

NUEVA BIBLIOTECA UNIVERSAL.

ENSAYO TEÓRICO É HISTÓRICO

SOBRE LA

GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS

por

G. TIBERGHIEU,

TRADUCCION DE A. GARCIA MORENO,

con un prólogo, notas y comentarios

DE NICOLÁS SALMERON Y ALONSO

Y

URBANO GONZALEZ SERRANO.

TOMO III.

FRANCISCO GÓNGORA, EDITOR.

Corredora baja de San Pablo, número 7.

MADRID.

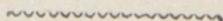


ANT

XIX

1418!

LA GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS.



19 cm

R.: 66.419



NUEVA BIBLIOTECA UNIVERSAL.

ENSAYO TEÓRICO É HISTÓRICO

SOBRE LA

GENERACION DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS

por

G. TIBERGHIEU,

TRADUCCION DE A. GARCIA MORENO,

con un prólogo, notas y comentarios

DE NICOLÁS SALMERON Y ALONSO

Y

URBANO GONZALEZ SERRANO.

TOMO III.

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

Es propiedad.

Imprenta de Federico Escamez Centeno; Sta. Agueda 2, pral.

FILOSOFÍA MODERNA.

CAPITULO II.

I.

CONSIDERACIONES GENERALES Y PLAN DE LA MISMA.

La toma de Constantinopla por los turcos, en 1453, dispersó por Europa, y sobre todo por la Italia, las familias griegas fugitivas. Este acontecimiento fué la ocasion, si no la causa principal, del renacimiento de las letras, de las artes y de la restauracion de las doctrinas filosóficas. Los recién venidos traian consigo copias originales de los filósofos de la Grecia, que el Occidente no conocia sino de una manera imperfecta, por traducciones árabes y latinas. Desde este momento se puso la Europa en contacto inmediato con la antigüedad. Estudió, en sus formas primitivas, esa filosofía de marcha libre y franca, de carácter sistemático, de ideas elevadas,

de nobles inspiraciones de la naturaleza y de la razon; acogió con entusiasmo esas doctrinas tan ricas y tan frescas, en comparacion con las áridas abstracciones de la Edad Media. Combinó las tendencias espirituales y reflejas que habia recibido del Cristianismo con las tendencias naturalistas y panteistas de la antigüedad. De esta fusion resultó la filosofía moderna (1).

Sin embargo, no fué completa la alianza entre las doctrinas antiguas y el sistema cristiano: pero en la oposicion prevaleció la antigüedad y sucumbió la fé. Por esto la primera época de la filosofía moderna está caracterizada por la reproduccion pura y simple de los sistemas antiguos. Subyugado largo tiempo el espíritu humano por el dogmatismo eclesiástico, se arrojó ciegamente en el dogmatismo contrario y aceptó, con entera confianza, la autoridad de los filósofos griegos. Intentando la filosofía moderna unir el espíritu cristiano con el de la antigüedad, comenzó á desarrollarse especialmente en oposicion á la doctrina de la Iglesia, oposicion que, muy marcada desde su origen, se manifestó más y más, cuando se dibujaron mejor los papeles respectivos de la Iglesia y de la filosofía.

(1) No debemos examinar aquí la cuestion de si la filosofía moderna es conforme ó contraria al espíritu del Cristianismo, tal como fué desarrollado por los Padres de la Iglesia. Nos contentaremos con establecer, como un hecho que se desarrolla en oposicion al *dogmatismo* de la Iglesia, y que ésta la trató constantemente como enemiga.

Al salir de la Edad Media, parece que la humanidad comienza una nueva carrera. Sus fuerzas, sus facultades intelectuales y físicas, se desarrollan en mayor escala; se ensancha su esfera de acción; la trabajan necesidades nuevas, y encuentra medio de satisfacerlas. La pólvora acaba con la caballería feudal; la imprenta multiplica los conocimientos y extiende á lo léjos las luces; la brújula asegura la navegacion y el comercio marítimo; transfórmase la astronomía, y se funda sobre una base racional; la América se abre á la influencia de la civilizacion europea; la reforma, en fin, marcha á grandes pasos por el camino de las ciencias y de las instituciones políticas, y se prepara hasta en el seno de la misma Iglesia. Esta empero quiere permanecer extraña á tantos descubrimientos é innovaciones; no comprende ese inmenso movimiento que destruye todas las barreras, para abrirse un camino hácia el porvenir; pretende comprimirlo, y responde al llamamiento de la humanidad estableciendo el tribunal de la inquisicion. La filosofía, por el contrario, que habia propagado estos adelantos, que habia creado el espíritu de reforma y de renovacion en el último período de la Edad Media (1), aplaudió la emancipacion de la inteligencia; continuó dominando el movimiento progre-

(1) La reforma protestante se enlaza directamente con el espíritu del nominalismo. Lutero era un ardiente partidario de esta doctrina. Es notable que la revolucion francesa haya sido precedida y preparada por semejante filosofía.

sivo que guiaba á los espíritus, y que era obra suya, verificándose de este modo el completo divorcio entre la filosofía y la Iglesia, entre la ciencia y la vida, entre la razon y la fé. La Iglesia pudo todavía, invocando el bárbaro derecho de la fuerza, entregar los filósofos á la hoguera, mas no por esto dejó la filosofía de proseguir su mision providencial. Miéntras que la realidad no respondia á las necesidades de la vida y la sociedad se alejaba cada vez más de su ideal, vuelve á emprender la filosofía la obra reformadora y destructora que habia comenzado en el mundo antiguo y habia provisionalmente abandonado para organizar el mundo cristiano de comun acuerdo con la religion; obligada á concentrarse de nuevo en la especulacion pura, comienza á meditar una nueva organizacion social, y á preparar el terreno para las facultades y las nuevas potencias que debian aparecer.

De aquí, las diferencias marcadísimas en las funciones respectivas de la Iglesia y de la filosofía moderna. Por un lado, el *dogmatismo*, es decir, un sistema estacionario que continúa ejerciendo su influencia en la esfera de la *vida práctica*, moral y religiosa, que absorbe todos los elementos, todas las fuentes de la vida y que, queriendo imponerse á la inteligencia, se presenta como siendo él la verdad misma, en nombre de la revelacion divina; un cuerpo que, abandonado del movimiento intelectual y progresivo, establece el *estacionarismo* científico para sostener el

estacionarismo social; reducida la razon á explicar los dogmas establecidos, sometida á la comprobacion de la *fé* y condenada desde el momento en que cesa de prestarle su apoyo; encerrada en fin, la filosofia en los estrechos límites de la dialéctica, como mero auxiliar de la *teologia*, y suprimida como ciencia de la verdad. Por otra parte, el *racionalismo*, es decir, un sistema filosófico fundado en la razon humana y no en la autoridad exterior, exponiendo la verdad con método, desarrollándola con perfecta consecuencia en todos los órdenes de cosas, procurando armonizar la ciencia con un ideal absoluto de la naturaleza humana, pero olvidando algunas veces, obligado por el lógico encadenamiento de sus deducciones, el sentimiento de la realidad y de la vida práctica, desconociendo el verdadero espíritu del Cristianismo, y perdiéndose, en alas de la *especulacion*, en las utopias que no puede nunca armonizar con la vida positiva y real; vuelta la razon á su libertad, recobrando sus derechos al propio conocimiento, á la verdad y á la certidumbre, implantando el *progreso* en el seno de la ciencia y esforzándose en expresarlo socialmente acercando la realidad á su ideal, y extendiendo, en fin, su imperio la *filosofia*, considerando, en toda su plenitud los problemas que se refieren al hombre, á la moral, á la sociedad y á la religion, desarrollando todas las ciencias particulares y tendiendo á enlazarlas en el organismo de la ciencia absoluta.

Tales son los caracteres distintivos del dogmatismo religioso y de la filosofía moderna, considerados en sus relaciones recíprocas. Fáltanos desarrollar los caracteres propios de la filosofía.

Su primer carácter es el *método*. Este es un elemento fundamental de la filosofía moderna. Ni la antigüedad, ni sobre todo la Edad Media, poseyeron, propiamente hablando, un método exacto y riguroso. La antigüedad no ha hecho más que establecer en principio general, por boca de Sócrates, que es necesario comenzar la investigación de la verdad por el estudio de la naturaleza humana; pero, estudiando ésta, no llegó á penetrar hasta la conciencia en donde el espíritu se conoce en la unidad y en la variedad de sus manifestaciones y se comprende con una certeza inmediata y completa. La filosofía moderna se funda, por el contrario, en general al ménos, sobre la certidumbre de la conciencia. El escepticismo no puede llegar hasta ella para quebrantar sus convicciones. Parece que comprendió de este modo que, separándose de los dogmas establecidos, contraía la obligacion de suministrar al espíritu humano un conjunto de conocimientos y de verdades ciertas que pudiesen satisfacer el sentimiento religioso. Pero la conciencia no es más que el punto de partida de sus investigaciones; por encima de la conciencia, se eleva hasta Dios, criterio absoluto de la verdad y de la certidumbre.

Un segundo carácter de la filosofía moderna, es

la organizacion ó la *sistematizacion* de la ciencia. Es verdad que tambien la antigüedad nos presenta sistemas en donde las diversas ramas de la filosofía son referidas á la unidad y dominadas por un principio común; pero la unidad que se encuentra en estos sistemas, no tanto es el producto de un método regular y progresivo que enlaza todos los principios y todas las verdades á un principio único, á una verdad primera, como la obra del génio que mira todos los órdenes de cosas á través del mismo prisma. En los tiempos modernos, la sistematizacion es, por el contrario, regular y metódica. Dada la base, se levanta poco á poco el edificio con una medida y una armonía constantes; cada cual puede seguir con su propia vista los progresos que realiza, cada cual puede comprender la idea del arquitecto, y construir sobre la misma base un edificio semejante. La idea sucede más lógicamente á la idea, la consecuencia se deduce mejor del principio, y todo el sistema está mejor encadenado en su conjunto y en cada una de sus partes.

Al mismo tiempo que la filosofía moderna se presenta bajo un aspecto más severo y más sistemático que las que la han precedido, se armoniza tambien mejor con la naturaleza humana. El bien del hombre es el fin constante de sus esfuerzos. Si cultiva la especulacion, no es por la especulacion misma, como sucedia en la Edad Media, sino por la aplicacion que de ella puede hacerse á la conducta individual y social del

hombre; si sólo habla á la inteligencia, es porque importa, ante todo, que ésta comprenda el estado real de las cosas y las mejoras que pueden introducirse. Nunca ha podido decirse, con tanta verdad, que la filosofía se eleva al rango de un poder social. Los hechos hablan muy alto. La filosofía antigua tenía, en general, una tendencia más especulativa que real, más aristocrática que universal y popular; por otra parte, el estado de la sociedad y los prejuicios contra los cuales necesitaba luchar, detenían su influencia y le imponían el misterio. Prosiguiendo la filosofía cristiana un fin más elevado, pero también más idealista, y lejano bajo cierto aspecto, buscaba, ante todo, la felicidad del hombre más allá de este mundo, y olvidaba, con frecuencia, la tierra por atender sólo al cielo. La filosofía moderna, por el contrario, conservando, lo mismo que la filosofía antigua, una tendencia esencialmente especulativa y reformadora, reviste además, aún en el dominio de la especulación, un carácter más práctico, más social, más humanitario. En todas sus investigaciones parte del hombre, y vuelve á él, al fin de su carrera, para ofrecerle el tributo de sus descubrimientos.

