanamente independiente. Ahora bien, *el hombre debe, mediante su conducta, esforzarse para imitar á Dios*. Para conseguir este fin, abandone todo lo que posea, menosprecie los placeres y las alegrías de este mundo, é impóngase las más duras privaciones; porque sólo de esta suerte, es como puede llegar á ser verdaderamente libre y podrá, en cierto modo, bastarse á sí mismo. La felicidad es la consecuencia de esta independendencia. Arranque, pues, el hombre de su espíritu las vanas ideas de los honores, de las riquezas y del linaje; hágase insensible á todo lo que le rodea, y viva sólo en sí mismo. Diógenes, en su tonel, hé aquí el modelo del sábio; Diógenes ridiculiza el mundo, no depende de nadie, es libre y está

contento con tal que se le deje su parte de rayos solares.

Segun Antístenes, debian estos principios regenerar la Grecia y traer á los hombres á la sencillez primitiva. Preséntase, en efecto, su doctrina bajo un aspecto severo en extremo, bajo la forma de un ascetismo riguroso que sólo estima la perfeccion en razon de los sacrificios personales. Sin embargo, la moral cínica está fundada en una falsa nocion de la naturaleza humana. El hombre no está solo en el mundo, necesita de sus semejantes, se debe á la sociedad; su libertad no es absoluta. Hé aquí la elevada enseñanza de esta doctrina: fundada en una independenciam sin límites, conduce al aislamiento más completo, al egoismo más extravagante, á la negacion de todo lazo social; cada cual se encierra en su tonel sin inquietarle si quiera el que existan otros séres sobre la tierra. Si estas consecuencias se deducen lógicamente del principio, concluiremos de ellas, que tal principio es contrario á la naturaleza humana y á la sociedad, que no existe ni puede existir para el hombre una libertad absoluta, es decir, que la libertad debe ser racionalmente determinada, y someterse, como todas las cosas, á las *leyes* absolutas y necesarias de la razon.

La escuela cínica es una preparacion para el estoicismo.

Aristipo es el fundador de la *escuela cirenaica*. Nacido en la opulencia, de un carácter amable

y sencillo, viviendo en medio de la elegancia y del placer, tiene Aristipo más suaves nociones de la virtud. Descarta la idea del deber, y no concibe más que la felicidad, no una felicidad futura é incierta, sino un goce actual y presente. *La dicha es el destino del hombre*, y consiste en el uso legítimo de nuestras facultades, sobre todo de nuestras facultades físicas. ¿Por qué imponerse sacrificios é inmolarse, en cierto modo, á una vana abstraccion de la inteligencia? Si el hombre viene á este mundo con deseos, si experimenta necesidades, es para satisfacerlas. La tierra no es un lugar de destierro y de dolores, sino que nos convida al placer; escuchémosla, porque su voz está en armonía con la voz de nuestra naturaleza. No hemos sido nosotros creados para las cosas, sino las cosas para nosotros:

Non me rebus, sed mihi res subjungere conor.

Los cirenáicos relacionan su moral con la psicología. Consideran la *sensacion* como siendo á la vez el principio del placer y del conocimiento. Los sentidos son la única fuente de la verdad y el *criterium* de la certeza. Pero en la sensacion no hay nada objetivo; *es en sí misma* el placer y la felicidad y el conocimiento de la verdad. No podemos percibir ni conocer nada más que nuestras propias modificaciones, no las causas exteriores que las ocasionan. *La sensacion no nos dá nada más que la sensacion misma.*

Parece, pues, que los cirenáicos echaron en Grecia las bases del sensualismo. Admiten solamente la evidencia sensible como *criterium* de la verdad, y, consecuentes consigo mismos, establecen en moral la filosofía del placer ó de la dicha, el *hedonismo*. Aún hay más; identificando la moral y la psicología, parece que llevaron la doctrina sensualista hasta sus últimas consecuencias, hasta el *idealismo escéptico*; fundanse en un hecho positivo, indudable, á saber; en que la sensacion es esencialmente individual, es decir, que no atestigua absolutamente más que una modificacion sufrida por nuestros órganos, ni puede por sí misma demostrar la existencia de una realidad exterior. No puede llegarse al mundo sensible sino con la ayuda de los principios racionales, sobre todo con el principio de causalidad. La filosofía sensualista implica, pues, rigurosamente el *escepticismo* y, por consecuencia, el *ateismo*. Teodoro de Cirene, que desarrolló la doctrina de Aristipo, fué un escéptico y un ateo.

La sensacion es sin duda legítima en sí misma, pero á condicion de permanecer siempre subordinada á la razon. Sólo ésta posee un *criterium* general y uniforme de la verdad, porque la razon no es individual como la sensacion, sino que es impersonal por su naturaleza. Negando la razon, es necesario negar con Teodoro de Cirene un criterio constante y universal, y aceptar el sensualismo con todos los extra-

víos que caracterizaron á la escuela cirenáica.

Es indudable, además, que el hombre no ha sido creado para el sufrimiento, y puede usar legítimamente de las facultades que Dios le ha concedido, y no hay contradicción alguna entre su naturaleza y la felicidad á que aspira constantemente, áun en esta vida. Pero sólo á condición de ajustar su conducta á una regla suprema y absoluta es como la comprende y transforma sin desconocer el placer. La razón no nos ordena sacrificios estériles, ni una inmólicion que no es con frecuencia más que el refinamiento del egoismo; legitima la dicha y el placer, pero reservándose el privilegio de guiarlos y mantenerlos constantemente en una esfera augusta é ideal.

La escuela cirenáica se refundió más tarde en el epicureismo.

También Pirron atribuye un fin práctico á la filosofía. Sostiene con Sócrates que solamente la virtud es digna de nuestros esfuerzos y de nuestra consideración. Pero concluye de esto la inutilidad de la ciencia; y para establecer mejor su proposición, procura demostrar la imposibilidad de conocer la verdad y llegar á la certidumbre. Diríjense en general sus argumentos contra el conocimiento sensible. Así, para elevar la importancia de la moral, arroja Pirron el *escepticismo* en la ciencia; acepta, en su sentido literal, estas palabras de que se servía irónicamente su maestro contra los sofistas: *yo no sé nada*; no

repara, para sostener su tésis, ni áun en echar mano de los argumentos de los mismos sofistas, y continúa su obra destructora de la filosofía socrática. Pero despues de haber lanzado el anatema sobre la ciencia, tiene que abandonar la causa que intentaba defender, no puede establecer una teoría moral. Háse sublevado contra él mismo su escepticismo. Adopta ciegamente la doctrina del dejad-hacer, y se ve obligado á establecer que *la moral consiste en seguir los impulsos de la naturaleza.*

Esta doctrina, desarrollada por *Timon*, reaparece más tarde en el período de decadencia de la filosofía griega. Entónces la juzgaremos, porque es cuando se eleva á su mayor altura y se formula en sistema.

Las escuelas de Megára, de Elis y de Eretria, fundadas por *Euclides, Fedon y Menedemo,* parece que desprecian el fin moral de la filosofía socrática para ocuparse especialmente del arte de la *dialéctica.* La lógica y el silogismo en particular, forman por lo ménos la parte más saliente de su doctrina; pero si hicieron algunos servicios á esta ciencia, consideráronla en cambio bajo un aspecto puramente formal, y la cargaron de vanas sutilezas, muy propias para embarazar su marcha y retardar sus progresos. Los griegos llamaban á los filósofos de Megára, *disputadores.* La lógica degeneró entre ellos en un juego; se ejercitaban en la controversia y se entretenían en forjar sofismas.

«Llama la atencion, —dice M. Degerando,—ver cuántos obstáculos ha encontrado la lógica para hacer que se reconozcan sus verdaderos principios y para gozar de los derechos que le corresponden sobre todas las operaciones del espíritu humano. La filosofía ha comenzado por proposiciones aisladas, por simples afirmaciones; y durante mucho tiempo se ha contentado el hombre con estas verdades aforísticas. Despues se han enlazado las proposiciones, pero limitándose á establecer entre ellos la armonía necesaria para satisfacer la imaginacion. Háse ensayado más tarde un género de coordinacion más sólida, la cual consiste en justificar, mediante pruebas, las afirmaciones. De aquí se ha pasado á investigar de qué fuente deben tomarse las pruebas y qué juez tiene derecho á fallar la cuestion sobre su legitimidad. Hánse, por último, erigido en arte los medios de atacar y destruir las proposiciones; se ha imaginado una especie de táctica para estos combates. para este pugilato del espíritu. Tal fué la lógica de Zenon, la de la escuela de Megára, la cual estaba sólo destinada á la controversia. Pero nadie habia intentado crear esa lógica que traza las reglas segun las cuales deben deducirse unas de otras las verdades, y debe construirse el edificio de las pruebas. Lo mismo sucedia con esa otra lógica que enseña, no solamente las reglas materiales y necesarias del razonamiento, sino las más difíciles que presiden á la educacion y á la direccion de las facultades

intelectuales, que es para la razón lo que la dietética es para la salud. Es verdad que Sócrates había dado excelentes ejemplos de una y otra, pero éstos aún no habían sido convertidos en preceptos. Habíanse ensayado y empleado al acaso diversas clases de métodos, sin pensar en definirlos; aún no había nacido el arte de los métodos, en cuanto constituido por reglas (1).»

§ 2.º

ÉPOCA DE ORGANIZACION DE LA FILOSOFÍA SOCRÁTICA.

Una época de organización y de armonía es esencialmente *una*. La unidad es la condición suprema de todo organismo. Así es como el organismo espiritual, lo mismo que el organismo físico del hombre, es una unidad de ser y de esencia servida por una variedad de funciones. Así también la ciencia absoluta, que expresa el espíritu humano, es necesariamente una en su principio, por variada que pueda ser en su aplicación a los diversos órdenes de cosas. De donde se sigue que, si hubiese estado reservado á la Grecia el

(1) *Hist. comp.*, l. II, p. 201.

destino de constituir la organizacion definitiva de la filosofia, hubiera sido el período actual uno y homogéneo, y despues de Platon no hubiera existido Aristóteles. Pero no eran tales los decretos de la Providencia. La Grecia ofrece, es verdad, una síntesis del espíritu humano, pero esta no es la síntesis completa y verdadera, la que debe señalar la tercera edad de la humanidad y conducir á la unidad y á la armonía de la ciencia y de la vida social. Hé aquí por qué el período armónico de la filosofia de la Grecia comprende dos términos, la idea y la realidad, y se resume en dos nombres, *Platon* y *Aristóteles*. Es verdad que se manifiesta en ella la unidad, pero aparece bajo una forma dualista, en la doctrina de Platon completada por la de Aristóteles, pero no sólo en Platon ó sólo en Aristóteles. Exponen ambos filósofos dos aspectos complementarios de la verdad absoluta, el aspecto ideal y el aspecto real. Reunidos presentan la síntesis filosófica más elevada que ha sido dado á la Grecia comprender.

A. PLATON.

Los materiales estaban dispuestos. La *razon* habia recorrido todas las esferas de lo posible para ensayar sus fuerzas y reconocer su imperio; el arte habia llegado á los últimos límites de su poética carrera, y habia madurado la *imagina-*

cion en sus más elevadas relaciones, en sus relaciones con el ideal de las cosas; habíase dado el *método*, y la lengua era ya bastante rica para expresar sin esfuerzos las grandes ideas de que era necesario formar el organismo de la ciencia, por medio del método, de la imaginacion y de la razon. No faltaba más que el obrero; pero esta era la condicion más difícil de realizar, porque el obrero, al aceptar su mision, debia estar dotado de fuerza y de génio para cumplirla; ser á la vez poeta y filósofo. Cuando las circunstancias extérieures se produjeron, no se hizo esperar el obrero. Apareció *Platon*.

La filosofía platónica es el coronamiento de la filosofía griega, y áun me atrevo á decir que de toda la antigüedad (a). Armoniza de un modo admirable la imaginacion y la razon, esas poderosas facultades que habia legado el Oriente á la

(a) Discordes en su causa, aunque conformes con el resultado, todos los historiadores de la Filosofía atribuyen á Platon una importancia suma en la obra del pensamiento. Sea porque este filósofo dejó con su teoría de las ideas puesta la base para el nacimiento del sincretismo, cumplido en la filosofía alejandrina como punto de conexion entre la cultura oriental y la helénica, para servir de precedente al cristianismo, segun pretende Vacherot (*Historia crítica de la escuela alejandrina*), sea porque aquel ilustre pensador fué de los primeros que más claramente reconocieron la unidad de los conocimientos humanos y la aplicacion universal de los conceptos filosóficos, segun afirma H. Martin (*Estudios sobre el Timeo de Platon*), sea, por último, porque Platon, en union con su discípulo Aristóteles, resume en sus obras toda la reforma sócrática, y con ella toda la cultura filosófica que la antigua Grecia legaba á la posteridad para su union siucrética con las con-

Grecia, con el fin de determinarlas y de unir las por el empleo del método. De esta alianza salió una sublime armonía de todo lo grande, bello y verdadero, una vasta síntesis que enlaza el universo entero en su unidad y en su variedad, y que se embellece al mismo tiempo con la más exquisita poesía y se envuelve en la belleza ideal del sér.

Dividiremos la doctrina de Platon, conforme el plan de nuestra memoria, en dos partes: la *Teoría de los conocimientos* y las *Consecuencias morales políticas y religiosas* que de esta teoría se desprenden. Haremos, en tercer lugar, un *Juicio crítico* sobre la filosofía de Platon (1).

cepciones orientales en Alejandría, como piensan otros, es cierto, y por demás indudable, que Platon en la doctrina que expone en sus inimitables diálogos, ofrece campo tan extenso á la meditacion filosófica, y hace afirmaciones tan comprobadas en los tiempos presentes, respecto á la exageracion de ciertas doctrinas, que no nos parece ocioso, sino muy eficaz repetir con Mr. Tiberghien que viene á ser la doctrina platónica el natural coronamiento y término de todo el pensamiento antiguo, sintetizado en el discípulo de Sócrates, para hacer mas fácil su union con las nuevas ideas.

(1) Para la exposicion de la teoría del conocimiento de Platon, hemos aprovechado las lecciones de Historia de la filosofía, dadas por el profesor M. Schliephake, en la universidad de Bruselas.

1. TEORÍA DE LOS CONOCIMIENTOS.

Antes de comenzar la ciencia, es indispensable determinar su noción. ¿*Qué es, pues, la ciencia*, se pregunta Platon en el *Teetetes*? ¿Es, en primer lugar, posible dar una definicion completa de la ciencia? No, porque para definirla, es necesario recurrir á expresiones que implican ya la noción de la ciencia; no hay más término de comparacion para la ciencia que la ciencia misma. Fúndase en efecto ésta en el *conocimiento*, en el *saber*; estas palabras debian evidentemente formar parte de la definicion exigida; ¿pero no están á su vez contenidas en la idea de la ciencia, y puede, por consiguiente, empleárselas sin caer en un círculo vicioso? Tal es la conclusion de Platon. La ciencia, el saber, es una de esas ideas-madres que no necesitan ser definidas para que se las comprenda; es la *última* medida de toda indagacion, cuya medida no puede, por tanto, referirse á otra más lejana ni más profunda.

Puede empero distinguirse la ciencia segun los diversos dominios que explora. Ahora bien: hay ciencias que se ocupan del conocimiento de lo que pasa, de lo que está sujeto al cambio, pero sin investigar la naturaleza y la razon de las cosas; se refieren al dominio sensible, á los

efectos, á los fenómenos particulares; fúndanse más bien en la memoria que en la inteligencia; son incompletas, están aisladas unas de otras y necesitan por consiguiente una ciencia que establezca un lazo entre ellas (a). Esta última ciencia, la única verdaderamente digna de este nombre, expone lo que es desde la eternidad; es una como la verdad; y domina todas las ciencias particulares, pues lo finito no puede ser comprendido sin el todo universal que lo contiene. Hay pues *unidad* en las ciencias, y esta unidad se expresa en la ciencia de lo que es eternamente verdadero, ciencia inspectora, sinóptica, que asigna á cada una de las demás su fin especial. Esta ciencia es la *Dialéctica*.

Divídese en tres ramas: la *lógica*, la *física* y la *moral*.

Pero ¿cómo descubrir ese verdadero saber, esas verdades universales é inmutables que forman el objeto de la filosofía primera? Es necesario

(a) En ningún asunto ha mostrado seguramente el discípulo de Sócrates tantas indecisiones, ni incurrido en tan palpable contradicción como en el del conocimiento sensible. Tan pronto es el conocimiento de los objetos particulares, mera *causa ocasional*, para el recuerdo de las ideas (*Fedon*), como es la simple *apariciencia* de la realidad, que no merece otro nombre que el de la opinion, sin que pueda denominarse filósofo más que al que se consagra á la contemplación de la esencia de las cosas (Libro V de la *República*), como se reduce á mostrar el orden y armonía, que es obra de Dios (*Timeo*), como, por último, se limita á servir á manera de preparación y antecedente cronológico del conocimiento ideal (Libro VII de la *República*).

en este caso, remontarnos á las diversas fuentes del conocimiento, examinar su naturaleza, distinguirlas entre sí, y determinar de este modo su objeto y sus datos especiales.

Ahora bien, existen tres fuentes de conocimiento, las *sensaciones* las *nociones abstractas* y las *ideas*.

1 DE LAS SENSACIONES.

Fúndase la sensación en una relación entre los órganos de los sentidos y la vida general de la naturaleza. Así es que el verdadero órgano de la vista, según Platon, es el fuego visual interior que se escapa por la pupila. El ojo está compuesto de fuego, y no puede verificarse la visión sino por el encuentro del fuego visual y de la luz que viene de los objetos visibles. El modo de combinación de estas dos luces varía según los colores de los objetos. Así es también como el órgano del olfato es de la misma naturaleza que el objeto sensible que le sirve de alimento, es de cir, vaporoso, y, como el órgano del oído, está compuesto de aire (1).

La sensación es, pues, el efecto ó el producto

(1) V. el *Timeo* núm. 45 y sig., con las *notas* de M. Martin sobre este diálogo.

de dos acciones simultáneas de las cuales la una es subjetiva y la otra objetiva y que convergen ambas al mismo punto; la una procede del exterior, la otra, de nosotros mismos, y ambas se encuentran en el órgano sensitivo y le hacen experimentar una modificación que es transmitida después al alma corporal. Esta modificación es la *sensacion* propiamente dicha; su transmisión al alma produce la *percepcion sensible*. Esta depende, por tanto, de una doble causa, del objeto que la ocasiona y del sujeto que la sufre y la percibe; y estas dos causas son igualmente físicas y *relativas*. Esta es la razón por la que una misma cosa puede producir impresiones diferentes sobre dos personas, y hasta puede afectar de diferente modo al mismo individuo, según el estado en que se encuentre. Un cuerpo está algunas veces frío para uno y caliente para otro; el vino parece dulce al hombre sano y amargo al enfermo. Hay, indudablemente, alguna cosa de verdad en la sensación, á saber, la sensación misma; cada una de las impresiones sensibles, es una verdad subjetiva incontestable; es imposible hablar de sensaciones falsas, ya se presenten en la vigilia ó en el sueño, en la salud ó en la enfermedad; porque nunca anuncia la sensación más que el hecho de una modificación experimentada, y esta modificación es real en el que la experimenta, así que el vino es realmente amargo para el enfermo y dulce para el hombre en estado de salud. Pero si la sensación es subjetivamente

verdadera, está desprovista de certeza en su objeto y en sus datos. Por lo mismo que es individual, no puede revestirse de ese carácter inmutable y absoluto, que constituye propiamente la ciencia. En la sensacion, nada hay durable, nada persiste, ni lo que experimenta la sensacion ni aquello que la produce. Es imposible fundar la ciencia sobre una base tan vacilante (a).

Véase cuánta es la inconstancia y la debilidad de nuestros sentidos. Sólo nos dan á conocer cosas pasajeras, sometidas á una transformacion perpétua, y que, componiéndose y descomponiéndose, toman constantemente nuevas propiedades y se ofrecen á nosotros bajo un aspecto nuevo. Si nosotros pudiésemos siquiera percibir to-

(a) Platon refuta la teoría de que la sensacion es idéntica al conocimiento, con muchas y muy valiosas razones, esforzándose para ello en despertar la reflexion propia sobre los elementos á que puede y debe referirse la originaria constitucion del conocimiento. Con tales razonamientos nada se afirma expresamente; pero, ó lo dicho por Platon no significa nada, ó afirma de una manera implícita, como una condicion necesaria para formar la ciencia, la *permanencia é identidad* del sujeto que piensa. Y semejante condicion nadie pretenderá fundadamente que procede del movimiento continuo de la apariencia fenomenal, sino que todo el que se haga cargo de la cuestion, tendrá que confesar que es preciso sea, subsista y permanezca el espíritu que piensa en medio del oleaje de las apariciones y desapariciones de los fenómenos, si estos han de ser conocidos ordenadamente. Ya será fácil comprobar que si Platon usa en éste, como en otros muchos diálogos, un método negativo, deja en el mismo procedimiento implícitas afirmaciones de una gran trascendencia, que se hallan con leer atentamente sus obras. Para entender la sensacion hay que atender á elementos que no proceden de los sentidos, para conocer ordenadamente los

dos estos aspectos de las cosas, nuestros sentidos nos conducirían quizás á alguna revelacion importante; pero no sucede así, sino que cada sentido nos presenta solamente los objetos en una determinada situacion, en su situacion actual, bajo una sola relacion, bajo la relacion fugitiva que con nosotros sostiene momentáneamente. Todo es, pues, en la sensacion finito y limitado; y ésta no conduce á ninguna verdad general y verdaderamente científica; y por repetida que sea, es físicamente imposible que llegue nunca á una observacion completa, á un conocimiento total de la naturaleza de las cosas. El hombre debe por tanto poseer facultades más elevadas, que no estén limitadas, como los sentidos, á la actualidad

fenómenos es preciso que permanezca y subsista el sujeto que los conoce, cuya condicion tampoco debe tener su base y origen en los sentidos. Insiste Platon en esta segunda afirmacion, haciendo notar que los sentidos ofrecen sólo sensaciones individuales y aisladas, porque cada uno tiene su dominio propio, del cual no puede salir: de suerte que las cualidades comunes á varios objetos no pueden ser conocidos por los sentidos, ya que sus datos son siempre aislados y separados unos de otros. ¿Cómo es posible enlazar estos diversos datos? Únicamente por virtud de la existencia del alma, bajo cuya unidad y permanencia es posible unir y referir entre sí los datos que todos nuestros sentidos nos ofrecen para la formacion del conocimiento.

Insistiendo en rebatir la opinion de Protágoras, se hace cargo Platon de la relacion idéntica que aquel establece entre el aparecer y el sér, y prueba, mediante un razonamiento que se repite por todo el diálogo, y que estimamos de un valor incontrovertible, el carácter *subjetivo* de la sensacion, la distinta idea que de una sensacion pueden formarse dos hombres, y á un uno solo en dos estados diferentes, y por consiguiente, que la afirmacion de Protágoras, de

finita y contingenta, sino que le permitan leer en el pasado y en el porvenir y comprender los principios universales. Y en efecto, ¿cómo, si fuese de otro modo, podría el hombre evocar el recuerdo de lo pasado, prever lo futuro y alcanzar por último el verdadero conocimiento que se funda en principios eternos?

Protágoras había dicho: sentir es conocer; la ciencia no es más que la sensación. Platon pone al sofista en contradicción consigo mismo y manifiesta las consecuencias de esta doctrina. ¿Qué resultaría de esto? Que no es el hombre, sino *el ser sensible*, el que será la medida de la verdad. Y puesto que el animal siente como el hombre, de-

que el hombre es la medida de la verdad, equivale á negar ésta ó á identificarla con el error. Admitiendo que todo conocimiento procede de la sensación, y que es siempre verdadero para cada cual, según le aparece la sensación, tendrá que admitir Protágoras, á la vez que el vino sabe mal, como dice el que está enfermo, y que el vino sabe bien, según afirma el que goza de salud; sin que pueda tampoco rechazar como falsa ninguna de las dos opiniones que acepten como verdaderas dos sujetos, que al percibir un mismo viento, lo sientan el uno frío y el otro de mayor temperatura. Estas objeciones, que Platon repite por todo el diálogo, autorizan para preguntar con Sócrates, ¿no es una consecuencia necesaria de tal definición de la verdad que ésta no existe para nadie? Y á semejante pregunta puede añadir todo el que lea con alguna atención este diálogo la siguiente: si se desecha como erróneo é infundado el carácter subjetivo atribuido por Protágoras al conocimiento verdadero, ¿no queda con esto presentida la necesidad de un principio supra-sensible, objetivo é impersonal para afirmar la existencia de la verdad? ¿No se descubre, por último, en el pensamiento del autor implícitamente expresada la necesidad de algo superior á la sensación, que pueda servir de garantía á la verdad?

beria colocársele, bajo la relacion del conocimiento, en la misma línea. Y puesto que todos los hombres sienten igualmente, deberian participar de la verdad en el mismo grado. Protágoras, que se jactaba de ser el preceptor de los hombres, podia difícilmente convenir en semejante consecuencia (1).

2. DE LAS NOCIONES ABSTRACTAS.

«Las percepciones sensibles, dice Platon, son el efecto de la accion combinada de los objetos y de los órganos; pero es necesario que las percepciones vengan á reunirse en un centro, en un hogar comun, y de aquí resulta la unidad del acto de la conciencia. Cada sentido nos trasmite solamente una clase particular de impresiones: la vista, los colores; el oido, los sonidos, etc. Nosotros tenemos, sin embargo, el poder de comparar estas diversas clases de impresiones, y de juzgar sus analogías y diferencias. ¿Cuál puede ser el órgano de esta comparacion? No puede serlo ninguno de los sentidos: tiene, pues, su fuente solamente en el alma. Al *entendimiento* (es decir, á la *reflexion*, DIANOIA), es á quien está confiada esta funcion. En cuanto nuestros sen-

(1) RITTER, *Hist. de la filosof.*, trad. por Tisot, t. I, p. 194.

tidos perciben un objeto, no apreciamos aún sus diversas relaciones, como la grandeza y la pequeñez; esta operacion exige una distincion, un juicio que se verifica en el alma. En esto es en lo que consiste la *facultad de abstraer*. El entendimiento forma, pues, las *nociones*, es decir, las percepciones de relacion y las consideraciones genéricas, ya distinguiendo, ya combinando lo que los objetos tienen de comun ó de análogo; compara las imágenes, las aísla y las separa de todos los accidentes particulares, y llega de este modo á las *nociones abstractas*, sin las cuales no hay percepcion clara posible. Estas nociones son en parte el tributo ofrecido por los objetos, en parte el producto de la facultad de pensar, y, en esta segunda relacion, nacen de nuestro propio fondo. Los sentidos nos presentan siempre lo particular, lo individual; el entendimiento, lo comun y general. Los sentidos nos ofrecen percepciones confusas y en estado concreto; el entendimiento, percepciones claras y en estado abstracto (1).»

Las nociones abstractas, formadas por el entendimiento ó la reflexion, expresan por tanto lo que hay de comun en cierto número de hechos sometidos al exámen. Pero estas nociones, derivándose de las sensaciones que aquellas se contentan con generalizar, participan necesariamente del carácter relativo, variable y parcial de la sensi-

(1) Mr. DEGERANDO: *Hist. comp.*, t. II, p. 234.

bilidad; y como los hombres no están de acuerdo sobre las impresiones sensibles, tampoco pueden estarlo respecto á las nociones abstractas. Y en efecto, la *opinion* (DOXA), que se funda sobre estas nociones, sólo produce la *probabilidad*, no la certeza. La *opinion* no encierra en sí nada necesario, absoluto, é inmutable; no es más que el sentido comun, el cual, áun estando conforme con la verdad, no es, sin embargo, la ciencia, porque no puede dar cuenta de sí mismo y es impotente para remontarse al principio eterno de lo que es.

Las nociones abstractas forman la transición del conocimiento sensible á la idea pura (a): basadas sobre la sensación, participan de su naturaleza contingente; pero la reflexión, que las engendra, se esfuerza por imprimirles el sello de

(a) Rechazada por Platon la opinion que afirma que el conocimiento sensible constituye la ciencia, examina las *nociones lógicas*, el conocimiento general ó razonado, y que es de una naturaleza intermedia entre el conocimiento puro (Dialéctica-Ciencia en el pleno sentido de la palabra), y la opinion (conocimiento sensible). En este sentido sólo se expresa claramente Platon respecto á esta clase de conocimiento en hacerle subordinado al puramente ideal; pero deja en duda y cuestion, el valor que tenga por sí, y la verdad de que es susceptible en su formación: otro tanto puede decirse respecto á su relación con lo sensible. ¿A caso es el conocimiento general el único que necesita de lo sensible como ocasión para formarse? A veces así parece, pero en tal caso la teoría de la reminiscencia expuesta en el *Fedon*, no puede tener aplicación universal. ¿Es quizás el conocimiento general solo *inductivo* y su valor depende del que tengan los procedimientos dialécticos? Puede ser, pero Platon no lo dice explícitamente, y por tales razones, consideramos peligroso el prurito de interpretación usado por algunos comentaristas.

inmutabilidad que distingue las nociones racionales. Sin embargo, la fuente en que bebe hace que sean vanos sus esfuerzos; puede arrancarlos á la esfera estrecha de las percepciones individuales, pero no puede asentarlos sobre la base de la verdad eterna; puede extinguir en ellas este flujo perpétuo, esa constante corriente de lo que es á lo que viene á ser, que caracteriza la sensación, pero no puede identificarlas con la esencia misma de las cosas ni considerarlas como leyes de la ciencia absoluta.

3. DE LAS IDEAS.

Encontramos además en el espíritu humano ciertas nociones más elevadas que aquellas que nos proporcionan la experiencia sensible y la abstracción, nociones que implica todo juicio que hacemos sobre los objetos.—Tomemos un ejemplo del *Fedon*.

Hemos visto que es imposible sentir por un órgano lo que se siente por otro, por la vista lo que se siente por el oído ó vice-versa. Si pues tenemos alguna noción sobre los objetos de estos dos sentidos tomados en conjunto, no puede venir esta idea colectiva ni por un órgano ni por otro. Ahora bien, la primera idea que poseemos respecto del sonido y del color tomados colectivamente, es que ambos *son*, puesto que el uno es *diferente*

del otro é idéntico á sí mismo, que tomados en conjunto son *dos* y que cada cual, tomado aparte, es *uno*. Todas estas ideas del sér y del no-sér, de la semejanza y de la desemejanza, de la identidad y de la diferencia, de la unidad y de los demás números, no son adquiridas por ningun órgano particular del cuerpo; tampoco son abstraídas de la realidad y comunes á un cierto número de hechos; son superiores á la experiencia que las presupone, son universales y se aplican necesariamente á toda realidad.

Asímismo, cuando queremos definir un objeto cualquiera, nos vemos obligados á recurrir á una noción general que abraza el género en que dicho objeto está comprendido; de modo que toda reflexion sobre un objeto de la experiencia, así como toda explicacion de una opinion determinada, nos remite á conocimientos más elevados que el espíritu saca de su propio fondo.

Ahora bien, á estas nociones primitivas, superiores á toda observacion sensible y propias de la razon, es á lo que Platon llama *ideas* (IDEA, EIDOS).

Las definiciones que, así en la antigüedad como en los tiempos modernos, se han dado de la *idea*, segun el sentido de Platon, no han determinado, por punto general, más que un aspecto más ó ménos importante. Séneca consideraba las ideas como el *ejemplar eterno* de las cosas; Ciceron, como su *forma*; Diógenes Laertes, como su *causa* y su *principio*; Aristóteles las consideraba

como *sustancias* (OUSIAI); en la Edad Media y en nuestros días, se las toma ordinariamente por *nociones de género*, en oposición á las nociones individuales ó de seres particulares (a).

Las ideas de Platon abrazan todas estas acepciones, se aplican á todos los seres, á todos los objetos sin distincion de géneros ni de individuos, porque Platon habla hasta de la idea de un lecho, de una mesa y de un cabello. Los términos de que se sirve son IDEA ó EIDOS, para designar la imagen divina, el modelo ideal y el tipo (TYPOS) de las cosas ó de los seres; las llama además PARADEIGMATA, AITIAI, ARJAI, para expresar que estos ejemplares eternos son el principio y la causa

(a) Es tanto más difícil el exámen y crítica de la teoría de las ideas de Platon, cuanto que son vários, y á veces aparentemente contradictorios, los sentidos en que el ilustre filósofo toma las ideas y aún la ciencia. Al refutar las representaciones sensibles de los sofistas, establece Platon que lo sensible no es lo verdadero, y que la ciencia debe tener por único objeto la esencia inmutable de las cosas; pero, huyendo de la identidad absoluta de éstas, afirma también que la realidad no es idéntica, de tal suerte, que no tenga diversidad, sino que abraza también una multitud de ideas particulares, que expresan á su modo la esencia de las cosas. Y á tales aclaraciones suceden otras, y así ocurre que es bastante difícil apreciar el pensamiento exacto que llegó á formar Platon acerca de las ideas. Uno de sus más fieles expositores (*Ritter*) rechaza, por estrechas y parciales, várias de las interpretaciones hechas de lo que Platon entendia por idea, y pretende explicarlo diciendo que la idea platónica es todo lo que revela una verdad eterna, todo aquello que es constante y sirve de base á la mudanza de los fenómenos. Aun cuando esta explicacion aspira á ser todo lo compleja posible, es, sin embargo, más extensa la esfera de aplicacion que tiene la doctrina platónica respecto á las ideas,

íntima de la existencia y del desarrollo de todo lo que existe en la naturaleza; son también los pensamientos de Dios (NOEMATA) que ha producido todas las cosas del mundo sensible, con arreglo al tipo de las ideas; por último, los términos ENADES, MONADES, indican la afinidad de la teoría platónica con la de los números de Pitágoras (1).

El conjunto de las ideas forma el mundo de lo inteligible que subsiste en Dios, sin confundirse con él, y que ha servido de modelo para el mundo inferior, para el mundo sensible. Las ideas expresan de este modo lo *eterno, permanente é inmutable*, aquello cuya naturaleza no es más que una débil y pasajera imitación. Son infinitas en nú-

como iremos viendo en lo sucesivo, sin que sea por el pronto fácil resumir todos los sentidos atribuidos por Platon á las ideas, por hallarse esparcidos en sus obras. Otro tanto acontece con el método empleado por Platon para demostrar la existencia de las ideas. Aun cuando en el *Fedon* se hace decir á Simmias, que nada encuentra más evidente que lo bueno, lo bello y lo justo, es lo cierto que tal evidencia no resulta de la exposicion hecha hasta aquel momento en el diálogo. Ni esta evidencia de la existencia de las ideas, reconocida por Simmias, se adquiere, aceptando las pruebas ofrecidas por Platon, y que Mr. A. Fouillée clasifica, sin gran fundamento á nuestro humilde entender, en pruebas psicológicas (las contenidas en el *Teetetes* y en el exámen de las condiciones del conocimiento), en pruebas ontológicas (desenvueltas en el *Fedon*, en el *Filebo* y en la *República*, al señalar las condiciones de la existencia), y en pruebas lógicas, que se ofrecen al aplicar la teoría de las ideas. Los múltiples sentidos dados por Platon á las ideas y las pruebas de su existencia, repartidas en

(1) Das Christliche im Plato und in der platon. Philcs. von D. Ackermann, p. 214 á 219.

mero, porque cada sér y cada objeto particular tiene su prototipo ideal en el pensamiento divino, y él mismo es una copia de este divino ejemplar. Las ideas son, bajo este punto de vista, las únicas *realidades verdaderas*; no han nacido ni deben morir. Se las puede caracterizar con una sola expresion, diciendo que *son*, es decir, que son *en si y por si mismas*, que son *absolutas*. Todo lo que parece existir en el mundo físico, no existe realmente, comparado con el modo de existencia de las ideas; todas las cosas son, en efecto, perecederas y contingentes, se esfuerzan por ser y por realizar su modelo divino, pero el tiempo las arrebató como las ha producido, y no

los diversos diálogos tienen de comun los primeros el ser abstractos é intelectuales, y las segundas, el reducirse á razonamientos de mera necesidad, en las cuales nunca se llega, como decia Hegel, más que aun *debido de sér* á un postulado de realidad, esto es, á probar que deben ser y existir tales ideas, pero no á probar si son y existen realmente.

La idea es siempre para Platon una representacion intelectual de parte del alma, y por lo que respecta á lo ideado, es lo que se llama su esencia eterna, pero reducida á lo inteligible, y puesto en el mayor número de casos en contradiccion, no ya en distincion, con los fenómenos. Concebir la realidad de los objetos, ver las cosas, equivale para Platon á librarse (en multitud de pasajes del *Fedon* lo repite), de los lazos sensibles del cuerpo, y á elevarse con el alma, ya mediante intuicion, ya mediante Dialectica, á la contemplacion directa de las ideas; y tal modo de concebir el conocimiento tiene su base en una abstraccion del sujeto y en una mutilacion de la realidad de las cosas. Abstrae necesariamente el sujeto, porque separa de sí la complejidad de su naturaleza, y porque tiende sólo á una contemplacion *relativa*, es decir, en

deja de ellas más que su idea que es la sola eterna y absoluta, independiente del tiempo y del espacio, *una* é indivisible, y siempre *idéntica* á sí misma. No es evidente más que una sola idea del bien, de lo bello, de lo verdadero, de lo justo, como no hay más que una idea del tiempo, del espacio y del número. La sabiduría no tiene dos caminos, ni la verdad dos lenguajes, ni la justicia dos medidas.

Pueden distinguirse *dos géneros principales de ideas*; las unas se aproximan bajo cierta relacion á la experiencia; las otras son completamente independientes de toda representacion sensible.

Comprende el primer género los *principios de las matemáticas*, las nociones de figura, tamaño,

relacion y mera referencia, viendo lo real, no en sí mismo, sino en lo inteligible, en las ideas, tipos ó modelos á lo sumo de la inteligencia divina. Se mutila con precision la realidad de las cosas, porque éstas sólo son estimadas en lo que tienen de inteligible, en aquello en que participan de las ideas, y como éstas, aún probada su realidad, solo muestran la esencia inmutable, pero no toda la realidad de las cosas, dividida en abismos que no pueden llenarse, resulta siempre que se tiene parte del conocimiento y de su cualidad, y por tanto, representacion subjetiva, sombra de la verdad, pero jamás la verdad misma. Entre la realidad y el alma que aspira á conocerla, coloca Platon, por medio de una doble abstraccion, el mundo de lo inteligible, la region de las ideas, que tanto pueden ser imágenes parecidas (reales jamás) de las cosas, como fantasmas producidos por la arbitrariedad del pensamiento subjetivo. No ha logrado llenar tal vacío Platon con su teoría de la participacion, ni los obstáculos, que de aquí nacieron ser vencidos por las composiciones eclécticas, imaginadas por toda la filosofia alejandrina.

extension, número, tiempo y espacio. La experiencia nos muestra muchos cuerpos finitos, números determinados, seres movibles y variables, pero la infinitud del espacio, del número y del tiempo supera á toda percepcion de los sentidos. Todos deben admitir la teoría del triángulo, sin exigir que sea préviamente demostrada por la observacion exterior. Es verdad que nos servimos de figuras para la demostracion de los teoremas y de los cálculos (y por este motivo es por lo que Platón consideraba las matemáticas como una ciencia intermediaria entre las ciencias experimentales y la filosofía propiamente dicha); pero tambien lo es que la verdad que se prueba no está en manera alguna unida á estas figuras; existe independientemente de la demostracion sensible, y ésta no es más que un medio que empleamos para descubrirla, ó mejor dicho, para formularla y representarla en la inteligencia. Los principios de las matemáticas y todas las verdades que de ellas se derivan son, pues, ideas universales y absolutas, desarrolladas sólo por el razonamiento (1).

El segundo género de nociones abraza las *ideas del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo bello y de lo feo, de lo verdadero y de lo falso*. Nada análogo á estas ideas hay en el mundo sensible; se escapan á toda percepcion de nuestros sentidos. La sensacion es radicalmente impoten-

(1) Ripter. l. c. p. 273 á 278.

te para juzgar el valor de una accion, el mérito de una obra de arte, la verdad de un principio; no contiene en sí nada más que placer ó dolor, y el placer físico es cosa muy diferente de las ideas absolutas de lo bello, de lo bueno y de lo verdadero (1). Así, la simple reflexion de los hechos que percibimos en el mundo, no nos dá tampoco la idea de lo que es en sí bello, bueno, verdadero ó justo; esta idea es, por el contrario, anterior á la reflexion de la cual es la condicion suprema. Las nociones de lo bueno, de lo bello, de lo verdadero y de lo justo, tienen, por tanto, una existencia absoluta y necesaria en la razon. En efecto, cuando decimos que una accion es buena ó mala, suponemos que el bien es en sí alguna cosa, que es un tipo al que debe conformarse toda accion para ser buena, y que este tipo es universal y absoluto, puesto que cada cual lo lleva en su corazon y refiere á él todos los actos que la experiencia le ofrece. Así tambien el juicio que formamos sobre un sistema filosófico, sobre una teoría social, ó sobre un monumento cualquiera, implica forzosamente que nosotros admitimos *á priori* la existencia de las ideas de lo verdadero, de lo justo y de lo bello, es decir, que estas ideas están originariamente en nosotros, que son innatas (2).

(1) Véase, entre otros diálogos, el *Hippias*.

(2) Ritter, l. c. p. 256 á 258.—Degerando, l. c. p. 344.

El hombre puede, sin duda, concebir una falsa opinion de las ideas eternas, porque éstas, presentes actualmente á nuestro espíritu, no llegan á nuestra conciencia desde los primeros dias de la vida. Están en nosotros solamente como facultad, como potencia, y necesitan que se les despierte y excite mediante cuestiones ó intuiciones sensibles.

Podemos, sin embargo, considerar cuál es, segun Platon, la *relacion de las ideas con la razon, con la naturaleza y con Dios*.

Las ideas tienen su origen en la razon absoluta, que es tambien, segun Platon, el principio de la razon humana. Descienden de la inteligencia suprema y se inclinan hácia el hombre para recordarle su parentesco con el Sér de los séres. Porque Dios ha dado á cada uno de nosotros la *razon* como un *génio divino* que forma la *raíz* de nuestra existencia; y así como las plantas están adheridas á la tierra, está el hombre unido al cielo mediante la razon (1). Las ideas de la razon humana son los *pensamientos de Dios*; y por un efecto de esta participacion de la razon en la existencia absoluta, es por lo que conoce el hombre desde toda eternidad, y por lo que el conocimiento no es más que un *recuerdo*. Este es tambien el fundamento de la *evidencia*, de la *certeza* y de la soberana *autoridad* de los principios de la razon. Las

(1) Véase el *Timeo*, edic. de M. Martin, n. 90.

ideas no son, en efecto, nociones derivadas que sólo se manifiestan á la inteligencia por un estudio preliminar, sino que iluminan á todo hombre que viene á este mundo; no son tampoco las nociones personales que cada cual forma á su antojo segun la tendencia de su espíritu, sino que se imponen á éste y expresan lo que es universal y cierto en sí. Hasta el error en que algunas veces se cae, sustituyendo una idea con otra, revela su existencia é implica la de la verdad; el error consiste en este caso en la confusion, no en la realidad misma de las ideas. Nadie puede, por tanto, ponerlas en duda ni rechazar su naturaleza absoluta. Ahora bien; estas condiciones bastan para satisfacer el fin de la *ciencia*, para sentar sobre una base cierta las investigaciones filosóficas. Puede, en este sentido definirse la filosofía, la ciencia de las *ideas*; éstas sólo necesitan ser determinadas para llenar todo el cuadro de la ciencia humana.

En *su relacion con el mundo sensible*, son las ideas el *tipo inmutable y real*, el *principio* y la *causa* de todo lo que es (a). Miéntas que los ob-

(a) Tanto en la esfera del conocimiento como en la de la moralidad, Platon sólo encuentra la realidad de las cosas en su participacion en las ideas. Pero jamás formula directamente el discípulo de Sócrates la cuestion del valor real de las ideas; se dá por satisfecho con las pruebas aducidas en pró de su existencia, y no le ocurre en pasaje ninguno de sus obras que se puede, y áun es legitimo, cuestionar sobre las ideas en sí mismas, sin lo

jetos de la naturaleza se modifican constantemente bajo influencias momentáneas y actuales, mientras que *existen* sin *ser* jamás, permanecen las ideas eternamente idénticas á sí mismas, y reposan en la idea de la realidad infinita. Las cosas, hablando con propiedad, *no son*, porque sólo las ideas existen de una manera absoluta. Sin embargo, las cosas han sido formadas por el modelo de las ideas, y si no son el sér, la esencia ó la idea misma cuya *copia* ofrecen, son por lo ménos algo que se le parece, que *participa* (ΜΕΤΕΧΕΙ) de la idea. Esta expresa, por tanto, la naturaleza total y absoluta de los séres y de las cosas sensibles, es la causa y el principio de su existencia y de su desenvolvimiento, y por su parte, los séres y las cosas sensibles participan de esta naturaleza ideal y absoluta, que tienen la mision de realizar en el tiempo, y que realizan siempre de una manera parcial. La idea se revela de este modo en la realidad y en la va-

cual el problema de la ciencia, al que ha puesto tantas objeciones en el *Teetetes* al refutar las soluciones dadas en su tiempo, no queda, sin embargo, resuelto. La cuestion de la realidad del conocimiento subsiste la misma, y sólo se consigue con su teoría trasladarla á términos superiores á la sensacion, á la opinion y al juicio. Las advertencias lógicas que él vierte en todo el desenvolvimiento del *Teetetes*, son aplicables al presente á su teoría de las ideas. Hubiera Platon temido ménos ser fiel á la discrecion y critica seguida en el *Teetetes*, y hubiera temido más seguir el vuelo de su imaginacion y quizás no serian justificadas muchas de las objeciones que le hace su mismo discípulo Aristóteles.

riedad de la naturaleza, sin perder nada de su unidad perfecta, ni de su carácter absoluto, é independiente de toda manifestacion sensible. Así como la luz está presente en todo lugar, y permanece una y la misma en todas partes, así también la idea, una é indivisible, se comunica á todos los séres que la expresan.

Por consiguiente, según la doctrina platónica, *la realidad sensible no existe en sí misma*, sino por participacion, y se desvanece ante la idea que es su ejemplar eterno. Toda la naturaleza es solamente una especie de reflejo admirable del mundo inteligible, no está dotada de una existencia independiente y absoluta, no tiene destino particular, su sustancia es la materia, es decir, lo que *no es* (ME ON) con relacion á las ideas; su fin es realizar el mundo inteligible y despertar las ideas que duermen en la razon.

Los objetos de la naturaleza son, en efecto, si no la causa misma, por lo ménos la *ocasion* del conocimiento ó del recuerdo. Puesto que los objetos son *copia* de un tipo ideal que subsiste en Dios, deben recordarnos, en este mundo, el tipo ó la idea que ya habíamos contemplado de una manera inmediata en un mundo más perfecto, en donde la razon, sustraída al imperio de la sensibilidad, estaba intimamente unida con el Sér de los séres. Esta union es la única que puede explicar el hecho constante de la ineidad de las ideas universales y absolutas. Las ideas, que constituyen el fondo de nuestro sér, están evi-

dentamente en nosotros desde toda la eternidad, pero perdemos su recuerdo desde el momento en que el alma se une á un cuerpo terrestre; y las percepciones sensibles son las que proporcionan de nuevo al alma ocasion de evocar este recuerdo por la contemplacion de la naturaleza, imágen viva de las ideas divinas. La reflexion y la meditacion acaban de despertar por completo las ideas en la conciencia.

Examinaremos ahora la *relacion de las ideas entre sí y con la idea de Dios*, es decir, con la idea suprema que abraza todas las particulares. La relacion de estas ideas constituye, con la relacion de las ideas en la realidad física, el punto culminante de la doctrina de Platon.

Es en primer lugar innegable que existen ideas de diferentes órdenes, y que, entre éstas, unas son más complejas y más extensas que otras. Así por ejemplo, la idea de un cuerpo cualquiera esencialmente finita y determinada, está comprendida en la idea general del espacio; así tambien la idea de la justicia, que es una virtud particular, está encerrada en la idea absoluta de la virtud ó del bien. Todas las ideas se resumen en muchos grupos. Ahora bien, Platon pretende que *la idea subordinada participa de la idea superior*, como la realidad física participa de la idea en general. Pero no puede el espíritu humano detenerse en la idea de la especie ó del género, que es coordinada á otras del mismo orden, y que implica, por tanto, una idea más completa y eleva-

da; está pues obligado á concebir ideas cada vez más extensas y sólo puede obtener satisfaccion y certeza á condicion de llegar á una idea que no presuponga ninguna otra, sino que las abraza á todas, y que proporcione por sí misma la certeza y la verdad. Esta idea existe para la razon; la idea del *sér* es la que se basta á sí misma, y de la que todas las demás ideas participan necesariamente; porque nada hay que no *sea*, nada que no participe de algun modo del *sér*; es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo; el no-*sér* no puede concebirse sino en cuanto participa del *sér*. Encierra pues la idea del *sér* y penetra con su esencia todo lo que es; concilia y coordena todas las ideas contradictorias en apariencia. Platon ha consagrado para esta idea generadora, causa suprema y principio íntimo de todas las cosas, el término ONTOS ON, es decir, *sér* de todo *sér*, esencia de toda esencia, *sér* y sustancia absoluta, en la que la idealidad se transforma en realidad. Este *sér* es *Dios*. Mas allá de la idea suprema, más allá del *Sér* ó de *Dios*, no puede la razon concebir cosa alguna; esta idea es el supuesto necesario de todas las demás, es la *medida de todas las cosas*, es decir, el fundamento de la verdad y de la certidumbre; y como todas las ideas se hallan en la de *sér*, debe la filosofía, si ha de proceder regularmente, partir de este principio para distinguir y conocer todas las ideas subordinadas.

El *método* filosófico puede, segun Platon, re-

correr de este modo dos caminos. Además, partiendo de una idea particular cualquiera, pueden hallarse todas las demás que con ella se relacionan, y remontándose á ideas más generales, comprender finalmente el principio último de todas las cosas, la idea universal, es decir, á Dios. Por otra parte, puede partirse de este mismo principio, del principio de la unidad absoluta, y descender, por una division regular á todas las ideas que de él dependen. Platon combina estos dos métodos, pero atribuyendo á la síntesis una importancia predominante. Fúndase primero en el análisis, pero no se detiene en él, sino que pasa muy rápidamente revista á las sensaciones y á las nociones abstractas con la realidad fenomenal que les corresponde; se apresura á llegar á las ideas, las cuales no son, en cierto modo, más que una transicion á la idea suprema, á la idea del Sér ó de Dios. Esta es la verdadera pátria de Platon. Hacia Dios es á donde le arrastra constantemente su génio, porque al lado de Dios está su alma satisfecha, y porque desea contemplar en Dios el modelo ideal é inmutable de todo lo que cambia, de todo lo que pasa en la naturaleza. Su método es eminentemente *trascendente*.

Nótase más particularmente esta trascendencia en la relacion de las ideas entre sí, y determina, combinándose con ella, la *tendencia panteísta* de la doctrina platónica, tendencia que se manifiesta principalmente en los resultados de esta doctrina, pero que importa confirmar en su

origen, en la teoría del conocimiento. Considera Platon el encadenamiento de las ideas ó de los séres, de tal modo que los séres particulares sólo existen por *participacion* en sus especies, y en sus géneros, y que éstos á su vez, existen tambien sólo por su participacion en el sér universal. De donde se sigue que hay unidad y comunidad entre todos los séres, pero que esta comunidad destruye, hasta cierto punto, la individualidad. Rigurosamente hablando, no existe en el sistema de Platon un *principio eterno de individualidad*, ó por lo ménos, si este principio existe en idea, no posee realmente una existencia distinta y completa; porque los séres individuales no hacen más que participar de la idea genérica y sólo existen en cuanto proceden de esta idea. De donde se sigue, además, que no podria haber *relacion inmediata y personal* entre el sér universal y cada uno de los séres particulares ó finitos, puesto que cada ser está sólo en relacion con su género, y que este sólo puede estarlo á su vez con la unidad más vasta que lo encierra en sí misma. De este modo es, en efecto, como Platon explica en el Timeo la jerarquía de los séres. Dios mismo creó los séres superiores, es decir, los dioses y los astros, pero desdenándose de formar los hombres y los animales, «encargó á los dioses jóvenes que modelasen cuerpos mortales, y terminasen, si algo faltaba todavía al alma humana—una parte de la cual es divina—y todo aquello de que ésta pudiese necesitar; y despues, que

mandasen á este animal mortal, y lo dirigiesen lo mejor que pudieran, temiendo que él mismo fuese la causa de sus propias desgracias.»

II. CONSECUENCIAS.

La doctrina platónica, con el sistema de Aristóteles, es la más vasta y completa que nos ofrece la antigüedad; abraza todo lo que es, la realidad física, la vida, el pensamiento, la moral, la política y la religion; y los diversos elementos de este conjunto prodigioso están perfectamente relacionados con la unidad sintética superior, con el principio fundamental de las ideas. De aquí el carácter eminentemente *organizador* de la filosofía de Platon, que une, con un lazo indisoluble, la teoría y la práctica, el pensamiento y la acción. Las ideas concebidas como principios de vida, como causas activas, como tipos absolutos que dominan todas las manifestaciones sensibles, son tambien el modelo de organizacion para todas las partes de la ciencia y para todas las esferas de la actividad humana, es decir, los poderes transformadores de las instituciones positivas. La idea en la teoría viene á ser un *ideal* en la aplicacion, es decir, un fin absoluto y necesario al que debe tender la actividad humana.

Estas tendencias prácticas son en sí mismas un hecho digno de atencion. Sólo un filosofo

nos ha ofrecido un ejemplo semejante hasta la época de Platon, y este filósofo es Pitágoras. ¿Qué hay, pues, de comun entre estos dos hombres? Hay la doctrina, ó mejor dicho, los principios de la razon. Los *números* de Pitágoras son la forma y la envoltura de las *ideas*; las ideas de Platon son la naturaleza íntima y la esencia misteriosa de estos números. Pero hé aquí dos hombres que se elevan á esta otra concepcion teórica de los principios ó de las categorías de la razon, y estos dos hombres son precisamente los primeros que comprenden la necesidad de realizar su teoría en la vida práctica, y de organizar la sociedad sobre el modelo de la razon. Consiste esto en que la razon, poder impersonal del espíritu, no satisface su naturaleza hasta que se coloca en el dominio de la realidad ontológica; consiste en que sus leyes absolutas y necesarias son las leyes mismas de todo sér y de toda existencia, y sólo son absolutas y necesarias á condicion de ser universalmente realizadas.

De aquí las tendencias severamente organizadoras de toda doctrina que se coloca bajo el punto de vista de las ideas abstractas. De aquí las altas miras prácticas del sistema platónico.

I. CONSECUENCIAS RELIGIOSAS.

La teoría de las ideas conduce lógicamente á la doctrina de Dios. Admitiendo, en efecto, el

espíritu humano ideas de diferentes órdenes, está obligado á reconocer una idea suprema y universal que presente en sí la totalidad y la conformidad de todas las ideas. Las ideas particulares son hipotéticas hasta que no reconocen una base inmediatamente real y cierta, un principio que tiene en sí mismo la certeza y la realidad y que no permite ninguna hipótesis. Ahora bien; este principio último, esta causa primordial, necesaria y cierta en sí misma, este sér que resume todas las ideas, es *Dios* (τό οντος ον). La idea de Dios es, por tanto, el principio fundamental de la razón, la medida y la condición de toda verdad.

¿Hay acaso necesidad de demostrar la existencia de Dios, existiendo como existe por sí mismo necesariamente y siendo así que nada existiría si él no existiese? Platon parece haber comprendido cuán contradictoria es semejante demostración, porque sólo á pesar suyo entra en este terreno, persuadido de que las pruebas serían enteramente inútiles, si no viniesen ciertos prejuicios á oscurecer entre los hombres la verdadera noción de la divinidad. Por esto, las pruebas que alega son una simple refutación de las opiniones contrarias á su doctrina, y que no se aproximan bajo alguna relación á su método, es decir, á la necesidad de concebir una causa suprema de todo lo que és. Esto sucede respecto del movimiento. ¿De dónde procede, y cuál es su origen en el mundo? Un cuerpo sólo está en movimiento en cuanto

ha sido movido por otro cuerpo, pero este cuerpo motor no tiene en sí mismo el movimiento; lo ha recibido y lo comunica. No es en la materia donde ha de encontrarse el principio de las cosas. Es, pues, necesario reconocer un primer sér que se mueva eternamente por su propia virtud, y que sea por tanto la razón de todos los movimientos secundarios y contingentes.

Dios existe, pues, necesariamente; pero, ¿cuál es su naturaleza?

El Dios de Platon es el sér ó la idea suprema que, de la materia eterna, ha producido el mundo á imágen de las ideas y en vista del bien (1).

Debemos pues examinar sucesivamente lo que es Dios en sí mismo, en sus relaciones con el mundo de las ideas y con el mundo sensible, y, por último, en sus relaciones con el bien y el mal.

Dios no es sólo una idea racional ni la totalidad de las ideas, sino que es, ante todo, la sustancia absoluta de éstas, es un sér. No es tampoco la unidad pura de los Eléatas, la unidad sin movimiento y sin vida, ni la variedad pura de Heráclito, la variedad que se expresa en el mudar; es el sér de armonía que abraza la variedad y la unidad en la existencia absoluta. El Dios de Platon es el sér universal, soberanamente perfecto, es decir, soberanamente bueno, inteligente y poderoso. Su

(1) Véase el *Timeo* y el *Argumento* de M. Martín.

voluntad está conforme con su sér, es necesariamente bueno, porque es imposible á un sér perfecto hacer cosa alguna que no sea muy buena (1). Es la causa eficiente y final, el principio y el fin del mundo; es el autor y el padre del universo, que ha creado segun el plan más sábio, de suerte que el bien que es su fin divino, puede resultar del encadenamiento y de la disposicion de sus diversas partes. Dios es eterno, infinito, sin principio ni fin, y está sobre todo cambio. Es omnisciente, es la providencia (PRONOIA) del mundo. Nada se le escapa, nada hay oculto para él, contempla el universo, percibe todo sér. La providencia vela constantemente sobre todas las cosas, y no conoce distincion alguna entre lo grande y lo pequeño (2). La perfecta penetracion de Dios se armoniza con su pureza y su veracidad; es un Dios de verdad que odia la mentira; es inaccesible á la envidia y á las demás pasiones humanas. Es justo y no deja el mal sin castigo ni el bien sin recompensa. Su sér consiste esencialmente en esa bondad que sólo quiere nuestro bien, y que lo penetra todo con su amor y no es nunca la causa del mal. Y como el verdadero bien, el bien absoluto, trae siempre consigo el más completo y el más dulce de los goces, la

(1) El *Timeo*, 30.

(2) Las *Leyes*, lib. 10.

vida divina debe pasarse en la más pura felicidad (1).

Al mismo tiempo que Dios es el sér soberanamente perfecto, dotado de vida y de inteligencia, es también la idea suprema, la esfera total de las ideas, el mundo inteligible. Las ideas subsisten en Dios, en el pensamiento divino, y Dios mismo es la *razon (logos)* ó la sustancia de las ideas. Su existencia es independiente de la materia y del universo sensible, y se encierra en las regiones de la realidad absoluta, en las regiones de las ideas. Bajo esta relacion, Dios es también el *ideal supremo y universal*, el ideal del bien, de la ciencia y de la naturaleza.

Puesto que Dios es el sér ó la sustancia de las ideas, es *superior al mundo sensible* creado á imágen de las ideas, pero impotente para realizar nunca su ejemplar inmutable. Está sobre el *espacio* que no encierra más que cosas perecederas; está sobre el *tiempo*, imágen movable de la eternidad; de él debe decirse que *es*, en la plenitud de la expresion, y es inútil añadir que ha sido y será, porque estos términos solo convienen á los fenómenos que se verifiquen en el tiempo (2). En efecto, sólo Dios *es* realmente, puesto que sólo las ideas tienen una verdadera existencia relativamente al mundo físico, y no subsisten sino

(1) Véase Ackermann, *Das Christliche im Plato*, p. 45.

(2) El *Tim. o.*, 83.

por la idea suprema, de la cual participan. Dios está, en fin, sobre la *materia*, y por consiguiente sobre el mundo sensible que ha formado de la materia eterna.

¿Cuáles son las *relaciones de Dios con la materia*? Platon considera á Dios y á la materia como dos principios, sino opuestos, por lo ménos coeternos y distintos, y parece quebrantar así la unidad absoluta, emancipando la materia de la accion y del poder de Dios. De donde se sigue primeramente que no admite la *creacion salida de la nada*. La nada no existe. Dios ha formado, sin duda, el mundo en el tiempo, y lo mismo que lo ha formado, puede destruirlo; pero lo ha formado de una materia preexistente é indestructible (1). De donde se sigue, en segundo lugar, que el mundo, por más que sea *eterno* en su materia, es decir, en su principio y en sus leyes, no lo es en su forma, esto es, en la organizacion de la materia, y que depende, en este sentido, de la voluntad de Dios que la organiza. Platon declara, sin embargo, que Dios, que ha formado el mundo á su imágen, como tipo del sér y de la perfeccion, que lo ha dotado de un alma racional y que se complace en la belleza de su obra, no querrá destruirla (2). Pero en lo que toca á las relaciones de Dios con la materia eterna,

(1) *Timéo* 41.

(2) *Id.*

creemos nosotros, sin pretender dar al problema una solución completa, poder determinar dos puntos que salvan la doctrina platónica del estigma de dualismo; á saber la relación indirecta de Dios con la materia, y la no oposición del principio material y del principio divino. Parece, en efecto, constante que, si bien Dios está realmente fuera de la naturaleza, en cuanto ésta se compone de materia, sustancia eternamente distinta de la sustancia divina, penetra y domina por lo ménos la naturaleza, en tanto que ésta se halla informada con arreglo al modelo de las ideas; de donde se sigue que Dios está indirectamente en relación con la materia por medio de las ideas ó, si se quiere, por medio del alma del mundo, á la que Dios há provisto de inteligencia y razón. La materia no es propiamente lo opuesto á Dios, puesto que éste la organiza, sino más bien el objeto de la actividad divina, porque si Dios es el que es, la materia, para ser legítimamente opuesta á Dios, no debería tener existencia ni realidad alguna, y Platon sería un idealista escéptico; pero no es este el sentido del *ME ON*. Esta expresión, mediante la cual designa Platon la materia, es el *no-sér relativo* y no absoluto (*OUK ON*); en otros términos, la materia *no es, relativamente* á la existencia perfecta y absoluta de las ideas. Ahora bien, si la materia es, bajo alguna relación, lo cual es indudable, debe también participar del sér, de Dios, bajo alguna relación. La materia es en

cierto modo, el primer grado de la existencia indeterminada en sí, lo que aún no tiene forma, pero es susceptible de recibirlas todas; la existencia se completa despues en las ideas y se perfecciona en Dios.

La misma cuestion se presenta, aunque bajo otra forma, en las *relaciones de Dios con el bien y el mal*. Platon distingue el Sér de la idea del bien, pero considera á éste como el atributo fundamental de Dios. Dios es esencialmente bueno; es el tipo de todo bien, y con arreglo á éste há creado el universo. Nada prueba la existencia del mal en el mundo, contra la providencia y la bondad divina. La virtud no tiene dueño; se une al que la honra y se aparta del que la menosprecia; se es responsable de su eleccion; Dios es inocente (1). Redúcense por otra parte los pretendidos males, cuando se les observa decerca, á una simple apariencia del mal, y por consiguiente no puede ya éste atormentar á aquel que se ha elevado al verdadero conocimiento y ha comprendido la saludable eficacia del mal (2).

(1) Krause hace una observacion semejante. Hace notar que la lengua griega no tiene dos términos para expresar la existencia absoluta (*Wesen*) y la existencia relativa (*Sein*). Ahora bien, puesto que Platon ha empleado la expresion ONTOS ON para designar el sér absoluto, tampoco tiene más que la expresion negativa ME ON para designar lo que, existiendo en realidad, no tiene más que una existencia contingente. (*Grundwahrheitender Wissenschaft*, p. 274).

(2) *La República* lib. X.

Así como el bien tiene su fuente en Dios, *el mal tiene su origen en la materia*, en aquello que no tiene más que una existencia relativa; el mal, por consiguiente, no es un principio absoluto, como el bien, sino una consecuencia de la variación y de la contingencia. Muéstrase el mal por doquiera que la materia aparece, está á ella unido y no puede existir allí donde no exista la materia, es decir, en el sér divino. Puede, pues, manifestarse el mal bajo *tres aspectos*, como residiendo en el mundo sensible y en la materia en general, como residiendo en el cuerpo humano formado de materia, y en fin, como residiendo en el alma en cuanto unida al cuerpo (1). Este último aspecto, es el que constituye, en la terminología moderna, el *mal moral*, que es el que vamos á considerar.

Mira Platon el mal moral como una *enfermedad del alma* que resulta de la falta de la inteligencia; esta misma falta procede del imperio desordenado de la materia, de la violencia de las pasiones, y de las circunstancias exteriores, tales como la educacion y el mal ejemplo. El mal es, pues, un error, y nadie lo hace voluntariamente (KAKOS EKON OUDEIS) (2). Así, segun Platon, el mal moral tiene su fuente en la materia y en la inteligencia, y proviene, en definitiva, del

(1) *El Timeo*, 86.

(2) *Idem*, id.

predominio del cuerpo sobre el alma. De donde se sigue que, para destruir el mal, es necesario desarrollar el espíritu y sustraerle al imperio del cuerpo, por medio de una doctrina que se debe enseñar al hombre desde su infancia, ó mejor dicho, es necesario ejercitar simultáneamente el alma y el cuerpo, á fin de que, defendiéndose el uno contra el otro, puedan estar equilibrados y saludables (1). De donde se sigue además que debe concederse mucha indulgencia al culpable, porque el hombre no hace el mal voluntariamente, sino que es llevado al bien por su naturaleza, y sólo una ignorancia, excusable muchas veces, puede impedirle discernir el bien del mal. Es necesario dirigirse en esto siempre más bien á los padres que á los hijos, á aquellos que dan la educación, más bien que á los que la reciben (2). Mas no se sigue de aquí, como han pretendido algunos autores (3), que Platon haya negado el libre *albedrío* y admitido el fatalismo moral. Considera Platon, con razon, el mal como procedente de la inteligencia más bien que de la voluntad; que debe tomar de la inteligencia los motivos de sus determinaciones; y, bajo este aspecto, ha podido decir que el mal es un error, y resulta de un vicio de organizacion del alma; pero, por

(1) Timeo, 87 y 88.

(2) Idem.

(3) Entre otros, M. Martin.

lo mismo que el mal procede de falta de inteligencia, tiene su origen en el hombre mismo, que puede y debe cultivar la suya, que puede y debe librarse del mal. Porque la ciencia es obligatoria á los ojos de Platon; la sabiduría es la primera de las virtudes; y la ciencia es el bien absoluto. Sin duda que el hombre no hace libremente el mal, porque éste denota la debilidad del espíritu dominado por la materia, y porque la libertad reside esencialmente en la razon. Cuando las pasiones se sobreponen al alma, el hombre no es libre, es decir, que la libertad moral no consiste en el albedrío, en la facultad de elegir entre el bien y el mal, sino en la obligacion de determinarse en favor del bien en todas ocasiones. El libre albedrío existe solamente en la esfera absoluta y necesaria de la razon. Platon ha comprendido tan perfectamente la libertad racional, que reconoce como una consecuencia de este principio la *responsabilidad* de las acciones humanas en esta vida y áun más allá de ella; en otros términos, la necesidad de la justicia social y de la justicia divina, que se ejerce mediante *penas y premios*.

Platon no admite, sin embargo, segun el *Timeo*, la *eternidad de las penas*, lo cual en nada se opone al principio de la imputabilidad de las acciones. Declara que aquél que pasa en la virtud todo el tiempo de su vida, volverá á habitar con el astro á cuya sociedad estaba destinado, y participará de su felicidad; que el que sucumbe

se convertirá en mujer en un segundo nacimiento, y que si entónces persiste en el mal, se convertirá en un animal de naturaleza análoga á las costumbres que hubiese tenido, y no verá el término de sus transformaciones y de su suplicio hasta que, triunfando de la materia por medio de su razon, vuelva á la excelencia y á la dignidad de su primer estado (1).

Es, sin embargo, dudoso que Platon, que pone estas palabras en boca de un discípulo de Pitágoras, haya sériamente admitido la *metempsicosis*, pues habla de ella muchas veces con ironía.

Despues de haber expuesto la naturaleza de Dios y las relaciones que sostiene con todos los órdenes de cosas, réstanos añadir algunas palabras sobre el culto. «La veneracion y la adoracion de Dios, que Platon recomienda, nace naturalmente de la alta nocion que tiene de la divinidad. Quiere, en cierto modo, como el Apóstol, que se adore á Dios en espíritu y en verdad, es decir, con un sentimiento piadoso y verdadero, con una vida pura. No es por medio de ceremonias, de oraciones y de ofrendas como se puede honrar á Dios; porque los hombres perversos pueden tambien verificar estos actos, y, sin embargo, no llegan de este modo á aplacar á Dios y á cautivar su espíritu, sino que nos exige es-

(1) *Tímeo*, 42.

fuerzos serios para mantenernos en el camino de la virtud, y una piedad profunda y sincera. Cuando hacemos oracion, no debemos nunca olvidar que Dios sabe mejor que nosotros lo que asegura nuestra paz, y por esto debemos conformarnos con lo que su sabiduría nos conceda ó nos niegue, y creer que obra siempre en vista de nuestra felicidad (1).

2. CONSECUENCIAS MORALES.

Los principios de la moral platónica, lo mismo que los de la teología, se relacionan con la teoría de las ideas. Estas son, en efecto, poderes activos, realidades absolutas, tipos que dominan el mundo de lo contingente, y que exigen ser realizadas en el infinito tiempo: de aquí la doctrina de la realización de las ideas en general, y en particular, en la esfera de la actividad humana, la *doctrina de la realización de la idea del bien*. La idea absoluta del bien es la base de la filosofía moral; y como Dios mismo es el bien supremo, realizar el bien es asemejarse á Dios. Una vez en esta altura, quiere Platon que se haga el bien sólo por el bien, es decir, de una manera abso-

(1) Ackerman, l. c., p. 47.

luta y sin consideracion alguna á las ventajas ó inconvenientes que de él puedan resultar al hombre. En su conducta debe éste emanciparse de todo interés personal. Es verdad que la virtud no queda sin recompensa, ni el mal sin castigo; pero las penas y los premios, léjos de ser en sí mismos un fin, son una simple consecuencia de nuestras acciones.

El espíritu humano es la imágen de Dios; ha recibido de su creador la facultad de comprender, mediante las ideas, lo eterno, lo absoluto y lo divino; ha sido investido del sublime poder de dar testimonio de su semejanza con Dios, por sus acciones, por su vida. Su *deber* es perfeccionar este parentesco y hacerse digno de su origen celestial. En efecto, cuando Platon define la virtud, *la semejanza relativa del hombre con Dios*, no emplea una vana expresion ó una idea puramente especulativa, sino que establece una fórmula eminentemente práctica y necesaria. El hombre puede concebirla y realizarla, debe hacerlo, debe obedecer á la razon, órgano de la divinidad, porque esta obediencia esparce la armonía, la salud y la belleza en toda el alma. Es verdad, que Platon no ha expuesto una teoría de los deberes; pero se haria mal en concluir de aquí que no haya concebido la noción misma del deber ó de la obligacion moral. Esta omision está conforme con el espíritu de su filosofía, que admite en todas las cosas la preminencia de la razon, sin establecerla en términos categóricos, y con-

sidera todo lo que á ella se opone como casual y extraño al alma (1).

Si el ideal del bien es la semejanza del hombre con Dios, es evidente que, por lo mismo que el bien es absoluto, no puede nunca ser completamente realizado por el hombre; por más esfuerzos que hagamos, no podemos identificarnos con la divinidad. Es cierto que la noción del bien no pierde nada de su realidad, de su certeza y de su augusto esplendor por la impotencia á que estamos condenados, de alcanzarlo jamás y de agotar su esencia; porque esta imposibilidad resulta de nuestra naturaleza finita y contingente. El bien es como un faro colocado en los límites del infinito: lo vemos distintamente, avanzamos hácia él de una manera gradual, salvando el abismo que de él nos separa; pero en el momento en que queremos abrazarlo en toda su plenitud, y creemos haberle alcanzado, retrocede el infinito y nos deja todavía á distancias inconmensurables de la luz ideal que nos atrae á través del espacio. Pensando en esto es como el hombre adquiere el sentimiento de su debilidad y se anonada ante el sér único que realiza perpétuamente el bien. Pero cuanto mayor es la distancia que hay del hombre á Dios, más grande es también la dignidad personal del que pue-

(1) Ritter, l. c., t II, p. 331.

de asemejarse al Sér supremo. Platon es ciertamente el primero que ha comprendido este pensamiento religioso, colocando el bien inmóvil en las regiones de lo infinito y de lo absoluto, é imponiendo al hombre esta grandiosa imágen de Dios como la condicion de su felicidad y el fin de su existencia eterna.

La virtud, dice Platon, es primitivamente *una*, como la ciencia. Existe un solo tipo del bien, y este tipo es el mismo Dios. La virtud es, por tanto, absoluta en sí misma, en su unidad superior. Hé aquí por qué es inagotable y sólo puede ser imperfectamente realizada por el hombre; hé aquí, además, por qué no puede consistir en nada contingente, por ejemplo, en la voluptuosidad, en el placer.

Pero la virtud es *múltiple* y diversa en sus manifestaciones. Hay cuatro virtudes particulares, á saber: la sabiduría, la moderacion, el valor y la justicia. Las tres primeras son entre sí opuestas y componen la trilogia moral, cuyo lazo comun es la justicia.

Lo que importa notar en esta doctrina, es que, si la virtud es *absoluta* en su unidad y se refiere al bien supremo, á Dios, se hace *contingente* en su variedad y se relaciona con el hombre. Platon no ha concebido un tipo eterno de la variedad ó de la individualidad de las virtudes, como lo ha concebido de su unidad. La unidad moral es, segun él, absoluta y divina, mientras que la variedad es puramente humana y relativa, y no

hace más que participar, en cierto modo, del soberano bien.

Para comprender la division de las virtudes, es necesario conocer la *psicología*, sobre la cual está fundada.

Platon distingue en el alma *tres facultades*, y éstas, por más que carezcan de precision, se aproximan, bajo ciertas relaciones, á las reconocidas por el análisis moderno. Nota en primer lugar dos fuerzas anímicas opuestas, una inteligente, racional (LOGUISTIKON), la otra sensible y animal (EPIZUMETIKON). La primera emana de Dios, es inmortal; comprende las ideas, es la fuente de todo conocimiento, y tiene su órgano en la cabeza. La segunda reside en el cuerpo y debe perecer con él; es variable, é individual como la sensacion, y no se conserva sino mediante una alimentacion constante; y tiene su asiento en los intestinos. Pero la union de lo mortal y de lo divino supone una facultad intermediaria, que pueda obrar sobre uno y otro, es decir, que pueda arrancar al hombre de su amor á las cosas sensibles, y realizar en el tiempo las ideas racionales; esta tercera potencia es el valor ó la voluntad (ZUMOS); reside en el corazon y ocupa tambien un lugar medio entre los intestinos y la cabeza (1).

Ahora bien, cada facultad del alma tiene su virtud propia. La virtud de la inteligencia, es la

(1) Ritter, l. c., p. 308.

sabiduría (SOFÍA, FRONESIS); la virtud del corazón, es el valor, la constancia (ANDREIA); la virtud de los apetitos sensibles, es la templanza ó la moderación (SOFROSUNE).

La sabiduría es la virtud que nos enseña el fin moral del hombre, el bien en sí, y nos guía en el cumplimiento de este fin. La virtud aparece íntimamente unida á la ciencia. Por esto es por lo que Platon dá tanta importancia á la *enseñanza* de la virtud. Hemos visto, en efecto, que el vicio procede, no tanto de nuestra naturaleza, como de nuestra ignorancia; el mal repugna al hombre; es necesario que éste haya perdido su libertad, que se haya hecho esclavo de sus pasiones, para que pueda hacerlo; sólo emprende el camino del crimen, cuando se ha oscurecido en su espíritu la noción del bien por el predominio de los goces materiales. Es, por consiguiente, indispensable, que se enseñe al hombre la virtud, á fin de que conozca el mal y pueda evitarlo, á fin de que tenga sin cesar presente á su inteligencia la verdadera noción del bien, salvaguardia de su dignidad y de su virtud.

Mas, para poner en acción este conocimiento, se exige el concurso de la costancia ó del valor, que es la virtud del corazón. El valor no consiste en despreciar la muerte, ni en el placer de afrontar los peligros, sino en la firmeza con que se huye del mal y se persevera en el bien. Debe ponerse la sabiduría al abrigo de todo desorden, con ayuda del cual espantan al alma los ape-

titos sensibles. El valor es una lucha del hombre consigo mismo, y no un combate en que se entrega á peligros ficticios que no tienen por fin el triunfo de la virtud; vencerse á sí mismo, dice Platon, es la primera y más grande de las victorias (1).

La *templanza* es la virtud que se refiere á la sensibilidad. No consiste en moderar sus goces con el fin de multiplicarlos, evitendo las enfermedades; debe ser completamente dominada por la razon, y no puede mantenerse en su propia esfera, sino estando subordinada á la inteligencia; su sumision prueba su fuerza y su libertad, y derrama sobre el alma la tranquilidad y el concierto necesarios para cumplir sus altos destinos.

La sabiduría, el valor y la templanza recorren cada cual una carrera especial, y tienen un destino determinado. La primera, manda; la segunda, ejecuta; la tercera, obedece. La armonía y la belleza del alma resultan de la regularidad con que cada una de estas virtudes desempeña su funcion. Pero esta armonía tan necesaria para el alma, necesita á su vez una sancion particular. Es indispensable una cuarta virtud á fin de mantener á cada una de las primeras en su esfera propia, de coordinarlas entre sí y establecer de este modo el equilibrio moral. Esta virtud es la *justicia* (DIKAIOSUNE). La justicia es, pues, una vir-

(1) Ritter, l. c., p. 353.—Ackerman, p. 64.

tud general que envuelve toda la actividad humana, que abraza, en su acepción más lata, la moral y la política, el Estado y el individuo; domina todas las demás virtudes, las contiene en los límites que les están señalados por su naturaleza, y les impone el deber de realizar toda su esencia. Por esto es por lo que Platon considera con frecuencia el bien como una justa medida y como una proporcionalidad (1).

III. CONSECUENCIAS POLÍTICAS.

Sábese que en la antigüedad, el Estado absorbía toda la actividad humana, y se fundaba generalmente en la confusión de la *política* con la *moral* considerada como la esfera del individuo. Lo mismo sucede en la filosofía platónica. Por más que hace Platon por elevarse á estas regiones de la realidad absoluta que dominan el tiempo y el espacio, pertenece sin embargo á su época. La república se halla indisolublemente ligada á la moral, de la que es un desarrollo y una aplicación, uniéndose de este modo, de una manera indirecta, á su teoría de las ideas. La justicia, que armoniza las virtudes particulares, es también la virtud del Estado.

(1) Ritter, I., c., p. 318.

Pero aún hay un lazo más íntimo y directo entre la sociedad y los principios de la razón. El Estado tiene, como todas las cosas, su *ideal*. No tiene sólo una existencia temporal y contingente, sino que existe eterna y absolutamente; tiene su tipo inmutable y su eterno modelo en el Sér de los séres.

Ahora bien, el Sér divino es uno. La *unidad* es la ley del Sér, la ley de la ciencia, la ley de la virtud. La unidad es también la ley de la sociedad. De la concepción de esta última unidad, es principalmente de la que veremos brotar las tendencias panteístas de la doctrina platónica.

El comunismo es la expresión social del principio de la unidad. El Estado que debe colocarse en primer lugar, dice Platon, es aquél en que se practica más á la letra, en todas sus partes, el antiguo adagio: que *todo es verdaderamente común entre amigos*. En cualquier parte que suceda ó pueda un día suceder, que las *mujeres* y los *hijos* sean comunes, así como los bienes de todo género, y que se ponga todo el cuidado imaginable para desterrar del comercio de la vida hasta el nombre de propiedad, de suerte que las cosas mismas que la naturaleza há dado á cada hombre lleguen á ser comunes, en cierto modo, á todos en cuanto sea posible, como los ojos, los oídos, las manos, y que todos los ciudadanos se imaginen que ven, oyen y obran en común, que todos aprueban y reprueban de concierto las mismas cosas, que sus placeres y sus penas

versen sobre los mismos objetos; en una palabra, en donde quiera que las leyes tengan por fin hacer el Estado perfectamente *uno*, puede asegurarse que allí está el colmo de la virtud política; y no puede darse á las leyes una direccion mejor. Semejante Estado, ya tenga por habitantes á los dioses ó á los hijos de los dioses, es el asilo de la felicidad perfecta. Por esto no debe buscarse en otra parte el modelo de un gobierno, sino dirigirse á éste y aproximarse á él cuanto sea posible. El Estado que hemos intentado fundar se alejará muy poco de este modelo eterno, si la ejecucion corresponde al proyecto, y se le debe poner en segundo lugar (I).»

Debe notarse que Platon habla aquí de dos Estados muy distintos; el uno ideal, formado con arreglo al modelo de la unidad ó de la comunidad absoluta, el otro más práctico, fundado en la experiencia y destinado á servir de transicion al Estado perfecto. El primero, es el objeto de *La República*; el segundo, está expuesto en *Las Leyes*. Estos dos Estados no son, sin embargo, opuestos ni contradictorios; las divergencias que en ellos se manifiestan, dependen de su naturaleza *temporalmente* diferente. Platon ha comprendido muy bien que su Estado ideal no era directamente realizable; lo presenta como un fin de la actividad social, ó como un tipo al que el

(1) *Las Leyes*, lib. v., trad. de M. Cousin.

hombre puede aproximarse infinitamente, pero que no le será quizá dado alcanzar jamás en todos sus detalles y en todo su rigor (1). Quiere, pues, preparar el advenimiento de ese Estado absoluto; quiere proporcionar á los ciudadanos los medios de realizarlo progresivamente, teniendo en cuenta el estado actual de la sociedad, sus costumbres y sus instituciones positivas. Tal es el objeto de *Las Leyes*, que, basándose en concepciones prácticas, deben insensiblemente conducir la sociedad á la perfeccion ideal de *La República* (2).

La República es la que debe fijar principalmente nuestra atencion.

Hemos visto que el más alto grado de perfeccion de la sociedad, reside, segun Platon, en la unidad ó en la comunidad absoluta. Quiere una comunidad de bienes, de mujeres, de hijos, á fin de que todos los miembros de la República estén unidos por los lazos de la sangre, como lo están por los de la raza, de la lengua y del culto; que vean una esposa en cada mujer, un hijo en cada niño, y un padre en cada anciano. Considera la propiedad privada como la fuente de todos los vicios y de todas las discordias, y quiere abolir hasta su nombre y destruir todo elemento personal, á fin de que todos los hombres no formen, por

(1) Ritter, l. c., p. 361.

(2) Véase M. Cousin, *Arg. de las Leyes*.

decirlo así, más que uno solo, y que este hombre sea el sér moral que se llama sociedad.

De donde se sigue que la sociedad está completamente identificada con la naturaleza humana, y que debe organizarse por el modelo del hombre. «El individuo es un Estado en pequeño; debe coordinar todos los elementos de que se compone con relacion á la unidad de su destino, hallar la felicidad en la virtud; debe someter á una disciplina y á una policía severa sus pasiones y todas las partes inferiores de su naturaleza, bajo el gobierno de la razon. Un Estado es una persona moral en grande, que tiene el mismo destino que el individuo, y, por consiguiente, los mismos deberes, las mismas pasiones que contener, las mismas virtudes que practicar, el mismo gobierno de la razon y de las luces que establecer sobre la misma (1).»

De donde se sigue, además, que la noción del *derecho* está confundida con la noción de la *moral*. *La República* de Platon, es un Estado fundado exclusivamente en la idea de la virtud. Es más bien que una sociedad política y civil, un inmenso establecimiento de *educacion*, destinado á formar al *sábio*. Por esto no se funda en *leyes* positivas y obligatorias en sí mismas, en leyes que ordenen, prohiban y castiguen, sino únicamente en las *costumbres* y en la ciencia pública. La virtud ne-

(1) M.^o Cousin, l. c.

cesita ser libre y estar al abrigo de la opresion de las leyes, que le quitan su carácter augusto y sagrado (1).

De donde se sigue, por último, que el individuo, despojado de todo lo que le es propio, sin fortuna privada, sin afeccion particular, sin familia y hasta sin personalidad, se halla completamente absorbido en el Estado, que es su única familia, su afeccion y su fortuna. El individuo no es nada á los ojos de Platon; sólo existe en el Estado, por el Estado y para el Estado. De aquí, esa bárbara consecuencia que Platon copia á las sociedades de la antigüedad; todo lo que no es útil al Estado, es esencialmente malo y debe destruirse por el hierro y por el fuego. Así, los hijos deformes ó enfermizos, son excluidos de la sociedad y privados de educacion. Así el hombre débil, que no puede ser útil á sus semejantes, no merece que se le cuide ni alimente; pueden emplearse la corrupcion y la mentira, cuando redundan en beneficio del Estado. Así, en fin, se considera la esclavitud como una institucion natural, porque es una necesidad de la sociedad antigua, y porque, por otra parte, está destinado á ser objeto de ella, en el perfecto sentido de la palabra, el que no experimenta más que necesidades animales (2).

Tales son las inevitables consecuencias del

(1) M. Cousin, l. c.

(2) Ritter, l. c., p. 363, 372.

principio que hace afluir al Estado todos los elementos de la actividad humana, consecuencias que Platon ha aceptado francamente. Es verdad que la esclavitud no es una condicion rigurosa del régimen comunista exclusivo; pero no es ménos cierto que la libertad individual no puede recibir una satisfaccion completa y legítima en un sistema en donde nadie se pertenece, en el que toda variedad, todo movimiento y toda vida, son absorbidos por la unidad absoluta.

En cambio recibe la *igualdad* en semejante Estado una ámplia satisfaccion; debe ser absoluta, si es lógicamente deducida del comunismo absoluto. Platon quiere, además, que todos los ciudadanos de su República sean iguales en derechos y puedan llegar, segun el grado de cultura de su inteligencia, á las más altas dignidades del Estado. Todos tienen igual derecho á la educacion pública, es decir, á los ejercicios del gimnasio, á los banquetes de la comunidad, al estudio de la música, de las ciencias y de la filosofía. Hasta exige Platon la igualdad de los sexos, y quiere que las mujeres sean educadas y tratadas de la misma manera que los hombres. Y como solamente la educacion abre la carrera de los empleos y de los honores, declara que las mujeres son tambien capaces de desempeñar las funciones públicas (1).

(1) Ritter. I. c., p. 371.

Entremos ahora en algunos detalles respecto á la *organizacion* de la república platónica. Debemos recordar aquí la observacion que hicimos relativamente á la moral. Platon concibe un tipo absoluto de la unidad, y, por consiguiente, se expresa ésta energicamente en el Estado; pero no ha comprendido la idea, el tipo ideal de la variedad, y no le encuentra más que una base psicológica y contingente, y por tanto la variedad y la individualidad que de ella se derivan, sólo pueden manifestarse en el Estado de una manera incompleta.

Compara Platon el Estado al alma humana, que es su verdadero modelo, y quiere, en cierto modo, que el Estado se forme por la union de todas las inteligencias en una sola, de todos los corazones en un solo corazon, y de todas las voluntades en una sola voluntad. De aquí, *tres clases sociales* que corresponden á las tres *facultades del alma* y que están encargadas de ejercer las *tres virtudes* cardinales. Una parte del Estado debe, pues, representar la razon en el alma, y ser soberana como la razon; otra parte debe representar políticamente la voluntad y auxiliar á los que mandan; y una última que debe representar la sensibilidad ó los deseos físicos y velar por la satisfaccion de las necesidades del cuerpo. Son las tres condiciones sociales, el *soberano* ó el filósofo, el *guerrero* y el *artesano*. Cada una de estas condiciones debe desempeñar una virtud particular en la ciudad, que es sábia por el soberano,

valiente por el guerrero, templada y obediente por el artesano; y de la legítima union de estas tres virtudes en la vida total del Estado, resulta la *justicia civil*.

Vemos, pues, que el estado es realmente, en la estricta acepcion de la palabra, una *persona moral* y nada más. Para concebirle, es necesario hacer abstraccion de todos los individuos que lo componen y considerarlo exclusivamente en su unidad, es decir, en la union íntima de las tres clases que forman el cuerpo social. Aparece entónces la sociedad como un solo hombre, dotado de tres facultades y capaz de tres virtudes generales que se enlazan y suponen mutuamente. Quitad una ú otra de estas virtudes, y destruireis la sociedad, que no subsiste más que por el equilibrio de aquellas. Dejad al individuo el poder de desarrollarse en todas sus tendencias y en la plenitud de su naturaleza, é introducireis tambien en el Estado la lucha y la ruina, quebrantando su armonía moral. Es necesario que una parte de sus ciudadanos tengan la exclusiva mision de la templanza, que otra se ocupe sólo del valor ó de la firmeza, y que una tercera, en fin, se dedique por completo á la sabiduría, á fin de que cada virtud se realice, de este modo, de una manera extensa, conservando, sin embargo, las proporciones que en el organismo moral le corresponden. Entónces nacerá el órden social ó la justicia, no como principio, sino como simple resultante de la coordina-

cion y de la proporcionalidad de las virtudes.

Nada más sencillo que una organizacion social de esta naturaleza; pero nada hay tampoco más tiránico ni más contrario á la experiencia. En ella se convierten los hombres en verdaderas máquinas destinadas sólo á conservar el movimiento de las ruedas del Estado; privados de toda vida propia y personal, son constantemente inmolados en sus afecciones, en sus deseos y en toda su actividad, á una abstraccion política, y son esclavos de este ídolo. Todo goce que en el individuo se concentra es un robo hecho á la República. Toda variedad de existencia es ahogada por la más glacial uniformidad.

No comprendió Platon que el aspecto político es uno de los problemas del destino humano, y que estaban reservados á la antigüedad su conocimiento y realizacion. Partiendo del punto de vista de la unidad absoluta que concibe como exclusiva de la variedad, no asigna al hombre más fin que el Estado, ni á éste más fin que la moral. Pero el hombre debe existir además por sí mismo, como *personalidad*, y desarrollarse tambien por sí mismo en su doble naturaleza física y espiritual. Pero la moral, que es sin duda uno de los más nobles fines de la actividad social, no es sin embargo el único; no debe excluir la religion, el derecho, la industria, las bellas-artes, ni la ciencia, que exigen tambien ser satisfechas y desarrolladas en esferas sociales distintas; pero todas estas cosas no son, á los ojos de Platon, sino

medios para conseguir el fin moral del Estado. Y este mismo fin, tan ámpliamente concebido en sus relaciones con la sociedad, considerada como persona moral, se armoniza con el hombre, como sér personal, sólo de una manera incompleta, porque la personalidad del hombre desaparece completamente ante la unidad del Estado. Cuando divide el fin moral en tres partes, no considera Platon que violenta la naturaleza humana forzándola á no cumplir nada más que una virtud; no considera tampoco que la subordinacion que establece entre las virtudes, debe reflejarse en las condiciones sociales que las representan, y que la igualdad no es en este caso más que una palabra vana, puesto que los unos están destinados á mandar, y los otros á obedecer. Es verdad que esta desigualdad proviene del hombre mismo, de las disposiciones que manifiesta en su infancia; pero, léjos de favorecer estas inclinaciones exclusivas, deben destruirse, mediante una educacion general y completa, á fin de que cada hombre pueda recorrer todo el círculo de sus deberes.

De todo lo que precede podemos sacar en consecuencia que Platon, en *La República*, se ha entregado de una manera demasiado exclusiva á la especulacion y no ha tenido bastante en cuenta la experiencia. Otra cosa sucede en las *Leyes*, que se fundan casi exclusivamente en la observacion. Nada se habla aquí de la comunidad de bienes, mujeres é hijos. La propiedad individual, el ma-

trimonio y la familia se restablecen con ligeras restricciones, que deben facilitar la transición de la sociedad actual á la sociedad ideal de la República; de aquí, una nueva organizacion basada en los bienes de fortuna, en el censo; de aquí tambien la necesidad de leyes que consagren y sancionen el órden social; de aquí, en fin, las instituciones positivas en que el hombre y la mujer recobran la posicion que les habia señalado la sociedad antigua, en que la mujer vuelve á caer en una condicion oscura y envilecida, en que la esclavitud es aceptada como una necesidad y sometida á un código especial. Pero los resultados más importantes de las *Leyes* y del *Gorgias*, que completa este diálogo, se refieren á la igualdad y á la justicia.

La *igualdad* de *La República* es casi absoluta y tiende á la asimilacion de ambos sexos; pero en las *Leyes*,—en donde recibe el individuo una justa satisfaccion,—la igualdad debe ser más conforme á la realidad y á la razon. Platon distingue dos especies de igualdad. Consiste la una en el peso, en el número, en la medida: no hay legislador á quien no sea fácil desatenderla en la distribucion de los honores, dejándolos á disposicion de la suerte. Pero no sucede lo mismo respecto de la verdadera y perfecta igualdad, que no es fácil que todo el mundo conozca; ella es la que dá más al que más vale, ménos al que vale ménos, y á todos en relacion á su naturaleza; dando así los honores al mérito, dá los mayores

á los más virtuosos, los menores á los que tienen menos virtud y educacion, y á todos con arreglo á la razon; porque, sin una justa proporcion entre cosas desiguales, se convertiria la igualdad en desigualdad (1). Consiste, pues, la verdadera igualdad para servirme de los términos de Mr. Cousin, en tratar desigualmente á los seres desiguales, en unir y no en confundir lo que la naturaleza une y separa (2).

En la República, fundada sobre las costumbres, es considerada, con razon, la *justicia* como el orden que resulta de la armonía de las virtudes; pero en un Estado fundado sobre leyes, se convierte necesariamente la justicia en un poder temible, en un principio destinado á sostener y sancionar el orden social. Platon no acepta, sin embargo, sino con pesar, la necesidad de recurrir á la fuerza de las leyes para hacer que reine la virtud, y quiere, en cuanto sea posible, templar la violencia de este medio, imprimiendo á las leyes un carácter eminentemente moral (3). Así debe la ley prevenir ántes de herir; y cuando se vea obligada á castigar, es necesario que tenga un fin útil y conducente al bien; es necesario que abdique todo ódio y todo deseo de venganza, que sólo aspire á la enmienda del culpable, y á hacer

(1) Las *Leyes*, lib. vi.

(2) *Argumento de las Leyes*.

(3) Las *Leyes*, lib. ix.

una advertencia saludable á los que intenten imitarle. El fundamento de la pena no reside por tanto en su virtud preventiva, es decir, en la amenaza ó en la utilidad general, ni en su virtud correctiva, es decir, en la enmienda ó en la utilidad personal del culpable; estos son dos efectos de la penalidad, pero su fundamento verdadero es la justicia misma. Esto es lo que entiende Platon por esta máxima: la injusticia es un gran mal; pero cuando queda impune, es el mayor de los males. La justicia quiere, en efecto, el orden; pero cuando se falta á éste, cometiendo un acto injusto, dejar impune la injusticia, sería impedir que produjese sus efectos naturales y violar el orden segunda vez; la pena es un regreso al orden, á la justicia; es un bien, porque expía el mal; es legítima y necesaria. La justicia es la libertadora del alma, como la medicina es la reparadora del cuerpo. Y así como la medicina produce su efecto mediante el dolor, así tambien libra la justicia el alma mediante el dolor. El culpable que evita el castigo, es como un enfermo que evita el hierro y el fuego, únicos que pueden salvarle, sin tener en cuenta que todos sus esfuerzos para evadirse del castigo que merece, no producen otro efecto que impedirle verse libre del mal (1).

Vemos, pues, que, conformándose á la experiencia, llega Platon á algunos importantes resulta-

(1) El *Gorgias* y las *Leyes*, con los *Argumentos* de M. Cousin.

dos que no habia conseguido en su teoría absoluta del Estado, y que hasta son contrarios á esta teoría. Estos resultados deben ponernos en camino para señalar los vicios generales de su doctrina metafísica.

III.

JUICIO CRITICO.

La filosofía de Platon puede ser definida: *un racionalismo idealista transcendente con una tendencia panteista.*

Es racionalista, porque se funda en la razon, que es á la vez la raíz del sér humano y la manifestacion de Dios en el hombre. La razon es, por tanto, impersonal, absoluta y divina; por su causa y por su parentesco celestial, es por lo que puede comprender al Sér supremo que es su principio y su fin.

Es *idealista*, porque considera la razon, no como absorbida en el órden físico universal, sino como el lugar y la sustancia de las ideas, en cuanto éstas son nociones subjetivas y particulares; pero que se apoya sobre ellas para elevarse á las alturas de lo infinito, de lo absoluto, del sér en sí y por sí. Hacia el Sér ó hacia Dios es á donde se dirige la filosofía platónica.

De aquí resulta además su *tendencia panteista*. Elévase Platon tan rápidamente á la unidad, que puede á penas distinguir y reconocer la variedad de las cosas. La variedad existe en su concepto, pero no subsiste en sí y por sí misma; pertenece toda ella al mundo de la contingencia; hé aquí por qué Platon no es panteista, sino que tiende hácia el panteismo. Esta tendencia domina toda su doctrina; aparece en su psicología, por la completa impersonalidad de la razon; en su teoría de los conocimientos, por el principio de la participacion de las ideas; en todas las consecuencias de su sistema, por la exageracion del principio de la unidad, único que posee una base absoluta.

Indiquemos ahora los méritos y los defectos de la filosofía platónica.

El primero y el mayor mérito de Platon es evidentemente la *unidad*, que se manifiesta en todas las partes de su sistema y que enlaza todas estas partes entre sí para formar con ellas el *organismo* de la ciencia. La filosofía de Platon es una filosofía completa, que reposa sobre lo absoluto y lo reproduce en todas las esferas de la verdadera existencia.

Lo que la distingue de todas las doctrinas anteriores, es su *base psicológica*; y la exactitud de su análisis del espíritu humano y de los principios que lo dirigen, de las ideas, es lo que constituye su grandeza.

La base psicológica del platonismo es la razon.

Mediante ésta, que es el elemento impersonal de nuestra naturaleza, el lazo del yo y del no-yo, de la teoría y de la aplicación, se coloca inmediatamente Platon en el mundo de la realidad absoluta. En la razón es donde reside la importancia y la unidad de su sistema, en donde se presentan la ontología y la psicología como dos aspectos del problema de la ciencia, en donde la idealidad y la realidad se unen, sin confundirse, en la idea absoluta del ser idéntico á la razón. La filosofía no es solamente una ciencia, sino un poder activo de la vida, para transformar las instituciones civiles, políticas y religiosas, y para crear instituciones ideales.

Desde el punto de vista de esta vasta unidad, descubre Platon la verdad en los sistemas anteriores y pone en claro su lado exclusivo. Su doctrina es la síntesis de todo el desenvolvimiento filosófico precedente. Acepta la unidad pura de los Eléatas, la variedad de Heráclito, la unidad armónica de Pitágoras, la inteligencia y la materia, lo absoluto y lo contingente, lo inmutable y lo pasajero. Con la diversidad de estos principios positivos y dogmáticos, es como Platon construye su propio organismo, ó mejor dicho, elevándose todos estos principios á su mayor altura, vienen á ocupar un lugar en el organismo de la filosofía Platónica.

Cada parte de este organismo se funda igualmente en la unidad. Como la ciencia es una, la teología, la moral y la política están dominadas

tambien por la unidad. La unidad religiosa es Dios concebido como la idea una y total y como el orden moral del mundo, como la sustancia de toda sustancia y la causa de toda causa, como la medida de todo lo que existe, como la providencia del universo. La unidad moral, es el bien en su más alta acepcion, el bien absoluto, considerado como la fuente infinita y permanente de toda virtud, de toda felicidad y de toda belleza. La unidad política ó social, es el Estado que aspira y se asimila todas las manifestaciones de la actividad humana, que borra, en cuanto es posible, toda distincion individual, á fin de establecer entre los ciudadanos la igualdad y el comunismo.

La unidad es un principio verdadero, necesario y universal. Es la condicion de las ciencias, de las artes, de los hechos, de los séres y de las cosas. Es, porque Dios es, y no existe la nada. Platon ha comprendido la unidad en su principio y en sus consecuencias; y, bajo esta relacion, su doctrina es absolutamente verdadera.

Pero Platon no ha concebido la unidad en toda su plenitud. Ha trazado sus contornos generales, sin escrutarla, sin analizarla en sí misma. Se ha detenido en la superficie de su concepcion, descuidando la expresion de su esencia y la separacion de los elementos que contiene. Bajo esta relacion, conviértese su doctrina en errónea y exclusiva.

La variedad es un hecho y un principio tan

necesario y universal como la unidad. Ahora bien, si la variedad existe, ¿de dónde puede tomar su existencia sino del soberano Autor de todas las cosas, es decir, del Sér y de la *unidad* suprema? ¿Sería Dios realmente infinito y absoluto, si la variedad saliese de otra fuente que de él mismo, y no tuviese sus raíces en el seno de Sér de los séres? Esto es evidentemente contradictorio. Es necesario, por tanto, admitir *á priori*,—y esta conclusion está además conforme con la experiencia,—que la variedad es, lo mismo que la unidad, una *idea* divina, absoluta, permanente, y que posee su tipo eterno y su ejemplar inmutable en el pensamiento y en el Sér de Dios, es decir, en la unidad.

La unidad encierra la variedad: hé aquí lo que Platon no ha comprendido, y lo que es la fuente de sus errores. Considera constantemente en oposicion estos dos principios que se completan, y que, al completarse, engendran la armonía. Les asigna un origen diferente; segun él, la unidad procede de Dios, mientras que la variedad sólo tiene una base secundaria y contingente. Por esto es por lo que la unidad predomina siempre en su sistema sobre la variedad y la individualidad.

Concíbese la necesidad histórica de este error, cuando se piensa en el papel que Platon debia desempeñar. La filosofía platónica es el ideal de la filosofía griega; es la que ha elevado á su mayor altura la *imaginacion* y la *razon*. Pero esta

fórmula es incompleta, bajo el punto de vista del desarrollo que ha recibido la filosofía en los tiempos modernos; fáltale la reflexion, no porque Platon la haya negado, sino porque no le ha concedido la importancia que merece, y que ha adquirido posteriormente. Estaba reservado á Aristóteles arrojar este principio en la corriente de las ideas.

¿Qué es, en efecto, la reflexion? Es el elemento personal de la inteligencia, y Platon desconoce la personalidad y la sacrifica donde quiera que aparece. Es además la facultad del análisis y de la abstraccion; pero la abstraccion y el análisis no son, en general, los métodos de Platon.

Este filósofo no empleó suficientemente el instrumento del análisis; no ha analizado con bastante profundidad el principio que sirve de base á su sistema, no ha sabido descubrir la variedad en la unidad misma, y la ha colocado en la contingencia. Este error resalta en todas sus concepciones.

Examinemos primeramente la *teoría del conocimiento*.

La unidad se manifiesta en la razon, la variedad en las percepciones sensibles; la razon es absoluta, la sensacion es contingente. Por consecuencia, léjos de considerar la sensacion como un auxiliar útil, la considera Platon generalmente como un obstáculo para el verdadero conocimiento, como la causa de la debilidad y de la

impotencia de la razon, encadenada por los lazos de la materia.

Lo mismo sucede en la relacion de las ideas entre sí y con la realidad física. La unidad ahoga por todas partes la variedad. Con su bella teoría de las ideas, ha abierto Platon á la inteligencia el mundo de lo infinito y de lo absoluto; ha dado á la filosofía una base cierta, y le ha impreso tendencias elevadas y severas. Las ideas son, á sus ojos, la realidad misma, porque esta sólo puede consistir en lo eterno, inmutable y absoluto. Ahora bien, el mundo sensible es eminentemente múltiple, variable y contingente. No tiene una existencia real, no existe en sí ni por sí mismo.

Si Platon no hubiera separado la variedad de la unidad, rechazando la primera al mundo sensible y reservando la unidad para la razon, no hubiera privado á la naturaleza de una realidad propia é inmediata. La unidad y la variedad existen simultánea y absolutamente en la naturaleza con el mismo título que en la razon. Cada sér y cada objeto posee en sí mismo un elemento estable, eterno y permanente; no tiene solamente una vida como empréstada, por participacion en su idea, sino que existe tambien en sí mismo; es infinito hasta en su finitud, absoluto hasta en su contingencia. Hay una relacion íntima y un perfecto paralelismo entre la idea y la cosa; y si bien es verdad que la cosa no podria existir sin la idea, no es ménos cierto que la idea no podria

tampoco existir sin la cosa; la idea es una cosa en potencia de sér, la cosa es una idea en acto, y sabemos que la potencia y la actualidad se completan y condicionan recíprocamente. Platon no ha comprendido esta armonía del espíritu y de la naturaleza, en la que cada uno de estos séres existe entre sí y por sí mismo, como una vida propia y un organismo interno particular, como la causa y la razon de su actividad y de sus propias determinaciones, en la que, por consiguiente, sostiene la naturaleza con el espíritu relaciones de sér y de esencia; rebaja demasiado la materia y ensalza mucho la energía de las ideas; su *idealismo* domina la realidad física y le quita su valor y su dignidad propia.

Así como el mundo físico existe por participacion en las ideas, así tambien, en el mundo de éstas, las más sencillas participan de la existencia de las más extensas y complejas. La idea superior, la idea del Sér ó de Dios, es la única dotada de una realidad completamente independiente y absoluta. Esta idea, que mantiene todas las demás, sólo está en relacion directa con las ideas que le están inmediatamente subordinadas, y la existencia desciende despues gradualmente hasta las ideas mas inferiores. El mundo de las ideas forma de este modo un encadenamiento de esferas concéntricas, en donde cada una participa de la existencia de la esfera que la envuelve. En esto vemos tambien que la unidad de las ideas se expresa á costa de su in-

dividualidad. Platon no halla en Dios el tipo individual de cada idea ó de cada sustancia inteligible, y ha desconocido la relacion personal y directa que enlaza toda realidad y todo sér al Sér Supremo.

Todas las aplicaciones de su sistema llevan este mismo sello.

Sería injusto pretender que Platon haya negado ó desconocido la *personalidad divina*, confundiendo á Dios con el mundo; pero es, sin embargo, indudable que no la ha admitido de una manera formal; se inclina siempre hácia el panteísmo, y considera mas bien la existencia de Dios como encadenada al mundo, es decir, como siendo el órden moral y la totalidad de las ideas, que como independiente y distinta.

Estaba reservado al cristianismo hacer que prevaleciese la personalidad de Dios y deducir de ella grandes y extensas consecuencias, tales como la libertad divina, la personalidad y la libertad humanas, y la distincion de todos los demás órdenes de cosas, particularmente de Dios y del mundo.

Pero en la *doctrina social de Platon* es donde principalmente se revelan las consecuencias del panteísmo.

Refiere Platon á la naturaleza humana la variedad de las funciones sociales. Este pensamiento es perfectamente justo; pero la variedad, como principio, debe recibir una sancion más alta. La sociedad se ha hecho para el hombre, como el hom-

bre para la sociedad. Es necesario, por consiguiente, que la sociedad se organice con arreglo á la naturaleza humana. Pero Platon concibe este pensamiento de una manera exclusiva en provecho de la sociedad. Confunde el derecho social con el individual, la justicia con la moralidad, y absorbe el individuo en la unidad política.

Es sin duda necesario que la sociedad tenga un fin moral, pero importa distinguir bien el carácter propio del derecho y de la moralidad. La moral es esencialmente libre y está abandonada á la voluntad individual; nadie puede estar físicamente obligado á hacer el bien, porque, si éste es forzado, no existe; la moralidad reside principalmente en la intencion, y pertenece á la intimidad de la conciencia. El derecho, por el contrario, es esencialmente obligatorio en sí mismo; se puede y debe forzar á los hombres á cumplir sus obligaciones jurídicas, porque el derecho ó la justicia consiste en las condiciones externas, necesarias para la existencia y el desarrollo de la naturaleza del hombre, y porque sería funesto en extremo abandonar á la conciencia individual las condiciones de nuestro destino. La sociedad debe reposar sobre *leyes*, y estas necesitan de una *sancion penal*. Por lo demás, lo obligatorio de la ley no es un obstáculo para la libertad moral, como creia Platon, porque la ley debe estar conforme con la naturaleza racional del hombre.

El hombre debe llenar todos los deberes y practicar todas las virtudes que se fundan en su or-

ganizacion; para cumplir su destino, debe desarrollarse en la plenitud de su naturaleza racional; y es necesario que la sociedad, instituida para favorecer el desarrollo del hombre, le proporcione las condiciones al efecto necesarias. Tal es el deber de la sociedad para con el hombre. Platon no ha tenido en cuenta este deber, y no ha precavido más que el del hombre para con la sociedad. Quiere que el fin individual desaparezca ante el fin abstracto de la sociedad, considerada como persona moral; que el hombre no tenga más que deberes, que la sociedad no tenga más que derechos, y que á nadie se aprecie absolutamente más que por su valor político y civil.

Exige en su *República* una comunidad absoluta de bienes, de mujeres y de hijos; no deja al individuo, ni patrimonio, ni amor, ni familia; borra por completo toda distincion personal. De aquí una *igualdad* absoluta y la negacion del elemento personal de la *libertad*. Pero nosotros queremos á la vez la igualdad y la libertad, y bajo esta relacion es como aceptamos la parte de verdad y rechazamos la parte de error de la República platónica.

La comunidad de bienes, es la igualdad de las fortunas; la comunidad de las mujeres, es la igualdad de las afecciones y del amor; la comunidad de los hijos, es la igualdad de las familias y de la paternidad. Esta igualdad absoluta subleva el corazon y la inteligencia. Es falsa, porque no es más que la nivelacion y la confusion

de todas las condiciones, de todas las divergencias individuales, y porque destruye la libertad, privando al hombre de toda esfera propia en donde pueda desarrollarse con espontaneidad de una manera conforme con su naturaleza particular. La igualdad no es legítima sino en cuanto respeta la libertad. Consiste, en este caso, en la repartición desigual de condiciones desiguales, para seres también desiguales. Esta igualdad que Platon considera como conforme á la experiencia, lo es también á la razón y debe introducirse en la sociedad absoluta.

La libertad es tan legítima como la igualdad. Constituye la esfera propia de cada hombre; es la condición de todo desarrollo individual y espontáneo, la fuente de todo progreso. Es la salvaguardia de la conciencia y del hogar, y consiste en el derecho á recorrer sin impedimento todas las carreras sociales. Puede ser modificada por la razón, á fin de que no atente contra la igualdad, pero debe respetársela en el asilo que se le concede, y este asilo puede, con alguna restricción, extenderse á la vida física lo mismo que á la vida moral, á la propiedad lo mismo que á la inteligencia.

Aceptamos, pues, á la vez la igualdad y la libertad; ésta, porque expresa la individualidad, que es un principio verdadero, eterno y absoluto; aquélla, porque manifiesta la *unidad* y la *comunidad* de la naturaleza humana, y porque la unidad es un principio tan absoluto como el prin-

cipio individual. La libertad procede del *yo*; la igualdad, del *nosotros*; la primera es un derecho, la segunda, es un deber.

Tal es, á nuestros ojos, la gran enseñanza de la República de Platon.

¿Qué nos resta ahora hacer relativamente al principio organizador de la sociedad? Aceptar con Platon un principio de comunidad para obtener la igualdad, añadirle despues un principio de individualidad para obtener la libertad, y, por último, armonizar estos dos principios por medio de la *asociacion*.

B. ARISTÓTELES.

En su teoría sobre el conocimiento, habia abordado Platon todas las cuestiones principales, indicando su fuente intelectual, y distinguiendo las sensaciones, las nociones abstractas y las ideas, como otros tantos grados de la percepcion del espíritu. La especulacion, sin embargo, se concentra siempre sobre las ideas, y cuando se ocupa de las sensaciones ó de las nociones del entendimiento, se apresura á llegar á la cuestion de las ideas, cuya importancia procura constantemente demostrar. Las ideas son el fondo de todas sus investigaciones. Las sensaciones y las nociones abstractas, no tienen en sí mismas valor alguno á sus ojos; no se detiene en ellas, no pretende in-

dagar su naturaleza, la considera como una transición, como un escabel, sobre el que se apoya para elevarse á la region de las ideas.

Las nociones comunes ó *abstractas* son las que ménos se precisan y desarrollan en el sistema de Platon. Examina algunas veces las sensaciones, con relacion á las ideas, para probar su insuficiencia; pero en el momento que abandona el dominio sensible, no hace más que tocar muy á la ligera las nociones intermedias para llegar al ideal. Platon no profundiza suficientemente las nociones comunes, y la teoría de las ideas debia necesariamente resentirse de ello y quedar en una vaga generalidad por la ausencia de las relaciones lógicas que la unen á las nociones comunes.

Quedaba, pues, un vacío importante en la teoría del conocimiento, y estaba destinado para llenarlo el discípulo de Platon, *Aristóteles*. Si Platon es el creador de la doctrina de las ideas, Aristóteles es el legislador de las nociones abstractas. Despues de haberse fijado *preferentemente*, en su lógica, en el terreno intermedio entre la realidad y el ideal, mantiene en él sus concepciones morales, políticas y religiosas.

Aristóteles, nótese esto bien, no abandona ninguno de los grandes principios de su maestro; conténtase con darles otro plan, otra forma, y muchas veces otro nombre; pero llega por lo ménos, en sus laboriosas investigaciones, á los últimos principios de toda la ciencia. No ha cam-

biado más que la perspectiva; en vez de dirigir la vista hácia el ideal de las cosas, la lleva hácia un término medio entre la idea y el hecho, entre el ideal y la realidad. Aristóteles aspira á *conceptualizar* la experiencia, si es permitido expresarse así, pero no á *idealizarla*. Las ideas de Platon, fuente de toda realidad, vienen á ser para Aristóteles principios formales, más bien reguladores que constitutivos de las cosas.

La nocion que Platon y Aristóteles habian de formarse de la *filosofía*, de su mision y de sus consecuencias, debia, por tanto, ser muy diferente. Platon señalaba como fin á todos los esfuerzos de la inteligencia el ideal, que es Dios, razon primera de toda ciencia y de todo sér y en el que el hombre debe hallar y comprender, además, la unidad del fin intelectual y práctico de la vida. Aristóteles, tomando al hombre en su naturaleza actual, y temiendo señalarle un destino que no pudiese realizar, se aparta de este ideal para dar á conocer la realidad tal como la ve; concibe la filosofía como la ciencia de las razones últimas y generales de lo que es, sin considerarla como una fuente de inspiracion para la vida práctica y para el porvenir (1). El conocimiento, segun él, no es el primer móvil de las acciones humanas; sería inútil prescribir al hombre los fines más ó ménos ideales que no ha de poder cumplir; el

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 40.

móvil de las acciones, son los deseos, los impulsos de la naturaleza humana, y uno de éstos es lo que Aristóteles toma por punto de partida en sus investigaciones sobre la ciencia ó la filosofía. Dividiremos en tres partes nuestro trabajo sobre Aristóteles: la lógica ó *teoría de los conocimientos*, las *consecuencias* á ella anejas, y la *apreciación* de sus méritos y de sus defectos.

I. TEORIA DE LOS CONOCIMIENTOS.

Todos los hombres tienen un deseo natural de conocer; y el conocimiento tiene á sus ojos un valor real y propio en sí mismo, independiente de sus relaciones con la práctica. Los hombres comienzan á filosofar admirando el espectáculo de la naturaleza; comprenden primero lo que se halla á su alcance, y se elevan poco á poco á lo más lejano y difícil. Todo conocimiento nace, en cuanto á su contenido, de la experiencia sensible; pero el carácter de la experiencia no es, sin embargo, el de la ciencia ó el arte. Los sentidos sólo nos dan á conocer lo que es; lo individual, lo particular, el hecho actual y presente (TO OTI), mientras que la ciencia ó el arte nos revelan lo general, lo universal, lo independiente del tiempo y del espacio, en una palabra, la causa y el por qué de las cosas (TO DIOTI). Ahora bien, el hombre aspira además á conocer las causas generales de lo

que es, y la mision de la filosofia consiste en indicar la marcha que debe seguirse para llegar á este conocimiento racional (1).

Bajo este aspecto, es necesario distinguir las diversas *fuentes de los conocimientos*, las sensaciones, la nociones abstractas y los principios de la razon.