De aquí, numerosas consecuencias en el orden moral, político y religioso.

Comienza la *moral* á emanciparse de la autoridad religiosa, con la que se había confundido siempre, y á buscar sus leyes propias fuera de la esfera de la Iglesia. A pesar de la tendencia de

algunos hácia la dicha y el placer, los hombres aspiran, en general, á realizar el bien por el bien, independientemente de la esfera religiosa, y sin tener para nada en cuenta las buenas ó malas consecuencias que de ello les puedan resultar, ya en esta vida, ya en la otra. Separándose la moralidad insensiblemente del poder eclesiástico, pierde tambien su carácter exterior y sensible, para revestir, en los espíritus elevados, un carácter racional y absoluto.

La política se emancipa tambien de la comprobacion del poder espiritual. El hombre adquiere una conciencia más alta de su dignidad y de su personalidad. Comienza á abolirse la esclavitud, sucumbe el feudalismo, se desarrollan la igualdad y la libertad social, y el pueblo se engrandece bajo la tutela de la monarquía, y conquista á viva fuerza la emancipacion que se le niega. Tales son los principales acontecimientos políticos que señalan el desarrollo de la filosofía moderna. Ahora bien, estos grandes movimientos sociales son los que marcan el progreso y la perfectibilidad de la especie humana, que marcha á la conquista de un estado social más perfecto. De aquí, la idea del *derecho natural* ó de la filosofía del derecho, encargada de formular el ideal de la sociedad y de preparar su realizacion. Estos movimientos se cumplen tambien bajo leyes determinadas. De aquí, la idea de la *filosofía de la historia*, encargada de formular las leyes que presiden al desarrollo de la vida humana. Estas y

otras ciencias, que se refieren á la sociedad, son un producto inmediato de la filosofía moderna.

Las concepciones religiosas, en fin, se separan insensiblemente del culto y de los dogmas establecidos. La filosofía moderna prosigue una religion absoluta, que se armoniza de nuevo con la razon humana, y acaba la obra de la filosofía cristiana, completándola. Sin raíces en el corazon ni en la conciencia individual, y alucinada por especulaciones ontológicas y panteistas, habia la filosofía antigua concebido á Dios en el mundo, pero no habia podido reconocer la personalidad de Dios como Sér Supremo, ni los derechos de los individuos como séres distintos de Dios. La filosofía cristiana, por su parte, habia concebido á Dios como un sér personal superior al mundo, fuera y distinto de éste, con el cual sostiene solamente relaciones generales é indeterminadas. La filosofía moderna tiende á conciliar estos dos puntos de vista opuestos, concibiendo á Dios como el sér absoluto é infinito, superior al mundo, distinto de éste, pero manifestándose á la vez en cada sér particular y en todo el universo; dominada, empero, por el espíritu de oposicion á la Iglesia cristiana, se inclina generalmente al panteismo, á la concepcion religiosa de la filosofía antigua. Sólo en el sistema de *Krause*, que constituye tambien una nueva faz en el desenvolvimiento de la filosofía, es donde ha sido exactamente reconocida esa verdad superior y armónica.

La filosofía moderna puede dividirse en *tres periodos*:

1.º Un período de *unidad*, de *formacion* y de *preparacion* señalado por la reproduccion de los sistemas filosóficos de la antigüedad;

2.º Un periodo de *desenvolvimiento metódico* y variado, que toma tres movimientos diversos: uno sensualista, otro espiritualista y reflejo, y otro racionalista y armónico, señalados por Bacon, Descartes, Leibnitz y sus continuadores;

3.º Un período de madurez y de *armonia relativa* que se refiere al movimiento racionalista del período precedente, fundándose, sin embargo, en una base más subjetiva, y que conduce á una vasta síntesis de la ciencia en los sistemas analíticos de Kant y de Fichte, completados por los sistemas sintéticos de Schelling y de Hegel.

Despues de este movimiento armónico aparece en la historia el sistema de Krause, que se enlaza directamente con aquél, pero que abre además la época de la *armonia absoluta* de la ciencia, concebida en su parte analítica y en su parte sintética, y que fundándose en una nueva y superior concepcion, armoniza tambien, bajo este nuevo punto de vista, la ciencia y la vida, la filosofía y la religion, la inteligencia y el sentimiento, la razon y la fé, en una palabra, la antigüedad y el Cristianismo. Por esto no puede ser considerada la síntesis de Krause como una continuacion pura y simple del desarrollo filosófico anterior, sino que constituye realmente, como demostraremos más

adelante, un aspecto nuevo y fundamental en la Historia de la filosofía.

§ I.

PERÍODO DE FORMACION.

La filosofía sufre, en su desenvolvimiento histórico, alternativas de libertad y de esclavitud: esclava en el Oriente, libre en la Grecia, vuelve á caer bajo el yugo en la Edad Media, y reconquista su independendencia en los tiempos modernos. Es de notar que, en las épocas de opresion, embarazada la filosofía en su marcha, sigue un curso desigual, irregular; es verdad que sus divisiones no le faltan jamás por completo, porque es imposible que acepte la esclavitud sin protestar, pero no están aquellas bien caracterizadas, segun hemos tenido ya ocasion de convencernos. Por el contrario, en las épocas de libertad, sigue la filosofía un desenvolvimiento metódico, y se manifiesta sucesivamente en una série determinada de evoluciones progresivas. Esto consiste en que la libertad es la primera condicion del desarrollo de todas las cosas humanas. Es natural, por consiguiente, que el desenvolvimiento general de la filosofía moderna sea análogo al de la filosofía griega, con esta diferencia, que la filosofía moderna presenta, en su existencia íntima, una fisonomía individual que la distingue de toda otra, y que marca el progreso de la cien-

cia; es natural, además, que el *primer período* de la filosofía moderna, período de *unidad*, de *formacion* y de *preparacion*, corresponda al primero de la filosofía griega.

El primer período de la filosofía moderna, que abraza los siglos xv y xvi, no es una época de áridas lucubraciones, como lo era la Edad Media, sino una época de elevacion, de inspiracion y de entusiasmo, en la que se remontan los espíritus, como por arte mágico, á todo lo bello, lo grande, lo justo y lo verdadero. La verdad brotaba en abundantes fuentes. Todos los tesoros de la antigüedad griega se presentan á los espíritus ávidos de poseer la ciencia. Platon, Aristóteles, Cenon, y hasta el mismo Epicuro, reaparecen casi á un mismo tiempo en la escena filosófica, y vienen á ser objeto de un culto especial. Siguese de aquí que la filosofía del renacimiento, á la manera del período ante-socrático de la filosofía griega, es múltiple y variada en sus fuentes, por más que considere cada una de éstas bajo un punto de vista racional y absoluto, y que la variedad de sus tendencias esté todavía encerrada en su gérmen y dominada por la unidad superior; acepta con ciega confianza todos los sistemas, todos los elementos que deberán despues dibujarse de una manera más regular y metódica, y recibir desarrollos especiales, segun su respectiva importancia. De donde se sigue, además, que abriendo la filosofía del renacimiento á la Europa Occidental las fuentes de la filosofía grie-

ga, fuentes desconocidas para aquella, no señala, como pudiera creerse, el fin, sino el principio de un período filosófico; no es, por ejemplo, la síntesis ó la armonía de la filosofía de los Padres de la Iglesia y de la filosofía escolástica; es, ante todo, el punto de partida del desarrollo filosófico moderno.

Es, tambien, como la filosofía ante-socrática, *dogmática* en su exposicion, *ontológica* en su objeto, y *racionalista* en su carácter general. Pero bajo esta capa, se distinguen ya los elementos de método, de psicología y de sistematizacion que constituyen el patrimonio de la filosofía moderna. El renacimiento filosófico no vuelve, en efecto, á tomar la obra de la ciencia en su origen primitivo, sino en el punto en que la dejaron los más grandes representantes de la antigüedad; sus primeros pasos en la carrera, no son un grosero bosquejo de la naturaleza, sino la reproduccion de los sistemas más completos de la filosofía antigua. Platon y Aristóteles, que fueron el término del desenvolvimiento ascendente de la filosofía griega, vienen á ser ahora el punto de partida del desarrollo filosófico moderno (1).

(1) Por esta razon no podemos detenernos en el primer período de la filosofía moderna, que reproduce, con ciertos desarrollos y aplicaciones especiales, los sistemas principales que hemos ya encontrado en la antigüedad, y que ofrece, además, poco interés para la cuestion del origen de nuestros conocimientos. No haremos más que indicar los nombres de los principales filósofos de esta época para dar una idea de su variedad y de su riqueza.

Los representantes del platonismo, son Juan y Francisco Pico de

§ II.

PERÍODO DEL DESENVOLVIMIENTO

METÓDICO.

En el siglo xvii, comenzó el desarrollo metódico de la filosofía moderna. El espíritu humano se emancipó definitivamente de toda autoridad extraña, de la autoridad de la filosofía griega lo mismo que de la autoridad de la Iglesia cristiana; se atreve á confiar en sus propias fuerzas, y á emprender la tarea de descubrir por sí mismo la verdad. Para este fin, se funda en la certeza inmediata y universal de la conciencia, que reconoce como su legítimo punto de partida, se eleva sucesivamente, guiado por el método, á las verdades transcendentales y ontológicas, y las une orgánicamente á su primer principio, construyendo así el sistema ó el organismo de la ciencia, basado en la síntesis de la psicología y de la on-

La Mirandola, Marcelo Ficino, el cardenal Nicolás de Cusa, Pedro La Ramé, asesinado en la célebre noche de San Bartolomé, Jordano Bruno, quemado en Roma el año 1600.

Los representantes del peripateticismo, son Pedro Pomponat, Vanini, quemado en Tolosa en 1619, Telesio Campanella, que se separaron de aquél en muchos puntos.

El estoicismo y el epicureismo, fueron representados algo despues, el primero, por Justo Lipse, y el segundo, por Gasendi; el naturalismo y el misticismo, por Reuclin, Paracelso, los dos Van Helmont, Jacobo Bohon y Flud.

El escepticismo tuvo sus representantes en Montaigne, Pedro Charron, Sanchez y otros.

tología. Estos resultados serán muy importantes. Veremos renacer á la vez los más grandes sistemas de la antigüedad, desde el sensualismo hasta el racionalismo, pero elevados á una nueva potencia, desarrollados con más vigor y extensión, y declarando involuntariamente, por la sola fuerza del método, todas sus consecuencias prácticas. El sensualismo es el primero que se destruye á sí mismo: esto es un efecto del progreso del error; vá á parar, por una parte, al idealismo escéptico, y por otra, al escepticismo completo, que son sus consecuencias legítimas, consagradas por toda la Historia de la filosofía. Este es ya un inmenso resultado: vemos que es imposible que el sensualismo se levante de su ruina, bajo una forma filosófica. El racionalismo sigue, por su parte, una marcha ascendente desde Descartes hasta Hegel, pero, habiendo partido de un dato incompleto, encuentra á su paso, no el escepticismo, sino el misticismo, como una protesta del sentimiento contra la inteligencia; no parece, sino que se transforma en el sistema armónico de Krause. Este es un nuevo resultado histórico muy digno de meditacion.