Compréndese á primera vista que existe una diferencia entre la sensacion (AISZESIS) y la reflexion ó el pensamiento racional (DIANOIA NOUS). La sensacion es la modificacion que experimenta el alma por la presencia de los objetos exteriores y por su accion sobre nuestros órganos; es, pues, *pasiva*. Pero óbrase entónces en el alma una especie de reaccion contra la impresion sensible que ha recibido, convirtiéndose de este modo el alma en *activa*. Los sentidos no reciben su materia de los objetos exteriores, no reciben de ellos más que la forma, como la cera recibe la impresion de un sello. Necesítanse dos cosas para la percepcion sensible: el objeto exterior, á cuya presencia se modifica el sujeto, y el *sujeto* que sufre esta modificacion. Los antiguos, que no veian en la sensacion más que un sujeto modificado, estaban en un error. La forma y apariencia del color que trasmite á nuestro espiritu la percepcion del ojo, no residen, en verdad, más que en nosotros mismos, y desapare-

(1) *Metaf.* lib. 1.— *Ensayo hecho sobre ella*, por M. F. Ravaisson, 2.^a parte, analisis.

cen con la vision; pero la causa que imprime en nosotros esta imágen, se halla en el mundo exterior. Los sentidos, sin embargo, sólo nos muestran las cosas del exterior bajo un aspecto, bajo su aspecto movible y contingente; en la sensacion no hay más que movimiento; pero el pensamiento concibe además lo permanente y durable. Los sentidos no nos engañan jamás, porque cada sensacion expresa siempre un estado real de accion y de pasion de nuestra alma; nosotros tenemos, sin embargo, la nocion del error, luego esta nocion debe proceder de otra fuente (1).

Esta otra fuente es el *entendimiento* ó *la reflexion*. Pero ántes de exponer la diferencia que establece Aristóteles entre la sensacion y el entendimiento, debemos manifestar su manera de dividir la sensacion.

Pueden distinguirse en ésta tres cosas. Se puede sentir primeramente todo lo que es objeto del *sentido individual*; y en segundo lugar, todo lo perteneciente á los *sentidos en general*, es decir, las manifestaciones generales en el tiempo y en el espacio; estos dos modos se llaman sentir, en la acepcion propia de esta palabra; por último, la base de estos dos modos de sentir es un *objeto individual*, por ejemplo, un hombre. Pero el sentido no comprende esta base sino de un modo acci-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 85.

dental y relativo, es más bien objeto del conocimiento reflejo (1).

Para las sensaciones particulares, tenemos órganos particulares; mas, para el segundo modo de sensación, tenemos un *sentido comun* que no reside en los órganos (2). En este centro comun es donde se reúnen y comparan las sensaciones particulares, y mediante él es como obtenemos la percepción de lo que es comun á muchos objetos. Porque esta percepción, así como la de la magnitud, no puede llegar á nosotros por un sentido aislado, y sólo se produce en el foco en donde se reúnen las diversas sensaciones (3).

Pero la función sensible no comprende solamente la impresión de los sentidos, sino también la representación de la *imaginación* y de la *memoria*. Ambas tienen su origen en una sensación anterior. La imaginación reproduce é imita las modificaciones experimentadas por los sentidos, y se ejerce aún en ausencia de los objetos. La memoria se distingue de la imaginación en que se ejerce cuando una imagen presente se refiere á un objeto anteriormente percibido. Despierta de este modo nuestras percepciones pasadas, haciéndolas reconocer como tales. Este recuerdo se verifica en virtud del contraste, de la si-

(1) Ritter, l. c., p. 87.

(2) M. Dejerando, *Hist. comp.* 11, p. 338.

(3) Este foco ó centro comun no es la conciencia, sino la imaginación, verdadero sentido interno.

multaneidad ó de la analogía que une la sensación pasada á la que la reproduce. La memoria es de dos especies, activa y pasiva. La primera es denominada *reminiscencia*; exige la cooperación activa del espíritu, el ejercicio del juicio. La *reminiscencia*, repetida muchas veces, conduce á la *experiencia*, y ésta, á su vez, abre el camino á la *ciencia* ó al conocimiento de los principios ó de las causas (1).

Debemos indicar ahora cuál es, segun Aristóteles, la función de la reflexión, como pensamiento racional.

El conocimiento de las causas ó razones no procede de la percepción sensible, por más que se una á ella por medio de la memoria y de la experiencia. Hay en nuestro entendimiento una función que se enlaza íntimamente con la experiencia sin ser producto de ella, y que es la fuente de toda ciencia. Esta se ocupa de lo general, y lo general no reside en los sentidos particulares, en la imaginación, ni en la memoria. Lo general está, en cierto modo, en el alma. Lo sensible es á lo general y á lo racional, lo que el cuerpo es al alma; lo sensible es la parte pasiva de aquella; la razón, es la parte activa; ésta manda, aquella debe obedecer, y es imposible, por consiguiente, que el pensamiento racional dependa de la sensibilidad (2). Por el enten-

(1) *Metafísica*, lib. 1.—Ritter, l. c., t. III, p. 89.

(2) Ritter, l. c., p. 91.

dimiento es como formamos las funciones abstractas, distinguiendo y comparando los objetos de la experiencia, y como nos elevamos á las nociones supremas, á los principios (ARJAI) y á las causas (AITIAI), que se reúnen en la noción del ser de toda realidad (ONTOS ON), razon última de todas las cosas. Estos principios y principalmente el sér de toda realidad, no pueden ser demostrados, ni lo necesitan; son ciertos, de una certeza inmediata.

El pensamiento racional, mediante el cual comprendemos lo general y permanente, no puede, por tanto, depender de los sentidos que sólo presentan lo fugitivo, lo variable y lo individual. La facultad racional debe ser distinta del cuerpo y de todo lo que es corporal. La razon puede ser denominada, con Platon, el lugar de las ideas (TOPOS EIDON); pero es necesario distinguir dos clases de razon; la *universal*, activa, eterna, inmutable y divina, que es la sabiduría del universo; y la *razon particular*, pasiva, que existe como potencia en los individuos (1). La razon universal ilumina la razon pasiva del hombre, y de ella es de donde realmente procede la ciencia en el alma; es en sí misma la ciencia eterna ó la eterna é impassible realidad del conocimiento. La razon individual, la razon del alma, es una simple facultad sin actualidad, sin energía, hasta que es

(1) RIXNER. *Hist. de la filosofía*, t. 1, p. 241.

determinada á conocer por la razon divina y por los sentidos; puede comparársela á una tabla en la que nada hay todavía escrito. El espíritu humano adquiere la verdadera ciencia sólo por Dios, y viéndola en Dios; pero, aunque nuestra inteligencia sólo existe por la inteligencia suprema, tenemos, sin embargo, algun recuerdo de las ideas divinas, como pretendia Platon, porque la razon eterna es impasible (1).

La nocion universal que Aristóteles acaba de reconocer, es de una verdad incuestionable, puesto que el análisis psicológico descubre en nosotros principios que pazan la esfera de los espíritus finitos; pero la ha concebido de un modo muy exclusivamente real é impasible, como una energía sin poder, y no ha precisado sus relaciones con la razon individual, á la que considera de un modo demasiado pasivo, como un poder sin energia y sin actividad espontánea.

Examinaremos ahora cuál es la funcion atribuida por Aristóteles á la razon pasiva, individual. ¿Cómo puede esta razon llegar al conocimiento de los primeros principios?

Hay en la razon humana dos operaciones. Ejérese la una sobre las nociones simples, y la otra sobre los objetos compuestos, con el fin de formar un todo. Las nociones simples se expresan por medio de palabras simples. Por lo mismo que son

(6) Ritter, l. c., p. 92.

simples, no contienen estas palabras verdad ni error, son indiferentes. La verdad resulta sólo de la reunion de las palabras en una afirmacion ó en una negacion. El pensamiento, verdadero ó falso, se expresa siempre por la relacion de un sujeto con un atributo, con un predicado. Las palabras simples indican lo más general, tanto del pensamiento como de la existencia real. Tales son las categorías, en número de diez; la esencia (OUSIA), la cantidad (POSION), la cualidad (POION), la relacion (PROS TI), el lugar (POU), el tiempo (POTE), la posicion (KEISZAI), el tener (EJEIN), la accion (POIEIN), la pasion (PASJEIN).

Examinando la *forma* del pensamiento es como Aristóteles estableció las categorías como las ideas más simples y generales, bajo que se manifiesta la existencia. Refiérelas á los elementos del discurso, á las palabras, sin derivarlas de un principio comun, sin ordenarlas, sin justificar su número. Las categorías son, segun él, *los elementos formales del pensamiento*, que existen *á priori*, así en la inteligencia como en las cosas. Son superiores á la ciencia y concebidas por intuicion.

Desarrolla despues Aristóteles la naturaleza del *lenguaje* y su relacion con el espíritu; explica la combinacion de las *palabras*, de donde resultan las *proposiciones*, y el enlace de éstas, de donde proceden los *silogismos*. En éstos procura principalmente demostrar la importancia del *término medio* (TO MESON), que considera co-

mo la síntesis intermedia entre los dos extremos (1). Mediante la aplicación del silogismo, es como adquirimos el saber y la ciencia por medio de la definición y de la demostración. Después de haber mostrado que todo lo que sabemos de este modo, se funda en principios inmediatos, no demostrados é indemostrables, en axiomas que entrañan nuestro asentimiento, se pregunta Aristóteles, si la facultad de conocer estos principios es inherente á la naturaleza del alma, ó si es adquirida; pero sólo trata breve y vagamente esta importantísima cuestión, que, como otros muchos puntos de su doctrina, exige una solución precisa. Dice que tenemos cierta facultad para conocer los principios, y pretende en seguida establecer las relaciones que existen entre esta facultad y el saber adquirido por demostración; de los diversos géneros del pensamiento, mediante los cuales conocemos lo verdadero, los unos, dice, admiten el error, como sucede con la opinión y el razonamiento silogístico, pero la razón es siempre infalible y cierta; ninguna función del pensamiento puede superar en exactitud al saber por demostración si no es la razón. Ahora bien, como los principios, que son la base de la demostración, son más conocidos que las demostraciones mismas, y además, como todo saber es adquirido

(1) M. Ravaisson, l. c., lib. III, cap. 2.º Ritter, l. c., t. III, página 80.

por la facultad lógica y por la vía demostrativa, el saber no puede tener por objeto los principios; éstos, pues, serán el objeto de la razon, porque sólo ésta supera al saber. El principio de la prueba no puede ser probado, ni el principio del saber puede ser sabido; luego si no tenemos, además del saber, otros pensamientos verdaderos que los de la razon, ésta es el principio del saber, y es, en cierto modo, la razon de la razon; y lo que la razon es al saber, lo es éste á todo lo demás (1).

Aristóteles habia, pues, comprendido perfectamente, que existen principios racionales *indemostrables*; pero cuando concluye de aquí que el saber ó la ciencia no contienen estos principios, dá á la nocion de la ciencia una acepcion muy restringida, limitándola á las verdades adquiridas por la forma demostrativa. El saber se extiende tan léjos como la certeza, y ésta no se adquiere sólo por la vía de la demostracion, como lo prueba la certeza que tenemos de nosotros mismos, la cual es tambien inmediata. Esta restringida nocion de la ciencia conduce á Aristóteles á admitir para las ciencias, no una sola razon, sino tantas como objetos científicos existen; si bien distingue dos especies de razones, las generales y las particulares á las ciencias especiales. Asigna además á la ciencia primera, á la me-

(1) *Analit. post.* II, 19.

tafísica, la misión de investigar los principios de todas las demás ciencias, pero sin reconocerle el poder de demostrar estos principios. Los principios secundarios no proceden de un primer principio, resultando de esto que, para Aristóteles, no hay verdadera unidad entre las diversas ramas de la filosofía (1).

Este resultado de la especulación de Aristóteles, muestra la gran diferencia que existe entre este filósofo y Platon. Éste llega sucesivamente, mediante las ideas inferiores, á la idea suprema, cuyo encadenamiento, orgánico en cierto modo, entre todas las ideas le parece tan íntimo, que, según él, una idea puede existir y despertar todas las demás, y conducirnos á reconocerlas. Contra esta doctrina es contra la que Aristóteles dirige objeciones que, en su mayor parte, son fundadas, pero que alcanzan ménos al mismo Platon, que á la *tendencia* del platonismo. Parte Aristóteles de la errónea opinion de que las ideas son, según Platon, algo enteramente separado de las cosas sensibles, que son sustancias absolutamente aisladas de su objeto; pero aparte de esta opinion, objeta con razon, que la participacion de los objetos en las ideas (MEZESIS), es tan inconcebible como el principio pitagórico de la imitacion de los números (MIMESIS), del que no es más que una reproduccion; observa, además, que,

(1) Ritter, l., c., t. III, p. 97.

designando las ideas generales un sér, estaria éste compuesto de muchos séres. Por su parte, pretende Aristóteles, que, para cada género de séres, se necesita una razon similar ú homogénea; pero va demasiado léjos al sostener que para lo sensible se necesitan razones sensibles, y razones eternas para lo eterno. No comprende que siendo toda razon una generalidad y un principio, es, por consiguiente, no sensible. Por último, una advertencia de Aristóteles, concierne á todo el método seguido por Platon en la teoría de las ideas, método, segun el cual, basta añadir á cada género sensible la expresion *en sí* para transformarlo en no sensible, en idea. Aristóteles compara este procedimiento artificial, á la manera como el antropomorfismo concibe los dioses: y así como éste considera á los dioses como hombres inmortales, así tambien Platon transforma en ideas los géneros sensibles, con sólo concebirlos como eternos (1). Por esta observacion, caracterizó Aristóteles de antemano lo mucho que el realismo escolástico debia abusar de la teoría de las ideas. Platon no habia deducido, con bastante órden y método, de la idea suprema las ideas particulares subordinadas, y se habia contentado generalmente con idealizar los géneros que le presentaba la observacion; los realistas adoptaron el mismo procedimiento, y sustancia-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 100.—M. Raváison, l. c.

lizaron todos los géneros, especies y sub-especies que la observacion, áun mal dirigida, les ofrecia en la experiencia. Esta es, en efecto, una dificultad fundamental para todos los sistemas que parten de un principio único, absoluto: deben mostrar aquellos de qué modo proceden de un principio absoluto todos los principios subordinados; y han cometido, por punto general, la falta de emplear la induccion experimental allí donde se necesitaba la deduccion metafísica.

La diferencia que existe entre Platon y Aristóteles, proviene por tanto de la manera cómo conciben la *relacion de lo uno y de lo general, con lo particular y lo múltiple, de la idea con la realidad*. Mientras que Platon separa la unidad de la multiplicidad, lo general de lo particular, lo ideal de lo real, y tiende de este modo hácia un *idealismo abstracto*, la especulacion de Aristóteles parece estar dominada por este pensamiento: que lo uno y lo general, se determina, afirma y realiza en una variedad de manifestaciones en donde halla su fondo positivo y sustancial. Por consecuencia de esta opinion, al EINAI EN PARA POL-LA de Platon, opone el EINAI EN CATA POL-LON (1). Pero Aristóteles exagera por su parte esta idea, y cae en otra abstraccion, cuando sostiene que lo uno y lo ge-

(1) *Analit., post. I, II. V. Hilebrando, Organismus der philosophisch., p. 229.*

Es fácil reconocer en estas fórmulas el principio de la lucha del nominalismo y del realismo en la Edad Media.

neral se absorben en sus manifestaciones individuales y sólo existen en esta actualidad. La idea de la unidad y de la generalidad, no es, pues, á sus ojos, una idea *trascendente* con relacion á lo particular y á lo múltiple, sino una idea *inmanente*, que no corresponde á la realidad de la existencia, á no ser en las individualidades.

Aristóteles combate además la teoría platónica de la reminiscencia, y le opone su propia doctrina de la *ineidad de las ideas*, á la que le conduce la concepcion de la razon como facultad de los principios indemostrables. Los principios comunes y universales, dice Aristóteles, no nos son dados por la experiencia. Necesarios á todo pensamiento y superiores á toda experiencia, se poseen naturalmente, y no se adquieren; son *hábitos primitivos* de la inteligencia. ¿Estarán los principios universales en nosotros eternamente como una ciencia completamente formada? No tenemos de ellos ninguna conciencia ántes de haberlos aplicado en algun caso particular. Pero los principios son por sí mismos más inteligibles que las consecuencias y las demostraciones. ¿No seria extraño que la más elevada y poderosa de las ciencias permaneciese oculta en el alma sin que el hombre se apercibiese de ella?

Los principios universales no residen, pues, en nosotros anteriormente á toda experiencia, bajo la forma definida de concepciones actuales y en el acto del pensamiento. A la experiencia corresponde convertirlas en actos; pero no se necesita

enumeracion prévia de la totalidad de los casos particulares á los que el principio se aplica. Desde la primera experiencia de la relacion de los términos universales en un género cualquiera, puede la induccion extender la misma relacion á todos los géneros posibles con una certeza infalible. Los axiomas ó las ideas primeras no están en el alma solamente en potencia, como todas las proposiciones contingentes que pueda alguna vez concebir; son disposiciones próximas, hábitos prontos á realizarse (1).

De este modo tenía Aristóteles poderosas razones para rechazar la doctrina de la reminiscencia y la teoría de las ideas, tal y como la habia establecido Platon. Pero en lugar de reconocer, por su parte, en lo general una realidad típica y una fuente de vida para lo particular, lo considera como la base de lo general. El *individuo*, el sér particular, es, en último caso, la sustancia (HUPOKEIMENON), de la que todo lo demás es atributo. Los géneros y las especies no son más que *sustancias segundas*, es decir, propiedades ó cualidades de la sustancia primera, del individuo, que es el único que subsiste con una existencia absoluta (2). Aristóteles llega de este modo, en la teoría del conocimiento, á un resultado enteramente opuesto á la doctrina de Platon; mientras que éste llega

(1) M. Ravaisson, l. c., p. 502.

(2) Ritter, l. c., t. III, p. 104. *Metafísica*, lib. VII

á la concepcion del Sér Supremo, lazo y sostén de todas las ideas, de todos los séres particulares, viene á parar Aristóteles al individuo, fundamento y *abstractum* de todo lo general. Uno y otro consideran el sér como el último límite de la ciencia y de la realidad; pero mientras que, segun Platon, el sér es idéntico á Dios, segun Aristóteles, es idéntico al individuo (1). Platon mira lo infinito como la esencia general de todo lo que es; Aristóteles considera la idea como individual, finita y determinada. No quiere decir esto que Aristóteles niegue la generalidad lógica, ni los géneros y las especies de séres, sino que les niega un valor propio y real, y los subordina á la individualidad, en la que se determinan y realizan.

Pero si toda la realidad reside en el individuo, ¿cómo es posible la ciencia, puesto que ésta se ocupa sólo de los principios generales de las cosas, y cuando, por otra parte, el número infinito de individuos se opone al conocimiento? Para resolver esta dificultad, sujeta Aristóteles el sér ó la existencia de los individuos á ciertas *condiciones* generales que puede conocer la filosofía. Consisten, segun él, estas condiciones generales, en las *formas* de las cosas; y las formas se convierten entónces, á sus ojos, en lo que habian sido las ideas para Platon, con la diferencia de que éste

(1) *Metaf.*, lib. XI y XII.

concibe la idea como la fuente ó la causa del objeto, mientras que Aristóteles imprime la forma al objeto, y no la separa de éste sino por una operacion del pensamiento. Bajo este aspecto, distinga en los séres particulares la *materia* (HULE) y la *forma* (MORFE, EIDOS, LOGOS); el *ser total* (SUNOLON), está formado por la union de estas dos cosas. La materia es lo indeterminado en los objetos, lo inmutable de todas las cualidades y de todos los cambios; no es nada real en acto (ME ON), sino sólomente en potencia; es susceptible de recibir todas las formas (1). Esta materia no es un objeto de percepcion sensible; debe ser comprendida por una intuicion del pensamiento por medio de la analogía. La forma es el principio de la determinacion de la materia, y especifica á ésta, que no es en sí más que una vaga y confusa generalidad, una facultad indefinida de ser. La forma es á la materia lo que el acto á la potencia, lo que la diferencia al género. Es lo que hay en ella más real, más determinado, más individual, es la última diferencia de las cosas. Y así como el acto ó la realidad, es superior á la potencia (2) y la especifica, y la diferencia supera al género y lo determina, así tambien la forma está sobre la materia, por más que ambas sean dos elementos inseparables de las cosas. La forma es,

(1) *Metafisica*, lib. VIII.

(2) *Idem*, lib. IX.

en cuanto principio de especificacion y de individualidad, la esencia misma de los objetos particulares y sensibles, la idea en que se expresan los objetos (1): La *informacion de la materia* se verifica mediante el *movimiento*, que indica, en general, el tránsito de un contrario á su contrario, de la potencia al acto, de la materia ó la forma, en una palabra, de la posibilidad á la realidad. El movimiento es eterno, no tiene principio ni fin. Es producido por una *causa eficiente*, que reside en el sér vivo y eterno, y tiende hácia un fin, que es el objeto, la *causa final* del sér, es decir, su *bien*, que consiste en la realizacion de la forma, en la traduccion en acto de lo que en el sér está en potencia (2). El sér que marcha á su fin, realizando la forma en la materia por medio del movimiento, es una *finalidad interior*, una *entelequia*. Así es como se hallan reunidas en todo sér las cuatro causas fundamentales: la materia, la forma, la causa motriz ó eficiente, y la causa final ó el bien (3). Estas causas están estrechamente ligadas entre sí, y dependen unas de otras: nada se hace sin materia; pero ésta supone, además, una forma que le dá una existencia efectiva y actual, y la forma implica, á su vez, una causa motriz que la efectúa, y otra final que la produce con un fin determinado. Se puede, sin

(1) Ritter, l. c. t. III, p. 112.

(2) Id. id. p. 126 y 135.

(3) *Metaf.*, lib I.

embargo, concebir una especie de oposicion entre la materia y las demás causas; la materia ciega é indefinida en sí, es en este caso el objeto de la actividad de los principios de la forma, del movimiento y del fin (1).

Aplicando estas nociones á los diversos dominios de la experiencia, llega Aristóteles, por último, á concebir una *causa suprema*, que reúne las razones del movimiento y del fin en la de la forma, y concibe entónces á Dios como la *total razon formal* de todo lo que es.

Fijando su punto de partida en el dominio extenso de la realidad, se eleva la especulacion de Aristóteles á las nociones abstractas ó comunes, formas racionales que se impregnan en todas las materias del conocimiento; y al fin de su laboriosa marcha, llega á una inteligencia suprema, que mueve y forma el mundo. Pero esta inteligencia, en la que habia Platon hallado las ideas, fuente de toda realidad, no es, para Aristóteles, el origen de un género particular de conocimientos; debe admitirla, pero le concede solamente ciertos atributos generales. El género de nociones que constituyen particularmente el dominio de su filosofía, es ese género intermediario formado por las nociones comunes, base de las clasificaciones de la ciencia. El *medio* á que tan aficionado es Aristóteles, en todas las doctrinas, se re-

(1) Ritter, l. c., p. 114.

vela á primera vista en su teoría del conocimiento que, entre las sensaciones y las ideas, toma principalmente la direccion de las nociones abstractas. La abstraccion domina todo el método de Aristóteles, y no le permite ver en las nociones genericas, superiores á la individualidad, otra cosa que puras formas de nuestra inteligencia, realidades lógicas que no tienen en la naturaleza más valor que aquel que les prestan las existencias individuales.

Háse llamado á Aristóteles el Platon al revés. Tal aparece, en efecto, en la teoría del conocimiento. Miétras que Platon eleva siempre sus miradas hácia las ideas y el ideal, Aristóteles parte de la realidad, de la expereriencia, y vuelve á ella sin cesar. En Platon es necesariamente la especulacion más profunda y abundante, á medida que se apróxima á las ideas y á la idea suprema; en Aristóteles viene á ser más pálida y estéril. La realidad es, para Platon, la imágen de la idea; la nocion es, para Aristóteles, el reflejo de la realidad. El ideal es el centro de atraccion y de gravitacion del sistema platónico; el del filósofo de Estagira, lo es la experiencia. Pero se hará mal en considerar el primero exclusivamente como un idealismo, y el segundo como un empirismo, y en creer que el uno emplea solamente el método sintético, que procede de lo general á lo particular, y el otro, el método analítico, que procede de lo particular á lo general. Platon tiene un sentimiento profundo de la rea-

lidad; á diferencia de los Eléatas, comprende lo múltiple, ama la naturaleza, penetrada de las ideas divinas, por más que no reconozca en ella una vida propia, paralela á la vida del espíritu; su método se eleva constantemente del efecto á la causa, del fenómeno á la razón, de lo que es á lo que debe ser, pero se aparta muy fácilmente de la realidad; y como si su espíritu hubiese salido de esta región divina que jamás pierde de vista, se apresura á volver á ella. Aristóteles sólo vé el mundo de las ideas á través del prisma de la realidad, que no lo representa nunca en su pureza ideal, en su naturaleza una é indivisible. Considera á los seres individuales particulares, como las únicas realidades verdades, y no mira, por consiguiente, las ideas sino como puras formas lógicas ó especulativas, como nociones abstractas, sin vida y sin contenido real. Y no es que Aristóteles rechace las nociones racionales, como tales; está de acuerdo con su maestro en el principio general, en el *ontos on*; pero este principio queda sin fuerza, sin desarrollo y sin fecundidad, y sirve apenas para construir las diversas ramas de la filosofía mediante una idea unitaria. Hay platonismo en todas las partes del sistema de Aristóteles, pero el centro está fuera de su lugar; todo se formula y se presenta según la importancia que se le atribuye, en un orden inverso.

II. CONSECUENCIAS.

Concibiendo Aristóteles los principios de todas las ciencias, no como ideas racionales que expresan la esencia íntima, el tipo, la organización interior de los seres y de las cosas, sino como formas ó como puras abstracciones de la experiencia, carecía forzosamente de principios creadores, organizadores y transformadores de la realidad. Platon habia concebido á Dios como el sér que crea eternamente el mundo segun el modelo de las ideas; podia lógicamente aspirar á encontrar en el ideal esta creacion primitiva, y aplicar este ideal á la realidad para transformarla y perfeccionarla; lo que *es* debia ajustarse á lo que *debe ser*, la idea tenia el poder de convertirse en realidad, la causa queria producir sus efectos. En Aristóteles, por el contrario, la idea es impotente para organizar cosa alguna; no constituye el sér ni la esencia de los objetos, no es más que reguladora, propia para servir de regla á una clasificación metódica; como nocion comun, expresa bastante bien las leyes de la experiencia, pero no se impone á la realidad como una ley que procede de una autoridad superior á la experiencia, no es más que la imágen, pero no el modelo de las cosas sensibles.

No puede por tanto hallarse en el sistema de

Aristóteles ese poder organizador que nace de la idea y del ideal. Aristóteles no procede de arriba á abajo por via sintética; busca y acumula por todas partes materiales para su edificio, pero éste, que tiene una base terrestre muy extensa, se eleva con mucho trabajo hácia el cielo.

1. CONSECUENCIAS RELIGIOSAS.

Fiel á la marcha que habia seguido en la teoría del conocimiento, llega Aristóteles á la concepcion de Dios, observando el mundo *físico* en su materia y en su forma, en el movimiento y en la causa que lo produce. La *física* le conduce á la teología. El mundo está, segun aquél, formado por la materia, sustancia virtual, que existe desde la eternidad sin tener en sí misma cualidad alguna que la distinga. Esta materia necesita un principio formador que la determine en seres y en objetos individuales, y que le imprima un fin. Pues bien, como el movimiento es el principio que une la materia á la forma, que pone la potencia en accion, el movimiento es eterno como la materia. Pero todo lo que es movido lo es necesariamente por alguna cosa, por algun sér; y como es imposible, por otra parte, que este movimiento, que se comunica de un sér á otro, se prosiga hasta lo infinito, sin llegar nunca á un primer sér que sea el principio del movimiento,

es absolutamente necesario que haya un primer motor que mueva sin ser movido (TO PROTON KINOUN AKINETON). Este primer motor inmóvil es Dios (1).

De este modo llega Aristóteles, mediante un razonamiento que no carece de sagacidad, pero que está léjos de ser completo, á una nocion de Dios que sólo expresa una relacion física. Es verdad, que Dios es concebido despues por Aristóteles como un principio formador interior, como un objeto ó fin último del mundo; y siendo la forma, segun él, el principio intelectual de las cosas, Dios es tambien concebido como inteligencia, como razon del universo. Pero Aristóteles declara, y en esto es consecuente con su principio del conocimiento, que la razon divina es una razon puramente *especulativa* ó teórica, y no práctica ó moral (2). Niega, pues, á Dios las cualidades morales. Segun él, el sér divino está sobre toda virtud; atribuir á Dios una especie de moralidad, sería pintarle indignamente; su felicidad, su energia no consiste en obrar sino en conocer. Este conocimiento divino no se verifica como en la razon humana que debe pasar de la facultad al acto. La razon divina piensa, pero no cambia; es, pues, un acto real, una vista incesante que no ocasiona pena alguna, porque no necesita pa-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 143.—Ravaisson, l. c., lib. III, cap. III.

(2) Ritter, l. c., p. 160.—Ravaisson, l. c., p. 531.

sar de la potencia á la realidad; consiste ménos en la virtualidad de una sustancia pensante, que en la manifestacion actual de esta sustancia; es más bien el *pensamiento* (NOESIS) que la razon (NOUS). El pensamiento divino no es una vista que tenga por objeto una cosa diferente de él mismo, es, por el contrario, una vista en sí, que no sale de sí mismo. El mejor debe pensar lo mejor. El pensamiento es en Dios su propio objeto, el sujeto y el objeto del conocimiento son completamente idénticos. De aquí, la célebre expresion de Aristóteles: que el pensamiento divino es el pensamiento del pensamiento (HE NOESIS ESTIN NOESIS NOESEOS) (1). En este pensamiento se comprende Dios totalmente, y tal pensamiento perfecto é infinito, no está en Dios como en potencia, sino en acto, por que en Dios nada hay posible, sino que todo es real.

Cuales son, pues, las *relaciones de Dios con el mundo?*

Dios es el principio del movimiento; pero en todo movimiento hay que considerar tres cosas: el objeto movido, la fuerza motriz y el principio ó el motivo inmóvil que pone en accion la fuerza. Lo movido es el mundo; el principio inmóvil, la causa primera es Dios; y las fuerzas motrices son lo que Aristóteles llama *primer cielo*, intermedio entre Dios y el mundo. Pero todas las fuer-

(1) *Metaf.*, lib. xii. Ritter, l. c., p. 159. Ravaisson, l. c., p. 185.

zas, á pesar de su diversa aplicacion, proceden de una misma fuente y tienden hácia el mismo fin. Este fin es Dios mismo. Dios es, pues, la *causa final* del mundo. De esta unidad de la causa procede la unidad del universo.

De este modo es como Aristóteles concibe á Dios, no como un principio que obra con inteligencia sobre todos los órdenes de objetos del universo, conociéndolos, queriéndolos y formándolos todos, sino como una inteligencia que, siendo el fin último del mundo, no comprende más que los fines, las generalidades, lo universal de las cosas. Dios no conoce lo individual ni lo particular. No es una *providencia*, como lo habia concebido Platon; sino la causa final é inteligente (1).

Pero, como inteligencia, Dios es absolutamente no-sensible; está libre y separado de todo elemento físico, exento de toda contingencia. Es *necesario* en su esencia simple é inmutable. Está sobre el tiempo que no puede medirlo y que, por lo demás, es una especie particular de movimiento; está sobre el espacio, puesto que no consta de partes, es indivisible. En efecto, si fuese extenso, sería ó finito ó infinito; pero no puede ser infinito, porque lo infinito no existe en realidad, sino sólo en potencia; no puede ser finito, porque pone en movimiento el tiempo infinito, y porque un

(1) Esta diferencia es la que Julio Simon hace resaltar en su obra *Estudios sobre la Teodicea de Platon y de Aristóteles*.

sér finito no puede poseer una fuerza infinita (1). El Dios de Aristóteles es, pues, un espíritu ó un pensamiento puro, unido al mundo del que es principio, fin y ley general, pero encerrado eternamente en sí mismo, en su especulacion y en su indivisible unidad. Su actividad íntima es su vida por excelencia, y en la conciencia de sí mismo es donde reside toda su felicidad.

La analogía que existe en la doctrina de Aristóteles entre el alma humana y Dios, no puede escaparse al ojo atento del observador. Así como el alma es el fin íntimo, la entelequia que informa el cuerpo, así tambien Dios, tal y como lo concibe Aristóteles, puede ser llamado el fin íntimo, el objeto y la *entelequia del mundo*.

De este modo conduce la teología de Aristóteles á una concepcion enteramente general de la divinidad. Dios, en su más alta funcion, en la de la inteligencia, no es más que una generalidad abstracta, que no comprende lo particular, lo individual. La expresion de Proclus, que Platon lo refiere todo á un alma, y Aristóles á una ley, es, pues, perfectamente aplicable á la concepcion de Dios. Segun Aristóteles, Dios es la ley del mundo, pero es una ley inmóvil, que dispone de las fuerzas de la naturaleza, sin ser él mismo una fuerza que obre.

Bajo ciertas relaciones, se aproxima esta doc-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 156.—*Metaf.*, lib. XII.

trina al *deísmo*, según el cual, Dios es concebido como la causa suprema del mundo, causa que ha establecido las leyes generales, pero que no interviene en las relaciones individuales de los seres, y que sólo vé las cosas en su universalidad. La doctrina de Aristóteles es, sin embargo, más elevada que el deísmo ordinario, porque concibe además, en la esfera de los principios y de las leyes, un lazo más estrecho entre Dios y el mundo, y procura profundizar más la naturaleza divina. Hasta puede decirse que tiende, bajo otra relación, hácia el panteísmo, ó por lo ménos, hácia una especie de panteísmo *especulativo y formal*. Según Aristóteles, sólo gozan los seres particulares una verdadera realidad en el tiempo. El principio de la duración, de la permanencia ó de la eternidad, sólo se encuentra en las formas. Aristóteles no ha reconido, por consiguiente, un principio eterno de individualidad. Por esto no concede la inmortalidad más que á la parte activa y dominante del alma humana, es decir, á esa parte del alma que procede del exterior, que nos es, en cierto modo, extraña, y que es, por lo tanto, esencialmente impersonal y divina (1). Todo lo que es personal en el alma ó en la razón, está, por el contrario, sujeto á la destrucción y á la ruina de los órganos sensibles. Las formas, como principios de las cosas, son las únicas eternas; y

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 242.

como todas se reúnen en Dios, que es la forma de las formas, resulta de esto, que, como acabamos de decir, establece Aristóteles, una especie de panteísmo formal ó lógico. Así, en su concepción religiosa, lo mismo que en su teoría del conocimiento, llega á un término medio entre ambos extremos, entre el deísmo y el panteísmo, entre un sistema de reflexión y un sistema racionalista. Su doctrina de Dios participa á la vez de ambos; podría hasta decirse que es deísta en el tiempo, es decir, en las relaciones actuales y momentáneas que ligan los individuos, como tales, al Sér supremo; y que es panteísta en la eternidad, es decir, en las relaciones eternas y permanentes que unen las formas, como elementos de las cosas, á la forma universal y divina.

Háse agitado por mucho tiempo la cuestión de si Aristóteles admitía ó no la *inmortalidad del alma*. Los pasajes que sobre esto encontramos en las obras de este filósofo, son vagos y parecen contradictorios (1); pero cuando se consulta el espíritu del sistema, es necesario, en mi juicio, decidir la cuestión en sentido negativo. Aristóteles no admite más que individualidades temporales. Si reconoce la inmortalidad de la parte activa de la razón, es porque esta parte corresponde á Dios, áun en esta vida, y está destinada á con-

(2) Ravaisson, *Ensayo sobre la Metafísica de Arist.*, p. 590.—Ritter, l. c., t. III, p. 243.

fundirse en la razon divina; pero no puede reconocer la persistencia de la personalidad humana más allá de esta vida, puesto que, segun él, todas las facultades personales del alma, inclusa la memoria, dependen de la sensibilidad, y deben perecer con ella.

Reconociendo Aristóteles un principio temporal de individualidad, proclama tambien sus consecuencias, el *libre albedrio* y la *imputabilidad* de las acciones en el tiempo. El hombre, dice aquél, encuentra el principio de sus acciones en sí mismo, en su razon práctica; está en su mano seguir ó no la ley moral, él mismo es la causa de sus virtudes y de sus vicios. Es, pues, falso decir que el que peca involuntariamente ó por ignorancia es, sin más, excusable; porque, por una parte, posee el hombre la razon práctica que obra sobre él mediante el sentimiento, y que le inspira el bien, áun cuando su inteligencia no pueda comprenderlo; y, por otra, el hombre puede tambien reformar su modo de ver; debe salir de su ignorancia, y desarrollar su razon teorética. Es necesario, pues, sostener que el hombre peca libremente y hace el bien de una manera voluntaria. Por esto es por lo que son justamente castigados aquellos que hacen el mal por ignorancia, si han podido vencerla (1).

Las mismas consideraciones surgen en la cues-

(1) Ritter, l. cs, t. II, p. 250.

tion sobre *origen del mal*, que Aristóteles resuelve tambien en favor de Dios contra los séres individuales. El mal no es un principio opuesto al bien, no tiene su origen en Dios, sino que reside en el mundo de lo contingente, en lo que no es pero puede ser, en una palabra, en la potencia. El mal no tiene más que una existencia virtual y privativa. No es un sér, ni hay mal subsistente en sí mismo fuera de los séres; es la imperfeccion, el defecto, la impotencia que resulta del poder mismo, y de la cual aspira á desprenderse. El bien absoluto no tiene contrario, ni el mundo está dividido entre dos principios enemigos. Dios no es, pues, la causa del mal, puesto que no tiene virtualidad ó potencia, sino que todo es acto, energía: Dios es el acto absoluto del bien, sin grados ni diferencias (1). Todo tiende y se mueve hácia Dios, como hácia el bien supremo. Dios excita en los séres los deseos y los apetitos de su naturaleza; así viene á ser, para todos los séres, el *deseable*. Todo converge hácia él, no por su accion, sino por su atraccion final, inmutable en sí misma.

Estos principios son la base general de la vida y de la accion de los séres. En el organismo del mundo, cada sér tiene su destino particular: la planta aspira á propagarse; el animal siente y goza; el hombre, verdadero fin de la creacion, y en

(1) Ravaisson, l. c., p. 392.

cuya naturaleza se resumen todas las formas inferiores, todas las potencias vitales que se manifiestan en los reinos subordinados, el hombre, repito, tiene su fin en la razon. Todos estos fines particulares concurren á realizar el destino general de mundo, y tienen por resultante comun la vida del sér inmóvil. Ahora bien, el destino de todo sér, es su bien. Hay tantos géneros de bienes como de séres. Por consiguiente, el hombre tiene, como todos los demás séres, un bien particular (1). Fáltanos, pues, indagar el bien particular del hombre, pero esta investigacion es el objeto de la moral.

2. CONSECUENCIAS MORALES.

En el sistema de Aristóteles, se confunde la moral con la política, que se divide en *ética*, *económica* ó *política*, en el sentido extricto de la palabra, segun que se refiere al bien del individuo, de la familia ó del Estado.

Partiendo Aristóteles de la observacion de la vida real, y teniendo en cuenta al hombre, tal como es, difiere, desde un principio, de la doctrina de Platon sobre el fin de la moral. Miétras que Platon dirige siempre sus miradas hácia el bien

(1) Ravaisson, l. c., lib. III, cap. II.

absoluto é ideal, principio de apreciacion para todos los bienes particulares, opina Aristóteles que no siendo los hombres dioses, deben, ante todo, ocuparse, no del bien en sí, sino del bien relativo propio del hombre y realizable en la vida. Mas, para conocer este bien, es necesario partir del conocimiento de la naturaleza del hombre, tal y como se enlaza á la naturaleza en general. La naturaleza tiende hácia un fin, y este fin es su bien. Los séres racionales no pueden esperar más que lo que la naturaleza les ha dado. El bien es, pues, para ellos lo que resulta de su naturaleza, y la moral debe tener una base natural. Constituyen esta base los móviles, los impulsos y las pasiones del alma (1).

Es necesario, sin embargo, distinguir el *bien* en general, del *bien moral*. Si el primero procede de la naturaleza de un sér, del impulso natural instintivo hácia su fin, el bien moral sólo puede existir en los séres dotados de razon, y bajo la condicion de que aquella conciba la bondad de los actos. Sólo, pues, cuando la razon alcanza su completo desarrollo, puede el hombre obrar con moralidad.

Así como la razon teorética no puede obrar sin las representaciones sensibles que formen el elemento físico del conocimiento, así tambien la razon práctica depende de muchas circunstan-

(1) Ritter, l. c., t. III., p. 247.

cias exteriores, del temperatamento, del clima, etc.; no tiene tampoco un objeto propio, una esfera de accion superior á lo que dá la naturaleza sensible, del hombre. Los placeres y las penas, las afecciones del alma, la cólera, el temor, el amor y los celos constituyen la esfera de la actividad, de la razon ó la materia que éste debe arreglar y gobernar. Dotada la razon del poder de regir las pasiones, está encargada de reprimirlas ó de excitarlas, segun las circunstancias, pero, en general, de moderarlas. Por más que sea difícil determinar los justos límites de las pasiones, la *moderacion* es principalmente la virtud moral inherente á la razon. Y así como la ciencia nace de la repeticion del saber y de la sucesion de las representaciones sensibles, así tambien se engendra la virtud moral por la reiteracion de las acciones virtuosas, y se funda, por tanto, en la costumbre ó en el *hábito* (1).

Pero la costumbre, dice Aristóteles, es como una segunda naturaleza. Si existe, pues, como hemos visto anteriormente, una diferencia entre el bien natural ó físico, y el bien moral ó racional, esta diferencia no es, sin embargo, suficiente para determinar una excision entre la razon y la naturaleza. Existe, por el contrario, el más estrecho vínculo entre estas dos especies de virtud, cuyo lazo comun es el hábito, como existe tam-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 258.

bien la más estrecha conexión entre la razón teórica y la representación sensible, cuyo término medio se dá en la experiencia y el recuerdo.

Segun estos principios, debia dar tambien Aristóteles una solución particular á la célebre cuestión de si hay *una ó muchas* virtudes. Puesto que concibe la razón como una facultad puramente formal que debe, sin embargo, dirigir las diversas inclinaciones y disposiciones de la naturaleza humana, debe tambien considerar la virtud como una, en relación á su *forma*, y como múltiple, en cuanto á su *fondo*. Las virtudes resultantes de la aplicación de la razón á las diversas inclinaciones y pasiones, son: el valor, la dulzura, la serenidad, la libertad y la justicia. Pero no existe más que una sola virtud perfecta, porque toda virtud exige, para serlo, el designio, la intención y el conocimiento del bien, y este conocimiento no puede ser más que uno.

El carácter moderado del sistema de Aristóteles se manifiesta de una manera muy particular, cuando determina la virtud inherente á la razón teórica. La razón es la parte más perfecta del alma; debe, pues, cultivarse con preferencia, y de esta cultura resulta la *sabiduría*, virtud teórica que procura la felicidad más duradera y el goce más puro y cierto. Porque la investigación de la verdad es de todas las acciones la ménos sujeta á las exigencias y condiciones exteriores. Teniendo la vida contemplativa por objeto la verdad divina, es ella misma en sí un fin. Toda otra acti-

vidad, como insuficiente que es, aspira á un fin que está fuera de ella. Dar al hombre el medio de cultivar la filosofía, ciencia de la sabiduría, es un objeto importante de la constitucion civil. Pero aunque la vida contemplativa sea el fin supremo del hombre, la sabiduría en sí misma está sobre la vida humana. Lo que poseemos, no procede de nosotros, sino de Dios. La ética, que sólo concierne al hombre, no debe ocuparse de ella. Así, entre la virtud física, que consiste en el desarrollo natural, instintivo é independiente de nuestra voluntad, y la virtud intelectual, la sabiduría, que supera el poder de la vida humana, está la virtud verdaderamente práctica, moral (Ezos), que ocupa el medio entre las otras dos, y resulta de la aplicacion de la razon, como principio formador, á las facultades ó disposiciones naturales, que constituyen la materia de la actividad. En una palabra, la virtud humana es un *medio proporcional* entre la virtud espontánea de la naturaleza y la virtud contemplativa de Dios.

Pero ¿cuál es el principio ó la razon determinante de esta virtud? ¿Cuál su *críterium*? Si la virtud humana consiste en la habilidad que el hombre despliega en sus obras, y si todo trabajo, ya sea científico ó artístico, es susceptible, poco ó mucho, de un medio entre estos dos extremos, la virtud debe ser considerada como una habilidad, mediante la cual se tome un medio entre los diversos móviles que nos incitan á obrar, ó como un *hábito invariable de moderacion y medida*.

para las pasiones. El principio, con arreglo al cual debe obrar el hombre, es el justo medio, la justa medida. Pero ¿qué es lo que determina el medio del bien y de la virtud? No son los extremos del exceso y del defecto, los cuales sólo se definen por su relacion con el término medio; tampoco es la virtud, que es una disposicion que espera su determinacion y su forma; sólo puede serlo la *razon*. El juicio que hace todo hombre de buen sentido, debe decidir esto en las diversas circunstancias. Un hábito invariable de *medida*, respecto de las *pasiones*, voluntario y determinado por la recta *razon*, tal es la única definicion completa de la virtud (1).

Puesto que la virtud humana no consiste, segun esta definicion, en el abandono pasivo á los impulsos de la naturaleza, ni en la vana prosecucion de una sabiduría ideal, sino en la accion práctica, y puesto que toda accion tiende hácia un fin, la virtud debe tener tambien el suyo. Este consiste en la *dicha* ó en la felicidad; porque todo acto que llega al fin propuesto, proporciona un placer. Por consiguiente, cuanto más activo es el hombre, más placeres puede procurarse. El placer no es, sin embargo, idéntico á la dicha, porque hay placeres viles, goces indignos. Es necesario, pues, distinguir entre los placeres. Proviene unos de circunstancias exteriores; otros,

(1) Revaissou, l. c., p. 455.—Ritter, l. c., t. II, p. 278.

del cuerpo; otros, en fin, del alma. De aquí resultan otras tantas especies de bienes. El hombre no puede carecer de ninguna de estas especies; sin embargo, son preferibles los bienes del alma, porque son los que más se bastan á sí mismos; son voluntarios é independientes de las circunstancias exteriores. Los bienes corporales son, por consiguiente, elementos y medios para la felicidad. Los que rechazan el placer como degradante para el hombre, están en un error; y sus acciones contradicen sus palabras. El placer no es un obstáculo al bien, nos conduce á él, puesto que resulta del goce del bien. Pero los placeres más puros y duraderos son los del alma; y así como el conocimiento constituye la más pura actividad del alma racional, el placer de la ciencia es también el más elevado (1).

De este modo establece Aristóteles una doctrina moral que concuerde rigurosamente con su teoría del conocimiento. En una y otra, toma su punto de *partida* en la realidad; pero la materia que aquí observa son las disposiciones y las inclinaciones naturales del hombre. Esta materia necesita ser ordenada y gobernada por un principio intelectual ó formal. Aristóteles no reconoce, hablando con propiedad, un ideal del bien que pueda imponerse á la realidad, aspirar á reformarla, á elevarla sobre esta religion sub-lu-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 265, 271.

nar afectada de preferencia hácia la virtud humana. El bien y la virtud consisten en un principio formal, en una proporción, en una medida semejante á la que dá la naturaleza empírica. La razón, que, según Aristóteles, no concibe las ideas como tipos organizadores de todas las cosas, sino que reúne solamente las observaciones según ciertas formas de la inteligencia, no concibe tampoco virtudes ideales, modelos superiores para la acción humana. La virtud es una abstracción refleja de la realidad. Pero una moral basada en semejantes principios es incapaz de elevar el alma é inspirarle un noble entusiasmo por la virtud. Cuando el espíritu no ve más que la realidad llena de imperfecciones é incertidumbres, no puede sentirse con fuerza para dirigirla ó vencerla. ¿Cómo podría hacerlo, no reconociendo un orden moral superior en que apoyarse para reobrar contra las dificultades de la experiencia? La moral debe ser, sin duda, una ciencia de aplicación y de actividad, mas para que pueda serlo necesita una palanca que le ayude á obrar en la vida individual y social. Pero esta palanca no puede residir en las inclinaciones instintivas ni en las circunstancias exteriores; tampoco puede hallarse en la moderación, que presupone ya un principio activo superior bastante poderoso para contener las pasiones en sus justos límites, sino que es necesario que el hombre esté sostenido por firmes convicciones, ya sea sobre la existencia de un orden moral, al cual debe conformar su

conducta en esta vida, ya por creencias religiosas que le ordenen obrar en una circunstancia dada, á pesar de todas las dificultades é imperfecciones que le rodean.

Platon habia referido lo moral á Dios, fuente de todo lo bueno, bello y justo, dándole así una base religiosa. Aristóteles intenta fundarla en una base más humana y más natural, en una base patológica, á ponerla en armonía con las condiciones de la dicha; sus principios se esparcen, de este modo, en una multitud de elementos exteriores que no se relacionan entre sí por ninguna idea fecunda ni orgánica. Aristóteles tenia sin duda razon al conceder más valor que el que Platon habia atribuido á los bienes exteriores, y en mostrar que la felicidad reside en una actividad bien ordenada; pero olvida el punto esencial, el de determinar cuáles son, segun el orden de su importancia, los diversos fines de actividad que el hombre debe proponerse. Definiendo la virtud: un hábito invariable de moderacion y medida respecto de las pasiones, no hace más que sentar una fórmula abstracta, sin vida ni fecundidad, una medida proporcional, que, léjos de dominar los términos extremos de la proporcion, recibe su valor de estos mismos términos. ¿Cuál es la regla de esta medida, cuál su contenido y su fin? Su regla es la razon. Pero entonces, ¿por qué no exigir á la razon, en lugar de una fórmula vaga é indeterminada, un principio absoluto, independiente de las circunstancias?

Su contenido y su fin no se dejan comprender. Las virtudes particulares no se aproximan á ésta, como á la virtud suprema é ideal; su aplicacion no se extiende á los diversos fines de la actividad humana, ni puede resultar más que de las circunstancias en que el hombre se halla accidentalmente colocado. La moral de Aristóteles no tiene, pues, un objeto real, y carece por tanto de un verdadero principio de unidad; es estéril en sus resultados. ¿Qué puede aprenderse, en efecto, en todas esas discusiones sobre las circunstancias, las condiciones de la dicha, y las virtudes naturales y anímicas? De aquí no resulta ningun principio de accion. Así, á pesar de esa grande erudicion, ese análisis vário y delicado de los hechos empíricos, á pesar de esa extension de las investigaciones, mediante las cuales examina Aristóteles un hecho por todos lados, las diversas partes de su doctrina permanecen sin coordinacion alguna. Todo queda oscuro é indeterminado bajo el aspecto de los principios, porque éstos, en lugar de dirigirse exactamente en las regiones puras de lo absoluto, flotan siempre con su temido vuelo, en las regiones inmediatas á la tierra, en donde sólo brillan con una luz refleja. Un solo rayo, que viniese de un ideal y penetrase esta masa de hechos materiales, habria dispuesto de otro modo estos elementos; los habria fecundado con un principio de vida que sólo puede proceder de su fuente eterna. Pero en donde debia dejarse sentir vivamente la falta del ideal para la

vida humana, es en la moral. Por esta razón observa Ritter, que la moral de Aristóteles ha tenido muy poca influencia en todas las épocas en que han sido cultivadas las ramas especulativas de su filosofía.

III.—CONSECUENCIAS POLÍTICAS.

En la política, adopta Aristóteles la misma marcha que ha seguido en la teoría de los conocimientos, en la teología y en la moral. Partiendo de la observación, nutrido de conocimientos positivos tomados de la colección de más de doscientas constituciones de la antigüedad, no busca un ideal del Estado, como tal ideal, sino su origen histórico, y examina con cuidado los diversos elementos de que se compone. Estos elementos constituyen los *materiales* que se trata de coordinar y combinar, para darles la mejor *forma* posible.

Examinando el origen del Estado, encuentra Aristóteles su primer germen en la familia, y el primer grado de ésta, en el individuo. El *individuo*, es, por tanto, la base real del Estado. Pero aquel no se basta á sí mismo; y es una necesidad para el hombre vivir en sociedad con sus semejantes; la vida solitaria le sería funesta y odiosa. De aquí la necesidad de establecer relaciones entre los hombres. Estas relaciones son

determinadas por la virtud, y como son igualmente útiles para todos, exigen tambien la más completa reciprocidad de derechos y deberes. La virtud que arregla estas relaciones, se denomina *amistad* (1).

Pero no bastan las relaciones de hombre á hombre; éste busca una compañera á la cual pueda unirse. De aquí el *amor y la familia*. La familia consiste en la sociedad formada entre el hombre, la mujer y los hijos, y en su propiedad. Esta sociedad natural se funda en el *matrimonio*, que, no sólo tiene por fin la procreacion de los hijos, sino tambien el socorro y la benevolencia recíproca, porque el carácter sexual tiene su razon en el espíritu lo mismo que en el cuerpo. El hombre debe adquirir en el exterior, la mujer conservar en el interior. Esta alimenta á los hijos, aquél vela por su educacion. El hijo, bien comun del padre y de la madre, término medio en donde éstos se tocan, forma el lazo de la sociedad conyugal. Sin embargo, el hijo es más bien propiedad del padre. La autoridad paterna es en la familia, lo que el poder real en el Estado. El padre tiene todos los derechos y todas las obligaciones de un soberano. Pero como el hijo está destinado á ser un dia ciudadano, el Estado tiene el derecho de vigilar su educacion, sin que pueda, sin embargo, sustraerle á la familia. La mujer

(1) Ritter, l. c., p. 290.—Ravaisson, l. c., p. 462.

sólo tiene en la familia un papel subordinado. Vemos, pues, que Aristóteles, á pesar de la importancia que dá á la organizacion de la familia, con arreglo al carácter individualista de toda su filosofía, no se eleva, sin embargo, sobre la realidad actual, y permanece, como Platon, subyugado á los prejuicios y errores de la sociedad griega relativamente al papel que debe la mujer desempeñar en la familia. Aparecen estos prejuicios aún más claramente en el modo cómo concibe uno de sus elementos, el de la propiedad familiar. Esta propiedad es comun. Su parte más importante, es el esclavo. La *esclavitud*, dice Aristóteles, es legítima en derecho, porque, entre los hombres, existe una diferencia análoga á la que hay entre el alma y el cuerpo; y así como el cuerpo debe servir al alma, así hay también hombres destinados á servir á los demás hombres. La naturaleza, que prosigue en todas partes un solo fin, ha dado á los unos la razon y la prevision, destinándolos de este modo á mandar; y sólo ha dado á los otros las fuerzas físicas para ejecutar las miras de la razon, destinándolos de este modo á obedecer. El esclavo no posee la razon, no hace más que entenderla. La institucion de la esclavitud, no sólo está conforme con el propósito de la naturaleza, sino que es además útil, así para el esclavo como para el señor. Puede, sin embargo, haber hombres que no sean esclavos por naturaleza, sino por la ley; éstos no son propiamente esclavos, ni deberian serlo. Pero el verdadero esclavo es

completamente propiedad de otro; es un instrumento, una cosa. No tiene ningun derecho respecto á su señor, ni éste ninguna obligacion hácia el esclavo (1). De este modo llega Aristóteles, por medio de las razones más irritantes, á justificar la esclavitud. Platon la habia aceptado como un hecho, pero Aristóteles, sin duda por ese espíritu de observacion que procura conocer la razon de lo que existe ó ha existido siempre, divide los hombres que viven en sociedad, con arreglo á una abstraccion, que es una violencia hecha á la razon, á la lógica y á toda la conciencia humana.

Un determinado número de familias forman una *comunidad*, y muchas comunidades constituyen un *Estado*. Este debe su origen á la imposibilidad en que se hallan las familias y las comunidades particulares de bastarse á sí mismas en todas circunstancias. Sólo en el Estado, es donde el fin humano, el bien y la felicidad, recibe su completa realizacion; en el Estado, como en la totalidad de la vida, es donde pueden cultivarse todos los fines y todas las virtudes humanas. La política es, por tanto, el complemento de la moral. ¿Cuál es, pues, el *principio* del Estado? El principio del Estado no es la *utilidad*, por más que ésta sea, en general, la causa determinante de la formacion de las sociedades políticas, por la agregacion de unas familias á otras, y de unas comunidades á

(1) Ritter, l. c., p. 292 á 296.—Ravaisson, l. c., p. 463.

otras comunidades. Buscar sólo la utilidad, dice Aristóteles, no es propio de almas libres y elevadas. La utilidad y el interés se conciertan con la *sociabilidad* que impulsa al hombre á unirse á sus semejantes; son una consecuencia de aquella, como la felicidad es el corolario y el fin de la virtud privada. En este sentido es en el que Aristóteles dice algunas veces que el Estado se ha formado en interés de todos; pero es necesario no olvidar que el hombre es, ante todo, un sér sociable por naturaleza (DŌON POLITIKON), y que además debe buscar, segun el principio de su moral, el origen de la institucion política en uno de los móviles sensibles de la naturaleza humana. Pero así como en la moral deben los móviles patológicos ser moderados y gobernados por la razon, así el principio egoista y sensible del interés debe ser dominado por un principio superior. Este principio es la *justicia* (1).

La justicia es la *virtud especial* del Estado, la virtud civil y política, y, puesto que todas las virtudes humanas se desarrollan en el seno de la sociedad, la justicia es además la virtud general que determina las relaciones de los hombres entre sí, y la forma universal de todas las virtudes particulares. Por esto posee, en el más alto grado, el carácter propio de la virtud. Siendo siempre lo mismo é igual para todos en su indiferente

(1) Ritter, l. c., p. 297.—Ravaisson, l. c., p. 465.

universalidad, sirve, mediante el auxilio de la ley, de la cual es como el alma, de término medio y de comun medida entre las pasiones é intereses opuestos: es el *medio* en el Estado. Pero por lo mismo que es el medio en el Estado, la justicia pide la *igualdad*. El medio es un límite comun, igualmente lejano de ambos extremos. No hay verdadero derecho, allí donde hay un dueño. La justicia sólo debe ejercerse entre hombres libres é iguales. Sin embargo, esta igualdad no es absoluta; porque es físicamente imposible que todos los hombres formen uno solo, que ejerza en un mismo lugar las mismas funciones, y soporte las mismas cargas. Los hombres son cualitativamente distintos entre sí. El mérito y la capacidad son diferentes en cada individuo, y entrañan una diferencia en el derecho. La justicia respeta, pues, las distinciones individuales, y no puede, en manera alguna, traducirse en una nivelacion absoluta de todas las capacidades y de todas las fortunas. Consiste, en una palabra, en establecer la igualdad en la desigualdad por causa de ella misma, es decir, en tratar desigualmente á séres desiguales, en dar á cada uno lo suyo (1).

Aristóteles distingue dos especies de justicia: al *distributiva* y *conmutativa*. La primera arregla las relaciones de los individuos con el Esta-

(1) Ritter, l. c., p. 297.—Ravaisson, l. c., p. 465.

do, y se funda en una relacion geométrica, mientras que la segunda arregla la de los ciudadanos entre sí, preside á los contratos y se funda en una relacion aritmética. Así, está conforme con la justicia distributiva que la sociedad reparta entre sus miembros, en relacion al mérito de cada uno, los bienes y honores de que dispone aquella, que conceda á cada cual una parte proporcionada á su capacidad. El objeto de la justicia es hacer partes que sean entre sí lo mismo que son los miembros del Estado. No se trata de establecer un balance entre las cosas, sino de una igualdad de relaciones entre aquellas y las personas; no se trata sólo de la diferencia cuantitativa, sino de la relacion geométrica. Otra cosa sucede en la justicia conmutativa. La transaccion no se ocupa de las cosas; su objeto es igualar éstas entre las partes, añadiendo adonde falta, y quitando donde sobra, compensando la pérdida con la ganancia. Sólo intenta establecer una igualdad numérica ó cuantitativa (1).

Hay además una justicia *positiva* ó legal, y una justicia *natural*, cuyo conflicto debe arreglarse mediante la *equidad*; hay un derecho estricto y un derecho conforme á la razon, cuyo lazo común es el juez mismo que es la regla y como el derecho vivo (2).

(1) Ravaisson, l. c., p. 470.—Ritter, l. c., p. 284.

(2) Ravaisson, l. c., p. 475.

Si el principio del Estado es la justicia y no el interés ó la utilidad, su *fin* es la realizacion del bien, de la virtud, y no la felicidad ó el bienestar en sí mismo. El destino de la sociedad no es el eudemonismo, producto de la sensacion, sino el bien, que es obra de la razon discursiva. Sin embargo, el bienestar social se relaciona con la virtud de una manera directa; y como utilidad se enlaza íntimamente con el principio de la justicia (1).

Ocupémonos ahora de la *organizacion interior* del Estado.

Aquí tambien hallamos la oposicion que ya hemos señalado entre Platon y Aristóteles, respecto de la idea y del hecho, del ideal y de la realidad. El principio fundamental de la república platónica es, sin duda alguna, la idea de la unidad absoluta. El principio fundamental de la política de Aristóteles es, por el contrario, el hecho de la *individualidad*, es decir, de la *variedad* de las funciones de la *libertad social* en los límites que la antigüedad podia reconocerle.

Aristóteles no quiere que se sacrifiquen las existencias individuales á la unidad abstracta, á un vano ideal del Estado. No hay necesidad, dice, de dar al Estado una unidad muy completa, pues, de otro modo, se le reduciria en definitiva á un solo hombre que no pudiera bastarse á sí mis-

(4) Ritter, l. c., p. 297 y 310.

mo. La unidad del Estado no puede residir en la individualidad de los miembros que lo componen. La libre union de los individuos es la que debe formar el orden social, y este sólo se funda en la variedad de las personas y de las funciones que tienden hácia un fin comun. El individuo es la base real del Estado; éste no puede, pues, subsistir, sino á condicion de aceptar al individuo, tal como se presenta en la realidad, con sus necesidades y sus exigencias personales. Por consiguiente, no debe existir la comunidad de bienes, porque la propiedad privada se funda en un móvil inherente á la naturaleza humana. El hombre no tendria, por otra parte, mucho cuidado de los bienes que habia de compartir con los demás; la propiedad comun está ménos ligada al corazon que la propiedad individual. Y además, ¿qué vendrian á ser las virtudes de la liberalidad y de la medida en la generosidad hácia nuestros semejantes? Asimismo, tampoco debe existir la comunidad de mujeres é hijos, porque las afecciones personales no pueden fundarse en una confusa generalidad. El sentimiento del hombre hácia la familia no es el mismo que el que tiene hácia el pueblo; el primero es de un género especial, y no se presta á la generalizacion. La vida doméstica es, por otra parte, una preparacion para la vida nacional. El comunismo de las mujeres y de los

(1) Ritter, l. c., p. 301 y 302.

hijos es destructor para el Estado por lo mismo que lo es para la familia.

En el Estado hay una variedad de funciones, pero una variedad movible, conforme á la vida. No deben, por consiguiente, existir castas, ni identidad y fijeza en las ocupaciones. La experiencia es la que debe determinar las diversas funciones sociales. Ahora bien, si se consulta á la experiencia, hay que confesar que se necesitan absolutamente en toda sociedad *agricultores* y *obreros* que provean de los artículos de primera necesidad; de *guerreros*, que combatan á los enemigos exteriores é interiores; de *ricos*, que sostengan las cargas del Estado; de *sacerdotes*, que cuiden del culto; y de *jueces*, que administren justicia (1).

Los ciudadanos que por la institucion de la esclavitud no tienen que ocuparse de las necesidades de la vida, son libres é iguales entre sí. Cada cual puede desplegar libremente su actividad en el seno del Estado, elegir la posicion que convenga á su talento, y hasta pertenecer á muchos órdenes. La sociedad, tal como la concibe Aristóteles, no debe ni puede oponer ningun obstáculo al desarrollo de la individualidad. La capacidad personal es la medida de la reparticion de las funciones sociales. Pero esta capacidad no

(1) Ritter, l. c., p. 30.

(2) Id. id., t. III, p. 301.

destruye la igualdad de los hombres como miembros de una misma asociación política. Todos son iguales ante la ley; todos tienen voz deliberativa en la asamblea pública y en el tribunal; cada cual es, á la vez, el objeto y el dispensador de la justicia (1).

Los principios determinantes de la política de Aristóteles son, pues, como hemos dicho, la individualidad, la variedad de las funciones y la libertad social. Este es su carácter propio. Es verdad que esta política conserva todavía, como todas las ramas de la filosofía peripatética, un elemento platónico, pero este elemento extraño queda sin valor, sin vida y sin desenvolvimiento. Aristóteles no rechaza los derechos del ideal, pero los debilita y desnaturaliza, intentando transportarle al dominio de la realidad contingente. En él, apenas puede reconocerse el ideal en medio de la infinidad de observaciones tomadas de la experiencia. No ha distinguido, por otra parte, este filósofo con bastante cuidado estos dos aspectos de su política.

Puede referirse al *ideal* de la sociedad de Aristóteles, además de las condiciones exteriores del clima, de la extensión del territorio y de la población, condiciones en que busca siempre un justo medio, lo que enseña acerca de la propiedad, de la riqueza y de la clase más convenien-

(1) Revaissón, l. c., p. 473.

te á la perfeccion del Estado. Quiere que se divida el territorio en dos partes, en propiedad pública y en propiedad privada; la primera, destinada á satisfacer las necesidades del Estado, de los monumentos públicos y del servicio del culto; la segunda, á satisfacer las necesidades de las familias particulares. Y puesto que el Estado, proporcionando el favor al mérito, se propone la preponderancia de la virtud, exige además Aristóteles la medianía de las fortunas como la condicion más favorable al desarrollo del bien. La virtud es un medio entre las pasiones opuestas. Ahora bien, las fortunas extremas responden á las pasiones extremas. La amistad y la justicia, doble fundamento del Estado, suponen la igualdad; esta exige la medianía general de las fortunas y el predominio de la *clase media*. El mejor Estado será, por consiguiente, aquel en que la clase media constituya la mayoría y tenga el mayor poder. Tal es la República, el Estado por excelencia (POLITEIA), término medio entre los apasionados extremos de la oligarquía y de la demagogia, el ideal de la igualdad, de la amistad y de la justicia (1).

Se vé que esta República ideal está además determinada por la tendencia refleja de toda la doctrina de Aristóteles, por el justo medio, por la medida y la proporcionalidad, y se relaciona íntimamente con la forma de gobierno. El

(1) Ravaissou, l. c., p. 472.—Ritter, l. c., t. III, p. 310.

ideal político de este filósofo no es verdaderamente una idea absoluta que, superior á la realidad, la penetre y transforme por su energía causal, sino una idea abstracta de la experiencia histórica, que se funda en la observacion de los elementos positivos de las diversas constituciones, y que no tiene otro fin que el de fijarlas y regularizarlas en un término medio.

Réstanos determinar cuáles son, segun Aristóteles, la *forma* y los *poderes* del Estado.

Distingue en el Estado los tres poderes que forman en la actualidad la base del gobierno constitucional, á saber: el poder deliberativo ó *legislativo*, que es el más elevado de todos; el poder que provee los empleos ó la *administracion*, y el poder *judicial*. Nota despues, con una rara sagacidad, que los Estados no se diferencian realmente entre sí más que por la diferente organizacion de estos tres elementos. En efecto, estos poderes pueden presentar caracteres diferentes, hallarse reunidos, ya en las manos de uno sólo, ya en la de muchos, ya en las de todo un pueblo, ó estar divididos entre el pueblo, los grandes y el monarca. De aquí las diversas formas de gobierno: la *monarquía*, la *aristocracia*, el *gobierno popular* y los *gobiernos mixtos* formados por la combinacion de estas formas puras. La tiranía, la oligarquía y la democracia (demagogia) no son más que formas corrompidas y degeneradas de las tres formas primitivas; en éstas imperan las leyes y la justicia, en aquéllas las pasiones humanas. Aristóteles

discute el valor de cada una de estas sociedades, y se inclina á un *gobierno mixto* que equilibre todas las formas y poderes políticos. Hace un primer bosquejo de la monarquía constitucional (1).

La política es una de las obras en que más brilla ese espíritu de observacion, de análisis y de combinacion que distingue á Aristóteles. Pero en esta materia dá tambien la preferencia á la forma. Examina la de la sociedad, sus poderes y las circunstancias que la favorecen ó la modifican. No se encuentra en su política ese poder de organizacion, basado en un principio grande y fecundo proseguido en todas sus consecuencias. Repugnaba al génio experimental de Aristóteles el sacrificar al individuo, que es el elemento real de la sociedad, á una abstraccion, á una unidad quimérica. Y si ha llevado muy léjos alguna vez las exigencias del principio individual, ha hecho bien en proclamar con energía los derechos de la personalidad, desconocidos en el sistema de Platon.

Pero la política de Aristóteles carece de un ideal, en cuanto éste se funda en una idea absoluta. La ausencia de un ideal es funesta en la política lo mismo que en lo moral, por más que no deba ejercer, bajo cierto aspecto, la misma influencia. Sin un ideal del bien ó de la virtud, no hay medida para las acciones humanas, y ca-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 303 á 309.

recen de objeto. No sucede enteramente lo mismo en la sociedad. La vida social se desarrolla en un círculo de formas determinadas, y se funda, en gran parte, en datos sensibles y en condiciones materiales; por consiguiente, el ideal absoluto de la sociedad, puede, en rigor, sustituirse con una apreciación relativa de esas formas y condiciones palpables, apreciación que viene á ser, de este modo, la medida precisa de la bondad de los gobiernos. Es más fácil, por ejemplo, fijar un justo medio entre las condiciones de clima, territorio, población, fortunas, formas y poderes, que poner un límite riguroso entre las pasiones humanas. Esto es lo que hace Aristóteles; y su ideal, que es, en todo, el justo medio, está, en verdad, mejor determinado en la política que en la moral; pero está, sin embargo, afectada de los vicios generales anejos á toda concepción abstracta. Fijando su idea en la experiencia, y no en la realidad absoluta, no puede tampoco Aristóteles sustraerse á las dificultades é imperfecciones de la experiencia; sufre la necesidad de la materia; se hace esclavo de los prejuicios y de los vicios de la sociedad griega. Tiene que aceptar necesariamente la esclavitud, por la sola razón de ser un hecho político; necesita dejar la mujer en la condición en que la antigüedad la habia colocado; y rechazar ciertas funciones sociales, tales como la industria y el comercio, porque eran reputadas como viles ó bajas. En una palabra, Aristóteles no puede, lógicamente, ir

más allá de lo que es ó ha sido; no puede reformar los abusos ni transformar la sociedad, para facilitarle el cumplimiento de su destino. Es como el génio del hecho y de la necesidad.

Por otra parte, la sociedad no consiste únicamente en una combinacion de formas, de condiciones ó de poderes; sino que tiene, como la moral, su principio y su fin racional. Ahora bien, si se aparta de la sociedad la idea de lo absoluto, si se la despoja de su ideal, se hace imposible señalar al Estado un principio verdaderamente moral, un fin racional. No queda más que la eleccion entre una doctrina sensualista y una doctrina abstracta, un término medio. Este último partido es el que toma Aristóteles.

Segun él, el principio social es la justicia; pero la justicia es, á sus ojos, no tanto una idea suprema que domina al Estado, que le impone la obligacion de proporcionar á cada uno de sus miembros las condiciones de existencia y de desarrollo, como una simple relacion geométrica, un medio, una medida proporcional entre el Estado y el ciudadano. El fin social es el bien ó la virtud. Pero ésta no es una verdad absoluta, sino una justa medida entre las pasiones extremas. Por otra parte, el bien y la justicia están tan estrechamente unidos á la dicha y al interés, que, para comprender todo el pensamiento de Aristóteles, es indispensable concebir estos principios opuestos, como equilibrados en un término medio. La falta de un ideal en Aristóteles es tanto

más sensible, cuanto que este filósofo confunde todavía la vida moral con la vida pública. Platon habia caído en el mismo error. Pero partiendo de este principio, anonadó el destino personal del hombre ante el destino ideal de la sociedad. Aristóteles, por el contrario, parece más bien anular el destino social ante el destino individual del hombre. Limita constantemente la existencia del Estado; la aprisiona en una porcion de condiciones exteriores para atender al desarrollo más completo del individuo. Ahora bien, si el Estado no tiene otro fin que el desarrollo moral del hombre, ¿qué viene á ser el Estado, para Aristóteles, cuando el hombre no tiene realmente ideal que proseguir ni realizar?

En su política, parte Aristóteles del principio de la individualidad, del que deriva toda la organizacion social, como Platon parte del principio de la unidad, al que refiere todas las cosas. Ambos principios son igualmente verdaderos, pero están concebidos de una manera exclusiva. Para Aristóteles, la individualidad es el hombre, tal como nos lo representa la experiencia, el hombre en su naturaleza contingente, temporal, fenomenal. Por consiguiente, la individualidad excluye todo ideal, y sólo se refiere á la realidad actual. El hombre realiza todo su destino en esta tierra. La unidad es, para Platon, el ideal, el hombre en su naturaleza eterna, necesaria, inmutable. Por consiguiente, el ideal domina la existencia terrestre del hombre, y la refiere cons-

tantamente á su existencia absoluta. Platon y Aristóteles proponen de esta manera dos soluciones contrarias al problema del destino humano. Ahora bien, es evidente que la verdadera solución debe comprender estas dos conclusiones opuestas. Para ser completo, debe un sistema moral y político tener en cuenta toda la naturaleza del hombre, bajo el doble aspecto de lo finito y de lo infinito, de lo contingente y de lo absoluto, y reconciliar, de esta manera, el ideal con la realidad.

III.—JUICIO CRÍTICO.

Si la filosofía de Platon es un racionalismo idealista, transcendente con una tendencia panteísta, la doctrina de Aristóteles es un *racionalismo realista, inmanente con una tendencia refleja*. Es lo opuesto del sistema platónico, por más que se funda en el mismo principio psicológico, la razón humana, y que viene á parar al mismo fin general, la razón divina ó el sér absoluto (TO ONTOS ON). De esta oposicion resulta además la necesidad de unir á Platon y Aristóteles, y de considerar sus filosofías como complementarias.

Determinemos ahora el carácter propio de Aristóteles.

Hemos dicho que su doctrina es *racionalista*. Y en efecto, por más que tome su punto de partida

en la experiencia, en general, considera la sensación como impotente para alcanzar la verdad, y establece sobre ella la soberanía de la razón, encargada de dirigir y comprobar las representaciones sensibles. La fórmula: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, en la que se ha querido resumir la teoría de Aristóteles sobre el conocimiento, no puede referirse más que á lo individual, á lo particular, á lo contingente. Los principios generales existen eternamente en la razón activa, universal, de la que participa la razón humana. La razón es divina, infalible; y es la única que posee en esta cualidad, un criterium de verdad y de certeza.

Pero según la doctrina de Aristóteles, no debe la razón separarse de la sensación ni abstraerse de la experiencia; un sentido ménos, es un conocimiento ménos. La razón es, en cierto modo, la fórmula especulativa general y la medida de la realidad sensible. Sus leyes son las de la realidad misma. Pero es necesario distinguir en ésta la materia y la forma, la potencia y el acto; en la unión de estos dos términos, es en lo que consiste la esencia propia de los seres y de las cosas. La esencia está, por tanto, en las cosas mismas, y no en las ideas. La forma, que es un elemento inteligible, pertenece á la vez al pensamiento y á la existencia real, y se imprime directamente sobre la materia. De donde se sigue que la razón, que comprende la forma diferencial de los seres, léjos de ser una causa del idealismo,

es, por el contrario, eminentemente *realista*.

Pero el realismo de Aristóteles es de un género enteramente especial, y se combina con la *inmanencia* panteísta. La realidad tal y como éste filósofo la concibe, se impregna de un elemento inteligible y racional, de la forma, y todas las formas se reúnen en una suprema, que es la razón misma y la entelequia del universo. Existe, pues, bajo esta relación, una *unión directa* entre el ser absoluto y las existencias particulares; el ser está presente en toda realidad; de aquí la inmanencia; pero no lo está sino bajo el aspecto de la forma; de aquí la *inmanencia formal*. La inmanencia no tiene valor fuera de la forma; la unidad absoluta desaparece ante la multiplicidad de los seres que existen por sí mismos. Cada especie tiene sus principios especiales, y cada individuo, sus principios individuales. La individualidad es, en todas las cosas, el fin supremo de la vida. El acto es superior á la potencia, porque la determina y la limita; las ideas individuales son superiores á las universales, que no tienen existencia fuera de los objetos particulares. La generalidad es una totalidad abstracta que puede contener un número infinito de individualidades; la individualidad es la forma real, el todo actual y finito en que llegan las generalidades, en número definido, á la existencia actual.

No ha dado, pues, Aristóteles, al problema de la relación de la individualidad á la generalidad, de lo finito á lo infinito, una solución más

completa ni más satisfactoria que Platon. Ninguno de estos filósofos ha sabido distinguir en la universalidad del sér ó en la unidad misma la causa de la variedad ó de la individualidad de los séres, dejando á cada uno de estos principios una existencia propia y espontánea. A los ojos de Platon, la individualidad no existe absolutamente sino en la universalidad; segun Aristóteles, la universalidad no existe absolutamente más que en la individualidad. Es evidente que sólo hay verdad completa en la relacion causal de la universalidad á la individualidad, de lo infinito á lo finito, de la potencia al acto, del acto como manifestacion finita de la potencia en el sér, de la potencia como base eterna del acto.

«No es verdad, dice Mr. Ravaisson, que esté todo el sér en la simplicidad del puro acto; porque ésto no sería más que el acto mismo, y no una realidad actual; el acto no es más que un momento del sér, la forma que lo envuelve y lo limita, lo finito en donde se manifiesta constantemente su infinitud. Todo sér verdadero, es concreto, es decir, contiene lo posible en el acto, y léjos de ser una determinacion pura, una forma inmóvil, se determina constantemente á sí mismo. Este es el movimiento de la vida.

»De este modo es, á la vez, lo real finito é infinito. Todo lo que no participa de ambos, es *abstracto*... El sér en relacion consigo mismo, es el espíritu. Por lo mismo que es concebido como una unidad real, como lo que se desen vuelve á sí

mismo, tiene el espíritu momentos necesarios, cuya relacion constituye su ley. Estos momentos son las formas del pensamiento, formas generales y abstractas, si se las considera á cada una en sí, pero que tienen en el espíritu su realidad y su vida; formas posibles, pero al mismo tiempo actuales, que expresan su evolucion progresiva. No están vacías, es decir, separadas del sér y separadas entre sí, sino que forman, por el contrario, un organismo armónico. Tal es la verdadera lógica: no es una justa-posicion de abstracciones, sino un *todo vivo*... El sér de Aristóteles, concebido como simple, de una manera absoluta, no puede salir de sí mismo, porque está todo él en su manifestacion, que es el pensamiento puro; allí permanece concentrado, por decirlo así, en un punto matemático. Es una identidad inmediata en donde no há lugar á la diferencia; de donde se deduce, que falta en ella el momento de la *personalidad*. La persona es el sér que se pone en oposicion á todo aquello que no es en sí, reconociéndose como idéntica en la variedad de su desarrollo. Por el contrario, el sér absoluto de Aristóteles, el nous, se comprende inmediatamente y no se desarrolla; de donde se sigue que no hay *providencia*... Y recíprocamente, partiendo del otro extremo de la escala, el sér relativo no tiene objeto absoluto; no hay *ideal* ni de lo bueno ni de lo bello. Dios, el nous, sin embargo, es el bien supremo del mundo, y el mundo tiende hácia Él como hácia su fin: pero, segun Aristó-

teles, esta tendencia es fatal, porque este fin es la forma universal que envuelve toda la naturaleza. No hay en esto una aspiracion espontánea, y falta por completo la idea de la moralidad: falta la idea del libre movimiento del agente hácia lo absoluto.

«Tal es la doble consecuencia de la teoría peripatética del nous; puesto que la relacion de lo finito á lo infinito no estaba expresada, debia romperse el lazo entre Dios y el mundo... (1).»

Por consiguiente, de que el sér exista sólo en su actualidad, resultan lógicamente tres séries de consecuencias, tres séries de errores. En efecto, si la naturaleza de los *séres finitos* se resume toda en su energía actual, no tienen ideal que proseguir, ni porvenir que esperar. Y si el *Sér infinito* está todo él en su actualidad, no es este el sér que se crea incesantemente todas las cosas por su propio poder, es sólo la vida y el pensamiento supremo, la expresion última de la potencialidad de la naturaleza; es un acto puro y simple, sin providencia ni personalidad. Por último, si los séres finitos están privados de un ideal, si el Sér infinito está despojado de poder activo, debe cesar toda relacion libre entre Dios y el mundo. Dios no tiene ningun poder sobre los

(1) V. la *relacion* de Mr. Cousin, en la Academia de Ciencias morales y politicas, sobre las Memorias enviadas al concurso filosófico en 1833.

séres, y éstos sólo se dirigen á Dios por la necesidad, que todo lo rige:

Esta ausencia de un lazo real en las ideas, determina la *tendencia refleja* de la filosofía de Aristóteles.

En cuanto á la *realidad* de las cosas, no es aristotélica *panteísta*, por más que la *forma lógica* ó especulativa de su sistema tienda hácia el panteísmo, en lo que de Platon ha conservado. Está en realidad, tan léjos del panteísmo, cuanto que vuelve constantemente al individuo, al acto, á lo finito, como á la base última, al *substratum* de todo lo que es, y que sólo considera la universalidad de las cosas en sus relaciones con la individualidad. Existe, sin duda, en el aristotelismo, una corriente rápida hácia el mundo de lo absoluto, del pensamiento puro, inmutable y universal; pero esta corriente pertenece sólo á uno de sus puntos de vista, y debe su origen á las imperiosas necesidades de la especulacion ó la tórica. Importa distinguir en Aristóteles, como lo hace él mismo, la *teoría* y la *práctica*, la especulacion y la realidad. Estos dos aspectos son muchas veces contradictorios entre sí, y rompen la unidad del sistema. Siempre que Aristóteles alza su vuelo hácia la regiones de lo infinito y de lo absoluto, se vé obligado, en el momento mismo en que toca el punto culminante de la especulacion, á romper de repente con el mundo de la realidad, y á proclamar él mismo la vanidad de sus investigaciones. Por esto, la sabiduría, vir-

tud de la Razon teórica, queda en la moral, sin fuerza y sin aplicacion á la vida humana. Por esto es por lo que Dios mismo, el principio último de la razon y del universo, se encierra, en la lógica, en la contemplacion de su propio pensamiento, y queda, en cierto modo, extraño al mundo de la vida, de la accion y de la potencia.

En la realidad de las cosas, es Aristóteles *individualista* y no panteista; la tendencia general de su doctrina, no es absoluta, sino refleja. Su elemento psicológico, es la *reflexion*, es decir, la facultad personal del espíritu, el término medio en donde vienen á equilibrarse la sensacion y la razon. Transforma Aristóteles las ideas en simples formas, en concepciones del entendimiento, tomadas de la experiencia, destinadas á generalizar las representaciones sensibles, pero impotentes para atribuirles más que una importancia *lógica y formal*. De este modo despoja á las ideas platónicas de su universalidad, de su belleza ideal, de su valor absoluto, y las reduce, bajo el nombre de *categorías*, á formas comunes y abstractas, á reglas del pensamiento y de la existencia. Desaparece de la inteligencia la idea de un lazo causal; la unidad absoluta del universo y de Dios no puede reproducirse en el pensamiento como un encadenamiento de principios y de causas, como un organismo de ideas; el mundo ideal deja de ser un todo viviente, y se fracciona en una confusa multitud de nociones formales y abstractas sin enlace entre sí, sin relacion

con la naturaleza, sin potencia y sin vitalidad. De aquí también, en el conjunto del sistema, cierta debilidad é indeterminación que contrasta con la filosofía absoluta de Platon. Aristóteles no procede, como su maestro, por el camino de la *synthesis*; no enlaza entre sí las diversas partes de su doctrina por medio de una idea primera, que las penetre y reuna en un mismo haz, para formar con ellas el organismo ó el sistema de la ciencia; no parece descubrir los principios, sino con motivo de sus indagaciones experimentales. Los diversos objetos de la investigación filosófica aparecen en él, más bien como una justa-posición, que como un encadenamiento de subordinación y de coordinación. Su fórmula es la medida, el *modus in rebus*. Y esta fórmula es precisamente la negación de toda idea superior. Hé aquí por qué apenas puede la razón emanciparse de la representación sensible, en el sistema de Aristóteles. Hé aquí por qué el ideal, por respeto á la debilidad humana, retrocede sin cesar ante la realidad.

- El *análisis*, que es el método reflejo, es también el método propio de Aristóteles; la *experiencia* es su carácter distintivo en la antigüedad. Por medio de la experiencia y del análisis, es como investiga los principios de la teología, de la política y de la moral. En la metafísica misma, para establecer las cuatro causas fundamentales de la naturaleza, se funda en la experiencia histórica. Por el análisis ó por la reducción al absurdo, es

además como establece su principio lógico de la contradicción, que no es más que la forma negativa del principio de identidad; *una cosa es lo que es*, y que expresa de esta manera: una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo en un mismo sujeto, y bajo la misma relación. Al análisis es, por último, al que debe el principio determinante de su metafísica y de toda su filosofía, el principio de unión de dos términos opuestos en un término medio.

«Los demás sistemas, dice Aristóteles, conducen, bajo todos aspectos, á consecuencias absurdas é imposibles. Todos los filósofos forman todas las cosas de contrarios. *Todas las cosas*, está mal dicho; de *contrarios*, esto también lo está, porque los contrarios no tienen acción el uno sobre el otro. Hemos dado la solución, poniendo como tercer término, el *sujeto de los contrarios* (1).»

¿Qué valor tiene este principio de Aristóteles? Mr. Michelet lo eleva á la altura del idealismo absoluto, y lo considera como la unidad sustancial superior que contiene en sí todos los contrarios. De donde se seguirá, según el discípulo de Hegel, que la variedad de los principios procede de un principio absoluto, y que toda oposición desaparece en la unidad suprema. Bajo este punto de vista, la materia viene á ser idéntica á la

(1) *Metaf.*, lib. XII.—Ravaisson, l. c., p. 200.

forma inteligible, es el pensamiento mismo considerado en su estado de virtualidad (1). Algunos pasajes de Aristóteles parece que justifiquen esta manera de ver. Sin embargo, se separa demasiado del espíritu de la filosofía peripatética, para que nosotros podamos admitir ésto como indudable. Tiene Aristóteles un sentimiento muy profundo de la realidad y de la actualidad de las cosas para ser un idealista. Si ha conservado los principios racionales de la doctrina de Platon, transformando, sin embargo, las ideas en formas inteligibles, es únicamente con un fin lógico y especulativo. Por otra parte, la forma no existe sin la materia, á la cual es inherente; la forma y la materia constituyen el sér; y el sér, en general, no es, para Aristóteles, el sér absoluto, sino el sér individual; los principios son principios particulares. De donde se sigue que, en la realidad, no todo es pensamiento, y que, sobre todo, no todo es pensamiento absoluto. El pensamiento universal es, sin duda, el pensamiento del pensamiento, pero ¿qué es Dios, sino la razon especulativa del mundo?

Entiendo que el *tercer término* de Aristóteles es, en realidad, no un principio sustancial, sino un principio lógico, no una verdad absoluta, sino una verdad abstracta y refleja, no una unidad

(1) MICHELET (de Berlin), *Exámen crítico de la Metafísica de Aristóteles*, p. 227.

sin-tética superior, sino una unidad sin-tética in-termediaria, una unidad de enlace y de rela-cion, una media proporcional entre dos térmi-nos opuestos, en una palabra, una aplicacion del *término medio* en que se funda el silogismo, la ló-gica y todas las ciencias (1).

De aquí la tendencia tan pronunciada de Aris-tóteles hácia un *justo medio*, por el que intenta permanecer alejado de todos los extremos. Re-chaza toda concepcion exclusiva, combate enér-gicamente el sensualismo y el individualismo, y funda su filosofía en nociones intermediarias entre las ideas y las representaciones sensibles. En todas las consecuencias de su doctrina, con-serva esa posicion media en que se ha colocado desde su punto de partida. En la teología procura establecer un medio entre el sistema de la in-dividualidad contingente y el sistema de la uni-dad absoluta, entre el deísmo y el panteísmo. Considerado bajo la relacion de uno de sus atri-butos esenciales, es Dios, á los ojos de Aristóte-les, no un sér superior, que encierra y dirige, en su vida infinita, la totalidad de los séres finitos, sino una especie de término medio entre lo finito y lo infinito, un límite absolutamente simple é indivisible. En la moral considera como fin de la actividad humana una justa medida entre la sa-biduría divina y la virtud física ó instintiva. En

(1) Ravaisson, l. c., p. 193, 197, 492, 509.— *Metaf.*, libro XII.



la política, en fin, coloca la perfeccion del gobierno en una forma que reuna las opuestas de la democracia y de la monarquía.

De donde se sigue, en segundo lugar, que la filosofía peripatética es esencialmente una *filosofía lógica y formal*. El término medio, ó el justo medio, es una abstraccion del entendimiento que no tiene existencia real. A pesar de su deseo de permanecer invariablemente en el mundo de la realidad, aléjase Aristóteles, en definitiva, de su objeto más que Platon. Debe observar, como su maestro, el universo mediante las ideas ó las categorías generales del espíritu; pero, en lugar de asignarle una base absoluta, de sustraerlo al imperio de los fenómenos y de comprenderle en su universalidad, en su necesidad, es decir, en sus elementos divinos, en las ideas, lo percibe sólo en su actualidad, en su contingencia, y no puede generalizar los hechos, sin reconocerles, en esta generalizacion, una realidad absoluta.

De donde se sigue, por último, que fundándose la doctrina de Aristóteles en un término medio como sujeto de los contrarios, manifiesta, en el orden lógico de las cosas, una *tendencia pronunciada hácia la unidad y la síntesis*. Pero la síntesis que Aristóteles queria comprender no es la racional, es decir, la síntesis superior y absoluta que contiene armónicamente los seres opuestos y que refiere su posicion á la unidad sin destruirla; es una síntesis subordinada y contin-

gente que enlaza los contrarios sin dominarlos, y que sólo muestra su unidad en la relacion recíproca de aquéllos. Aristóteles no separa la variedad de la unidad misma que la contiene. Es verdad que concibe la unidad como la medida de la variedad, pero no determina la verdadera relacion de estos dos principios, la relacion de continencia y de causalidad. Segun él, la variedad de los seres y de las cosas está fuera de la unidad sintética, la cual es su lazo secundario más bien que su causa y su principio real.

Pero si se pueden atribuir á la abstraccion los más graves errores del aristotelismo, á ella se refieren tambien sus principales *méritos*. La abstraccion es, en efecto, un producto de la reflexion, de la razon discursiva. El objeto de la reflexion es analizar, distinguir por medio del análisis, y clasificar por medio de éste y de la distincion. Aristóteles es, sin contradiccion, el génio analítico más grande de la antigüedad. Nadie ha reunido, en esta época, tan gran número de materiales para el estudio de las ciencias; nadie ha alcanzado la profundidad y la sagacidad con que dispone los hechos y los funde en el conjunto de su sistema. Aristóteles es el génio enciclopédico de los antiguos tiempos. Todas las ciencias le son deudas de algunos de sus descubrimientos y hasta de su método. Su lógica, cuyo valor no vamos á discutir aquí, ha reinado casi sin rival hasta nuestros dias. La metafísica ha dominado un gran período de la historia de la humanidad,

y ha hecho que se acepte la autoridad de Aristóteles como la autoridad de la razón. Los datos con que ha enriquecido las matemáticas, la astronomía, las ciencias naturales, en general, y sobre todo la zoología, merecen aún fijar la atención. Él es el primero que ha determinado exactamente la posición de la humanidad en el universo, considerándola como el coronamiento de la escala de los seres, cuyos diversos elementos se asimilan, y como el fin último de la naturaleza que se eleva en la humanidad á la conciencia de sí misma. Por último, todas sus concepciones políticas se han realizado, y la sociedad moderna, sociedad de abstracción y de personalidad, no es, en suma, sino el ideal de la sociedad de Aristóteles.

§ 3.

EPOCA DE LA DECADENCIA DE LA FILOSOFÍA SOCRÁTICA.

La decadencia de la filosofía socrática es la señal de la decadencia de toda la filosofía griega.

La humanidad habia concentrado su poder intelectual en dos hombres de génio, que habia destinado á ser, como las columnas de Hércules, los dos últimos límites del mundo filosófico de la

antigüedad. Despues de ellos debia apaciguarse la potencia creadora del pensamiento con la calma de la erudicion; las especulaciones trascendentales debian ceder el puesto á las investigaciones más tímidas de la actividad práctica. Se podia comentar á Platon y Aristóteles, hacer algunas aplicaciones sacadas de sus doctrinas, pero no se podia producir nada. Un génio innovador que hubiese venido al banquete de su sabiduría á sentarse al lado de Aristóteles y de Platon hubiera sido un despropósito y una contradiccion manifiesta en el desarrollo de la filosofia.

Ha sonado la hora de la decadencia para la Grecia. Los signos de vejez aparecen por todas partes. El arte no tiene ya altares, libertad ni vida. La literatura no engendra producciones originales. La existencia política y civil se hace cada vez más incierta y tempestuosa; el derecho se decide por la fuerza de las armas é impera el mas fuerte, y las costumbres, sin refugio en la vida privada, se corrompen y envilecen en razon al envilecimiento y á la corrupcion de la vida política; cae la sociedad en la disolucion, y disuélvense con ella todas las ramas de la actividad humana, la artes, la moralidad, la literatura y la filosofia.

Esta decadencia general envuelve, sin embargo, un progreso real. La Grecia pierde su nacionalidad, pero ha cumplido el fin que le fué asignado por la Prøvidencia; ha legado al porvenir dos grandes hombres, Aristóteles y Platon, como

los dos polos opuestos de la ciencia, como los representantes inmortales de la verdad. Desaparece la Grecia, como nacion, de la escena política; pero el Oriente se une al Occidente, los pueblos se ponen en contacto, las luces y la civilizacion se extienden por todas partes. La humanidad extiende la esfera de su accion moral, y se mueve en un teatro más vasto.

La misma suerte experimenta la filosofía, la cual gana en extension lo que pierde en profundidad. Véase penetrada de un nuevo espíritu. Platon y Aristóteles, á pesar de la elevacion de sus ideas, habian, sin embargo, doblado la cerviz ante la realidad antigua. La filosofía franquea ahora los estrechos límites de la nacionalidad, se emancipa de los prejuicios y de los obstáculos del espíritu helénico, y se abre libremente á todas las influencias extrañas. Proclama el cosmopolitismo y la unidad de la especie humana; no tiene ódio al esclavo, ni desprecia á los bárbaros. Coloca su bandera, lo mismo en Roma que en Atenas, y va por toda la extension del imperio romano á preparar la grandiosa obra del Cristianismo.

Tal es el carácter general de esta época de decadencia filosófica.

Déjanse distinguir aún en esta época tres períodos principales, que manifiestan en sentido inverso los tres grados del movimiento ascensional de la vida, y que llamaremos la *vejez*, la *decrepitud* y la *muerte*. La vejez está intimamente

unida á la virilidad, y la representa en el período de decrecimiento de la existencia, La decrepitud es una segunda infancia. La muerte, en fin, es el comienzo de una nueva existencia.

De aquí tres aspectos en el período de decrecimiento de la filosofía griega; el *estoicismo*, el *epicureismo* y el *escepticismo*.

El estoicismo se enlaza con Aristóteles, y pue-
debajo cierto aspecto, considerarle como una de-
generacion de la doctrina peripatetica. Aun está
lleno de fuerza, y no carece de grandeza; pero
pierde la afición á la especulacion, y se encuentra
en la esfera de la vida práctica. El sensualismo,
que es el indicio general de una decadencia filo-
sófica, comienza á formarse á la sombra de la ra-
zon. El estoicismo corresponde al primer grado
de la edad senil.

El epicureismo se encierra en los mismos lími-
tes que la filosofía estóica, que considera la mo-
ral bajo un punto de vista inferior, y cae en un
sensualismo reflejo. Manifiesta el segundo grado
de la decadencia filosófica.

El escepticismo, en fin, marca, en el desarrollo
de la filosofía griega, el tercer grado de la edad
senil, la disolucion, la muerte, es decir, el pre-
ludio de una nueva era más rica y más comple-
ta, que debe desplegarse en la filosofía alejan-
drina.

A. ESTOICISMO.

Bajo ciertas relaciones, constituye el estoicismo un progreso necesario en el movimiento de la filosofía griega. Aristóteles había resuelto en inmanencia la trascendencia de la idea platónica, y había así aproximado la conciencia humana al centro de la gravitación de la filosofía. Pero había dejado á la inmanencia un carácter especialmente real, objetivo. Quedaba, pues, un paso que dar en el camino de la verdad, que era el de sustituir la imanencia real con la subjetiva. Esto es lo que se propuso el estoicismo. El *subjetivismo* es la expresión general de este sistema. Así como la senectud comienza á retirarse del exterior, á concentrarse en sí misma, así también el estoicismo, que representa esta edad en la filosofía, dirige constantemente sus investigaciones hácia el yo, sujeto del pensamiento y de la voluntad, y se abstrae del mundo exterior para colocar el sujeto sobre el objeto. De aquí proceden los méritos y los defectos del estoicismo. El yo adquiere una más completa *conciencia* de sí mismo, de su *personalidad*, de su *dignidad* y de su *libertad*. Osa, en fin, sacudir el yugo de la realidad actual, y se eleva á concepciones severas, conformes con la unidad y la comunidad racional de la naturaleza humana. Pero esta independencia del carác-

ter estóico, se hace, á su vez, exclusiva, replegándose sobre el yo, se abstrae de la realidad exterior, y oculta de este modo, bajo la apariencia de generosidad, el orgullo del *egoismo*.

Háse considerado el estoicismo como una especie de protesta contra la sociedad antigua. Opósose, en efecto, al torrente de la corrupcion, y quiso apartar al individuo de la molicie y de la inaccion de la vida pública, abriendo un asilo á la virtud privada. No es, empero, en la lucha donde ha tenido su origen. Si las condiciones exteriores le favorecieron y nutrieron, debe, sin embargo, su vida á condiciones más íntimas. Como acabamos de ver, se enlaza su origen primitivo con el desarrollo anterior de la filosofía y principalmente de la filosofía peripatética. Entre Aristóteles y Zenon, la relacion es evidente. La individualidad objetiva ú ontológica, se transforma en individualidad subjetiva, en personalidad, y el acto, en lo que en sí tiene de metafísico, se convierte en una accion moral. Y entónces es precisamente cuando la personalidad, desconocida en la sociedad helénica, entra en lucha con ella para hacer respetar sus derechos.

Los signos de la vejez son evidentes en el estoicismo. Por una parte, las llamadas ideas morales, fruto del desarrollo anterior, las concepciones teóricas que no carecen de belleza, y cuya extrema simplicidad aspira á ejercer una saludable y extensa influencia; y por otra, la incoherencia de los detalles, la ausencia de una completa

unidad, la debilidad del pensamiento especulativo, la esterilidad de las más bellas máximas morales y cierta cosa fría é impasible, en el conjunto del sistema, presagian el estacionamiento del movimiento filosófico. El estoicismo no posee un poder de produccion y de actividad. Su fuerza es sólo una fuerza de inercia; su severidad moral no es más que dureza é impasibilidad. Aspira ménos á conquistar su siglo, que á defenderse de él; no opone á la depravacion de las costumbres más que un gran poder de conservacion y de resistencia.

Hay, pues, mucha distancia de la moral del Pórtico á la moral esencialmente activa del cristianismo. Sin embargo, cuando se piensa en la poderosa influencia que ha ejercido el estoicismo en el desarrollo de las leyes y de las instituciones romanas, en la dignidad de que rodea la personalidad del hombre, y en el espíritu innovador de que se halla penetrado, no puede dejar de considerarsele como una preparacion al cristianismo, ó como un medio providencial, destinado á facilitar la propagacion de esta doctrina religiosa.

Examinemos ahora la filosofía estóica. Dejemos á un lado la historia de su formacion y de su desarrollo, y supongámosla ya en el punto á donde la han conducido los esfuerzos comunes de *Zenon*, de *Cleanto* y de *Crisipo*.

La *filosofía* no es para los Estóicos, la ciencia de los principios universales y permanentes, el estudio de lo absoluto; es la ciencia de la vida

práctica y positiva, el estudio de la sabiduría, de la virtud, ó mejor dicho, la ciencia y la virtud son sinónimas; la verdadera filosofía consiste en la práctica misma de la virtud. La filosofía, reducida á su más simple expresion, reside, pues, en la actividad de la vida y se identifica con la moral.

Divídese la virtud en *lógica, física y moral*, virtudes que están estrechamente unidas entre sí. De aquí la division correspondiente de la filosofía. La física se ocupa de las investigaciones transcendentales sobre el universo y sobre Dios. La lógica tiene por objeto la formacion de los conocimientos, y sólo tiene valor por el apoyo que presta á la moral. Esta es la parte esencial del estoicismo, y debe trazar los deberes del hombre en todas las circunstancias de la vida.

I. TEORÍA DE LOS CONOCIMIENTOS.

Dando la mayor importancia al sujeto del pensamiento, al yo personal, debian los Estóicos ocuparse más particularmente de la cuestion del *criterium de la verdad y de la certidumbre*. Este problema comprende la mayor parte de su lógica. Pero si tienen el mérito de haberlo propuesto con exactitud, están muy léjos de haberlo resuelto de una manera precisa y satisfactoria.

Algunos Estóicos colocan el *criterium* de la

verdad en la sensacion (AISZESIS), ó en la evidencia de la representacion sensible. La sensacion es en este caso la única fuente y medida de todos nuestros conocimientos. Otros Estóicos buscan un *criterium* más elevado en la razon (LOGOS), poder primitivo del alma, que no procede de la sensacion. Estas dos opiniones se concilian muy fácilmente, cuando se considera que la razon es, á los ojos de los Estóicos, un cuadro vacío, una generalidad abstracta que debe llenarse con las sensaciones. Hay cierta identidad entre estas dos fuentes de conocimiento. La sensacion forma y ensancha la esfera de la razon, y ésta recibe, á su vez, la sensacion, la concibe apropiándose la, y produce la representacion del objeto por este trabajo de asimilacion y de concepcion. Ahora bien, de esta identidad se puede concluir que el *criterium* de la verdad reside, de una manera general, en la adhesion que la recta razon otorga á la representacion sensible.

La *representacion*, llamada FANTASÍA, comprende todo lo representado en la conciencia; se aplica, no solamente á los objetos sensibles, sino tambien á los pensamientos de la inteligencia, y aún á las ideas del bien y del mal, ya sean estos pensamientos y estos objetos actuales ó lejanos. Existen, pues, representaciones de objetos sensibles y representaciones intelectuales formadas por el concurso de la imaginacion. Pero toda representacion supone un objeto correspondiente que pueda ser representado (FANTASTON). De estos dos

elementos, el objeto es el agente que, por medio de los órganos, produce la sensación, y el alma es la paciente, la que la recibe. La representación es, por consiguiente, una pasividad (PAZOS) del alma. El espíritu es como una tabla rasa destinada á recibir caracteres; es un cuadro vacío que la sensación llena de pensamientos y de conocimientos. De aquí resulta luego el *recuerdo*; y de la reunión de sensaciones análogas proviene la experiencia (1). De este modo es como los Estóicos procuraban referir á la sensación, tomada en su acepción más lata, el conocimiento empírico y el racional, es decir, toda la ciencia. Aristóteles habíales ya precedido en este camino; pero el filósofo estagirita, habia trazado por lo ménos una profunda línea de división entre la sensación y la razón, reservando á ésta el conocimiento de las causas y de los principios generales de los fenómenos sensibles. Los Estóicos, por el contrario, borran esta distinción y confunden los hechos sensibles con las leyes racionales. Verifícase la identidad; la reflexión va sustituyendo poco á poco á la razón, que se convierte en una generalidad abstracta, sin contenido, ni otra base que la sensible y contingente. Toda la lógica reviste un carácter abstracto y formal. Emprende un falso camino, y encuentra, á cada paso, insuperables dificultades.

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 447.

La ciencia es, á sus ojos, un sistema de convicciones inquebrantables (KATALEPSIS). Ahora bien, la convicción cierta no es otra cosa que la fé que el espíritu presta á la representacion sensible al acogerla en la conciencia (FANTASÍA KATALEPTIKE); ésto es, una transformacion sucesiva de la sensacion, un resultado de la actividad del alma y de la accion de los sujetos exteriores. La actividad del espíritu, no es, sin embargo, completamente libre, la energía del alma se reduce á una simple fuerza de retencion y de asimilacion, y su asentimiento es arrancado algunas veces por la naturaleza de las impresiones físicas (1).

Pero si la representacion sensible, concebida como única base de la ciencia, es una pasividad, ¿cómo el alma llega á comprender la realidad objetiva ú ontológica? ¿Cómo, por ejemplo, se puede inducir de la sensacion del color la existencia real de los objetos coloreados? Los Estóicos procuraron explicar este problema. A la manifestacion de los objetos exteriores por medio de los sentidos, referian, como un efecto inmediato y como una consecuencia necesaria, el juicio formado realmente de estos objetos (2). Pero encerrándose en el dominio sensible, no podian demostrar la legitimidad de una conclusion semejante.

Hay todavía más; áun suponiendo que la re-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 450.

(2) Idem id., id., p. 457.

presentacion sea legítima y corresponda á un objeto exterior, ¿cómo puede expresar la naturaleza de este objeto? ¿Cómo establecer la conformidad entre el sujeto y el objeto del conocimiento? Los Estóicos no podian responder satisfactoriamente á esta cuestion. Decian que la representacion es el sello que deja grabado en el alma un objeto exterior. ¿Pero cómo puede suceder que un sólo objeto produzca muchas sensaciones en un sólo individuo? ¿Cómo es que el mismo objeto hace diferente impresion en personas diferentes? Por vencer esta dificultad, recurrian los Estóicos á una hipótesis que no justifica en manera alguna su doctrina. Distinguian las representaciones y los pensamientos *naturales* de los *adquiridos* por el estudio. Llamaban á los primeros, PROLEPSEIS, y á los segundos, ENNOIAI, en el sentido extricto de la palabra. Por consiguiente, la divergencia de las opiniones de los hombres respecto de los mismos objetos, resulta de los diversos grados de energía y de desarrollo de las representaciones ó pensamientos (1).

¿Cuáles son, pues, el origen y la naturaleza de estos pensamientos? Los pensamientos naturales están en nosotros, puesto que son comunes á todos los hombres, y constituyen el sentido comun del género humano. El hombre ha recibido de la naturaleza el conocimiento de lo general. Están,

(2) Ritter, l. c., t. III, p. 452.

además, si no asimilados á la representacion sensible, por lo ménos estrechamente ligados con ella. El pensamiento de lo general, es una idea racional, y como la razon no es más que la totalidad de las sensaciones, el pensamiento de lo general, es una idea sensible, y sólo designa un resultado natural de la sensacion en el alma. Pero esta especie de conocimiento debe ser, bajo cierto aspecto, distinguida del desarrollo artificial que puede recibir el pensamiento, por más que este desarrollo no sea aún nada más que una transformacion progresiva de la sensacion. La transformacion de las representaciones sensibles, se verifica, segun las leyes de la analogia, de la oposicion ó de la síntesis (1). Así, á pesar de todas las distinciones que establecen con el fin de librar su doctrina de los ataques de las filosofías rivales, vienen siempre los Estóicos á parar á este principio que denomina toda su lógica, á la identidad del conocimiento sensible y del conocimiento racional. Elevan la sensacion á la altura de la razon abstracta, ó rebajan la razon al nivel de la sensacion.

Siguese de aquí que las *ideas generates* sólo pueden existir en el entendimiento; no tienen ningun valor ontológico, no expresan ningun sér existente en sí y por sí, y sólo se manifiestan en la intuicion del pensamiento. No son comple-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 455.

tamente verdaderas ni completamente falsas, porque no designan el carácter individual de las cosas particulares, únicas que poseen una verdad real, objetiva. Pero se pregunta de qué modo es posible la ciencia, siendo así que se funda en ideas generales y reales. Para resolver esta dificultad, distinguían los Estóicos entre la *verdad*, que es corporal, y lo *verdadero*, que es incorporeal, es decir, que no posee ninguna realidad objetiva. Concedían á la ciencia el conocimiento de lo verdadero, añadiendo que lo verdadero consiste sólo en los términos y en las proposiciones (1).

Pero, si las ideas generales no tienen ninguna realidad objetiva, poseen por lo ménos un alto valor lógico. Es esencial, en la ciencia, subordinar lo individual á sus especies y géneros legítimos establecer un lazo natural entre las ideas. Ahora bien, tal es precisamente el fin de las nociones generales. El género es la reunion de muchos pensamientos inseparables. De modo, que las ideas individuales, que son, en la realidad de las cosas, superiores á las ideas generales, les están subordinadas en el orden lógico. En este orden, las ideas superiores son las más simples y las más generales, las *categorías*. Estas conservan entre sí un orden de subordinacion, y se enlazan á una idea suprema. Esta idea suprema, es la categoría del sér, ó mejor dicho, puesto que el sér

(1) Ritter, l. c., p. 458 á 462.

se concibe en oposicion con el no-sér, la idea suprema es la categoría que contiene á la vez el sér y el no-sér. De este modo llegaban los Estóicos, en sus indagaciones sobre las categorías, á poner lógicamente en la jerarquía de las ideas una absolutamente abstracta, la identidad del sér y del no-sér, pura concepcion del entendimiento, sin valor y sin aplicacion á la realidad (1).

Las categorías, son cuatro, la *sustancia* (HUPOKEINON), la *cualidad* (POION), la *modalidad* (POSEJON), y la *relacion* (PROS TIPOSEJON). Las partes de este cuadro están entre sí en una relacion decreciente de extension, y evidentemente destinadas á establecer un órden científico entre las principales categorías de Aristóteles. Estas cuatro categorías son las especies de la idea suprema, y no tienen, como ella, más que un valor lógico ó abstracto. Se reducen á la categoría primera, á la sustancia ó á la esencia general que encierra en sí todas las categorías y todas las ideas inferiores, pero que no conoce opuesto, ni posee cualidad ni distincion alguna. La sustancia es, por consiguiente, la totalidad abstracta y la identidad general de todos los principios de la razon. Síguese de aquí, como observa Ritter, que el sistema lógico de los Estóicos, es funda en una contradicción semejante á la que hemos hallado en Aristóteles. Las ideas generales, en las que com-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 464.

prendemos científicamente las cosas, les parecen vanas imágenes de nuestra fantasía, y no miran como esencial más que la individualidad de los objetos y de los seres; pero al fin se ven obligados á atribuir á lo general el valor lógico más elevado, y tal, que hasta parece comprometer la verdad de toda individualidad (1).

Esta contradicción es una consecuencia inevitable de la lógica estóica que llega, después de Aristóteles, á pronunciar el divorcio entre la especulación y la realidad. Negando á las ideas generales una existencia real, ontológica y absoluta para encerrarlas en la esfera de la especulación, y considerándolas únicamente como formas del pensamiento, queda el estoicismo reducido á no ver en el mundo de la realidad exterior nada más que individualidades y fenómenos; no encuentra realidad superior que una á los individuos, ni sistema ú organismo en la naturaleza; el individuo viene á ser la razón última de todas las cosas. Pero no bastan los principios individuales á las necesidades de la lógica. Es necesario establecer una división entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la teoría; una cosa es el sistema de la ciencia, y otra el sistema del universo. Si el individuo es el principio supremo la realidad, es, por el contrario, el punto de partida de la especulación. En la ciencia, es nece-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 469.

sario unir los individuos por medio de ideas superiores, y para encontrar el primer principio, es menester remontarse, en el orden de las ideas, á una que encierre y sostenga todas las demás. De este modo se viene á parar, por una parte, al *individualismo*, y por otra, al *panteísmo*. Tal es la conclusion de la lógica estóica. Y estos resultados se marcan con tanto más rigor, cuanto que el estoicismo se funda, desde el principio, en la unidad y en la identidad panteística de la sensación y de la razón.

II. CONSECUENCIAS.

El panteísmo es la última fórmula de la especulacion estóica. Pero el panteísmo del Pórtico es de un género muy especial. La idea suprema no es la razon de las ideas particulares; es su forma abstracta, su envoltura, su cuadro. No las produce, sacándolas de su propia sustancia, sino que las presupone y las enlaza en derredor suyo; es una generalidad vacía, sin fecundidad y sin energía causal. No se aplica, por último, á la realidad de las cosas, no es el sér absoluto que se manifiesta á la vez en el pensamiento y en el universo, se concentra toda ella en el dominio de la especulacion y de la lógica. El panteísmo estóico es, por consiguiente, un panteísmo lógico, formal, abstracto.

Por esta razón no podía existir una unidad completa en la doctrina estoíca. El estoicismo no constituye, propiamente hablando, un sistema filosófico, donde todas las partes estén encadenadas entre sí por un principio común, conforme al organismo de la vida. No carecen, sin duda, de unidad; pero es una unidad puramente formal. Tradúcense siempre en el panteísmo, pero éste no es tanto el principio vital y supremo que las fecunda, como una resultante de sus mismos principios y una última forma añadida posteriormente para acabarlas y perfeccionarlas. Hay más bien analogía que encadenamiento entre las diversas ramas del estoicismo.

Las consecuencias morales, políticas y religiosas de la filosofía estoíca, deberán, pues, formularse, por analogía, por el modelo de la lógica, y venir á parar al panteísmo abstracto.

1. CONSECUENCIAS RELIGIOSAS.

Las ideas cosmológicas y religiosas de los Estoícos están conformes con su teoría de los conocimientos, por más que no dependan de ellos de una manera inmediata. Así como admiten dos principios lógicos, la sensación y la razón, estre-

(1) Ritter, l. c., t. II, p. 471.

chamente unidas entre sí, así también reconocen en el universo dos principios idénticos, *Dios* y *la materia*. Dios es la unidad total de los objetos y de los cuerpos de la naturaleza, del mismo modo que la razón lo es de las representaciones sensibles.

Toda la realidad reside en la materia, en los cuerpos. La causa, la esencia y la cualidad, son cuerpos. Cuerpo es todo aquello que llena el espacio, lo que es susceptible de obrar y de padecer. Así, el alma humana es un cuerpo; la virtud y el vicio, los pensamientos y las disposiciones del alma, y las partes del tiempo son cuerpos, por que todas estas cosas son activas y pasivas por su naturaleza. No existen más que cuatro especies de seres incorpóreos; el espacio vacío, el lugar, el tiempo, en general, lo experimental ó lo expresable (1). De donde se sigue que lo incorporeal no representa cosa alguna, á no ser las determinaciones abstractas y accidentales, y que toda esencia verdadera está encerrada en la materia anímica, en los cuerpos dotados de fuerza y vida.

La doctrina física de los Estóicos se traduce en *dinamismo*, y manifiesta, bajo este aspecto, el desarrollo de la decadencia filosófica, ó un punto de descanso y una estación necesaria. Platon habia distinguido profundamente la esencia ideal de

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 473.

las cosas, de su realidad física. Aristóteles había unido ambos elementos en la realidad inmanente, pero dejando subsistir el principio de la forma en su universalidad espiritual. Los Estóicos las confunden, sin embargo, y las identifican con la materia, que viene á ser, de este modo, en la realidad fenomenal y contingente, la razón de la esencia y de todas las cualidades de las cosas. La espiritualidad pierde cada vez más su valor propio y distinto. Sin embargo, subsiste todavía, y se refugia en la materia, de la cual es como el alma ó la *fuerza activa*.

El principio anímico de la materia es Dios. La materia es pasiva en sí misma; Dios es el agente supremo que la penetra y anima con su fuerza. Dios y la materia son una sola y misma cosa, considerada bajo dos puntos de vista diferentes, bajo la relación de la acción y de la pasividad.

Entre las pruebas que alegan los Estóicos en favor de la existencia de Dios, parece haber sido deducida la principal de la unidad y del continuo encadenamiento del mundo. El vacío no existe en la naturaleza. El mundo forma un solo cuerpo animado. Dios es el alma del mundo. No hay más que un sólo Dios, porque una sola fuerza es la que rige el universo, y porque un solo cuerpo no puede tener dos almas (1).

Determinemos ahora la *naturaleza de Dios y*

(1) Ritter, l. c., p. 480.

sus relaciones con el mundo. Dios es, á la vez, la fuerza viva y la razon del universo. La fuerza, es la parte física de la idea divina; la razon es la parte moral. Bajo este último aspecto, Dios es la Providencia que vela por el universo y por cada una de sus partes (1); es el principio de la ley natural; recompensa el bien y castiga el mal; es perfecto y está dotado de una conciencia feliz. Bajo el punto de vista físico, es Dios la fuerza motriz de la materia, la naturaleza general sin la cual nada se efectúa, el destino que somete todas las cosas á las leyes necesarias de la relacion de causa y de efecto. Es, en fin, el soplo racional que penetra la naturaleza, el éter ó el fuego artificial que vivifica el universo; es un cuerpo imperecedero (2).