Los destinos del sensualismo y del racionalismo, son igualmente distintos en su influencia sobre la sociedad. Ambos han contribuido al desarrollo de la civilacion: el racionalismo, aproximando la realidad á su ideal, mediante transformaciones sucesivas, y el sensualismo, por ese espíritu de duda y de crítica que esparce en las

inteligencias, y que las impele á destruir ciegamente todas las instituciones existentes. El sensualismo destruye violentamente sin reconstruir; el racionalismo perfecciona sin violencia. El primero vá á parar á la revolucion francesa; el segundo aspira á una revolucion social ménos costosa y más fecunda. La Alemania es circumspecta, pero progresa: cada uno de sus pasos es una conquista asegurada que no teme reaccion, y quizá llegará á la perfeccion social ántes que las demás naciones. Por lo demás, la Francia misma ha rechazado el sensualismo, despues de la victoria; ha entrado en el camino del racionalismo por una doctrina ecléctica, y sólo desarrollando esta tendencia racionalista, y quitando al eclecticismo su carácter indeciso, su falta de método, de unidad y de sistematizacion, es como podrá calmar la inquietud de los espíritus ávidos de convicciones, satisfacer las legítimas necesidades del corazon y de la inteligencia, y evitar, de este modo, nuevas reacciones y nuevos desórdenes.

La filosofia moderna se divide en tres direcciones particulares, en su período de desenvolvimiento metódico. Recorre las tres fases del conocimiento y del método: una *sensualista* que se relaciona con el método experimental de Francisco Bacon; otra *espiritualista*, en el sentido estricto de la palabra, que se relaciona con el método psicológico-analítico, y con los principios generales de la doctrina de Descartes, doctrina que, como veremos, conserva todavía un carácter abs-

tracto y reflejo, en cuanto considera la naturaleza y los diversos órdenes de cosas, bajo un punto de vista mecánico; y, por último, un aspecto *racionalista* y armónico que se enlaza con el método y la doctrina de Leibnitz, doctrina que tiene un carácter más sintético, más absoluto, y determina los diversos órdenes de cosas bajo un punto de vista dinámico. Los términos extremos de estas tres fases del desarrollo filosófico moderno son, por una parte, el sensualismo y el análisis de la naturaleza, y por otra, el racionalismo y la concepción sintética y dinámica de la naturaleza y del espíritu; el término medio se dá en el espiritualismo y en la concepción refleja y mecánica del espíritu y de la naturaleza.

La naturaleza respectiva de estos tres movimientos filosóficos corresponde exactamente á la de las tres naciones que los han visto nacer, de Inglaterra, Francia y Alemania, pátrias de Bacon, Descartes y Leibnitz. En los tiempos modernos es cuando las individualidades nacionales se pronuncian enérgicamente, conforme al carácter de toda su tendencia espiritual y, por consiguiente, de su filosofía; sólo en el sistema superior de Krause, es donde desaparecen estas influencias nacionales é individuales, y donde la filosofía se eleva á su verdadera universalidad.

El movimiento sensualista pertenece principalmente á la *Inglaterra*. Esta es la nacion industrial, individualista, experimental. Tiene todas las cualidades y todos los defectos inherentes al

individualismo. Es más apegada á la letra que al espíritu de las cosas, sobre todo en materias políticas y religiosas, y muestra de este modo una inteligencia muy positiva; pero tiene, en cambio, el mérito de observar, con más conciencia y rectitud, las prácticas y los mandatos elevados, que son la base de toda religion, y de ejecutar, con una lealtad incuestionable, las leyes fundamentales del gobierno representativo; de aquí el espíritu metódico con que la Inglaterra realiza sus proyectos, y que la hace conservar las leyes antiguas, hechas para otras costumbres. Si manifiesta, por otra parte, una tendencia práctica é individualista, en materias sociales, por el espíritu de libertad que anima todas las esferas de la administracion, sabe, en cambio, reconocer el principio superior de asociacion, y se esfuerza en realizarlo socialmente, en interés bien entendido de la misma individualidad.

A la *Francia* corresponde el movimiento espiritualista abstracto, que ocupa el medio entre el racionalismo y el sensualismo. La Francia es, además, una nacion de meditacion, de combinacion y de arte, tanto por su posicion geográfica, como por la forma de su administracion y por sus relaciones con los pueblos extranjeros. Mientras que la Inglaterra, aislada del contacto de todas las demás naciones, representa el individualismo por su posicion en medio de los mares, la Francia ocupa en el mapa el termino medio entre Inglaterra y Alemania, y parece destinada

á unir las. Es esencialmente expansiva: en cuanto concibe un plan nuevo, lo comunica al exterior, quiere que las demás naciones disfruten de sus ventajas, lo comunica, en fin, con una ciega generosidad y, muchas veces, hasta con una completa ignorancia de la naturaleza y de la civilización propias de los pueblos á quienes quiere comunicar sus luces. En su organización interior, combina también la Francia los caracteres opuestos de Inglaterra y Alemania. Menos individualista que la primera, menos universal y científica que la segunda, es más artista que ambas; su facultad propia es el arte, y éste, en su acepción más general, es la aplicación de una idea racional á un hecho individual ó particular. El pueblo francés es menos apegado al fondo que á la forma de las cosas. Por esto, lo que en la política le preocupa, ante todo, es la forma de gobierno, y lo que busca, es una sabia combinación de los poderes públicos. A consecuencia de esta constante preocupación de la forma, es por lo que sustituye los verdaderos principios de organización social con las ideas mecánicas y materiales de la centralización que absorben la individualidad de los municipios y de las provincias en la despótica unidad de gobierno.

A la *Alemania*, en fin, corresponde el movimiento racionalista superior y sintético: la Alemania es también una nación especulativa, organizadora y sabia. Es la síntesis de todos los elementos políticos, religiosos y etnográficos de

que se compone el mundo europeo, la síntesis del presente y del pasado representados por la Prusia y por el Austria; pero, al mismo tiempo que se muestra bajo una forma sintética, es orgánica por excelencia en toda su administracion interior: coordena y desarrolla, más en conjunto que en ninguna otra nacion, los principales elementos de toda sociedad, la religion, el derecho y la justicia, la moral, las ciencias, las artes, la industria y el comercio; combina con más armonía los principios de la igualdad y de la libertad en todas las esferas administrativas, y procura fundar la unidad central sobre las organizaciones comunales y provinciales fuertemente constituidas.

Vamos á proseguir cada una de estas tendencias en la historia de la filosofía moderna.

A. DESENVOLVIMIENTO SENSUALISTA.

F. BACON DE VERULAM.

Francisco Bacon, baron de Verulam (de 1561 á 1626), es el promovedor del desarrollo sensualista de la filosofía moderna, no porque él mismo sea sensualista, sino porque el espíritu general de su método conduce al sensualismo.

1. No nos detendremos en la *doctrina* de Bacon, que es muy indecisa. Él mismo insiste en la necesidad de suspender toda teoría general, y huir de toda hipótesis prematura. «Estas llega-

rán algun dia, decia, pero el camino es largo, y hasta el hombre de verdadero genio debe revestirse de una paciencia sin límites. Jamás llegaremos á ninguna cosa definitiva, hasta haber vivido mucho tiempo en lo provisional. Nuestra firme resolucion, es la de ensayar si podria sentarse sobre sólidos fundamentos el poder y la grandeza del hombre y extender los límites de su imperio sobre la naturaleza (1). Sólo á este precio alcanzará la humanidad la edad de oro que tiene delante de sí.» Es verdad que Bacon emprendió la reforma de las ciencias y de la filosofía, y concibió, con este objeto, el plan de una obra inmensa, titulada *Gran Restauracion de las Ciencias* (2); pero no pudo ejecutar más que las dos primeras partes de este plan en el *De Dignitate et augmentis scientiarum* y en el *Novum organum scientiarum*. El tratado del progreso de las ciencias, es una clasificacion razonada de los conocimientos humanos, divididos en tres ramos, *historia, poesia y filosofia*, correspondientes á las tres facultades del alma humana, memoria, imaginacion y razon; cada una de estas ciencias fundamentales, se divide en numerosas ramificaciones, la filosofía, por ejemplo, se divide en *ciencia de la naturaleza*, que llega al entendimiento de una manera directa; en *ciencia de Dios*, que llega

(1) Véase la distribucion de la obra al principio de la *Dignidad y el progreso de las ciencias*, en la edicion de M. Riaux.

(2) *De la dig. y el progr. de las ciencias*, lib. III, cap. I.

al entendimiento por refraccion, y *ciencia del hombre*, que llega al entendimiento de un modo reflejo (1). Se vé que esta clasificacion de las ciencias, que denota un vasto genio enciclopédico, se funda en un análisis incompleto del espíritu humano y peca por su base, porque, léjos de mostrar la unidad y el encadenamiento orgánico de todas las ciencias, comienza por establecer entre ellas una separacion radical. Esta clasificacion que ocupa toda la obra, no es más que el cuadro de una doctrina. Bacon no desarrolla las ciencias que expone, no hace más que presentar consideraciones generales sobre su importancia, sus vacíos actuales y los progresos que aún deben verificar, por medio de una observacion más extensa y una experiencia más ilustrada. El libro *De augmentis scientiarum*, no es, despues de todo, más que una brillante y poética apología de la experiencia: sería imposible encontrar en él una doctrina sistemática sobre Dios, sobre la naturaleza, sobre el hombre, sobre la sociedad ó sobre el conocimiento. Los ensayos de moral y de política (*sermones fideles seu interiora rerum*) no ofrecen tampoco grandes recursos bajo este aspecto; encierran una série de razonamientos y de observaciones sueltas sobre los vicios y las virtudes, hechos pero no principios.

La segunda obra de Bacon, el *Novum organum*, contiene la exposicion del método inductivo, y

(1) *Novum organum*, lib. 1, af. 116. Traduc. de M. F. Riaux.

los procedimientos que á él se refieren, método que Bacon considera como la brújula que debe guiar al espíritu humano en la reforma de las ciencias. Esta es la parte más importante de los trabajos del gran reformador.

2. *El método baconiano* se compone de dos partes: una *destructora*, que comprende tres clases de crítica, á saber: la censura de la razon nativa del hombre, la censura de las formas de demostracion, y la censura de las doctrinas, teorías ó filosofías recibidas (1); y otra *constructiva*, que comprende el desarrollo del método propio para la restauracion de las ciencias. En otros términos, el método baconiano encierra dos elementos, uno *negativo*, que equivale á la duda metódica, y que tiene por objeto defender el espíritu de las *anticipaciones de la naturaleza*; *positivo* el otro, que equivale á la observacion, á la induccion, y que tiene por objeto formar el espíritu para las *interpretaciones de la naturaleza* (2).

a. *La parte negativa ó critica* del método de Bacon, consiste en extirpar todas las causas de error; en borrar en el espíritu las opiniones recibidas, que no son generalmente más que ilusiones ó fantasmas; en *dudar* ántes de creer, á fin de que el entendimiento, desembarazado de prejuicios, semejante á una tabla rasa, esté mejor preparado para recibir la verdad nueva (3). Bacon asimila esta parte de su método á la catalepsia del

(1) *Nov. org.*, lib. 1, af. 115. (2) *Id.*, *id.*, 26. (3) *Id.*, *id.*, 115.

escepticismo académico, por más que estos dos métodos, dice, se separen prodigiosamente uno de otro, y hasta sean opuestos en sus resultados; porque, afirmandolos académicos de una manera absoluta y sin restricción, que nada puede saberse, quitan toda autoridad á los sentidos y al entendimiento (1). Quiere que los hombres se impongan la ley de abjurar, por un tiempo determinado, todas sus nociones, y tengan una prudente desconfianza de sí mismos (2). Compara el dominio que estamos llamados á ejercer sobre la naturaleza, por medio de las ciencias, al reino de los cielos, en el que sólo puede entrarse haciendo el papel de un niño (3). Inútil es el vanagloriarse de poder hacer grandes progresos en las ciencias, ingertando lo nuevo en lo antiguo; es necesario reformar todo el edificio por sus cimientos, si no se quiere girar perpétuamente en el mismo círculo, y avanzar, á lo más, algunos pasos (4).

b. La crítica de Bacon se dirige principalmente, como ya hemos visto, sobre tres objetos: sobre los vicios de las demostraciones recibidas, sobre las causas de los errores relativos al espíritu humano, y sobre las doctrinas y filosofías anteriores.

La *lógica* recibida, cuyo uso es un verdadero abuso, sirve mucho ménos para facilitar la investigación de la verdad, que para fijar los errores

(1) *Nov. org.*, lib. I, af. 37, 126. (2) *Id.*, *id.*, 36 y 116.

(3) *Id.*, *id.*, 68. (4) *Idem id.*, 31.

que tienen por base las nociones vulgares; es más perjudicial que útil. El silogismo no tiene ninguna aplicacion para hallar ó verificar los principios de las ciencias. Sería en vano querer emplearlo por los axiomas medios (que ocupan el medio entre los principios absolutos y los hechos particulares); es un instrumento muy débil y grosero para penetrar en las profundidades de la naturaleza. Por esto se nota que lo puede todo sobre las opiniones, y nada sobre las cosas en sí mismas. El silogismo se compone, en efecto, de proposiciones, éstas de palabras, y las palabras, son, en cierto modo, las etiquetas de las cosas; que si las nociones que son en sí mismas como la base del edificio, son confusas y extraídas al acaso de las cosas, todo lo que despues se construya sobre tal fundamento, no puede tener solidez. No queda, pues, más esperanza, que la de la verdadera induccion (1).

c. Nada más falso ó aventurado que la mayor parte de las *nociones* recibidas, sea en lógica ó en física, tales como las nociones de sustancia, de cualidad, de accion, de pasion, y hasta la misma nocion de sér. Méenos aún podemos apoyarnos en las nociones de densidad y de rarefaccion, de pesantéz y de ligereza, de humedad y de sequedad, de generacion y de corrupcion, de atraccion y de repulsion, de elemento, de materia y de forma, ni sobre otra infinidad de nociones semejan-

(1) *Nov. org.*, lib. 1, af. 12, 13 y 14.

tes, fantásticas todas y mal determinadas (1). Estos *fantasmas* ó *ídolos* que asedian al espíritu humano, hemos creído que debíamos distinguirlos por las cuatro denominaciones siguientes: la primera especie comprende los fantasmas de raza (*idola tribus*); la segunda, los fantasmas de caverna (*idola specus*); la tercera, los de plaza pública (*idola fori*); la cuarta, los fantasmas de teatro (*idola teatri*). Los primeros tienen su origen en la naturaleza misma del hombre; es un mal inherente á la raza humana, un verdadero mal de familia, porque nada hay más falto de fundamento que el siguiente principio: «el sentido humano es la medida de todas las cosas.» Debe decirse, por el contrario, que todas las percepciones, sean de los sentidos ó del espíritu, no son más que relativas al hombre y no al universo; el entendimiento humano, semejante á un espejo falso, que refleja los rayos que salen de los objetos, y mezcla su propia naturaleza con la de las cosas, echa á perder, tuerce, por decirlo así, y desfigura todas las imágenes que refleja. Los fantasmas de caverna son los del hombre individual; porque, además de las aberraciones de la naturaleza humana, tomada en general, tiene cada hombre una especie de caverna, de gruta individual, que rompe y corrompe la luz natural en virtud de diferentes causas, tales como la naturaleza propia y particular de ca-

(1) *Nav. org.*, lib. 1. af. 15.

da individuo, la educacion, las conversaciones, etc.; de modo que, no habiendo nada más desigual, variable é irregular que la disposicion natural del espíritu humano, sus operaciones espontáneas son casi completamente producto del acaso; esto es lo que ha dado lugar á esta observacion tan justa de Heráclito: «Los hombres buscan las ciencias en sus pequeños mundos particulares, y no en el mundo universal, es decir, en el mundo comun á todos (1).» Los fantasmas de la plaza pública, tienen su origen en la comunicacion que se establece entre las diferentes familias del género humano; de aquí tantas nomenclaturas inexactas y tantas expresiones impropias como se oponen á las operaciones del espíritu. Los fantasmas de teatro, por último, tienen su origen en los dogmas de que se componen las diversas filosofias: porque todos los sistemas filosóficos, que han sido sucesivamente inventados y adoptados, son como otras tantas piezas de teatro que los filósofos han dado á luz y puesto en escena (2).

d. El tronco de los errores y de la *falsa filosofia* se divide en tres ramas, á saber, la *rama sofisticada*

(1) Es evidente, por estos dos pasajes, que Bacon no ha comprendido la doctrina de la razon, que es precisamente ese elemento inmutable, propio de cada uno y comun á todos, que no puede reconocer ni en el hombre individual ni en la razon humana. Así lo entendia Heráclito. La crítica de Bacon no puede dirigirse contra la facultad personal, discursiva y combinadora del espíritu humano, es decir, contra la reflexion.

(2) *Nov. org.*, lib. I, af. 39, 41, 42, 43 y 44.

la *empírica* y la *supersticiosa*. La filosofía sofística ó razonadora, es la que impone á la naturaleza las leyes de la dialéctica, que pretende conocer y explicar *á priori* todas las cosas, en vez de penetrar en su naturaleza íntima y descubrir allí la verdad, que extravía la experiencia en vez de consultarla, la modela en sus propias opiniones y la hace su esclava. Un palpable ejemplo de esto es Aristóteles, que ha corrompido su filosofía natural con su dialéctica, y que, bajo este aspecto merece aún censuras más severas que sus modernos sectarios, es decir, los escolásticos, que por lo ménos han abandonado por completo la experiencia. Semejante á los sultanes que, al subir al trono degüellan primero á todos sus hermanos, comienza la doctrina de Aristóteles por exterminar todas las demás á fuerza de ataques y refutaciones; despues, el maestro dá su fallo sobre cada objeto. La filosofía *empírica* engendra opiniones aún más extrañas y monstruosas; se funda en la estrecha base de un corto número de experiencias, pero no sabe perseverar en este camino y se lanza inmediatamente al campo de las hipótesis y de los axiomas más generales; no hace más que desflorar los hechos y los observa como en broma. Esto es lo que se nota en los físicos y en los químicos. Pero la filosofía *supersticiosa*, que mezcla con la física la teología y las tradiciones consagradas por la fé y por la veneración pública, extiende más sus estragos, porque envanece y cautiva la imaginación; es un

verdadero azote para el género humano este homenaje dado á las quimeras imponentes, tales como las formas abstractas, las causas finales, las causas primitivas y otra infinidad de suposiciones de la misma especie. Esta mezcla indiscreta de las cosas humanas con las divinas, no sólo produce una filosofía fantástica é imaginaria, sino tambien la herejía. Los ejemplos más patentes de este género, son, entre los Griegos, las doctrinas de Pitágoras y de Platon, y entre los modernos, las de muchos escritores cristianos que enlazan sus opiniones con la fé revelada (1).

Despues de haber concluido esta especie de expiacion ó de *purificacion*, vamos á exponer, continúa Bacon, el verdadero método que debe seguirse en la interpretacion de la naturaleza. Sólo nos queda un recurso, un medio de curacion: este es el de volver á comenzar todo trabajo del entendimiento humano, y no abandonarlo jamás á sí mismo, sino apoderarse de él desde un principio, dirigirle á cada paso, y, para decirlo de una vez, no hacerle trabajar sino á fuerza de máquinas (2). Tal es el objeto del método de induccion, considerado en su base positiva ó constructiva.

b. Hay dos métodos experimentales para descubrir la verdad. Partiendo el uno de las sensaciones y de los hechos particulares, se eleva de un salto á los principios universales; y fundán-

(1) *Nov. org.*, lib. I, af. 62, 63, 67, 70 y 65. (2) *Id.*, id. 69.

dose despues sobre estos principios como sobre otras tantas verdades inquebrantables, deduce de ellos los axiomas medios; este es el método que se sigue ordinariamente. El otro parte tambien de las sensaciones y de los hechos particulares, pero elevándose lentamente por una marcha progresiva, sólo llega muy tarde á las proposiciones más generales; este último método es el verdadero, pero nadie lo ha empleado todavía (1). Se diferencia del precedente en que acumula un gran número de relaciones particulares y se eleva progresivamente de los hechos individuales á los axiomas medios y á los principios absolutos que establece, no como hipótesis, sino como leyes ciertas é invariables. Es necesario no poner al entendimiento alas, sino plomo, es decir, un peso que comprima su vuelo y le haga pasar sin interrupcion de los hechos particulares á las verdades más recónditas. Se deben apoyar sobre todo en el desarrollo de este método, los axiomas medios, extraídos de los hechos particulares; sobre ellos se fundan todas las esperanzas y la fortuna real del género humano; ántes de pasar de estos axiomas á las verdades más elevadas, es necesario volver otra vez á la experiencia, porque los axiomas indicarán nuevos hechos; llevan tras sí multitud de procedimientos nuevos; el camino por donde marcha el hombre, cuando va guiado por la verdadera induccion, no es un terreno llano, sino

(1) *Nov. org.*, lib. 1, 19.

desigual, por el que se vá unas veces subiendo y otras bajando: se sube de los hechos á los axiomas, y despues se baja de los axiomas á los hechos, á la práctica (1). El verdadero método no consiste, ni en un puro empirismo, ni en un dogmatismo deductivo. El empírico se parece á la hormiga, que se contenta con acopiar y consumir despues sus provisiones. El dogmático urde, como la araña, telas cuya materia extrae de su propia sustancia. La abeja guarda la miel, saca la primera materia de las flores de los campos y de los jardines; despues, por un arte que le es propio, la trabaja y la digiere. La verdadera filosofía *hace* una cosa muy parecida: saca su materia de la historia natural y la deposita en la memoria; luego, despues de haber trabajado y digerido por sus fuerzas naturales, la almacena. Así pues, nuestro principal recurso es la estrecha alianza de estas dos facultades, la experimental y la racional (2). El fin de este método es la investigacion de las causas, no de las causas finales, que son cuando ménos inútiles en las ciencias, sino de las causas formales ó eficientes; del descubrimiento de las formas proceden la ciencia verdadera y la práctica ilustrada (3); porque lo más útil en la práctica, es tambien lo más verdadero de la teoría (4). No es nuestro designio levantar una especie de pirámide ó de fastuoso monumen-

(1) *Nov. org.*, lib. 1., af. 103 y sig. (2) *Id. id.*, af. 95.
 (3) *Id.*, lib. n., 2 y 3. (4) *Id. id.*

to al orgullo del hombre, sino echar en su espíritu los cimientos de un templo consagrado á la utilidad comun y edificado sobre el modelo mismo del universo; la ciencia es la imágen de la realidad (1), y habiendo fijado previamente el fin de la verdadera ciencia, es necesario pasar á los preceptos, sin trastornar ni destruir el orden natural. Las indicaciones que deben dirigirnos en la interpretacion de la naturaleza comprenden dos partes. El objeto de la primera, es sacar de la experiencia los axiomas, y el de la segunda deducir de estos axiomas nuevos experimentos. La primera parte se subdivide en otras tres, que pueden considerarse como tres especies de servicios: para los sentidos, para la memoria y para el espíritu ó la razon.