Dios ha formado el mundo de sí mismo. La vida del mundo es el desarrollo de la vida divina. Dios es como la semilla de las cosas, semilla de donde germina el mundo segun leyes regulares y fatales. La fuerza productora del mundo es el fuego divino; por el fuego es por donde ha comenzado todo, como decia Heráclito, y en el fuego debe aniquilarse todo. Pero ántes de perecer, debe el mundo recorrer un número deter-

(1) Conócese la máxima de los Estoicos subsiguientes: *Magna dii curant, parva negligunt* (Tic. *De nat. deor*). Esta opinion está más conforme con el espíritu del estoicismo.

(2) Ritter, l. c., t. III, p. 468.

minado de períodos, una série de evoluciones. La combustion universal tampoco es, en realidad, más que el nacimiento de un mundo más perfecto (1).

El aspecto panteista que domina la cosmología estóica debia hacer difícil la *coexistencia de Dios con los seres individuales* y todas las relaciones subordinadas que dependen de ambos principios.

Tampoco admiten los Estóicos un *principio eterno de individualidad* en los seres. Las plantas sólo existen, segun ellos, para servir de alimento á los animales; éstos á su vez han sido creados en interés del hombre; y áun éste, privado de personalidad, no tiene otra mision que la de contemplar é imitar á los dioses; y éstos, en fin, deben servir al Dios único que los comprende y es el solo que goza de una existencia propia y absoluta. Así, toda individualidad desaparece ante una individualidad superior, y todos los seres viven de la vida divina (2). El alma humana es una parte del alma del mundo; no es ni debe gozar de una *inmortalidad personal*. Puede existir algun tiempo despues de la muerte. Pero se resolverá finalmente en el alma divina, cuando se verifique la combustion del mundo (3).

Negando al hombre una existencia propia y

(1) Ritter, id., p. 491.

(2) Idem, l. c., t. III, p. 501.

(3) Idem, id., id., p. 509.

personal, debian los Estóicos desconocer tambien la *libertad moral*. Es verdad que admiten la libertad como ley interior de las cosas, pero cada s^{er} ha recibido esta ley de la naturaleza universal. La libertad individual no es, por consiguiente, más que la continuacion de la necesidad de Dios. El destino es el que nos dá nuestra naturaleza y nuestro impulso; queremos y obramos despues conforme á éste, del mismo modo que una piedra que rueda desde la cima de una montaña, y que, despues de haber recibido un primer impulso del exterior, continúa su curso en virtud de su peso y de su forma (1).

A la individualidad se enlaza además la cuestion sobre el origen *del mal*. Si el individuo no es completamente libre, no es completamente responsable del mal que puede hacer; si sólo Dios tiene una vida propia, sólo Dios es el autor del mal que reina en el mundo. Tal es tambien la base de la doctrina de los Estóicos sobre el origen del mal. Segun ellos, Dios se manifiesta en el mundo en oposicion á sí mismo; de donde resultan fuerzas contrarias que no tienen más que una existencia limitada y son, por consiguiente, imperfectas. Esta imperfeccion es la que engendra el mal. Éste sólo es, sin embargo, relativo. Las diversas partes del mundo sólo como tales son imperfectas; consideradas en su relacion con

(1) Ritter, l. c., p. 520.

el conjunto de las cosas, se hacen necesarias y útiles, y contribuyen á la perfeccion del universo. Lo mismo sucede, bajo este aspecto, con el vicio que con el mal en general: el vicio ensalza la virtud que no existiria sin él. Dios no es, indudablemente, la causa eficiente del mal; la Providencia divina no ha querido las enfermedades ni las guerras, quiere solamente aquello de que el mal es una consecuencia necesaria; el bien no es posible sin el mal. La necesidad es, pues, en definitiva, la que produce el mal y la imperfeccion en el mundo; y esta necesidad está unida á la naturaleza de Dios, que se vé forzado, segun las leyes orgánicas de la vida y del desenvolvimiento del sér, á hacer que pase la materia, que es su esencia, por metamórfosis continuas y á verificar, de este modo, la separacion de los contrarios y la oposicion del bien y del mal (1).

2. CONSECUENCIAS MORALES Y POLÍTICAS.

Léjos de ser contradictorios, — como se ha pretendido muchas veces, — los principios de la moral estóica con sus principios lógicos, están, por el contrario, estrechamente ligados entre sí, ó por lo ménos presentan el mismo carácter ge-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 496.

neral. La moral del Pórtico es racionalista-abstracta, como su teoría del conocimiento. Una y otra se fundan en la noción de la unidad ó de la identidad exclusiva, y vienen á parar al panteísmo abstracto y formal. Por lo demás, la lógica sólo está destinada á mostrar las leyes de la actividad humana. La lógica es á la moral como el medio al fin. Luego la moral es el fin de la lógica, y por consiguiente, no puede aceptar otra base que la lógica misma.

El bien supremo consiste, segun los Estóicos, en *vivir de una manera conforme á la naturaleza ó á la razon*, puesto que ésta es idéntica á la naturaleza, tomada en su acepcion más elevada. Estas máximas carecen de precision. Se pregunta si se refieren á la naturaleza universal, á la razon personal del hombre ó á la razon general y divina. Está conforme con el carácter del estoicismo el tomarlas en su sentido más elevado. La naturaleza humana está determinada además por la naturaleza universal, y la razon individual es una parte de la razon divina. Hay, pues, en el fondo, identidad entre estos dos órdenes de cosas, puesto que no hay más que una naturaleza y una sola razon. La vaguedad de estas máximas parece, sin embargo, haber impreso una doble direccion al estoicismo: la una personal, la otra general y absoluta; pero de estas dos tendencias, permaneció siempre la primera subordinada á la segunda, que es la única que corresponde al espíritu del estoicismo.

Pero ¿qué es vivir de un modo conforme á la naturaleza ó á la razon universal? Es hacer abnegacion completa de sí mismo y buscar, por su conducta, el medio de contribuir á la realizacion del fin de la naturaleza; es sacrificar su propia personalidad y su dicha al órden general de las cosas; es, en fin, mantener la armonía universal, cualquiera que sea el resultado que esto pueda producirnos. Este principio absoluto es noble y severo, pero no es completamente justo, porque no está determinado en sus relaciones con los seres individuales. El hombre debe, sin duda, ajustar su conducta á la razon, al órden general de las cosas, y este órden impone algunas veces el sacrificio de nuestra personalidad; pero es necesario no olvidar que el hombre ocupa un lugar en el órden absoluto y que este órden no podrá subsistir sin la personalidad humana. Por consiguiente, no es suficiente vivir conforme al órden general; es necesario, además, vivir conforme á este órden en sus relaciones con nosotros mismos, en sus relaciones con los seres individuales; y el órden general, comprendido de este modo, exige el desarrollo de la personalidad humana, es decir, el desarrollo del espíritu y del cuerpo, el desarrollo de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad, con los placeres legítimos y la felicidad que de estas facultades dependen. Los Estóicos establecieron un principio demasiado exclusivo al despreciar la armonía del órden general con el particular que á la existen-

cia humana se refiere; se han dejado arrastrar por miras muy impersonales, por miras panteistas; no han percibido en la moral más que la noción del deber, del sacrificio y de la abnegacion, sin conceder al hombre, en compensacion de esto, el derecho de vivir tambien para sí mismo y de cumplir su destino particular. Por esto no han podido establecer una verdadera relacion entre su principio moral absoluto y los deberes particulares que se refieren á las diversas circunstancias de la vida. No han fundado un código moral, sino simplemente una ley abstracta, sin aplicacion á las relaciones universales que el hombre mantiene con todos los órdenes de séres.

La *fatalidad* es un rasgo característico de esta doctrina. Vivir de un modo enteramente conforme con la naturaleza universal, es aceptar sin resistencia el desenvolvimiento necesario de la naturaleza, es seguir la corriente de las cosas y abandonarse al destino, que no puede dejar de conducirnos á nuestro fin, es decir, al fin general del universo. La felicidad á que el hombre aspira no es otra cosa que el libre curso de la vida (ΕΥΡΟΙΑ ΒΙΟΥ). De aquí tambien la *inaccion y la impasibilidad* (ΑΠΑΖΕΙΑ) que distinguen al estoicismo, y de las que no podia librarse, desconociendo como desconoce, la espontaneidad de accion, la virtualidad y la energía propia de la razon humana. La severidad que conviene al ideal del sábio no es más, en el fondo, que la *tenacidad*. El verdadero sábio no obra, sino que se abstrae

de la realidad para hacerse insensible á todo lo que le rodea; sólo posee cualidades negativas. Está sobre todo acontecimiento exterior; el destino, cuya ley sufre, no puede perjudicar ni favorecer su existencia. La felicidad está en la indiferencia ó en la emancipacion absoluta de todas las pasiones que atormentan á los demás hombres; está libre de todo deseo, de todo temor, de todo placer y de toda pena (1).

El principio de la *identidad moral* es tambien una consecuencia de la exageracion del principio de la unidad absoluta. No hay, para los Estóicos, medio entre la virtud y el vicio. Todo es bueno ó malo. Este principio es justo, pero lo exageran los Estóicos, sosteniendo que no existen grados en el bien ni en el mal. Lo que no es absolutamente bueno, dicen ellos, es absolutamente malo. No hay más que una virtud respecto á la razon; todas las virtudes particulares no son más que transformaciones de esta virtud fundamental, como todos los vicios no son tampoco más que transformaciones de un vicio primero. La virtud no consiste, en efecto, en obras exteriores, sino en la idea racional y subjetiva del bien, en la intencion. Las obras son indiferentes en sí mismas; el sábio puede llevar á cabo actos reprobables y hasta crímenes, con tal que su intencion sea buena y no se deje guiar por motivos

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 540.

de placer ó de interés. Asimismo los bienes exteriores, el placer, la salud y la riqueza no tienen valor á los ojos del sábio; sólo la virtud es buena y suficiente para hacernos dichosos. El justo es rico con sólo ser justo; el malvado es pobre en medio de sus tesoros. La voluntad sólo es buena, la intencion es el único criterium de la moralidad. Ahora bien, la intencion consiste en el asentimiento que concedemos á la ley una y absoluta de la razon; luego desde el momento que la intencion se manifiesta, desde el momento en que nosotros queremos el bien, somos virtuosos. Todos los actos que se verifican con la conciencia de este deber son iguales, porque se fundan en la conformidad de dos elementos idénticos, la intencion, que es una, y la idea absoluta del bien, que tambien lo es. Por el contrario, todos los actos que no proceden de esta fuente racional, no tienen ningun carácter moral. Se quiere ó no se quiere el bien; no hay medio posible entre estas dos proporciones.

Sin embargo, aún es necesario distinguir entre los actos y los bienes indiferentes: hay una diferencia entre las cosas indiferentes. Las hay que están completamente desprovistas de valor, por ejemplo, la accion de doblar ó extender el dedo; hay otras que, sin ser bienes, contribuyen, sin embargo, á excitar la actividad interior y tienen influencia en la vida. Estas últimas merecen que se las prefiera á las primeras. Por esto prefiere el sábio la salud y las riquezas, á la enfermedad

y la indigencia, si está en su mano elegir. Es necesario, pues, distinguir lo bueno en sí de lo *preferible*, es decir, de lo que sólo es bueno de una manera relativa (1). Esta teoría de lo preferible, destinada á facilitar la transición del bien absoluto á los bienes particulares, se opone evidentemente á la exageración del primer principio de la moral estóica; revela las dificultades en que estaban metidos los estóicos, y el deseo que tenían de salir de ellas áun á costa de una consecuencia.

En cuanto á la *moral especial*, admitían los estóicos la división platónica, aunque sin admitir la teoría psicológica en que esta división se funda. La *virtud* es puramente una, y, como tal, consiste en una fuerza invariable que pone al alma, durante toda su vida, de acuerdo consigo misma (*vita sibi concors*). Las formas ó aplicaciones particulares de la virtud, son: la *sabiduría*, ó el conocimiento del bien y del mal; la *templanza*, que regula las pasiones; la *fortaleza*, que nos hace soportar con resignación los golpes del destino; y la *justicia*, que nos enseña á dar á cada uno lo suyo en una justa proporción (2). Toda esta parte de la moral estóica está llena de arbitrariedad y de sutileza, y se halla sin lazo íntimo con el principio absoluto del bien.

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 259.

(2) Idem, id., id., p. 235.

La justicia es la virtud social. Así como se habían formado un ideal del sábio, se empeñaron los Estóicos en fundar un ideal *del Estado*. Sin embargo, la moral pública les preocupó ménos que la privada; la política juega un papel insignificante en su doctrina; se dirigen al hombre abstracto más bien que al hombre tal y como se muestra en la realidad de sus relaciones sociales. Conténtanse con establecer algunos principios generales conformes con el de su moral absoluta, y que poseen el mismo fondo de verdad y de error. La unidad exclusiva, la unidad panteísta, domina sus concepciones sociales y se traduce en un *cosmopolitismo abstracto*. Según Zenon, no debe el sábio considerarse como ciudadano de un Estado particular, sino como ciudadano del mundo. Quiere abolir la distincion de pueblos y naciones, que todos los hombres vivan en armonía y no formen más que un rebaño gobernado por una *ley comun* y alimentado con un mismo pasto; porque la justicia no es de institucion humana, sino de institucion divina. El hombre es, por su naturaleza, un sér político. La justicia ordena la *igualdad*. La naturaleza recomienda los hombres, los unos á los otros, y, como tales, deberian vivir bajo un fin de perfecta igualdad. El mundo es, en cierto modo, el Estado comun de los hombres, colocado bajo el gobierno de Dios.

La política de Zenon sólo la conocemos de una manera muy incompleta. Sin embargo, lo poco que de ella nos resta es suficiente para demos-

trar el espíritu innovador que la domina, la conformidad de sus principios con los demás del estoicismo, y el lógico encadenamiento de las ideas de la unidad, de la comunidad y de la igualdad. No deben existir ciudades ni Estados particulares, así como tampoco centros de acción donde puedan desarrollarse libremente la individualidad del hombre y la de los pueblos. La naturaleza exige el sacrificio de la personalidad humana al bien común de la sociedad universal. El Estado humano no es, pues, á los ojos de los Estóicos, la unidad sustancial que encierra y completa la variedad de los Estados particulares; es, por el contrario, destructor de la variedad; es abstraído de la realidad de las cosas, convirtiéndose, de este modo, en una forma abstracta, en un cuadro vacío que comprende todas las manifestaciones de la actividad humana y social.

III. JUICIO CRÍTICO.

La filosofía estóica nos presenta una especie de racionalismo panteísta que aún no hemos encontrado en ninguna otra. Hemos visto, en el período de crecimiento de la filosofía griega, revestir el panteísmo una forma idealista y matemática; vemosle ahora en el período decreciente de la misma filosofía, revestir una forma, no diré materialista, pero sí naturalista, ó, mejor dicho, fi-

sico-dinámica. La doctrina estoíca puede, por tanto, definirse: un *panteísmo físico-dinámico*.

Es panteísta y racionalista en su carácter general, en su fuente y en su desarrollo. Se apoya en la razón, y, en todas sus consecuencias, conduce á un resultado racional, absoluto, á un ideal. Pero el racionalismo, más bien que el fondo, es el cuadro general de la filosofía del Pórtico. Así, en la teoría del conocimiento, es representada la razón como una unidad total de sensaciones, y, en la metafísica, es Dios concebido como la totalidad de los cuerpos de la naturaleza. El mismo carácter ofrece la moral. El bien, que reside en la intención, es considerado como la unidad y la forma general de las diversas manifestaciones de la actividad humana; los actos son, en cierto modo, la materia sobre que se ejerce la intención racional; son en la moral, lo mismo que son en la lógica las sensaciones respecto de la razón, y en la metafísica los cuerpos con relación á Dios: hay en todas las ramas de la filosofía estoíca dos principios opuestos; el uno, pasivo por su naturaleza, es la base, el otro, activo, es el cuadro y como la envoltura del primero y, al mismo tiempo, la fuerza que le penetra. Este principio pasivo, fundamento de la razón, es, en el orden lógico, la sensación; en el orden metafísico, la materia; y en el orden moral, el puro acto. Hé aquí por qué la doctrina estoíca es, con arreglo á su doble base, un racionalismo naturalista ó cósmico cuyo fondo es el naturalis-

mo y cuya forma y principio general es el racionalismo.

Pero, puesto que la razon no tiene contenido alguno ni sustancia propia, y se ejerce sobre un fondo extraño y sensible, el racionalismo estóico no es tampoco un racionalismo *sustancial*. No lleva en sí mismo el gérmen de la vida; no tiene fecundidad ni potencia causal; no es el principio de la realidad, ni la fuente de inspiracion de la vida activa. Es, por el contrario, una abstracion de la realidad, y su valor propio es esencialmente lógico, formal, *abstracto*. Así, en la teoría de los conocimientos, son las ideas racionales puras concepciones del entendimiento. En la cosmología, Dios mismo es una generalidad abstracta. En la moral, la idea del bien es abstraída de las relaciones activas que el hombre mantiene con todos los seres, así como, en la política, el ideal del Estado es abstraído de las sociedades particulares.

La abstraccion no es, sin embargo, el principio determinante del estoicismo. Si la razon carece de toda sustancia propia, posee, por lo ménos, un contenido sensible; si Dios es en sí mismo una generalidad racional y abstracta, tiene, por lo ménos, su esencia en la materia. Estas cosas están unidas de la manera más estrecha. Dios mismo es la materia animada, el mundo; la razon es la sensacion percibida en su desarrollo y en su conjunto, como la intencion racional es el acto del bien; porque querer es hacer, y la accion criminal se transforma en bien cuando es realizada con bue-

na intencion. La *identidad* es el principio fundamental del estoicismo. De aquí, por una parte, la grandeza y la sencillez de esta doctrina, su carácter eminentemente lógico, y, por otra, la fuente de todos sus errores, y, particularmente, de la confusion que reina entre sus principios.

La identidad, como unidad, es un principio verdadero é incontestable; pero necesita ser determinado y desenvuelto. Bajo el punto de vista de lo absoluto, no hay más que un solo sér, que es Dios, y todo lo que es no existe más que por el sér absoluto. Bajo esta relacion, hay realmente identidad en el mundo, puesto que, procediendo todas las cosas de Dios, y teniendo un origen último comun, poseen necesariamente algunos caracteres comunes, idénticos. Pero al manifestarse se opone el sér á sí mismo en el espíritu y en la naturaleza; penetrando la unidad primordial en el curso de la vida, se convierte en variedad y se despliega en la armonía de la variedad y de la unidad. Entónces deja la identidad de ser exclusiva; Dios no es el mundo, por más que el mundo tenga su principio en Dios; el espíritu no es la naturaleza, por más que ambos tengan su origen comun en el Sér Supremo. La relacion recíproca del espíritu y de la naturaleza consiste precisamente en la oposicion, en la diferencia. No existe, pues, bajo este punto de vista, identidad absoluta entre los séres y las cosas, ó, mejor dicho, la identidad absoluta encierra en sí el principio de la distincion ó de la diferencia, del mismo modo que la

unidad absoluta, de la que la identidad no es más que la expresión lógica, contiene en sí el principio de la realidad ó de la individualidad.

Hé aquí lo que no han comprendido los Estóicos: no han podido separar el principio de la diferencia del principio de la identidad. Esta absorbe, según ellos, la diferencia, y la mantiene en su gérmen; las diferencias individuales y características no pueden brotar á la sombra de la identidad completa. Se han detenido, como Platon, en la superficie de su primera concepción, y no han penetrado en su principio fundamental, sino de un modo relativamente verdadero, de un modo exclusivo y conforme con el panteísmo.

Así, pues, su teoría del conocimiento se funda en dos principios esencialmente distintos que consideran como idénticos, en la sensación y en la razón. Es verdad que no confunden por completo la sensación con la razón, pues la primera es más bien pasiva, y activa la segunda; pero estas distinciones son puramente accidentales y exteriores; la naturaleza de la sensación no es diferente de la de la razón; son, en cierto modo, dos partes complementarias, de las que no podría la una subsistir sin la otra; la sensación llena el cuadro vacío de la razón, y ésta á su vez hace que nazca la representación sensible, acogiendo la sensación en la conciencia y determinándola. Hay, pues, identidad de naturaleza entre ambas. Pero aquí está el error de la lógica estóica, que se formula de este modo á voluntad, ya en un raciona-

lismo sensualista, ya en un sensualismo racionalista. Estos dos términos no pueden concertarse. Por más que la sensación deba recibir sus leyes de la razón, média un abismo entre ambas facultades. El carácter de la razón consiste, ante todo, en la impersonalidad, es decir, en lo absoluto, en lo infinito, en lo inmutable; el carácter de la sensación consiste en la individualidad, es decir, en lo contingente, en lo infinito, en lo variable. Hay, por tanto, oposición entre la naturaleza sensible y la naturaleza racional. El estoicismo no ha podido resolver ninguna dificultad de las que han surgido de su principio de conocer, la identidad de la sensación y de la razón. No ha podido establecer un verdadero *criterium* de la verdad, demostrar la conformidad del pensamiento con su objeto, ni concluir de la existencia de una representación íntima y subjetiva á la existencia real de los objetos del mundo exterior. No poseía las ideas absolutas del sér y de la causalidad, únicas que pueden resolver estas cuestiones trascendentales.

La doctrina metafísica de los Estóicos se funda, por tanto, en dos principios distintos, que considera idénticos, á saber, Dios y la materia. Según aquellos, existe entre la materia y Dios la misma diferencia formal y la misma identidad fundamental que entre la sensación y la razón. Dios y la materia son un solo y mismo cuerpo, considerado bajo dos aspectos especiales. Este es el error del estoicismo. Verdaderamente que la

materia está, como todas las cosas, penetrada de la vida divina; pero Dios es algo más que la naturaleza: hay, á la vez, en su esencia espíritu y naturaleza; es, por consiguiente, distinto de ésta, en cuanto espíritu, y distinto de aquél, en cuanto naturaleza; es aún más que naturaleza y que espíritu, y por tanto, distinto á la vez del espíritu y de la naturaleza; es el Sér supremo y personal que abraza, en la plenitud de su existencia infinita y absoluta, el mundo físico y el mundo espiritual. No han negado los Estóicos la espiritualidad, pero la han desconocido en su carácter propio y distinto, la han confundido con la materia de la que es fuerza anímica, y sólo han percibido la existencia física del universo; despues han confundido á éste con el Sér supremo, y han reducido de este modo la nocion de Dios á la nocion de la naturaleza ó de la materia, á la nocion de un cuerpo animado y vivo. De aquí, su panteísmo físico; de aquí, todas las dificultades que el panteísmo entraña como consecuencia. No han podido establecer el principio de la individualidad, ni resolver la cuestion del libre albedrío y del origen del mal. Segun su doctrina, sólo Dios ó el mundo tiene una verdadera existencia; todos los actos humanos, así como los fenómenos naturales, son una manifestacion de la actividad divina, y están envueltos en la necesidad de la materia. La libertad y la imputabilidad desaparecen en el seno de la vida universal. Los seres individuales gozan sólo de una existencia pasajera;

son un modo de Dios; su alma es una emanacion del fuego celestial, y debe algun dia volver á su fuente. Dios mismo parece que está sometido á la fatalidad del desarrollo de la sustancia; no tiene una existencia personal, considerado en sus atributos morales, no es más que una generalidad abstracta, y su providencia se extiende ménos á los detalles que al conjunto de sus obras.

Por último, el principio de la identidad conduce en la moral á resultados análogos. Entre el bien y el mal absolutos no hay gradacion posible, ni en la categoría del bien hay, bajo cierto aspecto, distincion entre la intencion y el acto. La intencion es inmediatamente idéntica al acto, al que absorbe y constituye en sí misma; de modo que el acto queda privado de todo valor propio y la intencion alcanza, por el contrario, el más alto valor moral. Solamente la intencion decide de la moralidad de las acciones y hace iguales todos los actos que inspira. La impunidad cubre todas las obras llevadas á cabo con una intencion virtuosa. No necesitamos sacar las consecuencias de semejante doctrina. Subleva el sentimiento y es contraria á la razon. Es falso que las obras sean indiferentes, y que la virtud resida solamente en la intencion. La accion virtuosa se compone de dos elementos, subjetivo el uno, objetivo el otro, la intencion y el acto, los cuales, no por estar conformes son idénticos. Una cosa es querer el bien, y otra ejecutarlo. La intencion sólo tiene valor por el acto que rea-

liza, así como el acto sólo vale por la intención que lo dicta. Ambos elementos se completan recíprocamente.

Por lo demás, es en extremo notable que resuelva siempre el estoicismo la identidad de estos dos términos opuestos en provecho de la *subjetividad*, de la *personalidad* humana. En la lógica, su base es la sensación, y la razón es el cuadro y la forma general; porque la razón es impersonal por su naturaleza, y la sensación es, por el contrario, el elemento individual, subjetivo del conocimiento. En la moral, la intención es la que prevalece sobre el acto exterior y determina su carácter. De este modo manifiesta el estoicismo una marcada tendencia á encerrarse en la esfera de la conciencia propia. La intuición aspira á vencer la ciencia. Ya había preludiado Aristóteles este resultado. Parece que la filosofía griega, en la época de su decadencia, marcha providencialmente hácia un fin determinado, hácia la filosofía alejandrina y cristiana que, proclamando las verdades universales de la conciencia, debía elevar la personalidad humana y comunicar á la ciencia una vida enteramente nueva.

B. EPICUREISMO.

La filosofía griega llegó, con Epicuro, al último límite de la decadencia: vino á parar al sensua-

lismo. Despues de éste, no queda ya más sino cerrar las escuelas y pronunciar la condenacion de la filosofía. La ciencia no ha conseguido su objeto; el camino que ha seguido no le ha podido conducir á la verdad; es necesario, pues, que vuelva á comenzar su obra. El escepticismo es el que, despues de Epicuro, la invita á ello.

El epicureismo representa, como ya hemos dicho, en el desarrollo de la filosofía griega, ese período de vejez en que el hombre cae en una nueva infancia, en que vuelve á los placeres del mundo y áun de los goces materiales, pero aprovechando los consejos de la experiencia: la filosofía epicúrea es una filosofía completamente exterior y sensible, un sensualismo refinado muy diferente del sensualismo cirenáico. El discípulo de Arístipo conserva todavía el ardor de la juventud, y se deja arrastrar á los placeres con una franca indiferencia. El Epicúreo, por el contrario, sabe moderar sus deseos en interés mismo de sus goces; quiere gozar de la vida el mayor tiempo posible, porque no cree en una existencia futura. De aquí, cierta pusilanimidad en toda su conducta, y una prudencia extrema que sólo es comparable á la del anciano. No procura, como el Estóico, concentrarse en sí mismo para resistir los halagos del exterior; no sehace ilusiones sobre sus fuerzas. Abandónase á la realidad exterior; no ódia la depravacion de su siglo; pero sonríe con satisfaccion al ver á los demás disipar sus dias en locas voluptuosidades, y quiere pasar

en medio de la dicha y de la más perfecta tranquilidad el tiempo que le sea dado vivir.

La subjetividad estóica pierde, por tanto, en Epicuro su forma abstracta, lógica y general, para revestir una forma que se adapte mejor á la realidad. Toda generalidad desaparece hasta del dominio del pensamiento; todo se reduce á la *individualidad*, es decir, al egoísmo, en su expresión más estrecha, al *egoísmo sensible*. Zenon habia concebido al hombre de una manera abstracta, emancipándole de sus relaciones políticas, aislándole de sí mismo, de sus instintos, de sus pasiones; Epicuro lo concibe en su individualidad real y concreta, en sus relaciones con los demás hombres, con la naturaleza, con sus propios instintos. Pero cada una de estas relaciones se presenta á él bajo un solo aspecto, bajo el de la sensibilidad. El hombre es un sér sensible que procura satisfacer sus necesidades en la naturaleza y en la sociedad. Una y otra no son más que medios para la felicidad sensible del hombre. De este modo viene á convertirse éste, en su egoísmo sensible, en el centro y en el fin último de todas las cosas.

Epicuro considera, como Zenon, la filosofía bajo un punto de vista *práctico*, como un medio para la *moral*. Pero mientras que Zenon le asigna por objeto el bien absoluto, Epicuro le da por principio la utilidad, y por término la dicha, el eudemonismo. Definia la filosofía: una actividad que procura, mediante ideas y pruebas, una vida feliz.

Divídela también en *lógica* ó *canónica*, en *física* y en *moral*. La *lógica* es la teoría de los *signos* de la verdad, y, como tal, se refiere inmediatamente á la *física*. Esta se halla, á la vez, subordinada á la *moral* y no tiene otra misión que asegurar al hombre contra los temores que pueden inspirarle los fenómenos de la naturaleza. La *moral*, en fin, es la ciencia de la felicidad (1).

I.—TEORIA DE LOS CONOCIMIENTOS.

La sensación es la base de la *lógica* de Epicuro. La sensación es un movimiento que procede de un objeto exterior y que no puede ser aumentado ni disminuido; es, como decía Demócrito, una emanación sutil que se escapa de la superficie de los cuerpos y penetra en el alma. Toda sensación es verdadera en sí misma, y acredita la presencia en el alma de un objeto susceptible de ser sentido; pero no demuestra la verdad, la existencia de este objeto. En el sueño y en la locura experimentamos igualmente sensaciones que, á pesar de ser verdaderas en sí mismas, no corresponden, sin embargo, á objetos reales. ¿Cómo, pues, distinguir las representaciones reales de los sentidos,

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 375.

de las ilusiones de la imaginacion? Los Epicúreos no han podido resolver este problema (1). De donde se sigue que toda su doctrina se funda sólo en una base vacilante.

Además de las sensaciones, admite Epicuro las *anticipaciones* ó presunciones (PROLEPSEIS). Pero las anticipaciones no son más que representaciones sensibles generalizadas por el recuerdo ó por la repetición de muchas imágenes de la misma especie, y fijadas en el alma (2). La diferencia que existe entre la PROLEPSIS ó KATALEPSIS de los Estóicos y la anticipación de Epicuro consiste en que la primera es una verdadera generalidad lógica, una forma general, un cuadro que existe primordialmente en el espíritu, mientras que la segunda es una pura sensación generalizada, que no supone ninguna actividad preliminar del espíritu (3).

Todo conocimiento procede, pues, de las sensaciones. La sensación produce el recuerdo, repitiéndose en la conciencia, y el recuerdo es á su vez la base de toda indagación racional. Las ideas generales se forman por la analogía, por la síntesis ó por la reflexión. Pero tienen siempre

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 394.

(2) Id: id. id. p. 394.—Cuando Ciceron denomina á las anticipaciones *insita vel potius innatae cognitiones*, no ha comprendido la teoría de Epicuro.

(3) Bajo este aspecto, podría compararse la teoría de los Estóicos á la de Locke y la de Epicuro á la de Condillac.

su fuente en una sensacion presente ó pasada. La reflexion no es una actividad libre del espíritu, sino una renovacion de sensaciones anteriores. El juicio (DOXA), que de ella se deriva, consiste en la subordinacion de una sensacion nueva, de un hecho ó de un fenómeno, á la representacion comun; el concierto de la nueva representacion con lo precedente constituye la verdad del juicio y es el criterium de la verdad (1). El error sólo se encuentra en el juicio ó en la opinion, que exige ser confirmada por la sensacion. Si es confirmada ó simplemente no-refutada, es verdadera, si es refutada ó no confirmada, es falsa. Por ejemplo, una torre; vista de léjos, nos parece redonda, y formamos el juicio de que la redondez constituye realmente la cualidad de la torre; pero, aproximandonos más, hallamos que es cuadrada; nuestra última sensacion refuta, por tanto, la idea que habiamos formado primeramente de la torre; invalida el juicio, pero no la sensacion en sí misma (2). Así todo el procedimiento del conocimiento se forma por la sensacion individual (AISZESIS), por la repeticion, por la generalizacion ó el recuerdo (PROLEPSIS), y por el juicio ó la opinion (DOXA).

Tal es la teoría lógica de los Epicúreos. Des-

(1) Hillerbs.: *Der organismus der philosophischen Idee in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht*, p. 273.

(2) Ritter, l. c., t. III, p. 396.

deñan las investigaciones más profundas sobre las formas del pensamiento y sobre el carácter de la ciencia; basta, á sus ojos, atenerse firmemente á las *palabras* que designan, de una manera concreta, la naturaleza individual de las cosas. Toda verdad reside en las expresiones: expresar una cosa, equivale á conocerla. La definición y todas las demás formas que puede revestir el pensamiento, son, por consiguiente, inútiles; la demostracion se reduce á una palabra, al nombre de una cosa, que asegura la evidencia y que es indemostrable (1).

Considerada la doctrina epicúrea en su base psicológica, se la puede definir: un *sensualismo con tendencia refleja*. Es sensualista, porque no reconoce más fuente de conocimientos que la sensación, pero no es un sensualismo puro que no admita absolutamente más que la sensación presente y actual; generaliza además la sensación y considera esta generalizacion como el fundamento de toda verdad y de toda certeza. No puede, sin embargo, traspasar los límites de la representación individual ó comun; no conoce principio superior á los sentidos, principio racional, absoluto; se detiene en la sensación que se generaliza por su propio poder. En una palabra, expresa una *tendencia refleja*.

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 395 y 397.

II. CONSECUENCIAS.

Las consecuencias de la doctrina epicúrea, tienen el mismo carácter que su teoría de los conocimientos. Los principios que dominan la moral, la política y la cosmología de Epicuro, son principios sensibles; los resultados á que estas ciencias conducen, son generalizaciones sensibles, resultados abstractos ó reflejos.

En la *cosmología*, renueva Epicuro la doctrina de Demócrito. Explica la formación de las cosas bajo el punto de vista atomístico. Su sensualismo se convierte en *materialismo*.

El atomismo es, en efecto, la expresión natural del sensualismo. Es la negación de toda fuerza general superior á los cuerpos, como el sensualismo lo es de todo principio racional superior á los sentidos. En la naturaleza representa el sistema de la división indefinida, del particularismo; como doctrina sensualista representa en la lógica el sistema del individualismo. No reconoce, en fin, ninguna ley constante y necesaria, no admite más que el flujo de los fenómenos entregados al acaso, se funda en puras hipótesis, así como el sensualismo se apoya en hechos variables y contingentes, en efectos sin causa y sin leyes, en fenómenos que no poseen ningún criterium de verdad.

Epicuro acepta la base de la doctrina atomística, la existencia de los átomos y del vacío, como una *hipótesis*, puesto que estos elementos no pueden ser reconocidos, según su confesión, ni por la sensación ni por la representación común. Pero esta hipótesis es válida á sus ojos, porque no puede ser refutada por la experiencia. Su canónica no exige más que ésto (1).

Los átomos no están sometidos á leyes fatales é inmutables; en su caída se separan, de una manera casi insensible, de la línea perpendicular. No es el destino ó la necesidad lo que gobierna el mundo, es el *acaso*, es la ausencia de toda ley (2).

Los átomos son el principio de todas las cosas. Su unión constituye el *universo*, el *alma humana* y la naturaleza de los *dioses*. Los mundos son infinitos en número; no nacen ni mueren con arreglo á ninguna ley necesaria (3). El alma humana es material, compuesta de átomos redondos é iguales; es, por consiguiente, perecedera (4). Los dioses tienen forma humana, pero están libres de nuestras necesidades, y no poseen cuerpos sólidos. Pasan en los espacios vacíos, entre los infinitos mundos, una vida exenta de perturbacio-

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 399.

(2) Idem id., id., p. 402.

(3) Idem id., id., p. 404.

(4) Idem id., id., p. 417.

nes, cuya felicidad es imposible aumentar. No se ocupan de los asuntos humanos, porque su dicha consiste en un reposo inalterable (1).

Se pregunta, cómo una doctrina, que no reconoce otra autoridad que la de los sentidos, puede, siendo consecuente consigo misma, comprender la noción de la divinidad. Es necesario notar primeramente que, en Epicuro, es esta noción en extremo indecisa y falsa, y que el sensualismo epicúreo, es un sensualismo modificado, reflejo, que admite nociones generales sensibles; y precisamente á estas nociones sensibles superiores, es á las que Epicuro refiere la existencia de los dioses. Deriva las ideas de la divinidad de visiones que experimentamos, ya durante el sueño, ya en la vigilia, y á las que deben corresponder imágenes corporales tan finas y sutiles, que no pueden ser percibidas por los sentidos externos, sino sólo por el alma ó por el sentido interno. En segundo lugar, no tiene Epicuro certeza alguna de la existencia de Dios, y su doctrina religiosa está, bajo este aspecto, en completa conformidad con su canónica, porque no la considera como una simple hipótesis. Cree en la existencia de los dioses, porque es imposible demostrar que las visiones divinas son vanos fantasmas de la imaginación, y que, por consiguiente, la idea de seres

(1) Ritter, l. c., p. 410.

reales, correspondiente á estas visiones, no puede ser contradicha por la experiencia (1).

En las opiniones que profesa sobre la naturaleza y sobre los dioses, tiene constantemente por objeto Epicuro, destruir toda fuerza que pueda inspirar temor al hombre y turbar la tranquilidad de su alma. No reconoce en el universo poder alguno que rivalice con el poder del sábio; ni áun los dioses mismos pueden nada contra él. El hombre es, pues, libre para entregarse, con toda seguridad, á buscar la dicha.

La *moral* es, por consiguiente, el objeto de la física.

El bien soberano, consiste segun Epicuro, en la *felicidad*, en una vida dichosa. La felicidad reside á su vez en el *placer*. No se necesita más prueba de ello que la inclinacion natural y sensible de todos los séres. Los animales huyen del dolor y buscan el placer. Pero los hombres deben hacer reflexivamente lo que los animales hacen por impulso natural. Todo placer es, pues, un bienestar en sí mismo (2).

Pero al buscar la felicidad, es necesario tener ménos en cuenta el placer del momento que la felicidad de toda la vida. Es necesario saber renunciar los goces que pudieran causarnos penas, y elegir algunas veces dolores, que van seguidos

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 411.

(2) Idem id., id., p. 376.

de grandes placeres (1). Es necesario, en una palabra, saber *calcular* los goces. Mas si se trata de la especie, se preferirán los placeres del alma á los del cuerpo. El dolor y el placer corporales, dice Epicuro, no tienen más que un valor actual y momentáneo, miéntras que los estados intelectuales de esta naturaleza, se extienden al pasado, al presente y al porvenir. Los primeros implican el movimiento; los segundos, por el contrario, se pasan en el reposo y aumentan la igualdad de ánimo y la tranquilidad del sábio (ATARAXÍA). Los goces de la materia son tanto ménos legítimos que los del alma; no porque estas dos especies de placeres sean en realidad diferentes entre sí, sino porque los del alma son más ciertos y más extensos que los del cuerpo. En realidad, el bien del alma no es más que el estado sano y tranquilo del cuerpo; es un bienestar físico de que goza aquella por anticipacion, y que tiene esperanza, si no seguridad, de conservar en el porvenir (2).

Hay, pues, placeres favorables y placeres perjudiciales á la felicidad. Pero ¿cómo distinguir estas dos clases de placeres? Por medio de la *virtud*, que está fundada en el saber racional (FRONESIS, DIANOIA). El saber racional ó la sabiduría es la facultad de distinguir lo útil ó lo perjudicial á

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 377.

(2) Idem id., id., p. 380.

la felicidad del hombre. Ninguna virtud puede convenir más al sábio; porque éste, para alcanzar la felicidad, debe ser templado y prudente en la eleccion de los placeres; debe limitarse á la satisfaccion de los deseos naturales y necesarios. Debe poder contentarse con poco, á fin de disfrutar mejor y con más seguridad los placeres sensuales (1).

Vemos, pues, que la moral de Epicuro está rigurosamente conforme con su teoría del conocimiento. Fúndase en el placer sensible, en el goce, como la lógica se funda en la sensacion. Pero no se detiene, como el sensualismo puro de Aristipo, en el placer del momento, en el goce actual y fugitivo; es más prudente y más reflexivo; calcula friamente los goces, con el fin de acrecentar su intensidad y su duracion.

La *politica* de Epicuro se funda sobre los mismos principios, y debe concurrir, con la física y con la teología, á asegurar la tranquilidad del sábio.

El *interés* es la base de la sociedad. Los hombres están reunidos para aumentar sus placeres y disminuir sus sufrimientos. Han establecido *leyes*, para preservarse mutuamente del temor á los demás hombres, y de la injusticia. La ley se funda en un contrato de utilidad recíproca; donde no existe este contrato, no hay derecho; pero

(1) Ritter, l. c., t. III, p. 385.

en cuanto aquel se ha verificado, debe el sábio, en interés propio, conformarse á la ley establecida. Podrá muy bien obrar contra la justicia, porque la injusticia no es un mal en sí, pero se contiene por temor á los castigos, y no puede nunca estar cierto del secreto de sus actos (1).

JUICIO CRÍTICO.

La filosofía de Epicuro es una filosofía *sensualista refleja*. Todas sus ramas se fundan en una base sensible, en la sensacion, en la materia, en el placer, en el interés; pero trasforma despues esta base, la amplía sin recurrir á principios superiores, y viene á parar á las anticipaciones, á los dioses, á la virtud, á la justicia. Estos principios no son diferentes, en realidad, de los principios sensibles, sino una generalizacion de los mismos.

La parte de verdad que contiene la doctrina epicúrea, es insignificante, y se refiere por completo á la sensacion. Puede decirse en su elogio que es el primer sensualismo rigurosamente desarrollado en sus principios y en sus consecuencias. Forma un sistema completo, que parte de la sensacion y prosigue sus deducciones en la me-

(1) Ritter, l. c., p. 388.

tafísica, en la política y en la moral; no disfraza sus ideas ni sus tendencias, proclama francamente el materialismo, el interés, el placer y el egoísmo más disolvente; nos permite, en una palabra, apreciar el valor del sensualismo, apreciando lógicamente el contenido de la sensación. Aún hay más; nos dá la medida de sus fuerzas: á falta de principios y razones, acepta las hipótesis, y en ésta es consecuente consigo misma; no oculta su desden hácia las cuestiones trascendentes, y se confiesa impotente para resolverlas. La parte de verdad del epicureismo reside, pues, en el desarrollo que dá á su principio lógico, la sensación, es decir, en la franqueza con que confiesa su impotencia. A nuestro modo de ver, la sensación es legítima con tal que permanezca sumisa á la comprobación de la razón: la materia, el placer y el interés no son en sí mismos principios ni fines, sino la ausencia de todo principio, de toda ley inmutable y necesaria, y su naturaleza propia, excepto las fuerzas racionales, consiste precisamente en la actualidad y en la contingencia. La subordinación de la sensación á la razón, es lo que desconoce Epicuro: considera la sensación como un fenómeno independiente que se basta á sí mismo; de este modo toma su punto de partida en la contingencia y en la actualidad, saca sus principios de donde no puede haberlos, y los niega allí donde se hallan. Forma la ciencia al revés. En todas las consecuencias de su doctrina, permanece fiel á su método, y sustituye lo

contingente á lo absoluto. Hé aquí por qué ha sido tan estéril esta doctrina, y no se ha desarrollado en la antigüedad, á pesar de sus íntimas relaciones con la sociedad de aquel tiempo. Hé aquí por qué su moral misma, en la que brilla en el mas alto grado la sagacidad del espíritu de Epicuro, en la que recomienda la templanza, la virtud y la justicia en interés bien entendido del placer y de la dicha, nos inspira más bien disgusto que respeto, porque destruye toda noción de justicia y de virtud, atribuyéndoles motivos soberanamente egoistas y sensibles.

No nos detendremos ahora á juzgar una doctrina tan exclusiva. No haremos más que exponer rápidamente las verdades que no ha podido alcanzar.

El epicureismo no reconoce la razon humana. Así, no presenta en todo su conjunto, nada absoluto, universal, inmutable y necesario.

En relacion al conocimiento, no expresa ninguna distincion entre el espíritu y la materia; no hay para él ciencia, verdad ni certeza absolutas. Respecto á la moral y á la política, no reconoce ningun principio absoluto del bien y de la justicia, no asigna ningun fin elevado á la actividad individual y social, ningun ideal de la vida humana ni de la sociedad. Con respecto á la teología, ninguna prueba de la existencia de Dios, ninguna idea de la naturaleza, una, absoluta é infinita, ni de sus relaciones con el mundo, ni con los séres individuales. Ninguna noción de la vida

futura, de la libertad del hombre, ni de la naturaleza del mal.

Tales son las lagunas de la doctrina de Epicuro y de toda doctrina sensualista: no puede resolver ningun problema trascendente de la ciencia. Rompe, por consiguiente, todo encadenamiento orgánico, toda unidad superior en la filosofía y en la naturaleza; no percibe absolutamente más que fenómenos sin leyes, efectos sin causa, hechos sin consistencia y sin necesidad; reduce todas las cosas á proporciones infinitamente pequeñas, el conocimiento á las representaciones variables y fugitivas de nuestros sentidos, la moral y la política á instintos, á pasiones sin grandeza ni dignidad, y la naturaleza, á combinaciones arbitrarias de partículas materiales.

Pero negando toda verdad general, y colocándose en oposicion á la conciencia y á la razon, en las más importantes cuestiones de la filosofía, no podia la doctrina epicúrea dejar de venir á degenerar en el escepticismo. La indiferencia científica de Epicuro concierta, en efecto, con la indiferencia de la nueva academia, y se hace, como ella, precursora del escepticismo que debe cerrar la existencia filosófica de la Grecia.

TERCER PERÍODO DE LA FILOSOFÍA

GRIEGA.

La decadencia de la filosofía griega comienza con las doctrinas de Zenon y de Epicuro, y termina en el *escepticismo*. El escepticismo no es, sin embargo, una degeneración del pensamiento científico, sino el indicio de la impotencia de la filosofía, á la que viene á combatir, y cuya decadencia definitiva proclama. Termina el movimiento decreciente de la filosofía griega y dá la señal de un nuevo movimiento, mediante el cual, abandonando esta filosofía su espíritu nacional, se eleva á una existencia más completa y universal.

El escepticismo es la transición de la filosofía griega á la filosofía alejandrina; es, en cierto modo, en el organismo vital de la ciencia, el momento preciso de la muerte que cierra un período de la vida y abre otro nuevo. Es el término y el punto de partida de dos grados de existencia. El escepticismo puede, por tanto, servir á la vez de conclusión á la filosofía griega y de introducción á la filosofía alejandrina. Bajo ambas relaciones no posee más que un *valor negativo*: es un simple resultado ó una preparación indirecta. Aquí debemos considerarle bajo el primero de estos dos aspectos.

El escepticismo es un *resultado* natural y necesario del desarrollo de la filosofía griega.

Siguiendo, en efecto, la filosofía griega el impulso que Sócrates le habia dado, se habia elevado sucesivamente á las más altas regiones del conocimiento humano; en la época más brillante de su desarrollo, habia presentado aquella un vasto y poderoso organismo de la ciencia absoluta, en donde todas las cuestiones lógicas, morales, políticas, cosmológicas y religiosas venian á agruparse bajo principios comunes, para recibir una solución comun en donde la mitología y la psicología se unian mediante lazos indisolubles. Este era el momento de la armonía, el momento de la verdad, del método y de la certidumbre. ¿Por qué se eclipsó con tanta rapidez esta armonía? ¿Por qué aparecieron Zenon y Epicuro, despues de Aristóteles y de Platon? Porque la armonía no habia sido comprendida en toda su verdad por Aristóteles ni por Platon, sino sólo en su exclusion ó en su oposicion, en el realismo y en el idealismo, en la inmanencia y en la trascendencia. Necesitábase completar á Aristóteles con Platon ó, mejor dicho, elevarse á un principio superior que dominase á la vez las concepciones opuestas de estos dos filósofos.

La relacion de la unidad suprema con la variedad y con la individualidad de los seres y de las cosas, de lo finito con lo infinito, de lo absoluto con lo contingente, de lo eterno con lo temporal es, bajo sus diferentes aspectos, el proble-

ma más grande de la filosofía; es, en otros términos, la relación de Dios con el mundo, es decir, la noción de Dios, la noción del mundo y de todo cuanto encierra, y la noción de la armonía absoluta que expresa las relaciones del universo y de la divinidad. Ahora bien, ¿cuál era la armonía platónica? Era la relación de la unidad absoluta con la variedad de las cosas, concebida en provecho de la unidad, de la trascendencia y del idealismo. Y ¿cuál era la armonía peripatética? Era la relación de la unidad absoluta, concebida en provecho de la variedad y de la individualidad, de la inmanencia y del realismo. Ni Platon ni Aristóteles habían podido elevarse á la noción de la unidad absoluta, como encerrando en sí la variedad de las cosas y resolviéndose en la armonía de la variedad y de la unidad, á la noción del sér absoluto, de Dios, en el que la idealidad es inmediatamente idéntica á la realidad, y en donde el desarrollo paralelo de la idealidad y de la realidad, del mundo espiritual y del mundo físico, es concebido como una necesidad de la naturaleza del sér.

A este error fundamental de la ontología se agrega directamente el de la lógica de Aristóteles y de Platon, es decir, la cuestión del *método* y de la *certidumbre*. Si estos dos filósofos no han podido comprender, en toda su *verdad*, la relación de Dios con el mundo, de lo infinito con lo finito, es porque no han determinado, en su plenitud, la naturaleza de los seres finitos ni la natu-

raleza de Dios. Tales son precisamente las condiciones de la certeza, así en su base subjetiva como en su base ontológica, en su punto de partida como en su término; y tales son además las dos condiciones del método en el análisis y en la síntesis. Platon y Aristóteles concibieron indudablemente los dos elementos de la certeza, pero los concibieron en su armonía. No los establecieron sobre una base subjetiva bastante profunda, sobre la conciencia, ni examinaron, con bastante cuidado, su base ontológica, Dios, concebido en su modo de existencia superior á la oposicion de la *posibilidad* y de la *realidad*, es decir, en su necesidad (1). La certeza, segun Platon, reside en Dios, que es la medida de todas las cosas, pero ¿cómo es adquirida esta certeza por el hombre, como sér personal, y de qué modo penetra en la conciencia? Esto es lo que Platon no pudo determinar; las ideas, que unen la razon humana á la razon divina, no tienen una verdadera base psicológica. Segun Aristóteles, se adquiere la certeza por el procedimiento lógico de la demostracion; pero como toda demostracion se funda en un principio superior, y es imposible remontarse de principio en principio hasta el infinito, sin encontrar jamás un principio último, fúndase, en definitiva, la certeza en un principio supremo

(1) Véase el desarrollo de estas ideas en el *Curso de la filosofía*, de M. Aherens, leccion x.

que es indemostrable y que implica inmediatamente nuestra convicción, nuestra fé. Esto era lógico, pero no basta; necesitábase además llenar esta fórmula, que en sí es vacía; necesitábase completarla, exponiendo las razones que nos obligan á aceptar á Dios como el primer principio indemostrable, establecer su certeza por su misma necesidad, y determinar entónces las verdaderas relaciones que existen entre la posibilidad, la realidad y la necesidad. Quedaba, pues, indecisa y sin resolver la cuestion de la certeza. El problema del método, íntimamente unido á la certidumbre, no habia recibido tampoco una solucion completa. Platon habia seguido especialmente la síntesis, Aristóteles el análisis. Pero la síntesis platónica era prematura, y el análisis de Aristóteles, recibiendo los resultados generales de este método, no se fundaba en principios que lo pusiesen al abrigo de toda cuestion; y, por otra parte, ni uno ni otro habian combinado suficientemente el análisis con la síntesis.

Y, para no entrar en detalles, las más elevadas cuestiones de la ciencia, la verdad, el método y la certidumbre, sólo habian recibido una solucion incompleta en los sistemas de Platon y de Aristóteles. No habian reconocido la verdad en la armonía de la unidad y de la variedad de las cosas, el método en la armonía de la síntesis y del análisis, ni la incertidumbre en la armonía de Dios y de la conciencia. La conciencia, primera fuente de la certeza, habia sido casi absorbida

por las especulaciones ontológicas. Hé aquí por qué permanecieron infecundas estas doctrinas hasta que la filosofía, aleccionada por la experiencia y obligada por el escepticismo, buscó la salvacion en concepciones más extensas que pudiesen poner de acuerdo á Platon y á Aristóteles. Hé aquí por qué estas doctrinas vieron crecer á su lado las escuelas de Zenon y Epicuro, que esperaban, evitando las cuestiones trascendentes, encerrarse más rigurosamente en los límites de la verdad y de la incertidumbre, y ejercer sobre la vida práctica del hombre una influencia más útil y duradera. Ya hemos visto hasta qué punto se han realizado sus esperanzas. La influencia del estoicismo fué muy duradera y muy extensa. Pero, por lo mismo que no tenía en cuenta la especulacion y emprendía un camino más dogmático y exclusivo que sus predecesores, debía, lo mismo que los sistemas rivales, dar acceso al escepticismo.

A éste debian venir á parar lógicamente todas las escuelas de la Grecia. Un sistema cualquiera, filosófico, religioso ó político, no reina en ningun tiempo ni país, sino en cuanto puede alcanzar la verdad é inspirar la conviccion, la certeza. Cuando falta á esta mision, el escepticismo es el encargado de denunciarlo ante el tribunal de la razon. El escepticismo es un estimulante, así para la ciencia como para las religiones positivas. Espía todas las ocasiones para desacreditar una doctrina, y descubre todas

las lagunas y todos los errores, que se deslizan al lado de la verdad, y mina los fundamentos de todo dogmatismo. No deben desdeñarse sus advertencias. En el momento que se muestra á la luz del dia, estád seguros que es indispensable una reforma.

Bajo esta relacion, es el escepticismo griego, que vamos á exponer, uno de los más importantes que señala la historia de la filosofía. Surgió en medio de la ruina de la sociedad, de la filosofía y de la religion popular.

En el escepticismo de esta época comprendemos á la vez la *nueva academia de Arcesilao* (nacido en el año 316, a. d. J. C.) y de *Carneades*, y los escépticos posteriores, tales como *Enesidemo* y *Sexto Empirico*. La nueva academia, que se la considera como una degeneracion de la antigua academia platónica, se distingue del escepticismo ordinario ó pirroniano, en que admite todavía una *probabilidad* (PIZANON), lo mismo en la teoría que en la práctica. Tiene su origen en el *idealismo*. Los escépticos posteriores, que suceden á la academia, son más rigurosos y confirman todas las consecuencias del sistema escéptico. Se fundan especialmente en el *empirismo*. Nosotros seguiremos en estas consideraciones á *Sexto Empirico*, que ha resumido todos los argumentos de los escépticos anteriores, y ha dado al escepticismo un carácter sistemático. Vivió á fines del siglo segundo de la era cristiana.

Sexto tiene una perfecta conciencia de su obra.

Compara muchas veces el escepticismo filosófico á su profesion de médico, y dice que desea curar á la humanidad de la enfermedad del dogmatismo (1). Su excepticismo no es, en efecto, absoluto. Admite, fuera de la filosofía, una especie de conocimientos útiles, verdades fenomenales, necesarias para la vida práctica (2). De este modo comienza á emancipar las ciencias experimentales, que hasta aquí habian estado subordinadas á la filosofía (3), y combate á ésta porque se aleja del sentido comun y de la experiencia, y emprende una série de investigaciones inciertas y capciosas (4). Niega la posibilidad de conocer lo que pase de la esfera de los fenómenos (5), pero no la existencia misma de la verdad. ¿Cuál es, en efecto, el fundamento del conocimiento y de la certeza práctica? La sensacion. Pero, si se debe reconocer la verdad subjetiva y la evidencia inmediata (ENARGUEIA) de la sensacion, es necesario confesar que no puede revelarnos la naturaleza real objetiva de las cosas que se manifiestan en los sentidos. La representacion sensible del alma puede ser completamente diferente de la cosa representada, puesto que el alma no puede nunca salir de sí misma para cerciorarse de la

(1) Ritter, l. c., t. iv, p. 234.

(2) Idem id., id., p. 239.

(3) Idem id., p. 251.

(4) Idem id., p. 250.

(5) Idem id., p. 243.

conformidad de los objetos con sus representaciones (1). Es, pues, muy racional suspender su juicio, y abstenerse de afirmar una verdad que traspase el límite de la representación presente; es necesario buscar, ante todo, el reposo del alma (ATARAXIA), proclamar francamente que nada conocemos, que no podemos conocer cosa alguna de la naturaleza de los seres, y sostener, por consecuencia, que todas las cosas son indiferentes para nosotros, es decir, que no existe ningún principio absoluto de *moral*, de *derecho*, ni de *religion*.

Vemos, pues, que el escepticismo de esta época, muy diferente del de Pirron, se dirige á los principios mismos del conocimiento, y reviste un carácter eminentemente racional. Sus argumentos particulares presentan al espíritu los principios fundamentales que habian quedado sin resolver en los sistemas precedentes.

Los argumentos de Sexto pueden reducirse á tres clases principales: los unos conciernen á la forma lógica de la ciencia; los otros van dirigidos contra el *conocimiento* mismo; los últimos, en fin, atacan los primeros principios de la metafísica y de la razón.

(1) Ritter, l. c., t. iv, p. 248.—Hillebr. Observa, con razón, que esta distinción escéptica recuerda la que Kant ha establecido entre *el sér en sí* y *el sér en cuanto se realiza*, entre la ley y el fenómeno. *Organismus der pohilos.*, etc., p. 231.

En la primera categoría, pueden colocarse los argumentos relativos á la *prueba* y á la *demonstracion*. Todos los razonamientos, dicen los escépticos, se fundan en pruebas y necesitan ser demostrados, pero la demostracion en sí misma se funda, en último término, en un principio que, segun confesion de los filósofos, es *indemostrable*. En segundo lugar, «el razonamiento combina proposiciones universales con proposiciones particulares; pero, por un lado, es necesario partir de los objetos individuales para concluir de ellos la verdad de las proporciones universales; y, por otro, nos apoyamos en proposiciones universales, cuando queremos probar la existencia de objetos individuales. El racionamiento en general, y con él toda la lógica, tiene por base un racionamiento particular reconocido como falso, el *circulo vicioso*, y puede, por tanto, conducir á lo verdadero tanto ménos, cuanto que, exigiendo el exámen de cada uno de los objetos individuales contenidos en la proposicion universal, implica una operacion enteramente imposible para el hombre (1).