En efecto, la primera cosa que necesitamos, es proveernos de una *historia natural y experimental, buena y completa*; lo cual es la verdadera base de todo el edificio. Porque no se trata aquí de imaginar, sino de descubrir, de ver, por los sentidos, lo que la naturaleza hace ó deja de hacer.

Pero los materiales de la historia natural y experimental son tan variados, que el entendimiento, atraído en todos sentidos por esta multitud confusa de objetos, concluiría por perderse en ella, si no se la detuviese para hacerles comparecer ante él en un orden conveniente. Por consiguiente, es necesario formar para la memo-

(1) *Nov. org.*, lib. 1, af. 120.

ria cuadros ó coordinaciones de hechos, dispuestos de tal modo que el entendimiento pueda trabajar en ellos con facilidad.

Por último, aun cuando estos cuadros estuviesen bien redactados no sería el entendimiento menos incompetente é inhábil para confeccionar los axiomas ó principios de razon, si no se cuidase de darle direccion y apoyo. Así es necesario, en tercer lugar, hacer uso de la verdadera induccion, ya exclusiva, ya afirmativa, que es la llave misma de la interpretacion de la naturaleza (1).

c. Tales son los principios del método baconiano. Ahora bien, los caractéres de todo método verdadero son, por una parte, la universalidad de su aplicacion, y por otra, la nivelacion de las inteligencias, que, sostenidas por esta palanca, pueden elevarse á la misma altura en las regiones de la ciencia y de la verdad. Bacon reconoce ambos caractéres. Nuestro método de invencion, dice, deja muy poco á la penetracion y al vigor de los espíritus, hasta puede decirse que los hace casi iguales; porque, cuando se trata de trazar una línea recta ó describir un círculo perfecto, si se confia esto á la mano solamente, es necesario que ésta esté muy segura y muy ejercitada; pero si se hace uso de una regla ó de un compás, la destreza es casi inútil; absolutamente lo mismo sucede con nuestro método (2).

(1) *Nov. org.*, lib. II, af. 10. Bacon dá despues ejemplos del empleo de su método y le traza nuevas leyes (II 21), que han quedado sin desenvolvimiento. (2) *Id.*, I, 61.

Podrá dudarse si nuestro designio es sólo el de perfeccionar la filosofía natural por nuestro método, ó aplicar tambien éste á las demás ciencias, tales como la lógica, la moral y la política. Lo que hemos dicho hasta aquí, debe entenderse generalmente de todas las ciencias; y así como la lógica ordinaria que todo lo gobierna por el silogismo, no se aplica sólo á las ciencias naturales, sino á todas sin excepcion, así tambien nuestro método, que procede por induccion, las abraza todas (1).

3. El método de Bacon tiene sus méritos y sus defectos. Consisten los primeros en su independencia y en su carácter inventivo: emancipa la inteligencia del dogmatismo teológico, llevando la filosofía al estudio de las ciencias naturales; dá al espíritu humano reglas que le ayudan á descubrir la verdad por sus propias luces. La lógica y la teoría del conocimiento hicieron inmensos progresos. Hasta Bacon, la lógica no era más que el arte de *expresar* las ideas, y su importancia era completamente formal y mecánica. Bacon la eleva á un nuevo poder, y hace de ella un *arte de pensar*, un arte de hallar las ideas y aumentar los conocimientos. La escolástica ha muerto definitivamente; se han derribado por todas partes las antiguas barreras; el espíritu humano no halla límite á su actividad, á sus descubrimientos; quiere verlo todo, conocerlo todo,

(1) *Nov. org.*, lib. I, 127.

pero con certeza. El hombre se lanza á la conquista de la verdad; explora en todos sentidos la naturaleza, busca sus leyes, combina sus fuerzas, y con ayuda de éstas, la domina y la subyuga. Los más sorprendentes descubrimientos vienen á coronar sus esfuerzos y á atestiguar el poder de un hombre que ha puesto al espíritu en este nuevo camino, y que, por su método, ha indicado las condiciones, bajo las cuales llegaría el espíritu á ejercer su imperio sobre la naturaleza.

El método baconiano no es, sin embargo, completo; es insuficiente, así en su base crítica como en su base positiva. La crítica de Bacon es á veces ciega, injusta y contradictoria respecto á las doctrinas anteriores. Bacon se complace en denigrar la obra de sus antecesores; alucinado por el ardiente celo de reforma, niega la importancia de los trabajos que, formando el espíritu humano, le han facilitado el camino de la reforma. El mismo está sometido á esos prejuicios contra los que se levanta con tanta energía; él mismo recurre muchas veces á una autoridad extraña que adopta sin vacilar, contra lo que su método establece, á la autoridad de la Biblia. No es más satisfactoria la base positiva de su método. Es vacilante, está embarazada con leyes y fórmulas, y mal determinada en su contenido. Es, sino exclusiva en su principio y en su aplicación, propia por lo ménos para entrañar la exclusión. No rechaza Bacon la deducción ó la síntesis, como apoyo de la inducción, sino que no hace más que

indicarla de un modo vago, y no tiene conciencia del valor propio de este método. No condena tampoco la aplicación del método inductivo á la psicología, sino que lo limita constantemente á los fenómenos de la naturaleza, que considera en general como los más importantes y los únicos objetos de los conocimientos humanos. El espíritu del método baconiano es favorable al sensualismo y al materialismo. Tales son también los resultados sancionados por la historia. ✓

TOMAS HOBBS.

Tomás Hobbes (de 1588 á 1679), amigo y traductor de Bacon, continuó y sistematizó su doctrina, ó mejor dicho, construyó un sistema de filosofía conforme al espíritu del método baconiano. Dió al sensualismo su forma y su carácter filosófico, y expresó lógicamente sus consecuencias morales, políticas y religiosas.

I. TEORÍA DE LOS CONOCIMIENTOS.

a. La filosofía es, según Hobbes, el conocimiento adquirido por un razonamiento exacto de los efectos ó de los fenómenos, según sus causas ó sus generaciones presentes, ó de las causas posibles, según sus efectos conocidos. El objeto de la filosofía es todo cuerpo concebido como susceptible de engendrar un efecto y de ofrecer una composición y una descomposición. La filosofía

es la *ciencia de los cuerpos*. Hay dos especies de cuerpos: los unos son *naturales*, compuestos por la naturaleza; los otros *artificiales*, compuestos por la voluntad del hombre: á estos se denomina cuerpos políticos ó *Estados*. Deaquí dos partes en la filosofía: la de la naturaleza, que comprende la lógica, la ontología y la física; y la de los Estados, que comprende la política y la moral. La teología no pertenece á la filosofía, sino á la fé.

b. Puesto que la filosofía no tiene por objeto más que los cuerpos materiales y sensibles, la única *f fuente de nuestros conocimientos* debe ser la *sensacion*. Todo conocimiento procede de los sentidos. Las percepciones sensibles son en nosotros fenómenos ocasionados por la presencia de los objetos que ponen en movimiento los espíritus del cerebro; son, en otros términos, excitaciones producidas sobre nuestros órganos por los objetos exteriores, y que provocan en el organismo una reaccion hácia el exterior. El alma es un cuerpo, una materia pensante. Cuerpo, sustancia y sér no presentan al espíritu más que una sola idea, y hablar de una sustancia incorporeal es absolutamente lo mismo que hablar de un cuerpo incorporeal. Todo cuerpo está formado de partes. La obra de la inteligencia, ó el objeto del razonamiento es componer y descomponer esas partes, añadir ó quitar, en una palabra, *calcular*. La idea de hombre, por ejemplo, es la suma de tres términos, cuerpo, animado, racional. La

filosofía no es, por tanto, nada más que una *aritmética*; la lógica, una computacion. Y como esta computacion se efectúa por medio de signos, la lógica se compone de palabras ya solas, ya combinadas unas con otras. Las palabras, son la marca de las cosas. Sobre ellas se ejerce la actividad del espíritu, de suerte que la verdad y la falsedad consisten, no en las cosas, sino en las relaciones de los términos del lenguaje. Sin la palabra no es posible la sociedad ni la ciencia. Los nombres son propios ó comunes, individuales ó generales. Estos últimos constituyen lo universal; nada universal hay en la naturaleza, fuera de las palabras. La proposicion es la conformidad de dos ó más nombres; el silogismo, el concierto de tres proposiciones. En el fondo de toda investigacion vemos, pues, aparecer siempre las palabras. Pero la ciencia no puede limitarse á éstas ni á los hechos, debe investigar su causa. Ahora bien, todas las causas se reducen al movimiento. La diversidad de las cosas sensibles procede de un movimiento, en parte oculto en el objeto activo, en parte en el sujeto que siente: por lo demás, la idea de causa no es más que la idea de generacion y de sucesion. Lo infinito en sí no existe; no es más que un término negativo que expresa la facultad del espíritu de añadir ilimitadamente; es lo indefinido, es decir, una pura expresion inventada para honrar á un sér que sólo la fé puede alcanzar. Todas las palabras con que se designa lo incorporal no tienen ningun sentido

para el espíritu humano, porque representan lo que las sensaciones no pueden representar (1).

c. Tales son los principios generales de la teoría de Hobbes sobre el conocimiento. Es el *sensualismo puro*, exclusivo. Los sentidos son el único criterio de la verdad; todo lo que está fuera de la esfera de los sentidos es inaccesible al espíritu humano. Pero como los sentidos no atestiguan más que la existencia de los cuerpos, de los objetos finitos y contingentes, no existe en realidad nada más que los cuerpos, las cosas finitas y contingentes, la materia. El sensualismo se traduce en *materialismo*. Aún hay más: no es difícil percibir en la doctrina de Hobbes el germen del *idealismo escéptico* y aún el mismo *escepticismo*. En efecto, puesto que las cosas sólo nos son conocidas por las palabras que las designan, la verdad reside en las palabras, es subjetiva; la sensación es un fenómeno del espíritu; el espacio y el tiempo son fantasmas imaginarios que no tienen más que una existencia psicológica. Y puesto que, por otra parte, la idea de causa, que procede de la experiencia sensible, es la base verdadera de la ciencia, y que la experiencia no dá por sí misma ninguna conclusion universal, la verdad primera no puede ser comprendida por el espíritu humano, y éste se ve obligado á refugiarse en el escepticismo.