Dirígese este argumento, en su primera parte, contra Aristóteles que, exigiendo la fé y la certidumbre para el principio último de la demostracion, no habia examinado suficientemente,

(1 *Comp. de hist. de la filos.*, por MM. Salinis y Seorbiac, página 158.—Ritter, l. c., t. iv, p. 255.

como ya hemos visto, las relaciones que existen entre la demostracion y la certidumbre, ni habia establecido una marcha regular y metódica para llegar á este principio último. La segunda parte del argumento se dirige á la vez á las doctrinas de Platon y de Aristóteles: estos filósofos no habian podido determinar, en efecto, las verdaderas relaciones que existen entre las ideas particulares y las universales, entre las ideas individuales y las genéricas, cuestion que domina todo el método filosófico; habian dado á este problema dos soluciones contrarias, de las que el escepticismo podia inducir rigurosamente el círculo vicioso.

En la segunda categoría, pueden comprenderse los argumentos relativos al *criterium* de la verdad y á las diversas fuentes de *conocimiento*. Sexto pretende que no existe el *criterium* de la verdad, porque éste debería certificar de sí mismo, á la vez que de las demás proposiciones, lo cual es evidentemente imposible (1). Por otra parte, la imposibilidad de semejante *criterium* resulta de una porcion de consideraciones que se refieren á los tres términos principales: el espíritu ó el *sujeto* del conocimiento, el *objeto* y la *relacion* del sujeto con el objeto (2).

El sujeto del conocimiento es afectado por sen-

(1) Ritter, l. c., t. iv, p. 257.

(2) Salinis, l. c., p. 156.

saciones y concepciones, por fenómenos y números (FAINOMENA KAI NOUMENA). Las sensaciones son opuestas entre sí; la una destruye á la otra; además, los sentidos no pueden conocer, no hacen más que sufrir, y no acreditan más que la impresión momentánea que reciben (1). Las concepciones son igualmente opuestas entre sí, como prueba la historia de la filosofía. Si el entendimiento pudiese alcanzar el conocimiento de las cosas, debería también conocerse á sí mismo, es decir, conocer su residencia, su naturaleza, su sustancia, el modo cómo se forma y todo lo relativo á su existencia. Pero los dogmáticos están discordes entre sí sobre todos estos puntos, y ninguno puede poner fin á este conflicto; hasta se puede dudar de si hay un entendimiento distinto de los sentidos, y debemos por consiguiente abstenernos de emitir juicio alguno sobre este entendimiento y sobre su conocimiento (2).—Las sensaciones son, por último, opuestas á las concepciones, como lo demuestra la lucha del sensualismo y del idealismo.—De todas estas oposiciones resulta que nada hay cierto para el hombre, á no ser el principio mismo de la contradicción (3).

Esta argumentación escéptica va dirigida, por una parte, contra Zenon y Epicuro, los cuales,

(1) Ritter, l. c., t. iv, p. 260.

(2) Idem, l. c., t. iv, p. 263.

(3) Idem, l. c., t. III, p. 257.

fundándose en la sensación, no habian podido resolver las dificultades que les habian ocurrido; y por otra contra Aristóteles y Platon que, aceptando una fuente de conocimiento superior á los sentidos, no habian analizado, con bastante cuidado, la naturaleza de la razon y del espíritu, ni habian llevado sus investigaciones hasta la conciencia, en donde el alma se refleja en toda su luz y en todas sus manifestaciones.

Si el sujeto no puede conocer, continúan los escépticos, el objeto no puede ser conocido. Entre la idea y el sér en sí, media un abismo infranqueable. El objeto sólo puede penetrar en el alma, mediante sus cualidades sensibles. Pero la sustancia no es la simple reunion de cualidades, y, áun cuando lo fuera, los sentidos no podrian conocerla, porque éstos no reúnen ni componen, no perciben más que individualidades. Cada cualidad individual consiste, además, en una oposicion de partes expuestas á perpétuas variaciones, y, por este lado, se sustrae tambien á la percepcion de los sentidos (1).

Esta objecion escéptica, que se funda en la distincion de la sustancia y de sus cualidades, del sér y de sus manifestaciones, es muy sagaz. Diríjese á las doctrinas de Platon y de Aristóteles, que habian concebido la esencia de las cosas como residiendo en un principio racional, en la

(1) Ritter, l. c., t. iv, p. 455.

idea transcendente ó en la inmanencia de la forma, pero que no habian determinado suficientemente las relaciones de este principio racional con la realidad contingente, temporal, fenomenal. Platon habia transformado la realidad en idea; Aristóteles habia colocado la forma sobre la realidad; así en uno como en otro, el elemento ideal y el elemento real no habian sido bastante distintos ni, sobre todo, bastante unidos. De aquí la objecion del escepticismo, objecion que sólo se funda en una vana abstraccion de la inteligencia, desde el momento en que se comprende la naturaleza absoluta del sér, en el que se realiza constantemente la idealidad en sus propias manifestaciones.

Por último, en la tercera categoría, comprendemos los argumentos del escepticismo, concernientes á la noción de *causa* y á la noción de *Dios*.

Enexidemo es el que comenzó, en beneficio del panteismo de Heráclito, la polémica del escepticismo contra la noción de la causalidad. Sexto continuó y dió mayores proporciones á la lucha, en interés exclusivo del escepticismo. Las dudas de Sexto se dirigen en parte á la idea misma del lazo causal, y en parte á las condiciones, bajo las cuales puede este lazo verificarse. En cuanto á las condiciones, supone, partiendo del punto de vista del materialismo, que es indispensable, para que se verifique el lazo causal, el contacto de dos cuerpos. Pero este contacto es imposible, porque los cuerpos sólo pueden tocarse por sus

límites, por sus superficies, y por consiguiente, los que se tocan son los límites y no los cuerpos (1). Por lo que concierne á la idea misma de la causalidad, no es ménos imposible, como lo demuestran las siguientes consideraciones:

Primera: El efecto no puede ser *distinto* de la causa; porque una cosa sólo puede producir aquéllo que hay en su naturaleza; pero produciendo ésto, no produce nada nuevo, no dá de sí ningun efecto. La homogeneidad de las cosas que se cree constituyen la relacion de la causa al efecto, es en sí misma un obstáculo para la existencia de esta relacion, puesto que la causa puede buscarse en una de ambas cosas, por lo mismo que son homogéneas, y se hace imposible distinguir la causa del efecto (2).

Segunda: El efecto no puede ser *posterior* á la causa; porque de la tésis contraria resultaria que la causa puede subsistir sin efecto, y que éste puede producirse cuando no existe ya la causa; se tendria, pues, una causa sin efecto, ó un efecto sin causa. Pero estas dos proposiciones, son igualmente inconcebibles. La causa y el efecto forman parte de la relacion de causalidad, y deben, por consiguiente, hallarse juntos. Pero si la causa y el efecto existen simultáneamente,

(1) Ritter, l. c., t. iv, p. 271.

(2) Idem, id., id., p. 273.

¿por qué uno de ambos ha de ser causa con preferencia al otro (1)?

Tercera y última. El efecto y la causa deben ser concebido cada uno como la *condicion* recíproca del otro; porque, si se admite que la causa produce su efecto por su propia energía, sin tener en cuenta una materia que la sufra, no podría explicarse, por qué no obra constantemente la causa, y ménos aún, por qué no obra siempre de la misma manera; testigo el sol, que unas veces quema, ahoga é ilumina, y otras endurece, ablanda y liquida. Es necesario, pues, admitir que las causas sólo obran en relacion con sus efectos. Pero, una vez admitido este punto, no es la causa, como agente, la que produce su efecto, sino el concurso de uno y otro, del agente y del paciente. Es, pues, absurdo señalar como causa uno de los términos de la relacion, y no los dos á la vez (2).

Esta argumentacion puede ser considerada como dirigida contra Aristóteles, que habia principalmente dado á conocer, en su metafísica, la importancia de la nocion de la causalidad, y que habia fundado sobre ella la demostracion de la existencia de Dios. Aristóteles habia ya distinguido la potencia del acto, que están entre sí en la misma relacion que la causa y el efecto. Y ha-

(1) Ritter, l. c., t. iv, p. 274.

(2) Idem, id., id, p. 275.

bia prevenido, por esta distincion, una parte de las objeciones del escepticismo: habia rechazado el principio de la identidad que Sexto quiere hacer que prevalezca. Pero la distincion que habia establecido, estaba muy léjos de ser completa y precisa. Su doctrina, lo mismo que la de Platon, no podia refutar victoriosamente los argumentos escépticos, ni impedir la confusion de la causalidad con la idea de la razon ni con la idea de la condicionalidad. Este vacío del análisis filosófico, es precisamente el que dá toda su fuerza al escepticismo de Enesidemo y de Sexto. Sería fácil demostrar, en la actualidad, el vicio de esta argumentacion; bastaría establecer que el efecto está contenido, en potencia, en su causa, y que ésta llega al acto en su efecto; de donde se sigue que éste es, bajo una relacion, contemporáneo de la causa, porque existe en ella eternamente, aunque en potencia, lo cual constituye la idea de la *razon*; y que, bajo otra relacion y la causa debe manifestarse, desenvolverse, resolverse en acto, que sólo puede desarrollarse en el tiempo, y que cada una de sus manifestaciones, cada uno de sus efectos, es, á la vez, distinto de su causa, que sólo realiza en parte, y posterior tambien á dicha causa, que sólo realiza en el tiempo, lo cual constituye propiamente la idea de la *causalidad*; de donde se sigue además que, existiendo el efecto en potencia en su causa, no es de una esencia diferente de la causa misma, y que, por consiguiente, el lazo causal no exige la coexis-

tencia ó la accion y reaccion de dos cuerpos diferentes, como lo exige la nocion de *condicionalidad*.

Con la idea de la causalidad se enlaza la nocion de *Dios*, que es la suprema causa activa. Si la nocion de la causa no existe, no puede ser Dios concebido como un sér viviente. Esto es lo que Sexto quiso demostrar, colocándose bajo el punto de vista del materialismo. Si Dios existiese, dice, sería ó infinito ó limitado; pero no puede ser infinito, porque lo infinito está inmóvil, y es, por consiguiente, inanimado; no puede ser limitado, porque lo finito es una parte de lo infinito, y Dios no puede ser más pequeño que otra cosa cualquiera (1). Tampoco puede concebirse á Dios como un sér corporal, ni como un sér incorporeal, porque lo incorporeal es inanimado, insensible, y lo corporal, considerado como compuesto, es perecedero, y considerado como simple, no puede ser más que un elemento particular, es decir, una cosa sin alma ni razon. Por último, si Dios existiese, habría que reconocerle sentidos y virtudes; ¿pero cómo atribuirle la templanza, la perseverancia y el valor, cuando no tiene que sobreponerse á ningun deseo, vencer ninguna dificultad ni temor ninguno (2)?

Estas objeciones del escepticismo sólo se diri-

(1) Ritter, l. c., t. iv., p. 277.

(2) Idem, id., id., p. 278 y 279.

gían contra la teología estóica; pero otras más importantes atacaban las doctrinas de Platon y de Aristóteles y debían quebrantar las concepciones religiosas de toda la antigüedad. Trátese de la *Providencia*. Muchas escuelas filosóficas habían ya reconocido la necesidad de admitir una providencia divina que abrace en su conjunto y detalles toda la existencia cósmica. Los escépticos debían desechar esta opinion como desechaban la opinion contraria. Si Dios no vela sobre los detalles del mundo, decían, no puede ser bueno ni omnipotente; pero si es la causa suprema y la providencia de todas las cosas, es indudablemente la causa del mal que reina en el universo.

Este argumento era capital. Ningun filósofo había podido conciliar por completo la existencia de Dios, como sér infinito absoluto, soberanamente bueno, inteligente y libre, con la existencia de séres finitos y contingentes que están en Dios y que, sin embargo, son libres y responsables de sus actos; ningun filósofo había podido conciliar el problema de la providencia divina con el problema del origen del mal. No se había analizado suficientemente la naturaleza de Dios, en su sér, en su inteligencia ni en su voluntad: no se había comprendido que Dios no es la causa del mal, por más que sea la causa y la razon suprema de todas las cosas, porque el mal no reside en los séres ó en las cosas mismas, sino en las falsas relaciones que los séres finitos pueden

establecer espontáneamente entre las cosas; que, por otra parte, la existencia del mal no es contradictoria con la presciencia y la providencia divina, porque Dios, pensando su sér, ha hecho entrar el mal en el plan del universo, y queriéndole, ha querido la existencia de una infinita variedad de séres finitos y, por consiguiente, la existencia del mal que es inherente á la finitud.

Vemos, pues, que el escepticismo sale victorioso de la lucha que habia empeñado con el dogmatismo antiguo. Este, por consiguiente, queda condenado por la razon, y, en adelante, debe la filosofía buscar otros caminos de salvacion. Pero vemos tambien que el escepticismo de aquella época se dirige sólo á la antigüedad, señala los vicios y lagunas de las doctrinas de la Grecia, pero es impotente contra la filosofía en sí misma. No ha tocado siquiera la primera fuente de la verdad y de la certidumbre, la conciencia, en la que se funda toda la filosofía moderna. Si se quisiera discutir su valor propio, aparte de su valor crítico, se le preguntaria qué valen esos razonamientos, provisionales ó definitivos, cuando asientan que es estéril todo razonamiento; se le preguntaria con qué derecho dogmatiza contra el dogmatismo.

CAPITULO III.

FILOSOFIA ALEJANDRINA Ó GRECO-ORIENTAL.

El escepticismo habia minado por su base todas las escuelas filosóficas de la Grecia, todas las pretensiones del dogmatismo idealista ó materialista. Habian aquéllas carecido de método ó éste habia sido defectuoso. La conciencia no habia adquirido la certidumbre. Estaba probado además que la filosofía habia emprendido un camino que no podia conducirle á la verdad. Pero la verdad es la primera necesidad del espíritu humano, la condicion de su actividad y de su existencia. ¿Qué partido debia tomarse? ¿Convenia acaso rehacer la obra de la filosofía griega, emprender de nuevo el problema del método, y dándole una solucion más rigurosa, reconstruir sobre la misma base el edificio de la ciencia? ¿O debia abandonarse por completo un camino tan trillado, buscar principios

más amplios y deshacerse de las vanas trabas de la lógica y del método, cuya impotencia habia mostrado, bajo muchos aspectos, el escepticismo? Este último partido era, indudablemente, más fácil y más conforme con las leyes del desarrollo filosófico y convenia tambien mejor al espíritu de la época.

Reconstruir una á una las verdades incompletas de la filosofía griega, hubiera sido una obra peligrosa ante el escepticismo que habia destruido esta misma filosofía. Tampoco podia el espíritu humano, en tan corto intervalo, reconstruir un trabajo que exigía, para ser conducido á feliz término, un alto grado de potencia analítica, de penetracion y gran perseverancia. Era más racional que se buscasse la verdad en principios nuevos y más completos, que se estableciese, resumiendo el desarrollo filosófico de toda la antigüedad, un *dogmatismo sincrético* universal, y que se dejase á la posteridad, si fracasaba la empresa, el cuidado de rehacer la ciencia, mediante un análisis y un método más científicos. ¿Pero, puesto que la verdad completa no existia ni en el Oriente ni en la Grecia, no podia existir en la alianza y en la síntesis de ambos? Esta hipótesis era lógica, y prevaleció en el espíritu de los Alejandrinos; pero se procuró confirmar su valor tanto ménos, cuanto que respondia admirablemente á las disposiciones y necesidades de la época. Es, en efecto, un hecho en extremo notable, esa inmensa aspiracion religiosa que salia del

paganismo espirante. El mundo estaba en expectativa. Todos los espíritus elevados presentian vagamente una verdad nueva; todos los corazones generosos iban al encuentro de una fé regeneradora, y todos los ojos se volvian hácia el Oriente, á donde se sabia que se habian refugiado los tesoros de la sabiduría primitiva, á la que aún se creia bastante fecunda para producir esa religion del corazon y del espíritu que aguardaba el mundo.

Por todas partes se preparaba la alianza de la Grecia y del Asia. Mas, para recibir el depósito de este espíritu nuevo, despues de haber llevado á la India y á la Persia los decretos de la Providencia, habia fundado Alejandro Magno una ciudad nueva entre el Asia y la Grecia. En Alejandría fué donde se verificó la referida alianza.

No se busque, sin embargo, en la filosofía alejandrina ó greco-oriental el desarrollo exclusivo de la filosofía griega ó de la del Oriente. Es todavía, si se quiere, la cultura y la civilizacion griega, el predominio de Aristóteles, de Platon y de Pitágoras, el reconocimiento de un elemento subjetivo, personal y finito, pero es la filosofía de la Grecia transfigurada, elevada á una nueva existencia. Es tambien el espíritu oriental, la intuicion sintética, el sentimiento religioso, el sistema de las emanaciones, pero es la filosofía del Oriente unida á un nuevo elemento, y llegando á la conciencia de sí misma. Lo que principalmente domina en Alejandría, es el *sim-*

cretismo, la fusion de las doctrinas griegas entre sí y con los sistemas orientales, la fusion de lo finito y de lo infinito, del yo y del Sér absoluto. Esta fusion se verificó espontáneamente, bajo la sola influencia del *entusiasmo* y del *misticismo*. La filosofía se emancipa del método y de las leyes lógicas del raciocinio. Por esto aparece ménos como una síntesis razonada de doctrinas que se propone unir, que como una combinacion muchas veces estéril é incoherente. Hay mucha distancia todavía del sincretismo greco-oriental al eclecticismo moderno. No significa esto que la filosofía alejandrina reniegue de ninguno de los grandes principios de investigacion de las escuelas griegas, sino que pretende comprenderlos inmediatamente por una *intuicion* repentina y racional, uniéndolos, de la manera más estrecha, á los principios orientales, á lo infinito y á lo absoluto. Fúndase en el principio pitagórico y platónico de la *unidad* (TO HEN), cuyas relaciones con la inteligencia, con el alma universal y con todos los órdenes de cosas expone. Admite, con la filosofía ante-socrática, que lo mismo, sólo puede ser concebido por lo mismo. Y procura *identificar el sujeto y el objeto del pensamiento*, la conciencia y lo absoluto, y aniquilar toda actividad refleja en la pura *contemplacion* (ZEORIA) del sér ó de la unidad suprema. Acepta la distincion socrática del espíritu y de la materia, de un mundo espiritual y de un mundo físico, del alma y del cuerpo, y deduce de ella la *preeminencia y la inmortalidad*

del alma. Reconoce, con Platon, que el primer principio, Dios, está dotado de inteligencia y de *razon* (LOGOS, NOUS); confiesa con Aristóteles, que la existencia de este principio es *indemostrable*, añadiendo que es imborrable é incomprensible, y esfuérase para establecer su certeza sobre la identidad ó la unificacion (HENOSIS) del yo y de lo uno, sobre la *presencia de lo uno en el yo* (PAROUSIA); quiere, por último, para completar la identidad y facilitar la union, que el alma se desprenda de toda influencia extraña, que se aisle del contacto de los objetos exteriores y de sus propias manifestaciones, y se *simplifique* (HAPLOSIS) por el éxtasis, replegándose sobre sí misma en la conciencia.

Tales son los *principios* generales de la filosofía alejandrina, fundada por *Ammonio Saccas* (hácia el año 200 a. d. J. C.), y continuada por *Plotino*, *Porfirio*, *Jamblico* y *Proclo*. El fin supremo de toda esta filosofía es la religion, la union misteriosa del hombre con la divinidad. Las demás ramas de la ciencia, la psicología, la moral, la política y la cosmología son consideradas solamente en sus relaciones con la teología. Esta misma se reduce al conocimiento, ó, mejor dicho, á la contemplacion mística de la unidad divina.

Las *consecuencias* de la filosofía alejandrina están conformes, en todos sus puntos, con estos principios. En primer lugar, no pueden cuestionarse aquí las *consecuencias religiosas*, puesto que la teología constituye en sí misma el punto de

partida y el fin, y la psicología, en la que predomina el elemento racional y en donde el conocimiento sensible es considerado como un obstáculo para el conocimiento de la razón pura, sólo está establecida con arreglo á la teología, de la que se deriva. Sin embargo, ya sea consecuencia, ya principio, importa señalar la concepción religiosa de los Alejandrinos. Admiten la *unidad* y la *trinidad* de Dios, y en la unidad comprenden la multiplicidad que se deriva de aquella por vía de *emanación*; reconocen, por tanto, las relaciones entre Dios y el mundo, puesto que toda la creación emana de la sustancia absoluta, de la que aquella es una especie de generación. La *unidad en sí*, tal es el primer principio, el principio supremo. La unidad no es el sér, la razón; es la unidad simple, indivisible y abstracta; es *superior* al sér que encierra una variedad de manifestaciones, y superior á la razón que, replegándose sobre sí misma en la conciencia, expresa una dualidad; no tiene ni cantidad ni cualidad, razón ni alma. Sin embargo, todas las cosas proceden de la unidad en sí. En primer lugar, emana de la *inteligencia* absoluta, que contempla la unidad y sólo existe por ella. De la inteligencia procede, á su vez, el alma, el *alma del mundo*, de donde emanan después todas las existencias individuales, todas las almas particulares. Tal es la trinidad alejandrina; la unidad, la inteligencia, el alma del mundo; la unidad concebida como el principio supremo, como la sustancia indeterminada de todo

lo que es; la inteligencia y el alma, concebidas como emanaciones sucesivas de la unidad y como encerrando en sí mismas todo el sistema del universo.

La *moral* lleva impreso el mismo sello religioso y panteísta. Tiene por fin, no la semejanza del hombre con Dios, sino la identificación misma del alma y de la unidad absoluta, es decir, la absorción del hombre en Dios, la destrucción de la personalidad. La *libertad* del hombre no puede ser, bajo este punto de vista, más que una falta de poder, como el *mal* es una falta del bien en la armonía del universo, falta que es inevitable en el mundo sensible, producto degenerado del alma, débil imagen del mundo ideal. La *virtud* es de dos especies: una subalterna, política, propia de las almas que se purifican y representa sólo el primer grado de la sabiduría; otra, superior y final, propia de las almas purificadas. La virtud suprema consiste en la unión estática del hombre con Dios, en la *santidad*. Para adquirirla es necesario menospreciar todo lo que pertenece al cuerpo, todo lo que constituye propiamente la vida terrestre y material, y encerrarse en la contemplación de la *unidad*. La *felicidad* no reside en la acción exterior, sino en la energía intuitiva del alma. La moral alejandrina se resuelve, de este modo, en *ascetismo* y en *iluminismo*.

Puede definirse, pues, la filosofía alejandrina: un *racionalismo sincrético-místico*. Es racionalista, puesto que se apoya en la razón ó en la intuición

racional; pero el racionalismo que la caracteriza y expresa su papel original en la Historia de la filosofía, es de un género especial. Es necesario no olvidar que el problema de los Alejandrinos era la conciliación, la síntesis de la filosofía griega y de la filosofía oriental, es decir, la unión de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo finito y de lo infinito, de la conciencia individual y de la razón absoluta, de la ciencia y de la religión (1). El sistema alejandrino se considera en la historia como el primer *armonismo filosófico* que se propone unir á la Europa y el Asia, y que contiene en sí los desarrollos opuestos de la filosofía griega y de la oriental. Pero este armonismo sabemos que no es completo ni definitivo: carece de método y de un *criterium* de la verdad y de la certidumbre; es eminentemente *dogmático*. Ni aún es un eclecticismo razonado; no sabe conservar un justo medio entre las doctrinas que se empeña en aliar; es más *religioso* que científico, más *místico* que reflejo, más *idealista* que realista, más próximo al *panteísmo* que al *individualismo*, más adicto á Platon que á Aristóteles. Se formula, en una palabra, en el sincretismo.

Por lo mismo que es sincrética, es ya la filosofía alejandrina más elevada que las doctrinas del Oriente y de la Grecia. No conoce los preju-

(1) Este es también, aunque en mayor escala, el problema de nuestra época; esta es la significación del eclecticismo francés y del armonismo metódico á que ha venido á parar la filosofía alemana en estos últimos tiempos.

cios, cuyo yugo habian sufrido los géneos más grandes del pueblo helénico; no pertenece á ninguna nacion, y se convierte en un poder universal, al servicio de todas las opiniones y de todos los cultos, al servicio de una unidad más completa y más armónica. Manifiéstase, empero, principalmente su superioridad en su concepcion de Dios. Su principal mérito es haber comprendido al Dios uno, superior al mundo y conteniéndolo en sí mismo. El Dios de Alejandria está sobre toda otra manifestacion del sér, sobre el universo, que *crea* constantemente de su propia sustancia. Entran, pues, en el dominio de la filosofía religiosa dos nuevos elementos, dos verdades que se unen estrechamente: la idea de la *superioridad* de Dios sobre el mundo y la idea de la *creacion*. Pero estos elementos sólo están bosquejados. La creacion es concebida bajo un aspecto completamente falso: aparece, no como el desenvolvimiento progresivo de la esencia divina, sino como una caída inexplicable, irracional. Si, como observa Mr. Cousin, hubieran sido consecuentes los Alejandrinos, hubiesen ido hasta decir que Dios hubiera hecho mejor en no crear el mundo; hubiéranse sido necesario entónces acusar á Dios y á su naturaleza, porque hemos visto que esta naturaleza es tal, que siendo inteligencia y poder tanto como unidad, no podia dejar de proyectar fuera de sí la variedad y el mundo (1). Pero, ¿por qué

(1) *Curso de historia de la filosofía*, leccion 8.^a

es el mundo una degeneracion de Dios á los ojos de los Alejandrinos? Porque colocan la preeminencia de Dios en una idea abstracta, superior al sér, y por consiguiente, toda realidad es una degeneracion de la idea pura. La superioridad de Dios sobre el mundo no consiste, segun ellos, en su personalidad infinita y absoluta, en la perfeccion de su sér mismo, sino en la indeterminabilidad, en su abstraccion. El Dios de Alejandria es un Dios abstracto; se escapa al pensamiento, se aleja del mundo de la realidad, de la existencia, y no se deja contemplar sino por una intuicion inmediata. No contiene ninguna variedad, ningun atributo, y sin embargo, toda variedad procede de él, emana de la unidad. La filosofía alejandrina ha presentado, más bien que realizado, la idea de la superioridad de Dios sobre el mundo, la concepcion del Sér supremo. No ha podido determinar la verdadera relacion de Dios con el mundo, de la unidad con la variedad que, estando contenida virtualmente en aquella, no puede ser inferior á su principio, por lo ménos en el sentido de la emanacion alejandrina. Su concepcion de Dios contiene el gérmen de grandes verdades, y se la puede considerar como la causa de la teodicea racional; pero es completamente mística, evita el razonamiento y procura refugiarse en el sentimiento religioso, en la fé.

SEGUNDA ÉPOCA.

FILOSOFÍA DESPUES DEL CRISTIANISMO.

CAPÍTULO PRIMERO.

FILOSOFÍA CRISTIANA.

Habíase verificado en el mundo antiguo una profunda excision entre la ciencia y la vida, entre las concepciones ideales de la filosofía y el estado real de la sociedad. Mientras que la primera intentaba elevarse á nociones cada vez más puras y completas, sobre el hombre, sobre la humanidad y sobre Dios, y á comprender, mediante la idea de lo infinito y de lo absoluto, el conjunto de las cosas, la sociedad antigua, basada en el principio de lo finito, se perdia, de día en día, en las consecuencias disolventes de las

opiniones individuales y de las luchas intestinas. La filosofía no había llenado toda su misión. Se había dirigido, en general, no al hombre concebido en la plenitud de sus facultades y de sus poderes, sino únicamente á una de aquellas, á la inteligencia; no había tocado al sentimiento ni á la voluntad, y, como *especulacion pura*, estaba privada de un principio de movimiento y de vida con cuya ayuda pudiese afectar sus concepciones en el mundo de la realidad y poner á la sociedad en camino de una transformacion progresiva. Nada había hecho para mejorar la condicion del hombre como tal, para hacer que desapareciese la esclavitud y que la mujer recobrase la posicion social que le corresponde. Y en la esfera misma que se había reservado, en la esfera estrecha de la especulacion pura, permanecia oculta al mayor número, y sólo prestaba sus luces á ciertos espíritus privilegiados. En una palabra, constituia la *aristocracia* de la *inteligencia*. Contra este espíritu aristocrático y especulativo es contra el que reobró el *Cristianismo*, prosiguiendo, sobre una nueva base, la tendencia de la filosofía estóica. El Cristianismo comienza una faz y una cultura nuevas en el desarrollo de la humanidad; reforma el principio mismo de toda ciencia y cultura, tomando inmediatamente en la *vida* su punto de partida, y preparándose, por lo mismo, de medios de accion sobre todos los hombres, lo mismo sobre los más humildes, que sobre los más favorecidos por la naturaleza. El

Cristianismo tenía, pues, por misión, en el orden providencial de las cosas, cambiar todo el aspecto del desarrollo humano, armonizar la ciencia y la vida, la especulación y la realidad, la filosofía, la moral, la política y la religión, desarrollando, sin embargo, de una manera especial y predominante, el elemento de movimiento y vida despreciado en el desarrollo de la antigüedad, y supliendo, para la generalidad de los hombres, el principio del pensamiento filosófico, con el principio de la *fé*.

El Cristianismo, lo mismo como religión que como filosofía, es un nuevo engerto en la existencia humana. No hay, en mi entender, ninguna excisión radical entre el mundo antiguo y el mundo cristiano; el primero no debe reprobarse sólo por ser pagano, ni justificarse el segundo sólo por haber seguido á la venida del Mesías. Entiendo, [por el contrario, que el mundo antiguo ha cumplido una misión legítima en la historia, y sólo ha sucumbido despues de haber realizado, de un modo parcial á lo ménos, esta misión. Há venido naturalmente ántes del Cristianismo. Sería inexplicable la doctrina cristiana, si se pretendiese abstraerla, en su origen y en su desarrollo, de la filosofía oriental, de la filosofía griega y, sobre todo, de la filosofía alejandrina. El Cristianismo las ha completado mediante un principio superior; hé aquí su obra filosófica. Pero, aunque no sea una excisión, no es tampoco un puro desenvolvimiento de la civilización gre-

co-romana; es, como hemos dicho, un nuevo engerto, es decir, un nuevo período en el desarrollo biológico. En Cristo termina la antigüedad y comienza el mundo moderno; y aunque éste sólo sea posible mediante la antigüedad, en donde ha echado sus raíces, la antigüedad y el mundo moderno constituyen, sin embargo, dos épocas esencialmente distintas en la vida de la humanidad. El Cristianismo reina además sobre pueblos, sobre razas diferentes de las antiguas. Su teatro es, á la vez, nuevo y más vasto. En cuanto se constituye, envíale Dios las hordas del Norte, los pueblos germánicos, para que los civilice y funde sobre ellos su imperio europeo.

Pero lo que demuestra de un modo aún más patente que el cristianismo no es una simple continuacion del mundo antiguo, por más que haya sido preparado por él, son las concepciones respectivas que dominan estas dos épocas. La antigüedad no habia comprendido al hombre más que en sus relaciones políticas; la personalidad humana se limitaba á la cualidad de ciudadano; el hombre no gozaba de una existencia personal, como tal hombre, sino como miembro del Estado; de aquí, la institucion de la esclavitud, la degradacion de la mujer, y por consiguiente, la imposibilidad de constituir la familia. La filosofía no podia hacer, en semejantes condiciones, más que elevarse sobre la sociedad y la religion popular; léjos de activar la obra social, debia servirle de contrapeso y hasta procurar

destruirla. No sucede lo mismo en el mundo cristiano primitivo. El Cristianismo ha santificado la filosofía uniéndose á ella para establecer la sociedad sobre una base más racional. La filosofía no se ve ya obligada á separarse de la sociedad ni de la religion; se constituye socialmente, y concurre con la religion al desarrollo de las instituciones, de las costumbres y de las inteligencias. ¿Cuál es la razon de esta diferencia en la posicion de la filosofía respecto al mundo antiguo y al mundo cristiano? ¿Por qué, de poder reformador y destructor, se convierte súbitamente en un poder organizador? Porque el Cristianismo habia cambiado todas las condiciones sociales. La sociedad antigua estaba enferma; la filosofía, siempre fiel á su mision, intentó una reforma; esta reforma la llevó á cabo y la organizó con la ayuda del Cristianismo. Esta religion encerraba precisamente el gérmen de renovacion que necesitaba la filosofía. En efecto, el Cristianismo concibe al hombre, no diré en la plenitud de su existencia y de sus relaciones, pero sí en las más universales y completas, en sus *relaciones espirituales y religiosas*. Segun esta doctrina, el hombre está estrechamente unido con Dios y sólo de éste, no del Estado, es de quien recibe su cualidad de hombre, su naturaleza, su *personalidad*. Bajo este punto de vista, todos los hombres son iguales: por consiguiente, no hay esclavos por naturaleza; bajo este punto de vista, la mujer no es la sierva, sino la compañera del hom-

bre; el hombre y la mujer, iguales en dignidad, componen la *familia*, la primera sociedad humana.

El Cristianismo dá, de este modo, al hombre una existencia más completa, dando á su personalidad una sancion religiosa, absoluta. Proclama la *nueva alianza* de la humanidad con Dios y la encarnacion de Dios en la humanidad. Tal es el símbolo del *Hombre-Dios*. Representa éste, en un sentido elevado y filosófico, la santificacion de toda la humanidad penetrada de la vida divina. Levántase la humanidad de la postracion en que yacia en los últimos tiempos del mundo antiguo; sacude el yugo fatalista de la naturaleza y la tiranía del Estado; reivindica su libertad y su dignidad personal, y aspira á existir por sí y para sí misma en su union con Dios. Así entendido, constituye á la vez el símbolo del *Hombre-Dios* el dogma fundamental y característico del Cristianismo y su más alta verdad histórica y filosófica. Implica, en efecto, la *union y la distincion* entre el hombre y la divinidad; implica la concepcion de Dios como *Sér supremo*, como *Providencia* inteligente y personal del mundo, que está en una relacion de union con todo hombre, y la concepcion de éste como un sér libre y personal, distinto de Dios, hecho á su imágen, y destinado á unirse á él en la inteligencia, en el sentimiento y en la voluntad; concilia, en una palabra, estos dos puntos que no habia podido conciliar la filosofía antigua, á saber: la unidad suprema y absoluta de Dios, y la individualidad libre y personal del

hombre, que se mueve y respira en el seno de Dios. El Cristianismo establece estas verdades primeras como un hecho de fé, sin desarrollarlas científicamente. Y, puesto que el hombre está unido á Dios, y es, al mismo tiempo, distinto del Sér supremo, y puesto que éste es el sér infinito y eterno, el hombre está eternamente unido á Dios, y es distinto de él: hay *dos vidas* en el hombre, una *vida presente* y otra *futura*. De aquí la *distincion del alma y del cuerpo*, la destructibilidad y la contingencia de éste, y la *inmortalidad personal de aquella*.

Tales son las verdades especulativas más generales del Cristianismo. Pero éste no es una teoría pura y simple, sino que une estrechamente, como debe hacerlo toda verdadera doctrina, la práctica con la teoría, pues se propone por fin la realizacion de sus principios especulativos. Al símbolo del Hombre-Dios, van, en efecto, unidas inmensas *consecuencias morales y políticas*. Puesto que todos los hombres existen en una relacion de union personal con Dios, todos forman una sola familia, cuyo padre comun es Dios. De aquí la idea de la *comunidad* del género humano y de la fraternidad universal. Todos los hombres son hermanos é iguales ante Dios. Sus relaciones deben ser relaciones de *igualdad* y de *fraternidad*. Pertenezcan á la nacion que quiera, deben los hombres tratarse como miembros de la misma familia; no basta que se abstengan de hacer á los demás lo que no quisieran que á ellos se les hi-

ciese; deben considerar que nada de lo que es humano les es extraño; deben á sus semejantes el amor, la caridad y hasta el sacrificio que se debe á los hermanos, es decir, deben obrar con todos los hombres como quisieran que se obrase con ellos mismos. No consiste, pues, la moral en abstenerse del mal, sino en *hacer el bien*; su principio es la *accion*. Y esta misma, para estar conforme con la razon, debe tener por fin la felicidad y la salvacion de todos, es decir, bajo el punto de vista del Cristianismo, la realizacion de la sociedad cristiana, donde todos los hombres, iguales en derechos y penetrados de las mismas doctrinas morales y religiosas, se consideren mutuamente como hermanos, y prosigan en comun su peregrinacion sobre la tierra.

Así, mientras que la filosofía antigua se habia dirigido sólo á una de las facultades espirituales del hombre, á la inteligencia, el Cristianismo, como sistema religioso y filosófico, comprende al hombre en toda su unidad espiritual, y en la variedad de sus facultades, es decir, en la inteligencia, en el sentimiento y en la voluntad. Pero, fundándose en esta verdad, ha despreciado, quizá en demasía, el *lado físico y temporal* de la existencia humana, los derechos de la naturaleza y las necesidades de la sociedad en que se realiza el primer acto del destino del hombre. Este vacío es, por lo demás, inherente á la época, que se traduce en espiritualismo exclusivo y místico, en oposicion al naturalismo de la antigüedad.

Pero el Cristianismo habia establecido estos principios dogmaticamente, como articulos de fé. Bajo esta forma es como los propagaron los apóstoles. La *inspiracion y la fé* suplían entre ellos la falta de método, y su doctrina quedaba en estado de simple creencia. El Cristianismo no podia, sin embargo, elevarse al rango de un poder universal, ni inspirar una conviccion profunda y duradera, sino desarrollándose metódicamente. Si no hubiese comprendido esta necesidad, hubiera perecido inevitablemente bajo los golpes y repetidos ataques de las doctrinas rivales. Lo comprendió y se salvó. Este desarrollo metódico y racional del dogma, es lo que constituye propiamente la *filosofia cristiana*.

Dividiremos ésta en *dos períodos*: comprende el primero, la *filosofia de los Padres de la Iglesia*, que se forma y desarrolla luchando con las herejías y los sistemas filosóficos contemporáneos; el segundo, comprende la *filosofia escolástica*, que es, despues del tiempo de la fé, la organizacion interior de la doctrina cristiana en diversas escuelas.

§ I.

FILOSOFÍA DE LOS PADRES DE LA
IGLESIA.

Los primeros pasos de la filosofía cristiana fueron muy indecisos. Desarrollóse en muchas y opuestas direcciones ántes de emprender una marcha regular y uniforme, ántes de presentar un sistema completo, perfectamente encadenado en sus principios y consecuencias, y conforme en todo su conjunto con el espíritu del Cristianismo. Sólo mediante los concilios generales, se fijó irrevocable y definitivamente su unidad. Resultó de esta incertidumbre, que las primeras tendencias del espíritu filosófico cristiano fueron reprobadas, como heréticas ó cismáticas, en el momento que comenzó la organizacion definitiva de la doctrina, porque no representaban ya el Cristianismo, bajo este nuevo punto de vista, sino de una manera incompleta y parcial. Las obras de los primeros filósofos cristianos vienen á ser, de este modo, el origen de todas las herejías.

Entre estas direcciones diversas, hallamos en primer término el *Gnosticismo*, que podemos considerarle, con Ritter, como el punto de interseccion del mundo antiguo con el mundo cristia-

no (1). Propusieronse los gnósticos fundar la metafísica del Cristianismo, enlazando sus principios con los de la filosofía oriental. Subordinaban la fé á la razon, y sólo aceptaban los dogmas cristianos en cuanto podian fundirse en su propio sistema. Olvidando que el Cristianismo es una *vida nueva*, lo sacrificaban á una pura necesidad especulativa.

Dividense los gnósticos en muchas sectas: dualista la una, idealista y panteista la otra. Enláza-se la primera con las doctrinas persas, y produce el *Maniqueismo*; la segunda, con las doctrinas orientales, enseñadas en Alejandría, y se formula en un completo y riguroso *panteismo*.

En oposicion á esta tendencia especulativa y racionalista del espíritu cristiano, aparece una tendencia más positiva y más formalista, que se emancipa completamente de las concepciones orientales, se declara adversaria de la filosofía pagana, y subordina la razon á la fé. Los *Apologistas* del Cristianismo se atienen estrictamente, en todas las circunstancias, á la letra de los Evangelios, á la relacion de Cristo; proscriben todo pensamiento que no concuerde perfectamente con la tradicion apostólica, y no permiten ningun exámen, ninguna investigacion racional, de las verdades reveladas (2).

(1) *Geschichte der christlichen philosophie*, t. I, p. 91.

(2) Son muy conocidas las máximas de Tertuliano: «*Nobis curiositate opus non est post Jesum-Christum, nec inquisitione post ewan-*

Al lado de estas direcciones opuestas y exclusivas del espíritu cristiano, aparece una tendencia más completa y más sincrética, que tiende á conciliar la fé con la razon, la religion con la filosofía. Esta tendencia cristiana es la que se desarrolló, en la escuela de Alejandría, por San Clemente y por Orígenes, y la que determinó la marcha ulterior de la filosofía cristiana, su unidad y su organizacion, en la doctrina de los *Padres de la Iglesia*. El período de éstos, representa la edificacion de la religion cristiana por medio de la filosofía. Divídese, sin embargo, esta misma tendencia filosófica, en muchas ramas, segun se deja guiar por concepciones orientales, ó por concepciones griegas y platónicas, segun prosigue un fin especulativo ó un fin práctico. También dió origen á muchas herejías, particularmente á la secta de los *Arrianos*. Reuniéronse, por último, estas diversas ramas en el sistema de *San Agustin* (354 á 430), que consideramos como el punto culminante de la doctrina de los Padres de la Iglesia, y en el que se resúmen en unidad y se elevan á su mayor poder práctico y especu-

gelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse, quod ultra credere debemus. Credibile est, quia ineptum est. Certum quia impossibile. Philosophus, gloriæ animal. La extravagancia de la fé, es la que se condena á sí misma, condenando á la razon. (V. Ritter, *lug. cit.*, t. I, p. 366 y siguientes.)

lativo, las opuestas direcciones de la filosofía cristiana. Por esta razón procuramos conocer el espíritu de aquella filosofía en el sistema de San Agustín.

Éste desarrolló metódicamente el Cristianismo, como un sistema filosófico y religioso. Le dió su psicología, y lo estableció sobre una base racional, sobre la teoría del conocimiento, y, lo que es más, sobre la propia *conciencia*. Era éste un resultado legítimo del Cristianismo que, comprendiendo al hombre en toda su unidad espiritual, no podía dejar de hallar y considerar la conciencia como expresión íntima y completa de esta unidad. La doctrina de San Agustín viene á representar el *periodo socrático* del desarrollo de la filosofía de los Padres. San Agustín es el precursor de Descartes. Es de notar, sin embargo, que la filosofía no es completamente libre en su alianza con el Cristianismo, ni aún en el período agustiniano, porque tiene un fin, determinado ya de antemano, la explicación de los dogmas revelados, y debe, por consiguiente, plegarse á este fin, y procurar armonizarlo con el conocimiento racional. De aquí muchas inconsecuencias que debían introducirse en la doctrina de los Padres.

San Agustín toma su punto de partida en la *conciencia*, en la certeza inmediata de su existencia espiritual. ¿Cómo llega el hombre á esta certeza? No es, en verdad, por la consideración de su unidad, de su multiplicidad ni de su movimiento, sino por la consideración de su pensamien-

to (1). El pensamiento es el que sugiere la existencia, la primera de todas las verdades que pueden oponerse al escepticismo. ¿Cómo dudar del pensamiento mismo, cuando la *duda* implica ya la existencia del pensamiento? El que duda, piensa, puesto que sabe que no sabe (2). Pero si la duda prueba el pensamiento y la existencia, con las condiciones que de ella dependen; la memoria, la voluntad, el juicio y la ciencia, dá además la naturaleza y la *sustancia* del alma (3).

Debe, en efecto, referirse al mismo principio, á la conciencia, la *distincion del alma y del cuerpo*, es decir, la inmaterialidad de la sustancia del alma. San Agustin es el primero que ha hecho con toda exactitud esta distincion, y la ha establecido sobre una base psicológica. Si el alma fuese un cuerpo, dice, e conoceria á sí misma como cuerpo, en la conciencia, puesto que nada le es más presente que ella misma (4). Las co-

(1) «Tu, qui vis te nosce, ¿scis esse te?—Scio.—¿Unde scis?—Nescio.—¿Simplicem te sentis, ane multiplicem?—Nescio.—¿Moveri te scis?—Nescio.—¿Cogitare te scis?—Scio.» Solil. II, I. Véase Ritter, *lug. cit.*, t. II, p. 205.

(2) «Si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire.» De Trin. x, 14.

(3) «Utrum enim aeris sit vis vivendi, an ignis, etc. Dubitaverunt homines. ¿Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare, et scire et judicare ¿quis dubitet? Quando quidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se inteligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere.» Ibid.

(4) «Non quidquam animæ est se ipsa presentius.» De Trin. x, 16.

sas sólo se conocen por su sustancia; el alma, conociéndose, conoce, pues, su sustancia, y está inmediatamente cierta de que ésta no es un cuerpo (1). El alma es, pues, inmaterial, lo cual resulta, además, de su unidad, de su simplicidad y de su facultad de concebir las cosas inmateriales.

San Agustín posee, por tanto, el principio del *método crítico racional*; sabe perfectamente que es necesario buscar la verdad, no en el mundo exterior, sino en la conciencia íntima del hombre (2); sabe que encierra la conciencia verdades primeras, que están al abrigo de toda duda, y que ocultan, á su vez, un número infinito de verdades, y particularmente todo el dominio de la vida íntima, del conocer, del querer, y la determinación de la sustancia misma del alma, que se muestra en sus fenómenos. El objeto de este Padre, es aniquilar el escepticismo por el razonamiento y el método filosófico. El reformador de la filosofía moderna, que tantas tempestades suscitó en el seno de la Iglesia, no ha hecho nada más que cumplir su propósito con una conciencia muy segura de su obra.

(1) «Nullo modo recte dicitur scire aliqua res, dum ejus ignoratur substantia. Qua propter cum se mens novit, substantiam suam novit et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Nec omnino certa est utrum aer, an ignis sit, an aliquoi corpus vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum.» *De Trin.* x, 16 Ritter, *lug. cit.*, II, p. 228.

(2) «Noli foras ire, in te ipsum reddi in interiore homo ne habitat veritas.» *De Vera Rel.*, 72.

Pero existen aún, prosigue San Agustín, *verdades exteriores* que el escepticismo es también incapaz de quebrantar. Intentan probar los escépticos, que las cosas son diferentes de lo que parecen, pero no niegan la realidad de la *apariencia* (1). Esta es, pues, verdadera; y lo es, no sólo en su generalidad, sino en cada una de sus manifestaciones particulares. Lo que los ojos ven, lo ven realmente. Los *sentidos* no nos engañan, sino que nosotros nos engañamos con ocasión de los sentidos, uniendo el pensamiento á la sensación, y aprobando de este modo la sensación modificada por nuestras concepciones individuales (2). Existe, pues, un mundo sensible de las apariencias, hé aquí lo cierto. Pero San Agustín no ha pretendido demostrar la verdad de este mundo, la constante conformidad de la apariencia con el pensamiento. Busca una verdad más alta que la verdad sensible. Los sentidos no contienen la verdad pura, inalterable. No presentan, como decía Platon, más que un cambio perpétuo que no podemos comprender y formular científicamente. Todo lo sensible pertenece á la *opinion*, y se deja difícilmente distinguir de la verdad. No debemos esperar la verdad de nuestros senti-

(1) *Contra acad.*, III, 24. Ritter, *Ibid.*, p. 208.

(2) «Quidquid possunt videre oculi, verum vident. Noli plus assentire, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. *Contra acad.*, III, 26. Ritter, *lug. cit.*, t. III, p. 209.

dos (1). Una cosa es sentir, y otra es conocer. Y puesto que los sentidos sólo nos hacen percibir lo sensible, debemos recibir el conocimiento por otra fuente. Esta otra fuente, es el *entendimiento* ó la *razon* (2).

El conocimiento racional es independiente del conocimiento sensible. Los principios de la lógica ó de la dialéctica son verdaderos en sí mismos y legítimas todas sus deducciones (3). Pero ántes de determinar la naturaleza y el valor de este conocimiento; debemos investigar si el saber, la verdad, la sabiduría, son accesibles á la inteligencia humana. Ahora bien, es una cosa constante que el que prosigue el camino de la sabiduría reconoce, sin más, que ésta habita en él con todas las verdades particulares que implica en su noción, y que entraña la certeza que esta misma noción lleva consigo. Cuando se ama la verdad, se la debe ya conocer, porque no podría amarse una cosa completamente desconocida (4).

(1) «Non est expectanda sinceritas veritatis asensibus corporis.»
De div. q. 83, q. 9. Ritter, *Ibid*, p. 211.

(2) «Aliud est sentire, aliud nosce. Quare si quid novimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendi.» *De ord.*, 11, 5.

(3) «Hæc et alia multa, per ipsam dialecticam didici vera esse, quoquomodo sese habeant sensus nostri, in se in se ipsa vera.»
Contr. acad., 11, 21 y sig., 29.

(4) «Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat. Quod, nisi haberet cognitum, neque scire se quisquam dosset fidentes dicere neque nescire.» *De Trin.*, x, 1 y 3.

Se la posee siempre en cualquier grado que sea. Aun aquél que dice sériamente que nada sabe, sabe lo que es el saber, puesto sabe que carece de éste, y distingue entre el que sabe y el que no sabe (1).

El conocimiento reposa, pues, en un amor legítimo y universal de la verdad. ¿Cuál es, pues, la naturaleza de este conocimiento que procede de la razón humana? En primer lugar es general. Todos, sepámoslo ó no, participamos de la verdad. Las leyes de la razón tienen un valor absoluto é inmutable; proceden sólo de sí mismas y son innatas en el alma. Platon tenía razón al decir que las ideas racionales proceden de una existencia anterior, y que el conocimiento actual no es más que un recuerdo: este es el descubrimiento más grande del génio (2). debemos notar, sin embargo, que San Agustín modificó más tarde esta doctrina platónica, que no podía, en manera alguna, estar de acuerdo con el Cristianismo, é intentó asentarla sobre una base más racional y más propia para salvar la personalidad humana. El alma es, según él, un sér

(1) «Novit insipiens sapientiam.—Non solum enim qui dicit, scio, et verum dicit necesse est, ut, quid sit scire, sciat, sed etiam qui dicit, nescio, idque fidenter et verum dicit et scit verum se dicere, scit utique, quid scit scire, quia et discernit ab sciente nescientem, cum veraciter se intuens dicit, nescio, et cum id se scit verum dicere, unde scirent, siquid sit scire nescirent.»—Ritterlug. cit, t. II, p. 214

(2) «Socraticum illud nobilissimum inventum.»

racional, superior al mundo sensible, pero unido, de una manera natural, á las leyes y á los principios universales é inmutables de la naturaleza sensible: de aquí, la facultad que posee de reconocer la verdad en la naturaleza cuando se dirige á ella; no necesita más que examinarse, en sus relaciones con el mundo, para encontrar la verdad, puesto que el alma está penetrada por un rayo de la razon eterna que se manifiesta en todas las cosas (1). Las ideas son, pues, innatas y, bajo esta relacion, personales en el hombre, que las encuentra en sí mismo. Pero la personalidad no es lo que constituye su naturaleza. Son, por el contrario, universales, es decir, segun el lenguaje filosófico moderno, impersonales, porque residen en la razon absoluta, que ilumina la razon humana. Este mismo lazo de la razon humana con la razon eterna, es el que permite al hombre descubrir la eterna verdad. La razon nos instruye. Las verdades racionales son por tanto el patrimonio comun del género humano (*proprium et quasi privatum, commune et quasi publicum*), puesto que se dejan percibir por todos con igual evidencia en la luz universal de la razon (2).

(1) «Natura (scit animæ) intelligibilis est et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam inmutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad se ipsam in quantum eas videt intantum de his vera respondeat.» *Retraet*, 1, 8, 2.—Ritter *Ibid*, 217.

(2) Nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem hæc omnia qui incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non

No pertenecen exclusivamente á ningun hombre, sino á todos; no son individuales, sino divinas; no son contingentes, sino necesarias.

Vemos, pues, que San Agustin vuelve á abrir hábilmente, en provecho del Cristianismo, el mundo de las ideas absolutas de Platon. Declara que la inteligencia de la doctrina de las ideas es la condicion de la sabiduría (1); y admite, como el filósofo griego, ideas de diferentes órdenes, á saber, ideas de género y de especie, que presiden el desarrollo biológico de la humanidad y de las diversas clases de seres é ideas individuales que son la causa y la razon de la existencia de los individuos (2). Bajo esta relacion, es la doctrina de San Agustin eminentemente *racionalista é idealista*, en el sentido absoluto de la palabra. Concede á la razon humana el derecho y el poder de hallar por sí misma la verdad en las ideas, y hace de ello un deber, como para dar testimonio de su parentesco celestial.

Las ideas son la medida de nuestros juicios y de nuestras representaciones. Pero la medida de las ideas mismas es la *unidad*. Todo existe por la

possis dicere tuam vel meam vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tanquam miris modis secretum et publicum lumem præsto esse hac se præbre communiter.» *De Lib. arb.* 11, 33.—Ritter, *lug. cit.*, t. 11, p. 220.

(1) «Tanta in eis ideis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo potest.» *De div.* q. 83. q. 46. 1.

(2) «Singula proprius sunt creata rationibus.» *De div.* q. 83. q. 26. 11. Ritter, *Ibid.* p. 313, 419 y sig.

unidad, y ésta es la primera ley de la razon, de todos los séres y de todas las cosas. Pero, buscando la unidad en las representaciones sensibles y en las ideas, se vé obligada la razon á concebir su más alta expresion, por una parte, en el *mundo* que abraza todos los fenómenos y todas las existencias variables y contingentes, y, por otra, en Dios, que abraza todas las ideas absolutas. De este modo es como San Agustin se remonta, lo mismo que Platon, en alas de las ideas, y vuela hasta el seno de *Dios*, que es la idea y la verdad suprema, que constituye la unidad de todo lo que es uno y la verdad de todo lo que es verdadero. Dios aparece entónces como el principio universal de todos los séres como el sol que nos ilumina, y la claridad, mediante la cual percibimos todas las verdades (1). Es la razon en que existen todas las cosas, ó, mejor dicho, las es ella misma; es aún más, es el principio de todo lo que es (2).

Mas, puesto que Dios es el principio de todas las cosas, y el hombre no participa de la verdad sino mediante su union con la verdad suprema, que es el Sér de los séres, es evidente que el hombre sólo puede descubrir la verdad en Dios y con la ayuda de Dios. Dios es el que nos dá el

(1) «Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus, infundit.» *De beat. vit*, 35.—Ritter, lug. cit., t. II., p. 233.

(2) «Intellectus, in quo universa sunt, aut ipse potius universa, et preter universa universorum quoque principium. *De ord.* II, 26.

sér y la vida; todos los desarrollos de nuestra inteligencia son un efecto de su gracia. Nosotros pensamos en Dios. Sin embargo, aunque debemos buscar la verdad en Dios, no quiere decir esto que la verdad se imponga al espíritu humano, y le quite su espontaneidad y su actividad individual; la verdad sólo se deja percibir en la medida de nuestras propias fuerzas y por un esfuerzo de nuestra propia voluntad (1).

Tales son los *principios generales de la teoría del conocimiento* de San Agustín. Esta teoría es, como vemos, completamente racional y filosófica. Se funda en verdades incontestables, y de las que únicamente la relación es la que no está bien determinada en la *actividad propia* del espíritu humano, y en la comunidad ó la *universalidad* de las ideas que encuentra en sí misma, en otros términos, en la imposibilidad de los principios de la razón absoluta, de la cual participa toda razón personal. Veamos ahora bajo qué condiciones se enlaza esta doctrina con el Cristianismo. ¿Cuáles son, según San Agustín, las *relaciones entre la razón y la fe?*

Dios no puede aborrecer la razón humana,

(1) Ille autem, qui consulitur, docet, qui interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei virtus atque sempiterna sapientia quam quidem omnis ratiocinalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam, sive bonam voluntatem potest. » *De mag.*, Ritter, I. c., p. 241.

puesto que la ha dado al hombre para distinguirle de los seres irracionales, y puesto que, por otra parte, sin razon no podria el hombre creer (1). Es necesario, pues, que exista alguna relacion entre la razon y la fé, que pertenecen exclusivamente al hombre. Pero puede decirse que la fé nos conduce al conocimiento de las verdades primeras, que no podemos comprender todavia, y que, bajo esta relacion, la fé precede á la razon; pero es tambien cosa indudable que la razon misma es la que nos induce á creer provisionalmente en la existencia de estas verdades, y, bajo esta segunda relacion, la razon es anterior á la fé (2). Para ser esta legítima, debe estar fundada en la razon, y no es faltar á la autoridad el examinar aquello á que otorgamos nuestra fé (3). La razon no tiene límites; todas las cosas tienen un principio racional que se armoniza con ella (4). La razon es la que nos eleva al conoci-

(1) «Absit ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, in quoam, ut ideo credamus ne rationem accipiamus sive quæramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.»—Ep. 120, 3.—Ritter, *Ibid.*, p. 253.

(2) «Si igitur rationabile est, ut ad magna quædam, quæ capere nondum possunt, fides præcedat rationem, procul dubio quantulumcumque ratio, quæ hæc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem.»—Ritter, l. c., t. II, p. 253.

(3) «Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum.»—*Ibid.*

(4) «Quid enim est in rerum natura, quo irrationabiliter fecerit Deus?»—Ep. 120, 5—Ritter, *Ibid.*, p. 254.

miento de la verdad suprema y universal, al conocimiento de Dios (1). La fé no es más que un acto voluntario que sigue al pensamiento, un asentimiento otorgado á la razon (2).

De este modo resuelve San Agustin, en favor de la inteligencia, la cuestion de la relacion entre la razon y la fé. Segun él, las verdades de la fé, sólo pueden ser legítimas en cuanto están conformes con la razon. Considera la fé bajo su acepcion más universal y más filosófica, y le dá, en sus límites, un valor tan alto, que ningun culto particular puede, como tal, apropiársela, y que coloca sobre todas las religiones y todas las filosofias, como la fiel compañera de la razon. Podemos esperar, por consiguiente, encontrar en San Agustin una explicacion racional de los principales dogmas del Cristianismo.

Pero esta explicacion tiene su propio lugar en el cuadro de las *consecuencias* de su doctrina.