(1) V. M. Renouvier, *Comp. filos. mod.*, lib. III, pár. 1, número 10.—Tennemann, pár. 325.—Cousin, l. c., lec. XI.—Salinis y Escorvial, l. c.

II. CONSECUENCIAS.

Hobbes es fundador de la moral y la política del sensualismo en los tiempos modernos. Los principios que, bajo este aspecto, establece, no se diferencian de los del sensualismo antiguo, pero están más encadenados, y desarrollados con mayor extensión. Por lo demás, la identidad general es, á nuestros ojos, un mérito, puesto que confirma, con la experiencia histórica, las consecuencias que hemos deducido *á priori* de los diversos sistemas filosóficos.

a. La sensación producida en el cerebro y acompañada de un esfuerzo exterior, constituye la percepción; esta misma sensación, acompañada de un esfuerzo interior hácia el corazón, constituye unas veces el *placer*, otras el *dolor*, según que los movimientos sensibles favorecen ó contrarian el organismo vital. Sin embargo, si el esfuerzo ó la reacción se dirige hácia la causa de la sensación, hay *apetito*; en el caso contrario hay *aversión*. El objeto del apetito es el *bien*; el de la aversión el *mal*. No puede existir una regla común sobre el bien y el mal en la naturaleza, sino sólo en la ciudad; este punto queda siempre sujeto á la decisión del juez. Lo *bello* y lo *feo* son los signos aparentes y probables del bien y del mal. La belleza, la bondad y el placer son especies de bienes, el uno en promesa, el otro de hecho, y el último como fin. El mal se divide de

una manera análoga, y todas las pasiones resultan de estos primeros elementos combinados de diversos modos y señalados con diferentes nombres (1).

Por esto no existe el *bien absoluto*, la ley *moral* ni el *deber*. El bien es la satisfacción de un apetito físico: el mal la no satisfacción de este mismo apetito. La sensación del placer ó del dolor es el criterio y el fin supremo del bien y del mal. El hombre sólo está sometido á la ley que le manda buscar, por todos los medios posibles, su felicidad material, su bienestar, y evitar el dolor. La propia conservación, la del organismo vital, es el primero de todos los bienes: la disolución, la muerte, el mayor de todos los males.

b. La política de Hobbes tiene rigurosamente la misma base. Puesto que el hombre no es más que un sér sensible, movido por pasiones, é instintos orgánicos, no puede tener otra misión que la mayor satisfacción de su naturaleza individual. No existe en él principio alguno de afecto hácia sus semejantes, idea del deber social, ni tendencia hácia la asociación. La abeja y el castor son sociables; pero el hombre es el enemigo natural del hombre, *homo homini lupus*. En efecto, todos tenemos los mismos instintos, las mismas necesidades, y, por consiguiente, cada cual destruye ó aminora las condiciones necesarias para la conservación de la vida de los demás. El

(1) M. Renouvier, l. c., número 14.

estado natural de los hombres es una *guerra* perpétua de todos contra todos, un estado de antagonismo y de anarquía en donde cada uno tiene derecho á proveer á su subsistencia con detrimento de los demás, y particularmente con derecho á disminuir el número de bocas. Tal es la base del derecho natural. Pero ese estado de pasiones y de intereses hostiles es un mal, y el amor de sí mismo y la utilidad ordenan salir de él. Los hombres son, en efecto, iguales: iguales en fuerza, puesto que el más débil puede matar al más fuerte; iguales en facultades, puesto que todos poseen los mismos medios de conservacion. Ahora bien, de esta igualdad resulta que, despues de haber pesado las ventajas y los inconvenientes de la guerra, deben los hombres hallar, renunciando á ella, más seguridad y ménos peligros. De aquí, el *contrato* por el que cada uno limita sus pretensiones en favor de las de todos. Pero ¿cómo ha de ser respetado este contrato que viola los derechos naturales y no puede obligar, por consiguiente, ni á los descendientes de los contratantes ni áun á éstos mismos? Con una sola condicion, con la de que uno de los contratantes esté armado de la fuerza, y de la mayor fuerza posible, respecto de los otros. El mejor gobierno es el gobierno más fuerte, el más absoluto. Sólo la fuerza debe contener las pasiones. Sólo la monarquía absoluta, el *despotismo*, es el único que puede garantir la paz. Pero el despotismo entraña estas dos condiciones: la obediencia

cia absoluta de los súbditos y la absoluta independencia del soberano, cuya voluntad es la ley suprema, y cuyo capricho es el árbitro del derecho. No hay otra alternativa para el hombre más que el despotismo constituido de este modo ó la completa anarquía, conforme con su naturaleza; la paz ó la guerra (1).

Las consecuencias del sistema de Hobbes son enteramente rigurosas. Este filósofo no vé en el hombre más que el sér físico, sensible; y, sensualista en su punto de partida, funda la moral y la política sobre la sensibilidad individual y egoísta. Los hombres son guiados en sus acciones por las malas pasiones: es necesario que sean gobernados socialmente por un poder individual y despótico que pueda comprimir las malas inclinaciones de la naturaleza humana.

c. Hay, sin embargo, un poder superior á todos los de la tierra. El hombre, agujoneado por las inquietudes, asediado por las ideas de la muerte, de la miseria y de la desesperacion, y atormentado por un temor perpétuo, fruto de su ignorancia, el hombre, repito, quiere forzosamente acusar á alguien de su tortura. De aquí nace la idea de agentes invisibles: de aquí, los dioses creados por el miedo. Es necesario tambien un *Dios*, pero un Dios único, al que se remonta de causa en causa y encuentra un primer motor, causa eterna de todo lo que es. Pero ¿cuál

(1) M. Renouvier, l. c., n.º 15.

es la naturaleza de Dios? Dios es un cuerpo, se dice, porque es grande. En él somos, vivimos y nos movemos, y, sin embargo, es cuerpo. Por lo demás los nombres que le damos, de bueno, poderoso, etc., no expresan, en manera alguna, su esencia, sino sólo nuestra voluntad de aplicarle los nombres de las cosas más formidables y mejores que conocemos. El temor de los poderes invisibles es el origen de la *religion*. Sólo el monarca puede determinar las creencias religiosas y el culto público, que interesan en tan alto grado á la tranquilidad y seguridad social. Por mandato del legítimo soberano puede el fiel renegar hasta del mismo Cristo (1).

Hobbes no niega, por consiguiente, la existencia de Dios, por más que se le haya acusado de ateísmo. Sin embargo, la consecuencia necesaria de su doctrina, es la negacion de Dios. Está en verdad muy cerca del ateísmo aquél que confunde la idea de Dios con la idea del cuerpo, y declara además que es absolutamente imposible conocer la naturaleza divina. La idea de Dios no puede lógicamente hallar ningun lugar en el sistema de Hobbes: todo sucede en el orden moral, político y material, como si Dios no existiese. El fin evidente del filósofo inglés, es apoderarse de la *religion* como de un medio propio para aumentar el poder del soberano temporal.

(2) M. Renouvier, l. c., n.º 15.

III. JUICIO CRÍTICO.

La doctrina de Hobbes, nos ofrece un ejemplo impotente de un *sistema sensualista* puro, rigurosamente desarrollado en sus consecuencias morales, políticas y religiosas. Este es el principal mérito de este filósofo. Hacernos conocer el valor del sensualismo exclusivo como teoría, por las aplicaciones que de él se deducen. Sus consecuencias prácticas son, en realidad, la negacion de un principio moral, de un principio de derecho y de justicia, la negacion de Dios, ó, por lo ménos, la imposibilidad de determinar su naturaleza, como su consecuencia teórica es la negacion de una verdad absoluta. El sensualismo está ya en adelante juzgado; esta doctrina, cuyas pretensiones tanto se remontan, que se arroga el privilegio de ser la única conforme con la experiencia y con la realidad, es, en definitiva, tan contraria á ambas, como estéril y desconsoladora en sus aplicaciones. El sensualismo es la doctrina del *individualismo*, en la acepcion más lata de la palabra, la doctrina de la finitud y de la contingencia. En la naturaleza no existe, segun ella, nada más que cuerpos; en la ciencia, palabras y hechos; en la moral, actos inspirados por el egoismo; en la sociedad, individuos desligados de toda obligacion para con sus semejantes. Ningun principio, ni ley racional unen á los individuos en un cuerpo social: la sociedad es una necesidad.

impuesta por la perversidad de la naturaleza humana, un medio coercitivo, dirigido contra las pasiones del hombre; el estado natural es la independencia absoluta del individuo, independencia que le sustrae de toda ley moral y civil; ningún principio puede legítimamente detener el egoísmo, coordinar en la ciencia las palabras y los hechos bajo una verdad superior, ni dominar los cuerpos de la naturaleza; en una palabra, la unidad no existe para el sensualismo, la unidad no es para éste más que la suma ó la juxtaposición de una variedad indefinida. No es necesario apelar á la razón para demostrar la falsedad de un sistema tan estrecho; basta con recurrir á la experiencia, al análisis, y seguir al sensualismo en el terreno de los hechos y de la realidad. El análisis psicológico confirma la existencia en el espíritu, primero, de los principios racionales, que son la condición misma del conocimiento sensible y cuyo carácter es precisamente la impersonalidad, la comunidad, es decir, la unidad; despues, en las facultades, en que se reúnen, como en un mismo haz, todos los actos espirituales que podemos ejecutar; por último, una unidad aún más elevada, la unidad del sér espiritual, fuente de todas nuestras facultades, poder de todos nuestros poderes. La experiencia moral confirma por su parte, que no todo es egoísmo en las acciones del hombre, considerado bajo la relación moral y política, que el hombre sacrifica ménos á sí mismo que á la justicia, á la

generosidad y á la caridad, que existe, en una palabra, en su naturaleza una constante é irresistible aspiracion al bien. La experiencia física, en fin, tal y como ha sido desarrollada en los tiempos modernos, confirma que existen en la naturaleza leyes, fuerzas y procedimientos que dominan los cuerpos particulares y constituyen la unidad y la regularidad imponente del sistema universal. Es verdad que la experiencia no puede por sí sola demostrar la absoluta universalidad de estas leyes, puesto que implica experiencias nuevas, susceptibles de destruir todo el edificio de sus inducciones; pero lo que importa establecer contra el sistema sensualista, es, que él mismo reconoce la necesidad de recurrir constantemente á las causas de los fenómenos, y establecer despues el principio de causalidad, no como una sucesion arbitraria y accidental de muchos hechos sino como un poder activo que engendra efectos siempre idénticos y necesarios.

LOCKE.

Al mismo tiempo que se desarrollaba en Inglaterra el materialismo, sostenido por la autoridad de Hobbes, entraba la Francia con Descartes, en el camino del espiritualismo. Descartes y Hobbes dieron, de este modo, á la filosofía dos direcciones opuestas; pero ambos filósofos, demasiado precipitados para apoderarse de los resultados positivos, de las explicaciones de la ciencia á la vida

práctica, habían concedido muy poca importancia á la parte analítica ó subjetiva de la filosofía. Habían despreciado principalmente el análisis de las diversas fuentes del conocimiento. Es verdad, que Descartes habia distinguido profundamente el conocimiento sensible del conocimiento racional, pero habia cometido la falta de arrojar al primero del seno de la filosofía, y provocar, por una concepcion racional, exclusiva, una reaccion en favor del conocimiento sensible. Quedaba, pues, un vacío importante que llenar. Debía sentirse ante todo, la necesidad de someter á una indagacion profunda y detenida, la facultad de conocer ó el entendimiento humano, á fin de determinar el origen, la naturaleza, los límites y la aplicacion de nuestros conocimientos, y de precisar, sobre todo, el papel y la importancia propia del conocimiento sensible, que habia sido desconocido por la filosofía cartesiana, y que sólo habia recibido muy poco desarrollo en la filosofía materialista. El primero que en los tiempos modernos emprendió esta investigación, bajo el punto de vista empírico, fué el célebre autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Locke (de 1632 á 1704), comienza de este modo un período nuevo en el movimiento de la filosofía materialista en Inglaterra. Desarrolla el materialismo en su origen psicológico, en la sensacion, y dá, bajo este punto de vista, la primera solucion completa al problema del origen de las ideas. Locke no es, sin embargo, exclusivamen-

te sensualista, añade á la sensacion un elemento ó una facultad propia del espíritu, á saber, la reflexion, y bajo esta relacion, constituye su sistema un progreso real sobre las doctrinas equívocas. Transforma el sensualismo exclusivo de Hobbes, y evita sus funestas consecuencias, imprimiéndole la tendencia de un sistema reflejo.

I. TEORÍA DE LOS CONOCIMIENTOS.

a. Antes de emprender el estudio de las cuestiones filosóficas, dice Locke, es necesario fijar los límites, y apreciar el valor de nuestras facultades cognoscitivas. Hay, en efecto, cosas que pasan completamente la esfera de la inteligencia humana. Si podemos, pues, descubrir hasta dónde puede alcanzar con su vista nuestro entendimiento, hasta dónde puede servirse de sus facultades para conocer las cosas con toda certeza, y en qué caso no puede juzgar más que por simples conjeturas, aprenderemos á conformarnos con aquellos conocimientos que es capaz de alcanzar nuestro espíritu en el estado en que nos encontramos en este mundo. Comenzaremos por formar un estado de las facultades de nuestro propio entendimiento, examinaremos su extension, y veremos á qué objetos pueden aplicarse (1).

b. Pero la inteligencia procede con el auxilio de las *ideas*. Bajo el nombre de ideas, compren-

(1) Introduc. al *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

demostremos todo lo que se entiende por nociones, especies, fantasmas ó cualquier cosa que pueda ocupar nuestro espíritu cuando pensamos. Fijaremos primero su *origen*.

Hay filósofos que consideran las ideas como *innatas* en el espíritu. Fundan su opinion en que ciertas proposiciones, ciertos principios, son universalmente admitidos, y lo son, además, primitivamente, es decir, que se les conoce desde que se hace uso de la razon. Pues bien, nosotros impugnamos ese doble fundamento de la ineidad de las ideas. Es evidente que, si se consulta á la experiencia, las proposiciones más generales de la moral y de la metafísica, por ejemplo, las ideas de Dios, de sustancia, de bien ó de identidad, no son admitidas por los niños, por los salvajes ni por los idiotas; luego no son universalmente admitidas, luego no son innatas (1).

Pero si las ideas no son innatas, ¿cuál es su origen? Supongamos que el alma sea en un principio una tabla rasa (*tabula rasa*), sin que haya en ella signo alguno; ¿cómo puede recibir las ideas? ¿Por qué medio adquiere esa prodigiosa cantidad que la imaginacion del hombre, siempre activa, le presenta con una variedad casi infinita? ¿Dónde toma todos esos materiales que son como el fondo de todos sus razonamientos y de todos sus conocimientos? A esto respondo con una sola palabra: *en la experiencia*. Aquí es donde

(1) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. 1.

nuestros conocimientos tienen su origen. Las observaciones que hacemos sobre los objetos exteriores y sensibles ó sobre las operaciones interiores de nuestra alma, proporcionan á nuestro espíritu los materiales de todos sus pensamientos. Las dos fuentes de nuestros conocimientos, son, por una parte, los *sentidos*, que hacen penetrar en nuestra alma los objetos del exterior, y producen la sensacion y la percepcion sensible, y, por otra, la *reflexion* ó el sentido interior, que se ejerce sobre las operaciones del espíritu. El entendimiento no tiene absolutamente ninguna idea que no le venga de una de estas dos fuentes. Los *objetos exteriores* proporcionan al espíritu las ideas de las *cualidades sensibles*, es decir, las diferentes percepciones que estas cualidades producen en nosotros, y el *espíritu* proporciona al entendimiento las ideas de sus *propias operaciones*. De estas dos fuentes, se desarrolla primeramente la sensibilidad. No veo ninguna razon para creer que el alma piensa ántes que los sentidos le hayan proporcionado ideas que sean el objeto de sus pensamientos. El hombre no comienza á tener ideas hasta que ha experimentado alguna sensacion. Esta es, pues, la base real de las operaciones del alma, y sobre ella es sobre la que se despliega la actividad de la reflexion. No hay conocimiento racional á *priori*. «Hasta las nociones que parecen más lejanas de nuestros sentidos ó de cualquier operacion de nuestro propio entendimiento, no son más que nociones que aquél se forma, re-

pitando y combinando las ideas que habia recibido de los objetos de los sentidos ó de sus propias operaciones concernientes á las ideas que le han sido suministradas por los sentidos; de suerte, que las ideas más extensas y abstractas, nos vienen por la sensacion ó por la reflexion; porque el espíritu no podría conocer nada sino por el uso ordinario de sus facultades que ejerce sobre las ideas que proceden de los objetos exteriores, ó por las operaciones que observa en sí mismo respecto á aquellas que ha recibido por los sentidos.» Esto es lo que procuraremos mostrar respecto á las ideas del espacio, del tiempo, de lo infinito, de la identidad personal, de la sustancia y de la causalidad (1).

La idea del espacio es una nocion sensible que procede de la vista y del tacto; redúcese á la nocion de cuerpo, decuerpo aumentado, multiplicado de una manera indefinida, y llenando el universo. *La idea del tiempo* no es como la del espacio, tomada del exterior, sino sacada de la experiencia íntima; procede de la reflexion que hacemos sobre la série de ideas que se suceden en nuestro espíritu, y se confunde con la nocion misma de la sucesion. Por lo demás, no tenemos idea positiva de un espacio ni de un tiempo infinito. *La idea de lo infinito* es oscura y negativa, se resuelve en el número, es decir, en una adiccion indefinida de

(1) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. 1, cap. iv, párrafo 2; cap. 1, pár. 3 y siguientes.

términos finitos y determinados. La noción de la *identidad personal*, es tambien una noción experimental, que se deriva de la observacion de los fenómenos que se verifican en nuestra alma; es idéntica á la noción de la conciencia ó de la memoria que constituye solamente la identidad personal. *La idea del sér y de la sustancia*, sujeto de los atributos ó de los accidentes, es tan confusa como la noción de lo infinito; se hace además poco uso de ella en filosofía; de la materia no conocemos más que el conjunto de sus cualidades, y del espíritu, el conjunto de sus operaciones; todas las ideas que tenemos de las diferentes especies de sustancias, no son, pues, más que colecciones de ideas simples (*de sensacion ó de reflexion*), con la suposicion de un sujeto á que pertenecen y en el que subsisten. De una manera análoga es como adquirimos la *idea de causalidad*, que, como todas las precedentes, tiene su base en la experiencia. Considerando por medio de los sentidos la constante vicisitud de las cosas, no podemos dejar de observar que muchas cosas particulares, ya sean cualidades, ya sustancias, comienzan á existir, y reciben su existencia de justa aplicacion ú operacion de cualquier otro sér. Pero nosotros designamos aquello que produce alguna idea simple ó compleja con el término general de *causa*, y lo producido con el de *efecto*. La idea de la causalidad ó de la potencia, no procede, sin embargo, exclusivamente de los sentidos ó de la observacion de los fenómenos exteriores, se refiere

quizá más bien á la reflexion, á la observacion íntima de los fenómenos del entendimiento; la voluntad es, á su vez, una potencia, una causa que dispone á su antojo de las facultades del espíritu; pero la causalidad no es tampoco en ella otra cosa que la sucesion de los hechos que se encadenan constantemente de la misma manera (1).

Todas nuestras ideas proceden, pues, de la sensacion y de la reflexion. Las que se derivan inmediatamente de esta fuente son las *ideas simples*, con cuya ayuda formamos las *ideas complejas* por vía de composicion ó de asociacion. El entendimiento procede por ideas simples. En la adquisicion de las ideas es *pasivo*: la percepcion es forzosa, inevitable; es *activo* en la formacion de las ideas complejas. Las ideas son además claras ú oscuras, completas ó incompletas, reales ó quiméricas, verdaderas ó falsas. En rigor, todas las ideas son verdaderas; el error no está en la idea considerada en sí misma, sino en el juicio que el espíritu forma cuando afirma que la idea tiene un objeto real y existente en la naturaleza (2).

El signo de las ideas es el *lenguaje*. La teoría del lenguaje viene también á confirmar el origen sensible de las ideas. Puede observarse, en efec-

(1) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. II, cap. XIII, párs. 2, 9, 10 y 19; cap. XIV, párs. 2, 4 y 12; cap. XVII, párs. 2, 9, 16 y 18; cap. XXVII, párs. 9, 10, 16, 17 y 23; cap. XXIII, párs. 3, 4, 6 y 37; cap. XXVI, párs. 1 y 2; cap. XXI, párs. 1, 4 y 5.

(2) *Ensayo etc.*, lib. II, párs. 25; cap. II, párs. 2; cap. XX y sig.

to, que las palabras de que nos servimos dependen de ideas sensibles, y que aún aquellas que se emplean para significar acciones y nociones completamente alejadas de los sentidos, tienen su origen en las mismas ideas sensibles, de donde pasan despues á significaciones más abstrusas. «No dudo que si pudiésemos averiguar el origen de todas las palabras, hallaríamos que, en todas las lenguas, las palabras que se emplean para significar cosas que no caen bajo los sentidos, tienen su primer origen en ideas sensibles: de donde podemos conjeturar qué clase de nociones tendrían los primeros que hablaron estas lenguas, de dónde les vendrían al espíritu, y de qué modo la naturaleza sugirió inesperadamente á los hombres el origen y el principio de todos sus conocimientos.» El origen del lenguaje está en la naturaleza humana, es decir, en la inteligencia y en la voluntad. Lo que lo constituye, no es el sonido, ni aún el sonido articulado, sino el sentido que la inteligencia dá á las palabras. Puede enseñarse á los papagayos á formar sonidos articulados bastante distintos; sin embargo, estas aves no son capaces en manera alguna de hablar: es necesario, pues, que además de los sonidos articulados haya en el hombre capacidad de servirse de ellos como signos de sus concepciones interiores y de establecer otras tantas señales de las ideas que posee. Por lo demás, la significacion de las palabras es completamente arbitraria y convencional. De aquí la imperfeccion del len-

guaje, fuente principal de nuestros errores. Pero de aquí tambien la facultad de la generalizacion que caracteriza al espíritu humano. Lo que se llama general y universal no pertenece á la existencia real de las cosas: es una obra del entendimiento, destinada á sus propias necesidades y que se refiere únicamente á los signos (1).

c. Conocemos ya el origen y los principales caracteres de las ideas, así como tambien los signos mediante los cuales se las expresa y desarrolla: trátase ahora de indagar qué hace el hombre con estas ideas, *qué conocimientos* saca de ellas, y cuáles son el valor y los límites de estos conocimientos.