Las consecuencias de la doctrina de San Agustin, se refieren principalmente á la *teologia*. La *moral* tiene cierto sello religioso, y no se la considera más que bajo sus relaciones teológicas. La *politica* no merece ninguna consideracion, porque pertenece á las cosas pasajeras de este

(1) «Ad hoc ergo debet homo esse intelligens ut requirat Deum.»
—Ibid.

(2) «Nullus credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum.—Ipsium credere nihil aliud est, nisi cum assensione cogitare.»—*De præd. Sact.*

mundo. Este es un verdadero vacío en la doctrina de S. Agustín, pero vacío que le es común con la mayor parte de los Padres de la Iglesia y de los Doctores de la Edad Media.

San Agustín no exige más *prueba de la existencia de Dios* que la *necesidad* en que estamos de admitir una causa suprema que no proceda de ningún principio superior y de la que proceden, por el contrario, todas las demás cosas. Dios es, porque es la verdad suprema, absoluta, sin la cual no existiría ninguna otra; Dios existe, porque es el soberano bien, sin el cual no existiría bien alguno en el mundo: Dios existe, porque existimos nosotros, porque existe el mundo, y éste no existiría si no hubiese una razón de su existencia (1). La lógica, la moral, la física, todo demuestra irresistiblemente la existencia de un ser supremo, fuente de toda certeza, de toda vida y de todo bien (2).

Pero; ¿cuál es, la naturaleza de este ser? Dios no se deja definir. Se le concibe mejor que se le expresa; *es*, más bien aun que se le concibe (3). Para conocerle bien, es necesario primero conocer lo que no es él. Es necesario distinguirlo de todo objeto particular, de toda verdad matemática,

(1) «Per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur.» *Conf.*, xi. 10.

(2) Ritter, *lug. cit.*, t. II, p. 278. y sig.

(3) «Verius cogitatur Deus, quam decitur, et verius est quam cogitatur.» *De Trin.*, iv, 7.

de toda otra nocion de la ciencia. Se puede, por consiguiente, determinar la idea de Dios. Dios es el pensamiento más elevado, la verdad más alta de la inteligencia; es el *Sér*, en la acepcion absoluta de la palabra (*summe esse*). Es la vida universal, la inteligencia absoluta y la voluntad soberana; indivisible unidad en la que se identifican la inteligencia, la voluntad y la vida. Es la providencia del mundo, y posée, como atributos de su razon, la omnipotencia la omnisciencia y la presciencia. El es en quien, de quien, y por quien es todo lo que es (1). Es uno y múltiple á la vez; y por más que abraza todas las cosas, en su múltiple unidad, no se deja abrazar por ninguna categoría. Es absolutamente simple, inmutable y eterno. Es el principio y la esencia más bien que la sustancia de los séres.

Cosa fáciles ver que, en esta concepcion de Dios, domina la idea cristiana de la distincion radical del criador y de la criatura, de Dios y del mundo. Este es un principio fundamental que distingue al Cristianismo de todas las doctrinas panteistas de la antigüedad y en el que San Agustin se separa profundamente de la filosofía de Platon. Como una consecuencia de esta concepcion, teme San Agustin referir á Dios ninguna cualidad ninguna grandeza, ninguna sucesion que re-

(1) «Deus, in quo et a quo et per quem vera sunt, quæ vera sunt omnia, etc.» *Sol.*, 1 y 3.

cuerde la vida de los séres (1). Comprendió, quizá de una manera muy exclusiva, la idea de separar á Dios del mundo. Debemos, bajo este punto de vista, señalar al ménos la *tendencia abstracta* ó refleja de su doctrina. Sea como quiera, San Agustín aspira á conciliar, de una manera conforme á su teoría del conocimiento, la unidad absoluta, que todo lo abraza, con la existencia personal de los séres finitos. Admite, con el Apóstol, que somos, vivimos y nos movemos en Dios; pero declara, al mismo tiempo, que Dios gobierna al mundo de tal modo que deja á los séres individuales la libertad de sus movimientos y que su fuerza activa no destruye la actividad propia y espontánea de los séres. Es verdad que los séres particulares nada pueden sin Dios, pero no se sigue de aquí que ellos sean dioses (2). Son *eternamente* distintos de Dios, así en esta vida como en la otra (3). Estas son verdades eternas que no dudamos en proclamar como la base cierta de la metafísica y de la teología; y estas ver-

(1) «Ut sic intelligamus Deum, si possumus, quatum possumus, sine qualitate bonum, sine cuantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ præidentem; sine habitu omnia continentum, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem.» *De Trin.*, v, 2.—Ritter lug. cit., t. II, p. 275.

(2) «Sic itaque Deus administrat omnia, quæ creavit; ut etiam ipsa propius exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possit sine ipso non sunt quod ipse.» *De civ. Dei.*, VII, 30.

(3) Ritter. l. c., t. II, p. 419 y sig.

dades no necesitan nada más que ser determinadas en su relacion científica para ofrecer la solucion de las principales dificultades que pueden presentarse al espíritu humano. Pero esta relacion es precisamente la que falta á S. Agustin, como hemos notado en la doctrina de las ideas, y la que le hace caer muchas veces en la abstraccion.

Lo que es todavía propio del Cristianismo, es la *Trinidad divina*. Los Orientales y los Griegos habian comprendido ya esta idea, pero la habian determinado en sus relaciones con su doctrina religiosa, es decir, en su dependencia del mundo, en su encadenamiento con la vida universal. La Trinidad, como el Dios del Cristianismo, es, por el contrario, completamente independiente del universo, y superior á éste. Veamos, pues, cómo explica San Agustin el dogma cristiano. Segun este filósofo, todas las cosas nos ofrecen una imagen de la Trinidad divina, porque todas deben manifestar á su criador, y dejar alguna huella de su sér. En todo objeto particular pueden distinguirse tres momentos: la sustancia general, que le hace participar de la existencia; la sustancia particular, que constituye su individualidad, su forma y su esencia propias, distintas de toda otra forma y de toda otra esencia; y la relacion, que une estos dos términos en un todo completo; de otro modo, lo *universal*, lo *particular* y la *relacion*. Cada objeto tiene, por consiguiente, una triple causa é implica una Trinidad en la causa

suprema, una Trinidad divina (1). De estos tres momentos del Sér, el primero es el fundamento de los otros dos, que es el Padre; el segundo es la forma que dá á todas las cosas la racionalidad y la verdad, que es el Hijo (2); el tercero, en fin, es el amor en el cual une el Espiritu-Santo al Padre y al Hijo (3). Pero la Trinidad se manifiesta mucho mejor en el mundo espiritual. Cada espíritu finito, criado á imágen de Dios, es una trinidad análoga á la divina, y encierra *tres poderes* indisolublemente unidos entre sí. Estos poderes, son: la *existencia*, el *conocer* ó el entendimiento, y la *voluntad* ó el amor (4). El amor expresa la relacion del entendimiento con la existencia del sujeto que conoce con el objeto conocido, como el Espiritu-Santo expresa la relacion del Hijo con el Padre. El alma, en fin, posee una última trinidad que se enlaza á su existencia en el tiempo. Contempla lo *pasado*, lo *presente* y lo *porvenir* en un mismo momento de duracion, de tal modo,

(1) «Omne, quod est, aliud est, quo constat, aliud, quo discernitur, aliud, quo congruit... Causam quoque ejus trinam esse oportet, qua sit, qua hoc sit, qua sive amicum sit. Creaturæ autem causam, id est, autorem, deum dicimus. Oportet ergo esse trinitatem.» *De div., q. 83, q. 18.*—Ritter, l. c., t. II, p. 300.

(2) «Disciplina ipsa et forma dei, per quam facta sunt omnia, quæ facta sunt filius nuncupatur.» *Ibid.*

(3) «Spiritus sanctus communen, qua invicem se diligunt pater et filius, nobis insinuat caritatem.»—Ritter, *Ibid.* 302.

(4) «Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus.»—Ritter, *Ibid.*, p. 301.

que el pasado y el porvenir se le hacen presentes en la memoria y en la esperanza (1).

De todas estas analogías podemos concluir que San Agustín ha intentado explicar la trinidad cristiana de una manera racional y que esta trinidad no se compone, á su modo de ver, de tres *personas* divinas, sino de tres poderes, de tres momentos distintos é indivisiblemente unidos en la existencia del sér.

¿Cuáles son ahora las *relaciones de Dios con el mundo*? Hemos visto que San Agustín admite la coexistencia de lo infinito y de lo finito, de la eternidad y del tiempo, de lo absoluto y de lo contingente, pero que no ha concebido la relación científica de estas ideas. Considera lo finito como opuesto á lo infinito, el tiempo como opuesto á la eternidad, y cae, por consiguiente, en la abstracción. Por esto no ha podido establecer las verdaderas relaciones que existen entre Dios y el mundo. Rompe los lazos demasiado absolutos que habia formado la antigüedad entre el mundo y la divinidad, y cae en el error contrario, en la emancipación demasiado absoluta del mundo y de la vida de Dios. El origen del mundo aparece en su doctrina como un accidente sin necesidad. La *creación* no es una manifestación del sér, sino un

(5) Ritter, l. c., t. II, p. 306.—Este autor dá además (p. 301), la fórmula de otras varias analogías que deben representar la trinidad, según San Agustín.

efecto arbitrario de la voluntad de Dios, que ha creado el mundo de la nada, es un misterio y un milagro que tiene, sin duda, sus razones, pero que nos está negado profundizar, porque la voluntad divina es independiente de toda causa. El mundo no existe desde la eternidad; tiene un principio, y tendrá un fin, si no en su sustancia, por lo ménos en su forma (1); sin embargo, es falsa la afirmacion de que ha sido creado en el tiempo, porque éste no existe en el Sér eterno. El tiempo no se extiende al infinito, ha comenzado con el mundo, es decir, con el cambio y el movimiento del cual es la medida (2).

San Agustin ha querido evitar un doble escollo en la idea de la creacion del mundo, el escollo del panteismo, que considera al universo como un puro desarrollo de la sustancia divina, y como confundido con Dios; y el del dualismo, que considera al mundo como procediendo de una materia eterna, coexistente con Dios, y como la antítesis de la sustancia divina. Pero en vez de elevarse á una nocion superior que encierre y coordene racionalmente, completándolas, estas dos soluciones exclusivas, ha tomado un término medio y se ha detenido en una nocion abstracta, inaccesible á la razon. El mundo ha sido, segun él, creado de la nada. Pero, ¿qué es la nada? ¿Y cómo puede ésta producir el sér y la vida?

(1) Ritter, l. c., p. 391.

(2) Ritter, *Ibid.*, p. 310 y sig.

¿Quién no vé en el fondo de esta asociacion de ideas una insoluble contradiccion? ¿Y se puede, por otra parte, evitar el dualismo arrojando el mundo fuera de Dios, y limitando la naturaleza de éste con la del universo? San Agustin no ha conseguido su objeto, no podia conseguirlo, sino siguiendo otro camino que hasta nos lo indica él mismo. Compara el mundo á una semilla que contiene virtualmente en sí todos los desarrollos ulteriores de la planta (1). ¿Pero de dónde puede proceder esta semilla, este gérmen del mundo, que es cuando ménos alguna cosa, sino de la causa suprema de todo sér? ¿Y si procede de Dios, no es necesario admitir por lo ménos que el mundo está *eternamente* contenido en potencia en el Sér divino, por más que no manifieste la esencia divina nada más que en *el tiempo*, por el desenvolvimiento actual y progresivo de su vida? ¿Y si el mundo está *contenido virtualmente* en Dios, no es por lo mismo distinto de éste, como el acto es distinto de la potencia, como la manifestacion es distinta del Sér, y como la variedad es distinta de la unidad que la comprende? Estos dos puntos bastan para demostrar la posibilidad de resolver el problema de la creacion, de una manera racional, es decir, de presentar una solucion que, de-

(1) «Sicut in ipso grano invisibiliter crant omnia simul, quæ per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum deus simul omnia creavit habuisse simul omnia, quæ cum illo et in illo facta sunt.»—Ritter, *lug. cit.*, p. 316.

ducida de un principio superior, complete uno con otro el dualismo y el panteísmo.

Verificada la creación, ¿qué viene á ser el mundo? Aquí vuelve San Agustín á la doctrina de Platon. Concibe el mundo como un encadenamiento de leyes regulares y de ideas determinadas. Dios realiza en el mundo las ideas absolutas de la razón; crea racionalmente, asignando á cada objeto una razón especial (1). Las ideas presiden así á la existencia, como al desarrollo de todos los seres. De aquí la unidad y la perfección del universo. El orden de las ideas constituye el orden del mundo, en donde todas las cosas tienen una medida, una forma y una armonía particulares. La materia misma, que es el grado más bajo de la existencia, posee su valor y su verdad relativa, porque es susceptible de recibir la forma y la belleza y servir al bien. La progresión de las ideas manifiesta la escala de los seres, que son cada vez más perfectos, á medida que se elevan á los grados superiores de la vida. Los grados de esta jerarquía están marcados por los cuerpos y los seres animados, despues, en esta última categoría, por los seres irracionales y los racionales, y en fin, entre éstos, por los hombres y los

(1) «Neque enim multæ sed una sapientia est, in qua sunt immense quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium qua per ipsam factæ sunt.» Ritter, *Ibid*, p. 331.

ángeles. De este modo forma el mundo un organismo de seres y de ideas, una unidad perfecta que se desarrolla en la variedad de las existencias individuales, en donde cada sér prosigue, en la medida de sus fuerzas, el bien que le es propio y se desenvuelve en un órden determinado de tiempo. De la proporcionalidad de sus partes resulta la armonía del universo (1).

La armonía del mundo exige la oposicion, la antítesis de lo bello y de lo feo, del *bien* y del *mal*. Dios ha creado á sabiendas los seres, de los cuales no esperaba más que el mal, á fin de ensalzar la belleza del universo por la oposicion de éstos con los buenos. El mundo es como un discurso elocuente, adornado con muchas antítesis (2). El mal no es inútil en él, sirve al bien, cuyo brillo hace resaltar (3). El mal no debe, pues, faltar en el mundo. Sólo inspira horror cuando se le considera aisladamente fuera de sus relaciones y del lugar que le corresponde. En éste, es necesario, es bueno, y concurre á la realizacion del fin moral universal. Es indudable que la idea del mal, eternamente fija en la razon divina, lo mismo que la idea del bien, ha entrado

(1) Ritter, l. c., t. II, p. 312, 26.

(2) «Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulcritudinem reddunt, ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositiene sæculi pulcritudo componitur.» *De civ. Dei* X, 18.

(3) «Etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudantur, ora sint, dum comparantur malis.» *Ibid.*, XVII, II.

en el plan de la creacion para el mayor bien del conjunto de las criaturas (1). Ha debido, por consiguiente, manifestarse en los diversos órdenes de cosas. Dios ha colocado el apetito carnal al lado del amor celestial, el vicio al lado de la virtud, el error al lado de la verdad, el castigo al lado de la recompensa, los demonios al lado de los ángeles. La perfeccion del conjunto del universo exige, pues, la oposicion del cielo y del infierno, de la bienaventuranza de los justos y de la condenacion eterna de los malos (2). Es necesario que exista un mal supremo, como existe un soberano bien (3).

Sin embargo, la antítesis del bien y del mal no es absoluta, segun San Agustin. No hay dos principios morales opuestos. El mal no es en sí y por sí, como principio; no tiene más que una causa deficiente y privativa (4). Todo lo que es, es bueno, por la sola razon de sér (5). La antítesis del bien y del mal sólo puede concebirse como la antítesis de lo que es y de lo que no es, de la afir-

(1) La relacion de la teoria de las ideas con la doctrina de San Agustin, ha sido exactamente notada por Ritter. *Ibid.*, p. 332 y sig.

(2) «... ut in quibusdam demonstretur, quid valeat misericors gratia in cæteris, quid justa vindicta.» *De civ. Dei*, l. c. p. 253.

(3) «Finem boni nunc dicimus, non quo consumatur, ut non sit; sed quo perficiatur ut plenum sit, et finem mali, non quo esse desinat, sed quo usque nocendo perducat.» *Ibid.* x x, l.

(4) «Causa mala voluntatis non est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio.» *Ibid.* xii, 7.—Ritter. l. c. p. 353.

(5) «In quantum est, quid quid est, bonum est.» *De civ. Dei*, xi, 22.—Ritter, *Ibid.*, p. 315.

macion y de la negacion (1), de la libertad y de la esclavitud (2), de la sumision al órden y de la in-subordinacion (3). No existe en realidad más que un sólo principio moral, el principio del bien, que es Dios; el mal no es más que el desconocimiento de este principio, desconocimiento insensato y temerario, que sólo puede provenir de la corrupcion de una naturaleza, que es buena en sí misma. El mal no puede, por tanto, imputarse á Dios, porque, hablando con propiedad, no existe el mal, en cuanto mal, sino como privacion del bien, y Dios no puede ser la causa de lo que no existe (4). Dios es sólo el ordenador del mal (5).

No es fácil comprender el sentido y la trascendencia de esta doctrina del mal que quedó tan indecisa en el espíritu de San Agustin. Parece, sin embargo, cosa indudable que este Padre de la Iglesia ha procurado además adoptar tambien aquí un término medio entre el dualismo y el panteismo, á fin de rechazar la base moral de estos dos sistemas; no quiere que haya

(1) «Malum, privatio boni,—amissio,—defectus,—inopia.» *Ibid.*, p. 351.

(2) «Bonus, etiam si serviat, liber est, malus autem etiam si regnet, servus est.» *De civ. Dei*, IV, 3.—Ritter, *Ibid.*, 355.

(3) Aliud enim est tenere ordinem, aliud ordine teneri. *De Mus.* VI, 46.—Ritter, *Ibid.*, p. 331.

(4) «Motus ille aversionis quod fatemur esse peccatum, quoniam defectibus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide, quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites.»—*Conf.* I, II.—Ritter, *Ibid.*, p. 353.

(5) «Deus ordinator et creator omnium rerum naturalium, peccatorum autem tantum ordinator.»—*Ibid.*, p. 331.

dos principios, el uno del mal, y el otro del bien; no quiere que Dios sea la causa del mal. Pero nosotros creemos que no ha podido conseguir su objeto. Su doctrina presenta á la vez, aspectos panteistas y dualistas. En efecto, por un lado, no existe el mal como tal, sino que concurre al cumplimiento del bien, y se resuelve en éste; y si se hallan imperfecciones en los individuos, y males en las partes aisladas del mundo, estas imperfecciones y estos males son necesarios, son buenos, considerados en sus relaciones con el conjunto del universo. Esto es evidentemente un bosquejo del optimismo panteista, que niega la existencia del mal, á fin de salvar la suprema bondad de Dios, único autor de todas las cosas y sacrifica al bien absoluto los males individuales. Por otra parte, el mal no es la antítesis absoluta del bien, sino su antítesis privativa, su negacion. Pero, ¿podemos realmente considerar el mal como una simple negacion, cuando vemos á San Agustin atribuirle una existencia tan positiva que imputa á la rebelion de los sentidos contra la razon los males sin cuento que han afligido á los pueblos y necesitado la redencion de la humanidad, cuando fija en el pensamiento y en la presciencia de Dios la idea del mal, y pide, en nombre de esta idea, una suprema realizacion de aquél y de las penas eternas del infierno (1)? No acusaremos de dualismo á San Agustin, pero si

(1) Ritter, lug. cit. t. II, 350, 361 y sig.

afirmamos que el gérmen del dualismo moral que se pronunció en la Iglesia, se halla en la concepcion de la antítesis del bien y el mal, como el gérmen del dualismo metafísico se encuentra en la concepcion de la creacion, que sale de la nada. El mal no puede ser, en nuestro juicio, la antítesis del bien, porque el mal no existe como principio; no tiene su origen, como declara el mismo San Agustin, en las cosas, que son en sí buenas, sino en las relaciones falsas, pero reales, que pueden establecer entre las cosas. La belleza del mundo no exige tampoco la antítesis del bien y del mal, porque el mundo tiende hácia el bien, es decir, hácia la destruccion progresiva del mal. Éste es una mancha, una imperfeccion en el mundo; debe, no cumplirse ó perfeccionarse, sino perderse insensiblemente á medida que los séres conciban mejor las verdaderas relaciones que existen entre las cosas.

Examinemos, por último, la cuestion metafísica que domina toda la moral religiosa de San Agustin, quiero decir, las relaciones que existen entre la *presciencia* divina y la libertad humana.

No puede concebirse á Dios si se le niega la presciencia ó el conocimiento de las cosas futuras. Pero si Dios conoce de antemano todo lo que ha de suceder, parece evidente que nuestras voluntades y acciones no tienen más valor que el que Dios les ha atribuido en su presciencia, y que no podemos realizar otras obras que aquellas que Dios ha previsto y querido, porque su presciencia

es infalible (1). Ahora bien, si esto es así, ¿cómo puede el hombre ser libre? Es necesario notar, dice San Agustín, que la necesidad de las cosas no es un obstáculo á la existencia de la libertad; de otro modo, no sería libre la omnipotencia divina, puesto que conviene necesariamente á Dios. Las causas exteriores, por necesarias que sean, no deben quitar la libertad al hombre. Este está inmediatamente cierto, en su conciencia, de la espontaneidad de sus movimientos; cuando quiere, él es el que quiere y no otro por él (2). No es el efecto, sino la causa. Léjos de destruir, por consiguiente, la libertad de los seres, sólo subsiste el orden absoluto de las cosas á condicion de confirmarla; está ordenado de tal suerte que deja un lugar á la libertad, á la causalidad propia de los seres (3). La presciencia divina no es, pues, la predeterminacion, es decir, el fatalismo (4). No puede, en manera alguna, alterar la actividad de las criaturas, sino que la presupone y mantiene. ¿Cómo habia de destruir la libertad, cuando Dios

(1) *De civ Dei*, v, 9 4.—Ritter, l. c., t. II, p. 348.

(2) «Moveri per se animum sentit, qui sentit in se esse voluntatem. Nam si volumus, non alius de nobis volit.»—*De Div.* q. 83. q. 8.—Ritter *Ibid.* p. 346.

(3) «Non est consequens, ut deus certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostræ voluntatis arbitrio. Et ipse nostræ voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo ejusque præsentia continetur, quoniam et humano voluntates humanorum operum causa sunt.»—*De civitate Dei*, v, 9. 3.—Ritter, *lug. cit.*

(4) Ritter, *Ibid.*, p. 454.

sabia de antemano [que hombre habia de elegir libremente el bien ó el mal?

Concibese la relacion íntima que existe entre esta doctrina moral, la metafísica y la teoría de los conocimientos de San Agustin. Hemos visto, en la psicología, que el hombre conoce en Dios y por Dios, sin que deba abdicar su propio conocimiento; asimismo, en la metafísica, el hombre vive en Dios, conservando en éste su personalidad; así tambien, en la moral, el libre albedrío del hombre tiene su fundamento en Dios, y coexiste con la presciencia divina. San Agustin intenta conciliar en todos los órdenes de las cosas, en cuanto permiten las exigencias del dogma cristiano, el principio de la individualidad con el principio de la unidad absoluta, fuente de todas las existencias individuales. Pero su doctrina se detiene aquí. Sólo indica la posibilidad de concebir la coexistencia de estos dos *hechos* generales, pero no los desarrolla en sus relaciones científicas. ¿Más cómo en el problema de la presciencia y de la libertad, se verifica aquella respecto de los actos individuales? ¿Prevée Dios las cosas en acto ó en potencia, como posibles ó como reales y necesarias? ¿Si las prevé como posibles, no está limitada su presciencia por la realidad? ¿Y si las prevé como reales y necesarias, no impide su presciencia el libre y espontáneo desenvolvimiento de los seres individuales? Todas estas cuestiones han quedado sin respuesta. En mi entender, Dios prevé las cosas como posibles, y, en

cierto sentido, como reales y necesarias: las prevé evidentemente como posibles, esta es la primera condicion de la presciencia; pero todo lo que es posible, es tambien real en Dios, no porque éste haya ordenado y determinado fatalmente los actos que los séres deben cumplir, ni que estos actos sean ya como realizados para él, cuando aún no lo han sido en los séres, sino porque la série de actos que un sér puede efectuar, está real y necesariamente incluida en su naturaleza libre y espontánea. Todo es real en Dios en un mismo momento del tiempo, en el sentido de que todos los séres están realmente en él, sea en potencia, sea en acto, y que en la naturaleza de los séres están de nuevo en acto ó en potencia todos los hechos que aquellos pueden realizar libremente en algun tiempo. Por lo demás, esta solucion resulta de la doctrina de San Agustin, y conduce á los mismos resultados.

La presciencia divina, no es, pues, contraria á la libertad humana. ¿En qué consiste esta libertad? San Agustin distingue la libertad, en general, en cuanto pertenece á todos los séres que tienen un principio de movimiento en sí mismos, de la *libertad moral*, que sólo conviene al hombre. La libertad moral consiste en la facultad de elegir entre el bien y el mal. Sin embargo, esta libertad no es completa mientras es posible la eleccion, mientras que el hombre pueda resolverse á preferir el mal al bien. Dios es igualmente libre, aunque no pueda hacer el mal. La liber-

tad perfecta que el hombre ha de poseer en la otra vida, no puede existir sino cuando se determina por el bien (1). De este modo es como el hombre se hace semejante á Dios, puesto que el *bien* consiste en la conformidad de nuestros actos con el orden absoluto de las cosas, en la sumision á la ley divina, resulte de ella lo que quiera para nosotros (2). Determinarse á hacer el mal, no es obrar libremente, es carecer de poder, es rebelarse inútilmente contra el orden, y hacerse esclavo de sus propias pasiones (3).

Pero esta alta nocion de la libertad moral queda oscurecida muy pronto en el espíritu de San Agustin, por la doctrina de la *gracia* y de la *predestinacion*. No vemos la posibilidad de conciliar la libertad racional y la imputabilidad de las acciones, con la predestinacion que condena pueblos enteros al mal, ni con la gracia, que es un don de Dios que éste reserva sólo á una parte de los hombres (4). Segun San Agustin, nada puede el hombre sin Dios; por consiguiente, no le

(1) «Prima libertas voluntatis erat posse non peccare, novissima erit multo major non posse peccare.» *De corr. et grat.*, 33.—Ritter, l. c., t. II, p. 343.

(2) «Hæc est libertas nostra cum isti subdimur veritati.»—Ritter, *Ibid.*, p. 350.

(3) «Arbitrium voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit.» *De civ. Dei*, xxiv, II.

(4) Sola gratia redemptos discernit á perditis.—Ritter, *Ibid.*, p. 380.

San Agustin dá algunas veces á la gracia una acepcion más filosófica y ménos arbitraria, haciéndola corresponder con los períodos de desenvolvimiento de la humanidad.—Ritter, *Ibid.*, p. 388.

corresponde ningun mérito del que tengan sus acciones: no debe atribuírsele el bien que hace. La gracia divina no se contenta con acompañar, seguir y sostener la voluntad del hombre, sino que es la que nos concede además la facultad de ser justos y hasta la misma justicia; es la que hace buenos á los hombres, á fin de que puedan cumplir el bien (1). Nadie tiene derecho á la gracia divina, que es enteramente gratuita (2). Sólo mediante la obra santificante de la gracia, es como obtenemos una justa remuneracion de nuestros actos (3).

Vemos pues que, á pesar de su buen deseo, no ha podido San Agustín conciliar enteramente la religion y la filosofía. En su doctrina, predominan á la vez dos elementos distintos: la razon y la fé; y, por más que demuestra la necesidad de someter la fé á la razon, se deja él mismo arrastrar frecuentemente por la fé; acepta, casi sin exámen, con un fin práctico las doctrinas de la Iglesia, á las que intenta en seguida dar una ex-

(1) «Nobis justitiam dari, non á nobis in nobis nostris viribus fieri. Ipse bonos facit ut bona faciant.»—Ritter, *Ibid.*, p. 393.

Es verdad que San Agustín distingue entre la gracia activa, que obra sin nuestra participacion, y la gracia *concomitante*, que obra con nuestra participacion; pero esta última, que se aviene mejor y salva la personalidad humana, y que está más conforme con el espíritu de la filosofía de San Agustín, desempeña sólo un papel muy subordinado en su doctrina.—Ritter, *Ibid.*, p. 384.

(2) «Gratia nisi gratis est, gratia non est. Quisquis dignus est, debitum est ei; si autem debitum est, gratia non est.»—Ritter, l. c., p. 380 y 386.

(3) Ritter. *Ibid.*, p. 386,

plicacion racional. Su filosofía, que en sus relaciones y en su diferencia con la filosofía platónica, podemos definirla, un *racionalismo idealista, crítico, y transcendente, con una tendencia abstracta*, su filosofía, repito, no se funda en una base única; no forma, hablando con propiedad, un sistema en donde todas las partes se deduzcan lógicamente de una fuente racional comun. Este es su defecto capital, este es el origen de las incertidumbres y de las contradicciones que se notan en la doctrina de San Agustin. Este Padre de la Iglesia ha formulado grandes y fecundos principios, sobre todo en las relaciones de Dios con el hombre, en la determinacion de la naturaleza divina, de la presciencia, del amor y de la providencia de Dios, en la determinacion de la naturaleza humana, de la libertad, del bien, de la razon y de la personalidad del hombre, en la determinacion de un principio de método y de certeza psicclógica; pero estas verdades que distinguen profundamente la filosofía agustiniana de la filosofía antigua, que constituyen su originalidad y su superioridad, estas verdades, repito, no son bastante profundas, ni están bastante encadenadas entre sí, y hasta se hallan muchas veces en contradiccion con la doctrina positiva de la Iglesia.

§ 2.

FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA.

Elevada la doctrina cristiana á su mayor poder con la filosofía de los Padres de la Iglesia, habia vencido todas las herejías que amenazaban su existencia; reinaba sin rival en el espíritu de los hombres y de los pueblos. Su triunfo demostraba su superioridad y legitimaba su imperio. Debía, por consiguiente, cambiar la posición de la filosofía respecto de la religión. No se trataba ya de defender la doctrina del Cristianismo; su victoria hablaba más alto que todos los argumentos de la lógica: brillaba con la evidencia de los hechos; pero se trataba de organizar dogmáticamente la doctrina cristiana, de formularla en un sistema completo que pudiese responder del porvenir, lo mismo que del presente; después del triunfo, la conservación, la necesidad de asegurar la influencia conquistada. Pero esta organización interior del Cristianismo, esta reducción de todos los elementos á un cuerpo de doctrinas morales y religiosas, á un sistema que satisficiera las necesidades del hombre, esta *sistematización* es obra de la *filosofía de la Edad Media*. La filosofía ha ensalzado el Cris-

tianismo, lo ha organizado y le ha dado esa fuerza inmensa de estabilidad, esa vitalidad poderosa que aún admiramos en nuestros días. Se comprende, sin embargo, el papel de la filosofía en la Edad Media, su naturaleza y sus caracteres principales. Es ménos libre, ménos metódica, ménos audaz que la filosofía de los Padres; la fuente de inspiracion se ha agotado; pero la filosofía es más rica en detalles y más fecunda en aplicaciones de todo género; se hace *formal y reguladora*, desciende del puesto de poder de primera clase al de segunda. Nada tiene que inventar; su punto de partida y su objeto le están señalados por la religion, y sólo puede existir á condicion de aceptar este influjo y conformarse á la autoridad. Si se separa del camino de la Iglesia, es al momento llamada al órden, condenada por los concilios y entregada á la reprobacion universal.

De este modo, los dos elementos que hemos encontrado en la filosofía de los Padres, los hallamos en la filosofía de la Edad Media. La *fé* y la *razon* son las armas de la discusion; la religion y la filosofía son constantemente el teatro de las luchas intelectuales. Pero la relacion de estos elementos ha cambiado de naturaleza. En un principio, la filosofía es la que lleva grabado un sello religioso, la razon es la que restringe los límites de la fé; ahora es la religion la que toma una forma filosófica, la fé es la que detiene el vuelo de la razon. La preeminencia no corresponde ya á la razon, sino á la fé.

La religion es el *fondo* de todas las investigaciones, la filosofía no es más que la forma de las *mismas*. Concíbese, por consiguiente, la preferencia que la escolástica concede insensiblemente á Aristóteles sobre Platon. La filosofía del primero se funda precisamente en la misma distincion entre el fondo, suministrada por la experiencia, y la forma, dada por el pensamiento. Por otra parte, el espíritu general de la doctrina peripatética, su carácter formalista, lógico y regulador, y su tendencia refleja convienen admirablemente á la Edad Media. El platonismo no podia aceptar ninguna alianza estraña, ni justificar ninguna distincion; su severidad racionalista y su carácter absoluto no consentian que se le pudiese bajo la dependencia de un poder extraño. Habia reinado entre los Padres como filosofía religiosa; pero ahora es Aristóteles el que va á determinar la marcha de la filosofía. Su célebre distincion viene á ser la fuente de un compromiso, en virtud del cual es considerada la religion como el fondo de toda la ciencia, el objeto de la actividad intelectual; y la filosofía, como la forma que debe recibir esta materia. Semejante pacto, fielmente cumplido, no podia dar otro resultado que la supresion de la verdadera filosofía, la confiscacion del pensamiento en provecho de la religion. Vemos, además, traducirse muchas veces la filosofía en un puro formalismo y convertirse en esclava de la teología (*ancilla theologiæ*). Pero todavía levantó su voz elocuente en favor

de la libertad de pensamiento; áun en la época de su más completa dependencia, protestó contra la esclavitud en que se la queria tener, y fué necesario recurrir á la fuerza para imponerle silencio.

Acabamos de hablar de la supremacía de Aristóteles en la Edad Media. Es necesario, empero, no creer que esta supremacía fué completa y absoluta. Aún conservó Platon su ascendiente en los espíritus elevados que se inspiraban en la filosofía de San Agustin. Por otra parte, la doctrina de Aristóteles sólo fué conocida en toda su extension en el siglo XIII por medio de los Arabes. Sólo puede afirmarse que el espíritu general de su filosofía, con su carácter dialéctico y formalista, es el que predomina en todo el desenvolvimiento de la escolástica. Aun en las cuestiones que más profundamente separan á Aristóteles de Platon, por ejemplo, en la cuestion de las ideas generales ó de las universales, del realismo y del nominalismo, domina tambien el génio de Aristóteles; porque esta cuestion, tan importante para el método y para la filosofía, se apreció ménos en su valor absoluto que en su valor lógico.

Por esta razon, no podemos dar una gran importancia á la filosofía de la Edad Media, privada de libertad, reducida á una condicion subalterna.

La Edad Media es, en nuestro juicio, un período de estacionamiento para la ciencia, una

de esas épocas sin originalidad, en donde la inteligencia se contenta con ordenar de una manera dogmática los elementos de su vida pasada, y se prepara, en medio la tranquilidad de una laboriosa erudición, para una nueva faz de su existencia. Organizanse en una misma época la sociedad feudal y la cristiana, despues de las tormentas levantadas por la invasion de los bárbaros. Esta época orgánica tuvo, sin duda, sus vicisitudes en la sociedad y en la filosofía. Al mismo tiempo que ésta queria emanciparse de la autoridad religiosa, proclamaban su independencia las comunidades, y el poder temporal disputaba la supremacía á la Santa-Sede. Pero estos arranques de libertad que animan la Edad Media en medio de su carrera, y que denuncian los vicios de su organismo, son el presagio de un nuevo período crítico. Por lo demás, supo la filosofía utilizar su posicion de esclava. Perfeccionó el lenguaje filosófico, la forma del pensamiento, y creó un nuevo vocabulario para las necesidades de la ciencia. Extendió el análisis de las ideas; y, si bien se perdió muchas veces en distinciones estériles y capciosas, sus trabajos, llenos de sagacidad, no dejaron de ser por eso de gran valía para el desarrollo filosófico ulterior; si, en su entusiasmo dialéctico, se forjó dificultades imaginarias, tuvo tambien el mérito de encontrar dificultades reales que legó á la filosofía moderna.

Segun lo que precede, podemos establecer, con

M. Cousin (1) la siguiente division de la filosofía de la Edad Media. Los dos elementos de la escolástica son la fé y la razon, la religion y la filosofía; la combinacion de estos elementos es lo que determina la division y los límites de la filosofía escolástica. Comienza, en efecto, por la subordinacion voluntaria ó forzada de la filosofía á la religion: este es el siglo de Carlo-Magno; su fin está determinado por la conclusion definitiva de esta subordinacion, por la reivindicacion de la independenciam del pensamiento: este es el siglo de Bacon y de Descartes, preparado por la restauracion de los grandes sistemas de la antigüedad; entre estos dos límites no hay más que un medio posible, que es una cierta alianza entre la religion y la filosofía, alianza que, por lo demás, redundam principalmente en provecho de la religion. De aquí tres momentos principales en la historia de la escolástica:

1.º Subordinacion de la filosofía á la teología, desde el siglo IX hasta principios del siglo XIII;

2.º Alianza de la filosofía y de la teología ó teología filosófica del siglo XIII;

3.º Separacion de la filosofía y de la teología, cuya separacion es imperceptible en un principio, pero que crece insensiblemente desde el siglo XIV hasta fines del XV.

Se han establecido otras divisiones más precisas, bajo el punto de vista del nominalismo y del rea-

(1) *Curso de la historia de la filosofía*, lec. 9.ª.

lismo (1); pero no pensamos detenernos en ellas. Sin embargo, como hemos de ocuparnos especialmente de la historia de las universales, única que Presenta un interés real para la cuestion de las ideas, vamos á procurar formular, bajo este punto de vista, una division correspondiente á la de Mr. Cousin. Nuestra tarea es, bajo este aspecto, tanto más fácil, cuanto que el realismo era la doctrina oficial de la Iglesia cristiana, mientras que el nominalismo representaba con bastante fidelidad la filosofía, en los primeros dias de su emancipacion. De donde se sigue que el predominio de la filosofía ó de la teología, va siempre acompañado, en la Edad Media, del predominio correspondiente del nominalismo ó del realismo. Así, en el *primer periodo*, cuando la filosofía está aún bajo la tutela de la teología, será el nominalismo necesariamente vencido por el *realismo*. En esta época se plantea la cuestion, se establece el realismo en su primera forma, aparece el nominalismo, y le sucede el realismo desarrollándose; despues aparece un tercer sistema, el conceptualismo, que viene como conciliador, pero que, participando tambien, bajo ciertas relaciones, de los errores nominalistas, se halla muy pronto reducido al silencio. Termina la lucha en favor de la Iglesia, la cuestion se decide por un concilio. Esta es la época de Roscelin, de Guillermo de Cham-

(1) V. MM. Tennemann y Rousselot, *Estudios sobre la filosofía de la Edad Media*.

peaux y de Abelardo. En el *segundo periodo*, el *nominalismo* se levanta, sostenido por las exageraciones de la doctrina contraria tanto ó más que por su propio poder; gana terreno poco á poco, comienza la separacion de la filosofía y de la teología, llevando los espíritus á la experiencia, y concluye por obtener una victoria tan completa y decisiva, que la teología misma aceptó la excision, y abandonó la filosofía á sus propias fuerzas, perdiéndose aquella en los sueños del misticismo. Esta es la época de Guillermo de Occan, de Rogerio Bacon y de Gerson.

¶ Vamos, pues, á intentar hacer un bosquejo de la historia de estos debates filosóficos y teológicos, determinando su carácter, su importancia para la teoría del conocimiento y sus consecuencias morales, políticas y religiosas.

I. Pongamos primeramente la cuestion. Trátase de saber si las *nociones generales* de la razon, las ideas, tienen una existencia *nominal* ó *real*. Nadie niega la existencia de las ideas generales, por ejemplo, de las ideas de planta, de animal ó de sér; sobre las cuales fundamos las divisiones de las ciencias naturales; pero se discute su origen y su valor. ¿Tienen un valor convencional ó un valor absoluto? ¿Existen en el espíritu humano ó en las cosas? Son abstraídas de la experiencia, es decir, formadas por la inteligencia, mediante

una combinacion arbitraria de muchas nociones individuales, ó son realizadas en la experiencia, de tal modo, que existen realmente en la naturaleza especies, géneros y familias, de seres por encima de los seres particulares? Hé aquí toda la cuestion bajo el punto de vista científico, y del modo que se presenta primeramente (1). Pero la cuestion puede aún generalizarse más. Haciendo abstraccion de su aplicacion á las ciencias naturales, tienen las ideas, hablando de una manera absoluta, una existencia ontológica, ya como sustancias, ya como tipos inmutables de las cosas, ya, en fin, como leyes eternas de la vida y del desarrollo de los seres, como queria Platon, ¿ó no tienen más que una existencia subjetiva y lógica en la inteligencia humana? Concíbese á primera vista la importancia de este problema. Si las ideas generales no tienen más que un valor nominal, convencional y abstracto, como pretenden los *nominalistas*, si en la naturaleza no hay más que individualidades, no puede haber en el espíritu otra cosa más que sensaciones y combinacion de nociones sensibles; la razon es

(1) Bajo este aspecto, ha podido decir Mr. Cousin que la Edad Media es el desenvolvimiento de una frase de Porfirio. Hé aquí esta frase, traducida por Boecio:

«Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsstantia corporalia sint an incorporalia, et utrum sperata an in sensibilibus posita et circa hæc consistencia, dicere recursabo.»

completamente inútil para el hombre, puesto que le bastan los sentidos para ponerse en comunicacion con los individuos; aún hay más, la razon es ilusoria, puesto que concibe nociones que no existen en la realidad, que se añaden ó que se agregan fuera de sazón á las representaciones individuales (*universalia sunt post rem*); por consiguiente, se debe proclamar el *sensualismo* y aceptar todas sus consecuencias. Si las nociones generales tienen, por el contrario, un valor real y absoluto, como pretende el *realismo*, si existen en la naturaleza familias de séres, séres genéricos anteriores y superiores á los individuos (*universalia sunt ante rem*), debe existir en el espíritu una facultad superior á los sentidos que nos ponga en relacion con los séres genéricos; la razon es, pues, legítima y necesaria; es menester proclamar el *racionalismo* y aceptar sus consecuencias.

Tales son los dos sistemas rivales, considerados en su fuente psicológica y en sus consecuencias generales. Sin embargo, cada uno de estos grandes sistemas puede aún dividirse en dos doctrinas subordinadas que proceden del sensualismo ó del racionalismo. Así, el nominalismo niega la realidad ontológica de las universales; pero admitiendo con él que las ideas generales no existen en la naturaleza, es decir, no tienen realidad exterior, ¿debe negárseles toda existencia? ¿No existen al ménos en el pensamiento como ideas generales? En otros términos, ¿son una sencilla y pura continuacion ó transformacion de

las nociones individuales, ó tienen realmente en el pensamiento, una existencia superior y anterior á las nociones sensibles? En el primer caso, es necesario profesar el sensualismo puro; en el segundo, es necesario reconocer y pronunciar el divorcio entre el mundo del pensamiento y el mundo de la realidad, es necesario proclamar un sistema espiritualista exclusivo, íntimamente unido al sensualismo, porque no admite en la naturaleza nada más que individuos, á cuyo sistema se le ha dado el nombre de *conceptualista*. La misma distincion hay que hacer en el realismo. Segun esta doctrina, existen las ideas generales en la naturaleza, lo mismo que en la razon; hay en ella séres genéricos; sobre el hombre está la humanidad, sobre la humanidad el sér; pero ¿cuáles son las relaciones de estas familias de séres con los séres individuales? ¿Son acaso las universales pura y simplemente la totalidad de los séres particulares, ó son además superiores á los individuos, de tal modo, que estos coexistan con las universales? En el primer caso, los individuos son fracciones de séres, accidentes de la sustancia; es necesario proclamar el *panteísmo* y negar la existencia de los séres individuales. En el segundo, los individuos están á la vez en lo universal y fuera de lo universal, tienen una existencia comun que constituye la familia ó la especie, y una existencia propia que constituye la individualidad; es necesario admitir la coexistencia absoluta de los séres individuales y de los

séres genéricos, y proclamar un *racionalismo armónico* superior.

Pueden, pues, dividirse los sistemas nominalistas y realistas en cuatro clases, en la forma que expresa el cuadro siguiente:

NOMINALISMO. { *Sensualista*, que niega absolutamente la existencia de las ideas generales.
 { *Conceptualista*, que niega la existencia de las ideas generales en la naturaleza.

REALISMO..... { *Panteista*, que admite las universales en el espíritu y en la naturaleza, pero que las considera como supresivas de nociones ó de seres individuales.
 { *Armónico*, que admite las universales en el espíritu y en la naturaleza, y las considera en armonía con las nociones ó con los séres individuales.

II. Comenzemos ahora la *historia* de la lucha de los nominalistas con los realistas, sin detenernos en el brillante sistema panteista de J. Scot Erígenas que comienza la Edad Media. El realismo, aunque todavía no lleva este nombre, domina exclusivamente en la escena filosófica, hasta el momento de la aparición del nominalismo en el siglo xi.

I Segun *Roscelin* (hacia el año 1090), jefe de la doctrina nominalista, los géneros y las especies, las universales, no son realidades, sino palabras solamente: *status vocis*. Nosotros, dice, no podemos percibir más que por los *sentidos*, ni conocer sino por el intermedio de los mismos. Lo que nos revelan, es indudablemente una realidad; mas por esta misma razon sólo debemos creer lo que ellos

nos muestran. Ahora bien, los sentidos no nos designan más que *individuos*: luego los individuos existen; pero no mostrándonos nunca en la realidad los géneros ni las especies, es evidente que estos no tienen realidad. Los hombres son seres reales, pero la humanidad no es más que una abstracción de la inteligencia. Lo mismo sucede respecto de las cualidades que expresan nociones generales: la sabiduría y el color, por ejemplo, no existen como tales; sólo existen hombres sabios y objetos coloreados (1).

Vemos, pues, que Roscelin funda dogmáticamente el nominalismo sobre la base de la sensación. En el hombre, no reconoce más que sentidos é individuos en la naturaleza: este es el sistema de la multiplicidad en la unidad. Esta doctrina es, sin duda, muy estéril, bajo el punto de vista filosófico; pero era muy importante en la época de Roscelin, porque revelaba una audaz tentativa de emancipación de la inteligencia. Roscelin es un espíritu independiente que busca sinceramente la verdad, y la busca en sí misma, no con el auxilio de la autoridad, sino con el de la lógica. No tiene confianza más que en las representaciones evidentes de los sentidos, y rechaza libremente todo lo que le parece contrario al conocimiento sensible. Así es que no dejó la Iglesia de perseguirle. Atrevióse á sacar él mismo

(1) Véase M. Roussetot, *Estudios sobre la filosofía de la Edad Media*, t. 1., p. 153, con los textos que cita en su apoyo.

de su doctrina una *consecuencia teológica* de la mayor importancia. Negó la trinidad cristiana; y era natural que así lo hiciese; porque, si sólo existen particularidades sin unidad general que las contenga, ¿cómo puede concebirse la unidad que envuelve la trinidad divina? O no hay más que un Dios, ó hay tres, decía Roscelin; si hay tres, son tres seres separados, distintos, sin relaciones de conexión (1). No puede admitirse ninguna combinación de seres, sino simples individualidades.

Entre los adversarios de Roscelin se destaca en primera línea San Anselmo, arzobispo de Cantorbery (de 1.034 á 1.109). Según éste, los géneros y las especies, las universales, existen realmente por sí mismas. Muchos hombres reunidos forman un solo y mismo ser en especie. Es, pues, falso decir que sólo existe en los individuos, porque, además de éstos, hay las *universales*, y las cualidades que percibimos en los seres, y que son también realidades en sí mismas. Estas realidades, diferentes de los seres corporales, las percibimos por medio de una facultad superior á los sentidos, por medio de la *razon*, que es el juez y el criterio supremo de todos los conocimientos del hombre: *ratio quæ princeps et iudex omnium debet esse* (2).

De este modo, funda San Anselmo el realismo

(1) M. Rousselot, l. c.

(2) Rousselot, l. c., p. 236.

sobre la razon humana. No es realista exclusivo ó panteísta, puesto que, además de la realidad de las universales, admite la de los individuos. Es filósofo y teólogo. Quiere, ante todo, salvar la trinidad cristiana de los peligros á que la exponen á la vez el nominalismo y el realismo panteísta, negando el primero la unidad, y el segundo la individualidad. Reconoce la unidad y la trinidad personal de Dios. Léjos de negar el sér en los individuos, parece que fué San Anselmo el primero que precipitó la filosofía realista en este falso camino, en que multiplica sin medida los séres, las entidades, verificando abstracciones, transformando en sustancia todas las nociones comunes, todas las cualidades generales (1). A pesar de este defecto, tenía verdaderamente San Anselmo conciencia de la elevacion filosófica del realismo, puesto que, no contento con la certeza de la fé, intenta demostrar la *existencia de Dios* por la lógica realista. Su *prueba ontológica* está íntimamente enlazada con la naturaleza de las ideas generales (2). Dios existe, por cuanto es la idea más elevada y perfecta que podemos concebir: *existit procul dubio aliquid, quo majus cogitari non potest, et in intellectu et in re*. Aún hay más;

(1) Rousselot, l. c., p. 242.

(2) Hé aquí en sustancia el razonamiento de San Anselmo: cada cual posee en su entendimiento la idea de alguna cosa, fuera de la cual no se puede concebir nada más grande, la idea de una perfeccion absoluta. Esta es la idea de Dios. Ahora bien, esta idea es tambien realizada fuera del entendimiento; luego Dios existe.

si Dios, como idea suprema, existe en realidad, se puede por el mismo razonamiento determinar, al ménos de una manera general, la *naturaleza de Dios*. Lo que afirma de la *idea* de Dios, puede afirmarlo de su *ser*. Dios será, por consiguiente, la perfeccion absoluta, es decir, el sér perfecto, infinito, absoluto, razon última de toda perfeccion en el mundo. Es, dice, San Anselmo, el sér de todo sér, el bien de todo bien, la belleza de toda belleza, la fuerza de toda fuerza, porque todo existe en la unidad: *quoniam omne quidquid est, per unum aliquid esse necesse est* (1). Es la inteligencia y la razon suprema, en la que existe desde toda la eternidad el plan de la creacion del mundo (2). Está en todas partes y en todo objeto; sostiene, supera, envuelve y penetra todas las cosas, porque todo lo que es sale de su esencia, es en ella y por ella: *ex ipsa suma essentia et per ipsam et in ipsa sunt omnia*. Ha creado al hombre y le ha dado la razon, á fin de que éste lo co-

En efecto, si no existiese más que en idea, en nuestra inteligencia, no podria concebirse que existiese en la realidad, la cual seria una cosa más elevada; pero entónces concebiríamos una idea más alta, una perfeccion más grande, que la idea y la perfeccion de Dios, lo cual es absurdo. Luego Dios ó la idea suprema no existe sólo en idea, sino tambien en realidad. V. M. Ahrens, *Curso de flos.*, lec 11. —M. Roussel ot, l. c. p. 229 y sig.

(1) *Monolog.*, cap. 1, 3.—Rixner, *Gesch. der Philos.*, t. II, p. 18.

(2) «Clarum est igitur ea omnia, quæ facta sunt, nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent; non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fiebant.» *Mon.*, cap. ix.—Rixner, l. c., p. 22.

nozca y lo ame, y merezca despues de esta vida la felicidad ó la condenacion eterna.

Guillermo de Champeaux (muerto en 1120), imprimió al realismo una direccion más exclusiva, pero más franca y más decidida. Penetró profundamente en los principios y en las consecuencias del sistema. Segun nos dice Abelardo, profesaba el principio de que una sola sustancia, idéntica por esencia, está total y simultáneamente en los séres individuales que produce, y que la diferencia que se manifiesta en estos séres, no procede en manera alguna de su naturaleza, sino de la variedad de los fenómenos, de los accidentes (1). Esta fórmula del realismo ontológico encierra dos principios: *la unidad y la identidad de la sustancia*, y *la negacion de los individuos*, como tales. Sólo existe la unidad, y existe, no de una manera abstracta, fuera de los séres individuales, sino en estos mismos séres cuyas distinciones y diferencias borra. La variedad de los séres, no *es*, hablando de una manera absoluta; no tiene su principio en la esencia individual, sino en los fenómenos contingentes; los individuos no son más que modos de la sustancia una é idéntica. Es inútil preguntar, por consiguiente, si las universales existen ó no en la realidad de las co-

(1) «Erat in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse abstrueret individuís; quorum quidem nula esset in esentia diversitas, sed sola multitudine accidentiam varietas.»—Abelardo. *His. calamit.*—Rousselot, 1. c., p. 234.

sas, si sólo ellas son realmente y los individuos no existen (1). Guillermo de Champeaux, concluye de aquí la identidad sustancial de todos los hombres. El hombre, dice, es una especie, una cosa esencialmente una, á la que se unen accidentalmente ciertas formas que los hacen, por ejemplo, Sócrates. Esta cosa, áun quedando esencialmente la misma, recibe de idéntica manera otras formas que constituyen á Platon y demás individuos de la especie humana; y, aparte de las formas que se aplican á esta materia para determinarla en Sócrates, nada hay en éste que no se halle al mismo tiempo en Platon, pero bajo la forma de tal (2). Haciendo abstraccion de estas modalidades, Sócrates y Platon son un solo y mismo hombre, pertenecen ambos á la *especie* humana. Si se desprecia despues la racionalidad y la mortalidad para no considerar más que lo que expresa el término *animal*, no se tendrá más que el *género*, en el que se confunden todas las especies. Por último, si se desprecian todas las formas, y no se vé en Sócrates más que la *sustancia*, concíbese lo que hay más general, la sustancia universal que se manifiesta en todos los seres y permanece en todas partes idéntica á sí misma (3).

(1) «Alii,—dice Abelardo hablando de Guillermo de Champeaux y de los suyos,—alii quasdam essentias universales fingunt quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt.»—*De gens. et spec.*—Rousselot, l. c., p. 256.

(2) *Ibid.*

(3) Abelardo, *De gens., et. spec.*—Rousselot, l. c., p. 272.

Tales son la doctrina y el método de Guillermo de Champeaux. Su doctrina es el *realismo panteísta*, que admite la realidad de las universales, pero que las considera como supresivas de los individuos. Su método es el mismo del panteísmo, método exclusivo pero riguroso, que es necesario detenerlo en su punto de partida, si quieren rechazarse las consecuencias á que conduce fatalmente. Este punto de partida es una hipótesis contraria á la razon y á la conciencia. Supone que la individualidad reside únicamente en las formas accidentales de los séres y de las cosas, es decir, que no existe ningun principio eterno de individualidad.

Despues de Guillermo de Champeaux, revistió el realismo, siempre triunfante, su forma primitiva, su forma platónica, y entró en el camino del *idealismo absoluto*. *Bernardo de Chartres* consideró las ideas generales como pensamientos de Dios, como los tipos eternos que presiden á la creacion de los séres; pero en vez de indicar las relaciones que enlazan las ideas con la realidad, se extravió en la poesía de esta doctrina platónica. A consecuencia de esta tendencia idealista, se arrojó la *escuela de San-Victor*, fundada por Guillermo de Champeaux, en el misticismo alejandrino, é intentó absorber la filosofía en la contemplacion y en el amor de Dios. Amar á Dios, es amarse á sí mismo, dice Hugo de San-Victor. Su fórmula filosófica es el panteísmo; sus consecuencias morales, la negacion del libre albedrío. Esta escuela

la se ocupó muy poco de la cuestión científica del nominalismo y del realismo; sólo se dirigió á refutar una herejía nominalista, conocida bajo el nombre de *nihilismo*. Rechazando toda unidad general, pretendían los nihilistas que la humanidad no era en la persona de Jesucristo más que una abstracción, una nada (*nihil*). Los realistas sostenían, por el contrario, la presencia real de la humanidad en Dios.

Vemos, pues, que el nominalismo y el realismo existen como dos doctrinas rivales, igualmente exclusivas: se pronuncia el primero contra ciertos dogmas de la Iglesia cristiana que el segundo defiende con ventaja, y se muestra principalmente hostil al sistema general de la Iglesia, por el espíritu de exámen que provoca; fundándose en la lógica viene á parar á la libertad humana, mientras que el realismo, en el curso de su desenvolvimiento, llega á destruir el libre albedrío en provecho de la gracia. Las mismas consecuencias veremos reproducirse al fin de la Edad Media.

Abelardo (de 1079 á 1142), discípulo de Guillermo de Champeaux, intentó una conciliación entre estas dos doctrinas opuestas. No admite con Roscelin que las ideas generales sean simples emisiones de voz, palabras vanas, *flatus vocis*; tampoco admite, como su maestro, que las universales sean las únicas realidades sustanciales. Toma un término medio, reconociendo á las especies y á los géneros una realidad *ideal* ó lógica

en cuanto *ideas*, y negándoles una realidad ontológica y sustancial, en cuanto *séres* genéricos. En la realidad existen los individuos, existe una sustancia universal; pero no séres generales que correspondan á las ideas de género y especie. El individuo existe en sí, sin participar de la esencia de lo universal, de la sustancia comun: *in esse singulis individuis eandem rem non essentialiter, sed individualiter tantum*; y lo que se llama universal no es, en la realidad, más que una coleccion de individuos de la misma naturaleza; *speciem dico totam illam collectionem ex singulis aliis hujus nature conjuntam* (1). Esta coleccion es esencialmente múltiple: *quæ tota collectio essentialiter multa* (2). Y así como la especie se constituye por el conjunto de las esencias que mantienen las formas individuales, así tambien el género es constituido por esa multitud de esencias que forman el *substratum* de las diversas especies (3). De donde se sigue que Abelardo no es realista en el sentido que hemos dado á esta palabra. Las universales son para él concepciones del espíritu, pero no realidades ontológicas; en la ontología son colecciones, multitud de séres constituidos por los séres individuales. Abelardo es, pues, nominalista; y con este título ataca el realismo y se atrae las persecuciones de la Iglesia y el

(1) *De gen. et espec.*—Rousselot, l. c., t. II, p. 29.

(2) *Ibid.*

(3) *Idem*, p. 30.

odio implacable de San Bernardo, representante ciego de la fé y de la autoridad. Su doctrina sin embargo se diferencia del nominalismo exclusivo ó sensualista de Roscelin, en que reconoce en la naturaleza, además de los individuos, una sustancia general, universal, susceptible de recibir todas las formas y cuyo solo atributo es la existencia: *Si ergo quaeritur quid es substantia respondeamus: EST* (1). Esta universal no es un género, es la esencia pura y simple (*mera essentia*), la materia informe, el *substratum* de las especies y de los géneros, pero privada de todos los caracteres que convienen á unos y otros. Bajo este punto de vista, se transforma la doctrina de Abelardo en panteísmo (2); pero es un panteísmo de un género especial. No consiste en colocar en la cima de la existencia, una sustancia perfecta, absoluta, que encierra en sí todas las sustancias y propiedades particulares, sino una sustancia abstracta ó comun, desprovista de todos los signos de la pluralidad, que se manifiesta en los grados inferiores de la existencia. Es un panteísmo abstracto, tal y como conviene el nominalismo conceptualista; es, en otros términos, el sistema del individualismo revestido como una forma panteísta.

Tales son los elementos y las consecuencias

(1) *De gen. espec.*, p. 52.

(2) Véase en Rixner (b. c.), un paralelo entre las doctrinas de Abelardo y Espinosa.

generales de la doctrina de Abelardo. Su sistema es un *nominalismo conceptualista con tendencia panteista*. No podemos, pues, considerarla como una conciliación superior y verdaderamente sintética del nominalismo y del realismo, sino como una especie de justo medio. Se refiere directamente á Aristóteles: fúndase, como los peripatéticos, en la concepción de las ideas generales como realidades lógicas, pero no como realidades ontológicas, y viene á parar de este modo al mismo divorcio, al mismo dualismo entre el mundo de la especulación ó del pensamiento y el mundo de la realidad exterior. Sólo ese dualismo, inherente á toda doctrina abstracta, puede explicar el panteismo de Abelardo. El nominalismo no puede conducir al panteismo sino por una inconsecuencia. El panteismo de Abelardo no es, pues, ese panteismo sustancial que se expresa en la unidad absoluta del sér y de la sustancia (*preter deum nulla dari neque concipi potest substantia*) (1), sino ese panteismo formal y abstracto que necesita la especulación, y que consiste en la generalización ó en la totalidad de las sustancias particulares (*nihil omnino in Deo est quod Deus non est*) (2). De aquí también las incertidumbres de Abelardo respecto al principio de individualidad. Colocado entre el nominalismo y el panteismo, no sabe qué resolver. Por una parte, admite un

(1) Espinosa, *Eth.*, primera parte, prop. 14.

(2) *Teol. Crist.*,—Rixner, l. c., p. 31.

principio individual, y hasta es el primero que ha emitido una teoría de la individualización (*individuatío*), y por otra, parece borrar este principio hasta el punto de considerar á los hombres como instrumentos de Dios: *Deus utitur nobis ad efficiendum ea quæ vult, quasi instrumentis* (1).

2. El primer período del movimiento filosófico en la Edad Media, termina en el misticismo de la escuela de San-Victor, que continúa después Abelardo. La cuestión, sin embargo, fué puesta y resuelta por la teología en provecho de la iglesia y del realismo. Pero la filosofía se fortificó en la lucha. Experimentó en adelante una irresistible necesidad de independencia que, sostenida por el espíritu de la época, vino á brillar hasta en el seno del realismo. La teología se redujo á la composición. Vió á la filosofía á punto de escapársele, y para conservar su influencia, no tuvo más recurso que admitir el espíritu filosófico; vuelve á levantar altares á Aristóteles, y, después de haberle proscrito, quiere canonizarle. Tal es el rasgo característico del *segundo período* de la Historia de la filosofía en la Edad Media. Si en este período se sobrepone aún el realismo al nominalismo, no es á nombre de un sistema teológico, sino á nombre de la filosofía.

Amaury de Chartres (muerto en 1209) y su discípulo *David de Dinant*, proclamaron un *racional-*

(4) Rixner, l. c., p. 33.

lismo panteista que, no por ser realista, se mostró ménos hostil que el nominalismo á los dogmas de la Iglesia. Todo es Dios, dice Amaury, y Dios lo es todo: *omnia sunt Deus, Deus est omnia*. El criador y la criatura son un solo y mismo sér. Las ideas, son, á la vez, creadoras y creadas: *idea creant et creantur*. Dios es el fin de todas las cosas, porque todas deben penetrar en Dios para constituir con éste una inmutable unidad. Partiendo de estos principios, atacaba Amaury los dogmas de la trinidad (1) y de la eucaristía (2). Sus obras fueron quemadas y él excomulgado como hereje. Sus ideas, sin embargo, no perecieron con él, sino que hallaron un poderoso apoyo en los ardientes espíritus de la época, sobre todo en el Mediodía de Francia. Contribuyeron con las doctrinas árabes y judías á propagar la secta de los Vaudois, cuyos principios de igualdad absoluta en materia política y religiosa no son más que la aplicación del panteísmo metafísico de Amaury.

Al mismo tiempo que llegaba el realismo á esta altura de concepción, á este poder lógico que ya no le permitía retroceder ante sus consecuencias, siquiera fuesen estas contrarias á la autoridad religiosa, una multitud de espíritus independientes se dedicaron á comentar á Aristóteles y

(1) *Almaricus dicebat trinitatis personas singulas sua tempora habuisse.*

(2) «Christus non magis esse in eucharistia quam in qualibet alia re.»—Rousselot, l. c., p. 144.

á presentarle bajo un aspecto mejor y más verdadero por medio de las traducciones de los autores árabes, Avicenne y Averroes, como para preparar su apóteosis, y facilitar su próxima alianza con el Cristianismo. Los más notables de estos comentadores y traductores, fueron *Alejandro de Hales* y *Alberto el Grande* (muerto en 1280). Este último abarcó todos los conocimientos de su época: la lógica, la metafísica, la teología, la moral, la astronomía, la física, la alquimia y la historia natural. Renovó el sistema de Abelardo, dándole una mayor extension y una tendencia más realista. Segun él, la universalidad está en potencia en los objetos, pero en acto sólo tiene realidad en la inteligencia: *universale est in re extra per aptitudinem, sed secundum actum existendi in multis non est nisi in intellectu* (1). Lo universal en la naturaleza, es la esencia pura, virtual, absoluta, propia para dar el sér á las cosas, pero que nunca se lo dá realmente.

Amaury y Alberto pueden ser considerados como los preparadores de los más grandes representantes de la filosofía realista en la Edad Media, de Santo Tomás de Aquino y de Duns Scot.

La doctrina de Santo Tomás de Aquino (de 1225 á 1274), discípulo de Alberto el Grande, es el apogeo de la filosofía cristiana de la Edad Me-

(1) *De intellectu et intelligibile*, lib. I. cap. II. —Rousselot, I. c., p. 213.

dia. Santo Tomás es el digno émulo de San Agustín. Existe un estrecho parentesco entre estos dos hombres. Ambos intentaron hermanar la religión con la filosofía, la fé con la razón, dejando á cada uno de estos poderes su legítima influencia en la investigación de la verdad; ambos establecieron la teología sobre una base racional y lógica, sobre la razón humana, y fundaron un *racionalismo idealista absoluto*, al que se refieren como consecuencias necesarias todos los problemas filosóficos que podían agitarse en aquel tiempo. Pero hay esta diferencia entre San Agustín y Santo Tomás: que, en el desarrollo de su doctrina, el primero es casi exclusivamente platónico, mientras que el segundo representa una elevada síntesis de Aristóteles y de Platon en la alianza de la filosofía con el Cristianismo. Por más que sea teólogo ante todo, une Santo Tomás á la elevación de miras que distingue á Platon, el poder del raciocinio y la aridez de las fórmulas silogísticas tomadas de Aristóteles.

Distingue Santo Tomás dos fuentes de conocimientos: los *sentidos* y la *razón*. Los sentidos tienen por objeto las cosas particulares y finitas; la razón abraza lo universal, lo infinito, lo absoluto. Por más que el conocimiento sensible sea necesario al hombre, y hasta, en cierto modo, la condición de todo conocimiento, está sin embargo subordinado al conocimiento racional (1). El

(1) Dicendum quod quamvis intellectus sit superior sensu, acci-

fin del conocimiento es la verdad, es decir, lo que es, porque la verdad y el sér son idénticos, y esta identidad se expresa para el espíritu en la conformidad del pensamiento con su objeto. Ahora bien, ¿cómo llega el hombre á descubrir la verdad? Con el auxilio de los principios de la razon, de las *ideas* ó de las *formas*. Las ideas son innatas en el espíritu, las formas del objeto conocido son tambien las del sujeto que conoce: *formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente* (1); pero su fuente primera es la razon divina: *neesse est ponere ideas in mente divina*. Son la forma eterna de las cosas, es decir, su ejemplar ó su tipo divino y el principio de su cognoscibilidad (2). En todos los seres que no son obra del acaso, la forma es, en efecto, la causa final de la regeneracion: *formam esse finem generationis cujuscunque*; pero el sér no produciria nada, si no llevase en sí mismo el modelo de la forma (*similitudo formæ*), que está destinado á producir. Así es cómo existe en el espíritu del arquitecto un ejemplar del edificio que quiere construir. El ejemplar es una idea, porque el arquitecto tiene intencion de asimilar su edificio á la forma que ha concebi-

pit tamen aliquomodo asensu, et ejus objecta prima, et principalia in sensibilibus fundantur. *Summa teol.*, 84, art. 8. —Rousselot, l. c., p. 259.

(1) *Summa teol.*, 15, art. 1. —Rousselot, l. c., p. 261.

(2) «Per ideas intaligentur formæ aliarum rerum preter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei preter ipsam existens ad duo esse potest: vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma: vel ut sit principium ipsius cognitionis.» —Ibid.

do. Ahora bien, el mundo es tambien un edificio, una creacion. No creado al acaso, sino por Dios, que tiene la inteligencia de su obra. Es, pues, absolutamente necesario que exista en el espíritu divino una forma, con arreglo á la cual haya sido creado el mundo. Esta es la razon de las ideas (1). De donde se sigue que Dios no comprende las cosas por medio de las ideas que tienen una existencia absoluta fuera de sí, sino por las ideas que hay en él; que las ideas no son más que la esencia misma de Dios (*idea in Deo nihil aliud est quam Dei essentia*), y que Dios es, con arreglo á su esencia, el ejemplar y el principio creador de todas las cosas (*similitudo omnium rerum, principium operativum aliorum non sui ipsius*).

Bástannos estos principios para determinar la naturaleza de la doctrina de Santo Tomás, considerada en su base psicológica, y la parte que debe tomar en los debates del racionalismo y del realismo. Su doctrina es racionalista é idealista, en la acepcion platónica de la palabra. Las ideas racionales, que se manifiestan á la vez en la razon divina y en la razon humana, son la fuente del conocimiento (*principium cognoscitivum*); separan el conocimiento de la esfera de los fenómenos y de

(1) «Quia mundus non est casu factus, sed est factus á Deo per intellectum agente, necesse est, quod in mente divina, sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus, et in hoc consistit ratio ideæ.»—Ibid.

los accidentes de la sensibilidad, y le colocan sobre la base de la certeza y de la verdad absoluta. Aún hay más. Las ideas, que son la esencia misma de Dios, es decir, las leyes racionales de su naturaleza, son también el principio organizador y el modelo ideal de las cosas (*principium factionis rerum*); no son una creación arbitraria de la voluntad de Dios, porque ésta se halla en una relación necesaria con la sabiduría divina, lo cual excluye el error de los que creen que todas las cosas dependen de la voluntad soberana independientemente de la razón (1). Todo lo que existe en el universo es creado á imagen de una idea divina, es la realización de una idea, por lo mismo que el universo no es obra del acaso, sino de Dios. En una palabra, las ideas tienen á la vez una existencia lógica y ontológica; son la fuente de la verdad para el hombre y la fuente del ser para las cosas, y estos dos órdenes de manifestaciones se identifican en la razón divina, que *es*, es decir, que es la verdad misma, la verdad absoluta (*deus est ipsa veritas*). ¿Es necesario preguntar ahora si Santo Tomás es nominalista ó realista? ¿Admite la existencia absoluta de las ideas como principios ontológicos y reales, como el tipo y la ley de organización de los seres y de

(2) Voluntas intellectum sequitur.—Bonitatem suam ex necessitate vult. Summa, cuest. 19, art. 1.º y 3.º Per hoc excluditur quorundam error qui dicebant omnia ex simplici voluntate penderes que aliqua ratione. *Cont. gent.* lib. II, c. xxix.

las cosas? Hé aquí toda la cuestión, cuya respuesta no es dudosa. Las ideas tienen, según él, una existencia ontológica tan cierta, como que son la esencia de Dios y la esencia del universo, que está en Dios. Santo Tomás es, pues, realista; pero no porque su realismo deba confundirse con la doctrina de San Anselmo que realiza las abstracciones y abre la puerta á las entidades, á los seres quiméricos de que la Edad Media ha poblado el mundo: su doctrina es más elevada, más racional; las ideas, como tales, no son seres sino realidades, tipos de todos los seres, organizadoras de las sustancias; son la razón de las cosas que, creadas á su imagen, las realizan eternamente.

Pero, ¿cuál es la naturaleza del realismo de Santo Tomás? ¿Es panteísta ó armónico? En otros términos, ¿cuál es la relación de las ideas universales con las particulares? Esta relación no ha sido científicamente determinada por el *Angel de las escuelas*. No estaba reservado á la Edad Media el descubrir la verdadera relación del individuo con su especie, con el ser genérico que la sostiene y encierra. Sin embargo, aunque la relación no exista, el principio en sí mismo es incuestionable. La individualización no es contraria á la universalidad: *non repugnat individuatio intelligibilitati seu universalitati*. Está tan lejos de serle contraria, cuanto que no es otra cosa que la realización ó actualización de la universalidad que existe en potencia en la naturaleza: *universalia non habent esse in rerum natura, ut sunt univer-*

salia sed solum secundum quod sunt individuata (1). El realismo de Santo Tomás no es, por tanto, panteísta; es más bien individualista á la manera de Aristóteles. ¿Cuáles son, sin embargo, las *consecuencias* de ese realismo de Santo Tomás? Las de todo racionalismo idealista absoluto, la concepción de un ideal hecho á imagen de la idea y realizándose en la experiencia. Puesto que las ideas son realidades ontológicas y causas activas de la existencia de los seres, deben manifestarse como tales en todos los órdenes de cosas y elevar la realidad al rango de su idea absoluta, transformándola y perfeccionándola. De aquí la concepción de Dios como el ideal supremo del ser y del pensamiento, como el ser soberanamente bueno, sábio y poderoso, que es porque es la verdad misma, la verdad necesaria en sí (2), el motor inmóvil, sin el cual no existiría en el mundo ningún movimiento; el ser eterno, sin el cual no habría salido ningún ser de su posibilidad general, la causa activa y primera, la perfección absoluta, el ordenador y el fin de la creación. El mundo es el espejo de la esencia divina. El hombre está hecho en el mundo á imagen de su creador. Dios es el fin, el ideal, de su *actividad moral*, es decir, la libre sumisión de su voluntad á la ley del bien, como el fin de su actividad exterior

(1) *Eciat qui negat, veritatem esse, concedit veritatem esse; si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse. Id. id.*

(2) *Summa.*—Rixner, l. c., p. 97.

ó *social* es la constitucion de un Estado, en el que las leyes estén conformes con las absolutas mediante las cuales Dios gobierna el mundo (1).

Santo Tomás tuvo un gran número de discípulos que tomaron el nombre de *Tomistas*. El más ilustre de todos fué Enrique de Gante, que se distinguió por la elevacion é independenciam de su espíritu (2). La mayor parte de los Tomistas pertenecian, como su maestro, al órden de los Dominicos, mientras que sus adversarios, los escotistas, pertenecian á la órden de San Francisco. De aquí la rivalidad de estas dos órdenes-

Juan Duns Scot (de 1275 á 1308), apellidado el *Doctor sutil*, comienza el movimiento de decadencia de la filosofía escolástica. Relaciona el realismo con la doctrina nominalista, adhiriéndose á la hipótesis de las *especies inteligibles*, intermediarias entre el espíritu y la naturaleza. Esta hipótesis, que tuvo un gran éxito en la Edad Media, no es más que la transformacion de la hipótesis sensualista de la emanacion de los cuerpos. Así como el sensualismo de la antigüedad habia sostenido que el hombre adquiere el conocimiento de los objetos exteriores por medio de emanaciones sutiles de los cuerpos (EIDOLA), que penetran en el alma por los poros de los sentidos, así tambien pretendia Duns Scot que las ideas

(1) Rixner, l. c., p. 108 y sig.

(2) Véanse las *Investigaciones históricas y críticas sobre la vida as obras y la doctrina de Enrique de Gante*, por M. J. Ruet.

generales vienen á la inteligencia humana con el auxilio de las especies inteligibles, procedentes del exterior, y se fijan en el pensamiento. De este modo daba al realismo una tendencia nominalista y sensualista. La hipótesis de los intermediarios inteligibles es, en nuestro juicio, una monstruosidad filosófica. Puede concebirse que el sensualismo admita emanaciones de los cuerpos que penetren en los sentidos, porque la naturaleza de éstos está en armonía con la de los cuerpos exteriores; pero es imposible concebir que una filosofía racionalista haga penetrar en el alma, por el canal de los sentidos, elementos generales que aquellos son absolutamente incapaces de percibir.

Duns Scot reconocia dos *ejemplares* de las cosas: uno increado, la *idea*, que reposa eternamente en la razon divina, y que es la causa activa de las cosas (*idea in ipsa mente divina causans rem*), el otro creado, lo *universal*, ó la especie inteligible formada en el espíritu humano por los objetos exteriores y percibida por los sentidos (*species, sive conceptus universalis formatus ex re, sensibus percepta ab intellectu creato*) (1). De aquí una doble verdad, es decir, una doble conformidad de la cosa con su ejemplar (2). La primera,

(1) *Comm. in Mag. sent.*, lib. 1, dist. 3.^a, quest. 4. núm. 2.—
Rixner, l. c., p. 73.

(2) *Ibid.*

que consiste en la conformidad de la cosa con su ejemplar creado y recibido en el espíritu, no puede entrañar la certeza completa, porque implica dos fuentes principales de errores, la variabilidad del objeto concebido y la del espíritu que concibe. De donde se sigue que el hombre no puede obtener la verdad, ateniéndose al ejemplar creado de las cosas, y que no debe, bajo este aspecto, aceptar como infalible el testimonio de los sentidos. No puede hallar la verdad sino contemplando por la razón su ejemplar eterno que está en Dios, porque la idea divina, por más que sólo se nos manifieste de una manera indirecta (*non ratio directo sed reflexo tantum*), es, sin embargo, para nuestra inteligencia una causa de comprensión: *est idea divina intellectu nostro ratio videndi*. Los sentidos no son más que la ocasión del conocimiento de esas verdades eternas y necesarias, pero no la causa de ellas; esta reside en la razón que recibe y combina los datos sensibles. Sin embargo, cuando la experiencia sensible es deducida lógicamente de un principio, puede, en la mayor parte de los casos, conducir á una certeza tan grande como la del conocimiento racional. Y, puesto que toda certeza depende en este caso de un principio superior, es necesario admitir que las verdades son conocidas en la luz eterna, que ellas mismas son la luz que dá un testimonio inmediato de su verdad propia y de toda verdad necesaria é inmutable, y que la luz increada es á la vez el primer principio de toda

realidad especulativa, y el fin último de la realidad práctica (1).

Por consiguiente, según Duns Scot, la idea universal se funda en la razón divina, como el modelo eterno de todo lo que es, y se manifiesta en las cosas creadas que la realizan; pasa de las cosas al espíritu humano por el canal de los sentidos; pero éstos no son más que la ocasión y no la causa de su existencia en el espíritu. De donde se sigue que Scot, es *realista y racionalista*. Pero su doctrina se aparta del realismo de sus predecesores, en que se establece un lazo más íntimo entre la razón y los sentidos, y se acerca de este modo al nominalismo; considera el conocimiento sensible como indispensable para la formación del conocimiento racional: *intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam à sensibus*; las ideas divinas sólo brillan á los ojos de Scot con una luz refleja; el hombre no vé directamente en Dios; no vé á éste sino en sus obras, en las cosas creadas á imágen de las ideas. Lo universal tiene una existencia ontológica en los objetos ántes de penetrar en el espíritu humano: *universale est ens, quia sub ratione non entis, nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum* (2).

(1) «Veritates in luce eterna cognitæ, ipsæmet quoque lumina sunt. immediate manifestive sui veritatisque omnino necessariae, immutabilis et æternæ; quod lux increata æquæ sit primum principium entium speculabilium, quam ultimus finis rerum practicarum.»—Ibid, n. 18 á 23.—Rixner, l. c. p. 76.

(2) V. Rousselot, l. c., t. III, p. 15.

El espíritu no lo posee sino en segundo orden, por vía de reflexión. Es, en cierto modo, un espejo, en donde se reflejan las universales que hay en las cosas, como éstas son un espejo en donde se reflejan las ideas que están en Dios.

Duns Scot nos representa exactamente á Abelardo al revés. Si la doctrina de este último puede ser definida: un *nominalismo con tendencia realista*, la del doctor sutil, puede ser considerada como un *realismo con tendencia nominalista*. Duns Scot, presagia la disolucion de la filosofía realista, y la invasion del nominalismo en las especulaciones de la Edad Media. Esta tendencia nominalista, explica las principales consecuencias de la doctrina de Scot, y la distingue profundamente de la de Santo Tomás. El Angel de las escuelas es más racionalista que su adversario; reconoce un orden de cosas absoluto, que se deduce necesariamente de la naturaleza de Dios, que el hombre puede comprender de una manera inmediata por el concurso de sus facultades intelectuales, y al que debe esforzarse por ajustar su conducta moral y social. Scot no admite la necesidad de este orden absoluto; derriba las cosas de la *voluntad de Dios: voluntas Dei absoluta summa est lex*, y comienza á extender la arbitrariedad en el mundo moral, en la creacion del universo; niega al hombre la posibilidad de comprender por sí mismo la absoluta verdad; segun el espíritu de su doctrina, sólo Dios es activo en la generacion del conocimiento, puesto que comunica la

verdad á las cosas encargando á estas de comunicarla al hombre; el espíritu humano permanece en un estado enteramente positivo: *cum intellectus sit VIRTUS PASSIVA, non operatur nisi movetur ab objecto* (1); y puesto que recibe lo universal de las cosas exteriores, que son variables y contingentes, por el intermediario de los sentidos, que son tambien variables y contingentes, no puede rigurosamente alcanzar una completa certeza; no hay relacion directa entre el hombre y Dios, entre la razon y la verdad; de aquí la necesidad á que se hallaba reducido Scot, de invocar en todas ocasiones la *revelacion divina*, arrojando así un primer gérmen de escepticismo en el dominio de la filosofía, como poder independiente de los dogmas de la Iglesia cristiana (2). Ya veremos brotar con más evidencia, del nominalismo del período siguiente, todos estos efectos. El error capital de esta doctrina, es desconocer al hombre en su existencia ontológica. El hombre es un miembro del sistema general del universo; y, por consiguiente, si las ideas tienen una existencia ontológica y se revelan necesariamente en las cosas, no pueden dejar de revelarse en el hombre, en el espíritu humano; no son, pues, puras formas que vienen del exterior á la inteligencia, sino datos primeros de la razon.

Antes de comenzar la historia del tercer período

(1) Véase Rousselot, l. c., t. III, p. 15.

(2) Véase M. Cousin, *Curso de hist. de la filosofía*, lec. IX.

do de las universales, debemos aún mencionar una exageracion que se enlaza con el realismo y que contribuyó, en union de la tendencia de la doctrina de Scot, á extender el espíritu de la nueva filosofía.

Sin detenernos en el misticismo cabalista de *Raimundo Lulio* (nacido en 1234), ni en su alquimia, cuya fórmula filosófica era *omnia in omnibus*, echaremos una rápida ojeada sobre su lógica, sobre el método de su *arte universal*. El *doctor iluminado* partia del principio realista, de que las ideas existen á la vez en el espíritu y en la naturaleza, que tienen una verdad ontológica y una verdad subjetiva. De donde se sigue que todas las verdades que se manifiestan en el mundo, pueden representarse al espíritu bajo un determinado número de fórmulas que las reducen á su más simple expresion, y que la combinacion de estas fórmulas ó de estas categorías, debe á su vez dar el conjunto de las verdades complejas que en el exterior existen. Siendo, pues, conocidas las verdades primeras, las categorías, todo el sistema de la ciencia se reduce al mecanismo del arte combinatorio. Para completar este sistema, inventó Raimundo Lulio figuras compuestas de círculos concéntricos, fijos los unos y movibles los otros, y divididos todos en un cierto número de compartimentos. Estos están destinados á recibir las verdades primeras con su expresion metafísica, física y moral, es decir, las nueve sustancias, los nueve predicados absolutos, los nue-

ve predicados relativos, los nueve vicios, las nueve virtudes, los nueve accidentes ó relaciones físicas (1). Por un movimiento de rotacion que se imprimiese á algunos círculos de la figura, hallaba inmediatamente Lulio una respuesta á todas las cuestiones que se le podian presentar; este era el fin de su arte. Los círculos estaban encargados de examinar la cuestion bajo sus diferentes aspectos y sus compartimentos ofrecian la solucion pedida. El movimiento de la inteligencia se verificaba con tanta precision y necesidad como el de la materia. La última palabra de la filosofía estaba ya conocida, el hombre no tenía necesidad de pensar una vez que poseyese su máquina pensante.

Por pueril que fuese este ingenioso mecanismo en la aplicacion que de él queria hacerse, ocultaba, sin embargo, un pensamiento profundo, á saber: la *reduccion de todas las ideas á algunas ideas madres*, á ciertas categorías que se reproducen en todos los órdenes de las cosas, y cuya combinacion ofrece la imágen del sistema del universo. Este pensamiento que pertenece al realismo, nos dá la medida del poder de esta doctrina filosófica, considerada en sí misma, y de su debilidad en la Edad Media. Por un deplorable abuso de su fuerza, se transforma el realismo, al final de su carrera, en un juego de palabras, en donde la verdad se identifica con el signo que la representa, y en-

(1) Rixner, l. c , p. 91.—Hegel, *Gesch. der Philos.*, t. III, p. 197.

cuentra de este modo el espíritu del nominalismo. Reposando, en efecto, el realismo en una base esencialmente dogmática, no podía conocer su propio valor, ni restringirse en sus límites naturales. Esto explica sus exageraciones, y provocó la tentativa de Lulio. El defecto del doctor iluminado, es el querer tomar sus categorías de una manera arbitraria, *á priori*, sin hacer previamente un trabajo analítico que las demuestre y que justifique su aplicacion. Bajo este punto de vista, es la más alta personificación del procedimiento de la Edad Media, procedimiento que pretende probar las cosas con ayuda del silogismo, sin observacion prévia, sin conocer siquiera los hechos que deben preceder á la deducción silogística.

3. El realismo habia dado sus frutos, puesto que habia conducido al gran arte de Raimundo Lulio. La verdad se le escapaba. Era necesaria é inminente una reforma. La filosofía dominante la llamaba naturalmente, así por sus excesos como por su propia tendencia. Esta reforma señala el *tercer período* de la historia de la filosofía escolástica.

El *nominalismo* reaparece segunda vez en la escena filosófica, provisto de nuevos argumentos, pero conservando siempre su antiguo carácter, su naturaleza individualista su base sensible, su animosidad contra el dogmatismo eclesiástico, y su amor á la independenciam. Vuelve á comenzar con éxito la lucha de otros tiempos; y aparta los espíritus de las cuestiones transcendentales, los

lleva á la observacion de la naturaleza y verifica insensiblemente la separacion de la filosofía y de la teología. Viendo ésta que la filosofía se habia hecho intratable, concluyó por consentir en el divorcio, abdicó el título que habia llevado hasta entónces, y proclamó el misticismo y la teosofía. Al mismo tiempo que el nominalismo se desarrolla como una reaccion contra la doctrina realista de la Iglesia, estaba agitado el mundo político y social por una reaccion contra las pretensiones del pontificado. El nominalismo se tradujo en hechos, atacando el sistema social de la unidad religiosa, como atacaba el de la unidad filosófica. Su aparicion está además legitimada por el espíritu nuevo que aparece en el siglo XIV, y que brillará más tarde en la Reforma.

Pero no olvidemos que la filosofía de la Edad Media ha llegado á su época de decadencia. Si la Iglesia no tiene adversario que oponer al nominalismo triunfante, no es porque éste sea superior, bajo el punto de vista filosófico, al sistema que acababa de derrocar. Repetimos que la doctrina más avanzada de la Edad Media, es la de Santo Tomás. Pero el realismo teológico llevaba en sí mismo un vicio esencial que comprimía el vuelo del pensamiento, el desarrollo progresivo de la conciencia: este vicio es la falta de un método. Esta falta es precisamente la que asegura la victoria al nominalismo. Este encerraba el germen de un método, del método experimental, y abría por lo mismo al espíritu humano una sali-

da sobre la naturaleza y sobre el mundo infinito de los hechos sometidos á la observacion. Rogerio Bacon pertenece al nominalismo.

Guillermo de Occan (muerto hácia el año 1345), discípulo de Scot, y de la orden de los Franciscanos, es el instigador del movimiento filosófico dirigido contra el realismo. Occan era un espíritu independiente y lógico. Despues de haber escrito, conforme al espíritu de su doctrina, en favor de Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII, sostuvo además la causa de Luis de Baviera contra Juan XXII. Son bastante conocidas las palabras que dirigió á Luis: *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*. Murió perseguido.

Segun Occan, es una opinion falsa y absurda la de concebir lo universal como una cosa real fuera del alma. Lo universal no es una cosa, ni tampoco una parte de ella: *universale non est res tota nec pars rei*; no está en los objetos del mundo exterior, sino que es posterior á estos (*universale post rem*), es decir, formado de estos objetos por medio de la abstraccion. En este sentido es una concepcion ó un término comun á muchos individuos semejantes, una nocion abstraída de la experiencia (1). Lo universal no es, por tanto, una sustancia. Para serlo, necesitaba ser tambien comun á muchos individuos ó á muchas univer-

(1) «Universale post multa est in conceptio ved vox singularibus similibus communis, quam homines efformarunt post multa singularia similia producta.»—Rousselot, l. c., p. 226.

sales. Lo universal no es una sustancia comun á muchos individuos, porque resultaria de aquí que una misma sustancia sería, por ejemplo, muchos hombres; la sustancia es, por otra parte, numéricamente una y particular: *omni substantia est una numero et singularis*. Lo universal no es una sustancia comun á muchas universales, porque cada una de éstas sería de nuevo una ó muchas; en el primer caso, sería singular; en el segundo, sería muchas cosas singulares ó universales, y así sucesivamente hasta el infinito. Luego no es una sustancia. ¿Cuáles serian, por otra parte, las consecuencias de la doctrina contraria? Si lo universal era una sustancia única que existia en las sustancias particulares y distinta de ellas, podria subsistir independientemente de las sustancias particulares, puesto que una cosa anterior á otra puede, en virtud de la potencia divina, subsistir sin esta otra cosa. Pero esta consecuencia es absurda. Y además, si los individuos participan de una sustancia comun, ¿cómo podria concebirse la creacion de los individuos? ¿Cómo podria concebirse su destruccion? ¿Podria Dios anonadar un individuo sin destruir al mismo tiempo á todos los que coexisten con él en lo universal mismo (1)? Pero aún es posible una última hipótesis. Se pretende que las ideas universales están realmente en Dios. Ahora bien, la idea no tiene ninguna realidad: *idea non est aliquid*

(1) Log. cap. xv. — Rousselot, l. c., p. 227.

rei; la idea no es la esencia real de Dios: *idea non est realiter essentia divina*. Las ideas no están realmente en Dios, pero están en él como un simple objeto del conocimiento divino: *ideæ non sunt in Deo subjective et realiter, sed tamen sunt in ipso objective tamquam quoddam cognitum ab ipso*. Por lo demás, no hay ideas de especies ni de géneros, sino sólo de individuos, porque sólo éstos pueden ser producidos: *ideæ sunt solummodo singularium et non sunt especierum, quia ipsa singularia sola sunt intra producibilia et nulla alia* (1).

Así, pues, según Occan, lo universal no existe realmente, ni en Dios ni en las cosas, sino sólo en el espíritu. Es una noción común ó abstracta, un nombre común que sirve para designar muchas personas ó cosas individuales, y que expresa una intención del alma (*intentio animæ*), una mira de la razón (*respectus rationis*), un signo de la voluntad, una palabra (*vis vocis*). Lo universal no tiene, por tanto, ningún valor ontológico. Por consiguiente, no hay que preguntar si existe en la naturaleza otra cosa más que individuos ó que sustancia individual y particular. La naturaleza numérica de Pedro es realmente distinta de la de Pablo; luego la naturaleza específica del primero, es también realmente distinta de la del segundo; de donde se sigue que no hay entre ellos nada universal *á parte rei*. Y puesto

(1) Lib. prim. Sent. diss. xxxv, quest. v.—Rousselot, l. c., p. 263.

que los individuos bastan para la composicion del mundo y la explicacion de las cosas, ¿á qué imaginar séres más elevados, séres genéricos? No hay para qué multiplicar los séres sin necesidad: *entia non sunt multiplicanda proæter necessitatem. Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.* Tal es la forma general del nominalismo de Occan.

Esta doctrina fué provocada por los excesos del realismo vulgar que, realizando cualidades y abstracciones multiplicaba los séres más de lo que era necesario. Pero cae en el defecto contrario, negando á su vez los séres generales, cuya existencia es necesario admitir áun para las necesidades de la ciencia y de la realidad exterior. Es imposible venir á parar lógicamente á un Sér supremo, no admitiendo en el mundo nada más que individuos; es imposible reconocer los derechos de la razon y de la espiritualidad, considerando las ideas universales como palabras vacías ó abstracciones lógicas. Así vemos que la doctrina de Occan llega en sus *consecuencias* á concepciones materialistas y ateas.

Hé aquí lo que dice respecto del alma: «no se puede demostrar ni comprender por la experiencia que esta forma (el alma) es inmaterial, incorruptible é invisible. Sabemos bien por la experiencia que tenemos una inteligencia, que queremos ó no queremos, y que se verifican en nosotros actos semejantes; pero lo que no nos muestra la experiencia es que estos hechos resulten

de una fuerza inmaterial é incorruptible, y todo razonamiento para probarlo, viene siempre á parar á la duda (1).» De aquí al materialismo no hay más que un paso. Locke no hace más que reproducir el razonamiento de nuestro doctor, cuando dice en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*: «No podremos quizá decidir jamás si un sér puramente material piensa ó no, porque no conocemos ni la materia ni el espíritu.» Si Occan duda acerca de la *inmaterialidad del alma*, y por consiguiente, de *una vida futura*, no tiene, como filósofo, una certeza mayor de la existencia de Dios. No puede determinar racionalmente la naturaleza divina, puesto que la considera completamente independiente de la ley de las ideas. Por la experiencia llega hasta Dios, y no afirma su existencia sino con reserva. «Podemos comprender la noción de la esencia divina en algunas concepciones que son verdaderas en Dios, como por ejemplo, cuando comprendemos lo que es la justicia, la sabiduría, la caridad, etc.; pues, aunque estas concepciones digan algo de Dios, ninguna lo afirma realmente; pero como no podemos concebirle en lo mismo (puesto que no lo vemos intuitivamente), le atribuimos todo lo que puede atribuirse á Dios, y afirmamos estas concepciones, no por ellas mismas, sino por Dios (2).»

(1) Quod, l. 1., quest. 10.—Rousselot, l. c., p. 256.

(2) Sent. lib. 1, dist. 3.^a, cuest. 2.—Rousselot, l. c., p. 244.—Rixner, l. c., p. 153.

Aún hay más. No basta al nominalismo sensualista extender la duda sobre las más altas cuestiones que interesan la existencia de Dios y la naturaleza del alma; es necesario, además, que mine los cimientos de la *ley moral*, haciéndola descansar, no en la naturaleza racional de Dios que el nominalismo no podía reconocer, sino en la *voluntad* arbitraria del Sér supremo. «Tal es, dice Occan, la naturaleza del bien y del mal, que establecida y confirmada por la libre voluntad de Dios, puede ser desechada y abolida para esta misma voluntad que transforma á su antojo en actos injustos las acciones más justas y santas (1).» Esta fórmula no es más que el escepticismo erigido en principio moral.»

No seguiremos la cuestión de las universales, que continuó debatiéndose por mucho tiempo por los discípulos de Santo Tomás, de Scot y de Occan, y degeneró, con frecuencia, en disputas ociosas, en distinciones estériles para la ciencia. Bástanos haber expuesto los principios del nominalismo, su relación directa con la teoría del conocer y las principales consecuencias anejas á ella. Para caracterizar en dos palabras á cada uno de estos sistemas, puede decirse que el realismo consecuente se funda en la *razon* y va á parar á un *ideal* supremo y divino para las diversas manifestaciones de la actividad humana, miéntras que el nominalismo consecuente se fun-

(1) Quod. 1. 11, quest. 19. —Coussin, l. c., leccion ix.

da en los sentidos, y vá á parar á un *escepticismo* más ó ménos disfrazado.

No podemos, sin embargo, pasar en silencio al hombre célebre que excusa y legitima el nominalismo á los ojos de la posteridad. Hemos dicho que el nominalismo tenia por lo ménos esta ventaja sobre la doctrina rival: que llevaba en sí mismo el gérmen de un método. Este método no es el escepticismo, que hubiera podido quebrantar, sin provecho para la ciencia, el edificio filosófico de la Edad Media; es un método positivo, el método de experiencia y de observacion. El que lo formuló fué el monje Rogerio Bacon.

Rogerio Bacon (de 1214 á 1294), de la orden de los Franciscanos, conocido por sus descubrimientos físicos y químicos, acometió la empresa de aplicar la filosofía al estudio de la naturaleza. Su método es la induccion. La preconiza constantemente y la considera como la fuente de todos los progresos, que la humanidad está destinada á realizar. Él mismo nos traza un brillante cuadro de sus progresos y predice con seguridad la mayor parte de los descubrimientos verificados en los tiempos modernos. Tiene perfecta conciencia de su obra; es innovador, y á pesar de las persecuciones que le atrae este título, establece atrevidamente la doctrina de la perfectibilidad de la especie humana. Los más jóvenes, dice, son los más ilustrados, porque, sucediendo á sus antepasados, comienzan la carrera de la vida en el punto que éstos la han dejado. En los fu-

turos tiempos sabrá el pueblo una porcion de cosas que nosotros ignoramos, y llegará un dia en que nuestra posteridad se admire de que hayamos ignorado cosas tan claras y tan sencillas para ella.

Deseando combatir la ignorancia, busca Rogerio Bacon sus causas y sus remedios, en su *Opus majus*. Estos remedios son, á sus ojos, la raíces de la ciencia, y en virtud de una de estas raíces, la óptica, á la que refiere la teoría de la vision y de la sensacion, es por lo que rechaza la doctrina de las identidades universales y las coloca bajo la bandera del nominalismo. Pero la más importante de las raíces de la ciencia es la *experiencia*. Considerada ésta como método inductivo ó análítico, es el rasgo característico de Rogerio Bacon; por ella es por la que se distingue de las demás doctrinas de la Edad Media, abriendo un nuevo derrotero á la filosofía. «Sin la experiencia, dice, no se puede adquirir ningun conocimiento suficiente. El razonamiento saca conclusiones pero no establece bases; la misma demostracion matemática no da una conviccion cierta y completa, sino recibe aquella sancion. Pero la ciencia experimental es completamente ignorada del vulgo de los que se dedican al estudio. Tiene tres grandes prerogativas relativas á los tres órdenes del conocimiento. Consiste la primera en que la experiencia experimenta y verifica por medio de sus investigaciones las proposiciones más elevadas que pueden presentarle las demás ciencias,

Consiste la segunda en que este método, que merece exclusivamente el nombre de *dueño de los conocimientos especulativos*, es el único que puede alcanzar verdades magníficas á las que las ciencias no podrian llegar por ningun otro camino; en las verdades experimentales no debe el espíritu humano buscar la razon de las cosas ántes del testimonio de los hechos, ni rechazar éstos, porque no pueda justificarlos por medio de argumentos. La tercera prerrogativa es de tal modo propia de este método, que es independiente de sus relaciones con los demás; consiste en dos cosas, á saber: en el conocimiento de lo futuro, de lo presente y de lo pasado, y en las admirables operaciones por las que supera á la astrología judiciaria (1).»

Es inútil hacer notar que Bacon, penetrado de la importancia de su método, exagera sus ventajas con perjuicio de la síntesis. Admite además otra experiencia que procede de la iluminacion interior, de la inspiracion divina. Lo que importa consignar es que el monje de Oxford, abriendo desde el siglo XIII un nuevo camino al espíritu humano, respondia al llamamiento del porvenir. La carrera que él ha comenzado, la recorrerá á su vez, tres siglos mas tarde, otro filósofo, su compatriota y homónimo, el canciller Francisco Bacon.

(1) *Op. maj.*—P. Leroux., *Encicl. nueva*, art. ROGERIO BACON.—Rousselot, l. c., t. III, p. 141 y sig.

Echando una ojeada sobre lo pasado, vemos que los debates del nominalismo y del realismo, no han conducido á ninguna solución definitiva del problema de las universales. La cuestión ha quedado indecisa. Aún no ha alcanzado la verdad el espíritu humano; no ha sido aquella desarrollada metódicamente, ni ha engendrado la certeza. ¿Qué debía resultar de semejante estado de cosas? Cuando un desarrollo filosófico no alcanza su fin, conduce, como la historia lo demuestra, al *escepticismo*. Pero ¿podía esta existir, como sistema filosófico en una época en que las creencias eran demasiado vivas? ¿Era, por otra parte, necesario el escepticismo en la Edad Media para demostrar la vanidad de las investigaciones de la razón humana? Nó, existía un medio mucho más sencillo y más conforme al espíritu del siglo, el de aceptar la excisión que proponía el nominalismo entre la filosofía y la teología, entre la razón y la fé, y condenar después la filosofía para salvar la teología, someter la razón al yugo de la fé. No es, por consiguiente, el escepticismo sino el *misticismo*, el que debe cerrar el desarrollo filosófico de la Edad Media. El misticismo no es, en efecto, más que el decaimiento de la razón que, no osando fiarse ya en sus propias fuerzas, y queriendo, sin embargo, conservar sus convicciones más íntimas, hace un llamamiento al sentimiento religioso; la doctrina de la intuición y del sentimiento reflejo es la que ahora sustituye á la doctrina de la razón. El

misticismo tiene, sin duda, su parte de verdad, cuando se funda en la unidad del espíritu humano, y considera esta unidad como superior á la inteligencia y al sentimiento que la manifiestan bajo dos aspectos especiales; pero hace mal en buscar esta unidad fuera de la razon, porque ésta es verdaderamente el principio divino ó la raíz del sér humano, en donde todas las facultades, la inteligencia, el sentimiento y la voluntad, hallan la ley, la razon de su existencia y de su actividad.

El principal representante del misticismo en la Edad Media es el canciller Juan Charlier de Gerson (de 1363 á 1429) apellidado el *doctor cristianísimo*. Funda Gerson su *teologia mistica* en la experiencia íntima del sentimiento piadoso. El místico puede, segun él, ser con razon llamado filósofo, ó más bien, *teósofo*, áun cuando sea un idiota, si Dios le revela esos sentimientos que oculta á los sábios de la tierra. El fin supremo del misticismo es el arrobamiento (*raptus*), no de la imaginacion ó de la razon, sino de toda el alma (*mentis*), embeleso que puede llamarse tambien la salida del alma (*excesus*); en éste estado reposa el alma absorbida en Dios, á quien ama sobre todas las cosas, y conformando su voluntad con la voluntad divina, se identifica con Dios, y no forma con éste más que un sólo espíritu (1).

(1) *De myst. teol. consid.* segunda.—Rixner, l. c., p. 186 y sig.—Rousselot, l. c., p. 215.—Ceussin, l. c., lec. 9.^a

El autor presunto de la *Imitacion de Jesucristo*, Tomás Kempis, imprimió al misticismo de esta época una tendencia ascética.

III. Réstanos emitir un *juicio crítico* sobre la filosofía de la Edad Media considerada en su conjunto.

La filosofía escolástica tiene el sentimiento, pero no la conciencia de la metafísica. Emprende, sin vacilar, los más árducs problemas de la moral, de la religion y de la ontología, los problemas del sér, de la sustancia, de lo universal, de la individualizacion, pero está mal fundada en el terreno de la metafísica, cuya importancia no hace más que entrever y presentir. Los escolásticos rara vez llegan al fondo de los problemas que agitan; no buscan la naturaleza misma del sér, de la sustancia, del individuo, no examinan más que sus relaciones lógicas, las desarrollan por las fórmulas ordinarias del silogismo, y tratan la metafísica como lógicos. Sus discusiones se detienen en la superficie de las cosas. Todo se reduce, para ellos, á combinaciones de signos y de fórmulas, en donde apenas puede hallarse una fuente de vida y de inspiracion. Siempre la forma oculta el fondo, la letra ahoga siempre el espíritu. De aquí, en todo el conjunto del desarrollo filosófico de la Edad Media, tan rico y tan variado en los detalles, tan delicado y tan sutil en los matices, cierta cosa formal, exterior y casi mecánica, que acusa una buena voluntad más bien que profundidad, y esteriliza la mayor parte de

los gigantescos monumentos, levantados por esos espíritus laboriosos. La Edad Media representa exactamente, bajo esta relacion, la infancia de la metafísica, y de la filosofía moderna. Posee el doble carácter propio de la infancia, la *exterioridad* y la *sencillez*. Atorméntala una inquietud curiosidad, y acepta para satisfacerla los argumentos más superficiales. Procede con una confianza ciega en las autoridades que adopta, sin preguntarse primeramente si estas autoridades están acordes entre sí. Jura por Aristóteles y por el Evangelio; una palabra del maestro, equivale á una revelacion, es el supremo criterio de la verdad. Y sin embargo, su curiosidad no está satisfecha todavía. Se apodera de ella un deseo súbito de arrebatarse los secretos á la naturaleza, y crear como ella metales y hasta seres; y pone inmediatamente manos á la obra, sin dudar, en su extraña presuncion, sin examinar previamente, si es posible la creacion fuera de las leyes ordinarias de la existencia. A medida que va creciendo, se aumenta su audacia. No interroga, sin embargo, á la naturaleza, quiere formar la inteligencia con la materia. Intenta reducir todo el organismo de la ciencia y del universo á un mecanismo pensante. Esto lo considera como una empresa seria.

Este entusiasmo irreflexivo, acusa la ausencia de una conviccion filosófica, la ausencia de un *método* que pueda guiar al espíritu, moderar sus deseos y conducirle progresivamente á la ver-

dad y á la certidumbre. El silogismo no es un método. Presupone el conocimiento de ciertos elementos y de ciertos principios que deben obtenerse por el empleo del análisis y de la síntesis. El raciocinio concluye, pero no establece, como decia Bacon. Ese vicio esencial es anejo al papel que desempeñaba la filosofía en frente de la religion. Dando la teología el fondo, se consideraba la verdad como conocida y establecida; bastaba, por consiguiente, tomar estas verdades por punto de partida y deducir de ellas, mediante el razonamiento silogístico, las verdades secundarias que á ellas se relacionan, ó formular las premisas del silogismo, de tal suerte, que la verdad religiosa proceda de ellas como una consecuencia legítima. Hemos dicho que éste no es un método filosófico, sino la ausencia de todo método, el dogmatismo; y no damos de ello otra prueba que sus mismos resultados. Estos son, por una parte, la necesidad en que se vió el espíritu humano de buscar la verdad fuera del camino de la teología, con gran riesgo de extraviarse á cada paso por falta de experiencia; y, por otra, el misticismo que vino á cerrar el movimiento de la filosofía escolástica, y que equivale, en nuestro juicio, al suicidio voluntario de la razon, en provecho de la intuicion y del sentimiento religioso.

Sin el método, no hay *sistema*. En vano se buscará un organismo de la ciencia en la Edad Media, es decir, un cuerpo de doctrinas que se funden en un principio absoluto, comun y que estén,

en sus desarrollos, orgánicamente encadenadas entre sí. No se encuentra en ellas, por punto general, nada más que comentarios y misceláneas; *quodlibeta*. Es verdad que existen aún *Sumas* de teología; pero negamos á semejantes tratados el título de sistemas filosóficos. El lazo que existe entre sus diversas partes, es un lazo enteramente formal y exterior, una analogía, más bien que un encadenamiento riguroso; se vé en ellas generalmente despreciado el análisis, y la síntesis no está empleada como método. Todas las obras de este género presentan además grandes vacíos, sobre todo en la relacion social y científica. Los únicos objetos de que se ocupan y que se desarrollan con una indiscutible superioridad, son la moral y las relaciones del hombre con Dios.

Si aplicamos estas observaciones generales á la cuestion particular cuya historia hemos bosquejado, hallaremos los mismos caractéres, los mismos vicios; no han seguido ningun método, no han entendido completamente el problema ni áun procurado aplicarlo á las ciencias naturales. Los escolásticos han tenido el presentimiento más bien que la conciencia de la importancia de los debates que suscitaban con motivo de las universales. Han tratado la cuestion del nominalismo y del realismo con una rara sagacidad y una profunda dialéctica, pero eran incapaces de resolver metódicamente la cuestion y separar lo verdadero de lo falso en cada uno de estos dos sistemas. Carecian, por una parte, de un método

psicológico progresivo que, recorriendo sucesivamente los diversos grados del conocimiento, pudiese confirmar los diferentes géneros de nociones y mostrar las relaciones existentes entre estas y la realidad exterior, y por otra, carecían de un punto de apoyo indispensable en las ciencias naturales cuyo estudio estaba muy poco adelantado y cuyas ventajas no sabían apreciar. Así no vemos de una y de otra parte más que soluciones exclusivas é incompletas. El realismo extremo es la doctrina de la unidad sin variedad; el nominalismo consecuente es la doctrina de la variedad sin la unidad; ambos carecen de armonía. El primero se funda en un racionalismo exclusivo y conduce al panteísmo; el segundo, en un sensualismo también exclusivo, y conduce al individualismo, á la negación de toda verdad superior, á la duda. En éste desaparece Dios ante el individuo, en aquél se aniquila el individuo ante Dios. Y si entre estos dos extremos se presenta el conceptualismo, es ménos para armonizar y conciliar las doctrinas contrarias por medio de un principio superior, que para separar los dos órdenes de cosas sobre que estas doctrinas se fundan, y para establecer una excision entre la idea y la realidad, la lógica y la metafísica, y perder de vista el objeto del debate.

Pero si las soluciones eran falsas ó incompletas, el solo hecho de la aparición del nominalismo y del realismo demuestra un sentido metafísico muy elevado. La antigüedad no habia propuesto

tan exactamente la cuestion, ni la habia resuelto de una manera más científica. En la cuestion de las universales, de las ideas racionales, se encierra, en efecto, todo el método filosófico; y los más elevados problemas de la metafísica, de la lógica, de la moral y de las ciencias naturales, se enlazan bajo algun aspecto á esta cuestion fundamental. Vamos á procurar darle una solucion sumaria.

Existen en la inteligencia humana ideas racionales universales: por ejemplo, las ideas de lo infinito, de lo absoluto, del sér, ideas que no son abstracciones, ni composiciones de objetos finitos y contingentes, sino verdaderas generalidades superiores á toda contingencia y á toda finitud. Este es un hecho que no necesitamos probar. La naturaleza de estas ideas universales, es la de no pertenecer propiamente á ninguna inteligencia, de ser comunes á todas, es decir, ser impersonales, absolutas, divinas. Están en nosotros y en Dios, razon absoluta de todas las cosas; están y se manifiestan en todos los séres. Son, pues, reales, porque son absolutas; en cuanto ideas, no son entidades ó sustancias, pero sí las leyes constitutivas de todas las cosas. Nosotros las poseemos, porque constituyen nuestro sér. Su carácter es la *unidad*. Así, pues, existe una unidad metafísica, una unidad de sustancia y de sér que llamamos Dios; existe una unidad lógica que llamamos verdad; existe una unidad moral que llamamos bien; y existe una unidad física ó natural,

que llamamos especie ó género. Por una aplicación especial, admitimos las entidades, los seres genéricos. Vemos en la naturaleza una infinidad de individuos; éstos no son obra del acaso, tienen una razón de su existencia; se distribuyen en familias. Pues bien, decimos que cada una de estas familias de seres expresa una idea, es una realidad en sí misma. En efecto, la idea del ser es adecuada al ser; por consiguiente, el ser es universal y necesario como su idea; se desarrolla según leyes racionales determinadas, por ejemplo, según las leyes de la unidad, de la variedad y de la armonía. Es, pues, necesario que existan en la naturaleza familias de seres, organizadas bajo el tipo de la unidad, otras bajo el tipo de la variedad y de la armonía. La planta, el animal y el hombre, son otros tantos grados ó períodos en la existencia y en el desarrollo del ser; cada uno de estos seres genéricos realiza una idea, en otros términos, cada idea racional está realizada en una familia de seres. La naturaleza prosigue un fin que expresa en las especies y en los géneros, y persiste en este fin; se burla de los individuos, pero respeta las especies. Estas y los géneros no son abstracciones creadas por el espíritu humano, sino entidades, seres universales, necesarios. No hay individuos sin especies.

Pero hasta ahora estamos todavía en el realismo panteísta: admitimos la unidad y la realidad absoluta de las ideas racionales, de las universales; pero ¿será la unidad contraria á la variedad,

y á la individualidad? Léjos de serlo, la supone. Sólo existe como real, á condicion de no estar enteramente encerrada en sí misma como en un punto geométrico, es decir, á condicion de desarrollarse, de manifestarse en el tiempo y en el espacio. La unidad no es una abstraccion, sino una virtualidad, un poder que procura convertirse en acto, una causa que procura producir sus efectos. La unidad se pone, pues, en una pluralidad de manifestaciones, en una variedad de formas individuales, y cada una de estas manifestaciones ó de estas formas revela la unidad de donde procede, y reproduce sus caracteres distintivos; es una unidad en sí misma, unidad ménos compleja, pero no ménos real. Ahora bien, esta posicion esta tésis de la unidad en la infinita variedad de sus productos, no es más que la *individualizacion*. El individuo es la potencia actualizada, es la causa efectuada, es lo infinito en lo finito, en otros términos, lo infinitamente finito. La unidad no se limita á individualizarse, sino que se realiza en una infinidad de individuos. El individuo existe por tanto en la unidad; los séres finitos y contingentes existen en el sér infinito y absoluto, las acciones morales participan del bien ideal, las verdades secundarias se agrupan bajo la verdad suprema. En una palabra, toda variedad sale de una unidad superior que desarrolla, que manifiesta, y coexiste con ella. No hay especies sin individuos.

La unidad y la variedad individual, son los dos

principios metafísicos del realismo y del nominalismo. Pero si el individuo coexiste con la unidad y en ella, si los seres coexisten con el Sér Supremo y están en él, ¿cómo pueden ser distintos de éste? Poniendo la individualidad como un principio, es decir, como un principio eterno, indestructible, como infinitamente finito, hemos hecho imposible toda interpretación panteísta. Al individualizarse, se pone el sér como distinto de sí mismo, como infinitamente finito, en la infinita variedad de los seres, sin agotar nunca su sustancia. Cada individuo tiene en la naturaleza su carácter y su fisonomía propia, al mismo tiempo que tiene sus caracteres comunes con otros individuos procedentes de la misma familia. En ninguna parte se manifiestan estos dos elementos, la individualidad y la comunidad tan ostensiblemente como en el hombre, el sér armónico de la creación. Allí donde la naturaleza realiza en más alto grado, la unidad realiza también la individualidad más enérgica. La experiencia más inmediata de los fenómenos de la naturaleza viene á confirmar la deducción lógica y á demostrar hasta la evidencia que las ideas de la unidad y de la individualidad, léjos de excluirse y de destruirse, se completan y armonizan en el sér.

Tales son, en nuestro juicio, los elementos que deben servir para dar solución al problema agitado en la Edad Media. Aceptamos el principio del realismo, pero completándolo y armonizándolo con el principio nominalista. *Universalis sunt*

ante rem et in re. Las universales son (en potencia) anteriores á los séres individuales, y se manifiestan (en acto) en los mismos séres que las realizan.

FIN DEL TOMO II.

INDICE.

Págs.

Segundo período de la filosofía griega.	5
Sócrates.	7
§ 1.º Época de la formación de la filosofía socrática...	13
§ 2.º Época de organización de la filosofía socrática.	21
A. Platon.. . . .	22
I. Teoría de los conocimientos.. . . .	25
1. De las sensaciones.	27
2. De las nociones abstractas.	32
3. De las ideas.	35
II. Consecuencias.	51
1. Consecuencias religiosas.	52
2. Consecuencias morales.	64
3. Consecuencias políticas.	71
III. Juicio crítico.	85
B. Aristóteles.	97
I. Teoría de los conocimientos.	100
II. Consecuencias.	121
1. Consecuencias religiosas.	122
2. Consecuencias morales.	131

III.	Consecuencias políticas.. . . .	141
III.	Juicio crítico.	158
§ 3.º	Época de decadencia de la filosofía socrática.	172
A.	Estoicismo.	176
I.	Teoría de los conocimientos.	179
II.	Consecuencias.	188
1.º	Consecuencias religiosas.	189
2.º	Consecuencias morales y políticas.	195
III.	Juicio crítico.	203
B.	Epicureismo.	211
I.	Teoría de los conocimientos.	214
II.	Consecuencias.	218
	Juicio crítico.	228
	Tercer período de la filosofía griega.	Id.
Cap. III.	Filosofía alejandrina ó greco-orien- tal.	248

SEGUNDA EPOCA.

FILOSOFÍA DESPUES DEL CRISTIANISMO.

Cap. I.	Filosofía cristiana.	259
§ 1.º	Filosofía de los Padres de la Iglesia —San Agustín.	268
§ 2.º	Filosofía de la Edad Media.	303
Roscelin, San Anselmo, Guillermo de Cam- peaux, Bernardo de Chartres, Abelardo.	»	
Amaury de Chartres, Santo Tomás de Aqi- no, Duns Scot.	»	
Raimundo Lulio, Guillermo de Occan, Ro- gerio Bacon, Gerson.. . . .	»	

EN LAS PRINCIPALES LIBRERÍAS.



Estudios sobre filosofía, por G. Tiberghien, traduccion de A. García Moreno (Luis de Diego, editor.)

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.

Elementos de Lógica, por Urbano Gonzalez Serrano. Un tomo en octavo, 18 y 20 rs.

EN PRENSA



Historia de Roma por Mommensen, con un prólogo y notas de D. Francisco Fernandez y Gonzalez.

El tomo primero se pondrá á la venta á fines de Setiembre.

Esta obra constará de ocho tomos y quedará publicada en un año. Puede adquirirse por suscripcion con notable rebaja, pasando el correspondiente aviso. La administracion, Cisneros, 7, pral.

Viaje de un naturalista alrededor del mundo, publicado recientemente por Darwin, traduccion de J. Lledó, doctor en ciencias.