Todo nuestro conocer versa sobre nuestras ideas, porque el espíritu no tiene otro objeto de sus pensamientos ni de sus racionios más que sus propias ideas, que es la sola cosa que contempla y que puede alcanzar. Ahora bien, la idea se encuentra en relacion con su objeto. En esta relacion es donde reside el conocimiento. Segun que la relacion sea exacta ó inexacta, así el conocimiento será *verdadero* ó *falso*. Puesto que el espíritu no conoce inmediatamente las cosas, sino sólo por el intermedio de las ideas que de ellas tiene, es evidente que el conocimiento no puede ser verdadero sino en tanto que haya conformidad entre nuestras ideas y sus objetos. El *verdadero*

(1) *Ensayo*, etc., lib. iv. cap. i, pár. 1; cáp. ii, pár. 4; cáp. iv, párf. 3.

conocimiento puede ser definido: *la conformidad de la idea y de su objeto* (1).

Esta definición del conocimiento nos da al mismo tiempo su criterio, su aplicación y sus límites. Sabemos, en efecto, que el objeto del conocimiento es un objeto sensible ó una operación del alma sobre un objeto de esta clase; la idea, siempre conforme con su objeto, es, pues, la imagen de un objeto sensible, la perfecta copia de un original que existe en el mundo de la materia y de la sensación, de donde se sigue que el *criterio de la verdad* es la sensación; en ésta, la idea está necesariamente conforme con su objeto, y lo está tanto más, cuanto más entraña el asentimiento del espíritu que debe sufrirla y no puede alterar los caracteres bajo los cuales penetra en los sentidos. Así, pues, las ideas simples tienen toda la conformidad que exige nuestro estado, porque nos representan las cosas bajo las apariencias que pueden producir en nosotros (2).

El conocimiento humano está, pues, limitado á los objetos sensibles, puesto que sólo éstos pueden transmitir al alma una imagen, una idea que los represente. Conocemos los cuerpos exteriores por impulso, por contacto; emanan del objeto ciertos cuerpos pequeños imperceptibles, que obran sobre los sentidos y comunican al cerebro, por medio de los nervios, ciertos movimientos

(1) *Ensayo*, etc., lib. iv., cap. i, pár. 1.

(2) *Id. id.*, cap. iv, párrafos 3 y 4.

que producen en nosotros las ideas que tenemos de las diversas cualidades de los cuerpos. No es tampoco difícil concebir que Dios puede unir estas ideas á movimientos con los cuales no tenga ninguna semejanza, como tampoco lo es que haya unido la idea del dolor al movimiento de un pedazo de acero que divide nuestra carne, movimiento al que no se parece el dolor en manera ninguna. Por lo demás, no hay más ideas que las de las cualidades primeras, es decir, de extensión, de figura, de número y de movimiento, que se parezcan realmente á estas cualidades; las ideas de las cualidades segundas, del olor, del sonido, del sabor y del color, no les parecen en modo alguno, ni tenemos de ellas ningún conocimiento legítimo. Con mayor razón debemos desconocer el mundo espiritual, la inteligencia, el alma. No siendo ésta un objeto sensible, no puede comunicarnos por sí misma ninguna idea; por consiguiente, no hay relación posible entre la idea y su objeto; no hay conocimiento. Nosotros no podemos conocer si hay ó no espíritus finitos realmente existentes por las ideas que de ellos tenemos, como tampoco si hay hadas ó centauros por las ideas que de ellos nos formamos. Tenemos ideas de la materia y del pensamiento, pero jamás podremos decidir si un sér puramente material piensa ó no, por la sencilla razón de que nos es imposible descubrir por la contemplación de nuestras propias ideas, sin revelación, si Dios ha dado á algún sistema de partes mate-

riales, convenientemente dispuestas, la facultad de percibir y de pensar, ó si ha unido á la materia así organizada una sustancia inmaterial que piensa. Por consiguiente, sobre la existencia del espíritu, debemos contentarnos con la evidencia de la fé (1). Por lo demás, no es tan grande la necesidad de determinarse en pró ó en contra de la inmaterialidad del alma. Aunque no puede demostrarse que es inmaterial, esto no disminuye en manera alguna la evidencia de su inmortalidad; la fidelidad de Dios es una demostracion de la verdad de todo lo que ha revelado, y la falta de otra demostracion no hace dudosa una proposicion demostrada. Dios puede ser creído bajo su palabra.

II.—CONSECUENCIAS.

Las consecuencias del sistema de Locke no pueden ser las del verdadero sensualismo, porque este filósofo admite la reflexion como una facultad particular, superior á la sensacion, y que ejerce una accion sobre ella. La reflexion es un acto voluntario y personal que acredita la actividad del espíritu. El alma no es, por consiguiente, pasiva, por lo ménos bajo esta relacion; el hombre no es un sér exclusivamente sensible, juguete de las impresiones de los sentidos, sub-

(1) *Ensayo*, etc., lib. I, cap. VIII, pár. II y sig.; lib. VI, cap. III, pár. 56.

yugado por la naturaleza. Sin embargo, si no está sometido al imperio de los sentidos y de la materia, tampoco está completamente libre; su poder sólo se ejerce sobre los datos de aquellos, y en los límites de la materia; no posee en sí mismo principios de acción, con ayuda de los cuales pueda reinar como señor en las diferentes esferas en donde se despliega la actividad del alma; si hay facultades activas, están vacías de todo contenido propio, son poderes formales y reguladores, cuya actividad se concentra por completo en un fondo extraño y sensible. De aquí, ciertas consecuencias morales, políticas y religiosas que ocupan un término medio entre el racionalismo y el sensualismo puro. El fondo es sensible y la forma abstracta, como conviene á un sistema reflejo.

a. Las *consecuencias morales* deben, pues, diferenciarse, bajo ciertas relaciones, de las del sensualismo. Su carácter no es el individualismo egoísta, el goce del momento, sino la personalidad subjetiva, la conformidad de las acciones á una ley abstracta, arbitraria, sancionada por una autoridad personal.

Así como, en la teoría del conocimiento, la reflexión compara y combina las sensaciones, así también, puede en moral combinar las pasiones y los actos, y someterlos á una regla general llamada *ley*. El *bien* y el *mal* no son nociones primitivas, innatas en el espíritu, ni principios invariables, independientes de toda voluntad indivi-

dual, de toda subjetividad; el bien y el mal, moralmente considerados, no son más que la conformidad ó la oposicion que existe entre nuestras acciones voluntarias y una ley determinada, conformidad y oposicion que nos sujetan al bien y al mal por la voluntad del legislador. Este bien y este mal, idénticos al *placer* y al *dolor* que, por la determinacion del legislador, acompañan á la observancia ó á la violacion de la ley, es á lo que llamamos *recompensa* ó *castigo*. Así el bien y el mal están fundados sobre una base personal, residen únicamente en los hechos sensibles, y consisten en la recompensa ó en el castigo, el sentimiento de placer ó de dolor.

Pueden distinguirse tres leyes ó reglas, á saber: la *ley divina*, la *ley civil*, la *ley de la opinion* ó *de la reputacion*. Cuando los hombres refieren sus acciones á la primera de estas leyes, juzgan por esto si son faltas ó deberes; cuando se refieren á la segunda, juzgan si son criminales ó inocentes; y cuando la tercera, si son virtudes ó vicios.

La ley de la opinion ó de la reputacion, es la *ley moral* propiamente dicha, la ley filosófica, que sirve de medida al vicio y á la virtud. Todos suponen que estas palabras, vicio y virtud, significan acciones buenas ó malas en sí; pero cualesquiera que sean las pretensiones de los hombres sobre este punto, es evidente que la virtud y el vicio, considerados en las aplicaciones particulares que

de ellos se hace en las diversas naciones, son constante y únicamente atribuidas á tales ó cuales acciones que, en cada país y en cada sociedad son reputadas como honrosas ó como degradantes. Así, la medida de lo que se llama virtud y vicio, es la aprobacion ó el desprecio, la estimacion ó la censura, que se establece por un secreto y tácito consentimiento en las diversas sociedades, y en virtud del cual son estimadas ó menospreciadas las acciones, segun el juicio, las máximas y las costumbres de cada país.

La ley civil es la regla de la inocencia ó de la criminalidad. Nadie desprecia esta ley, porque las penas y las recompensas que le dan fuerza, son siempre inmediatas y proporcionadas al poder de donde esta ley emana, es decir, á la fuerza misma de la sociedad. Esta se ha comprometido á defender la vida, la libertad y los bienes de los que viven con arreglo á la ley, y tiene el poder de quitar, á los que la violan, la vida, la libertad ó los bienes, lo cual es el castigo de las infracciones de la ley.

La ley divina es la regla del pecado y del deber. Dios ha notificado á los hombres, por medio de la revelacion ó de la ley natural, una regla de sus acciones y de su conducta. Tiene derecho de hacerlo, puesto que nosotros somos sus criaturas. Por otra parte, su bondad y su sabiduría le inclinan á dirigir nuestras acciones hácia lo mejor, y tiene el poder de obligarnos á ello por recompensas y castigos de una intensidad y de una

duracion infinitas, porque nadie puede sacarnos de sus manos. Esta es la única piedra de toque de la justicia y de la rectitud moral; y comparando sus acciones con esta ley, es como los hombres juzgan del mayor bien ó del mayor mal moral que aquellas encierran, es decir, que estiman si pueden dichas acciones atraerles la felicidad ó la desgracia de parte del Todo-poderoso (1).

b. Las consecuencias políticas del sistema de Locke están perfectamente conformes con los principios generales de su teoría de las ideas. Puesto que no reconoce la razon como fuente de conocimiento para los principios eternos, tampoco puede establecer un principio de derecho ó de justicia, superior á la experiencia, ni fundar la sociedad civil sobre una base racional, absoluta y necesaria. Busca el origen de la sociedad en los hechos de la experiencia; pero como los hombres no son, á sus ojos, solamente seres sensibles, sino tambien seres dotados de reflexion y de voluntad personal, en un acto reflejo de los hombres, en un *contrato social*, es principalmente donde encuentra el origen de la sociedad. El contrato social se lleva á cabo tácitamente por la reunion de todas las voluntades individuales. Tal es la primera fuente de los gobiernos, de los derechos de libertad y de proteccion que nos confieren, y de las obligaciones que nos imponen, respecto á ellos mismos y respecto á nuestros conciudadanos. El

(1) *Ensayo*, etc., lib. II., cap. XXVIII, pár. 5.º, 7.º, 8.º y sig.

principio que Locke desarrolló en su *Ensayo sobre el gobierno civil*, es la obra que sirvió de modelo al *Contrato social* de Rousseau, así como las *Cartas sobre la educacion* inspiraron el *Emilio*.

c. Conforme al carácter de su teoría de los conocimientos, llega Locke á la existencia de Dios por el camino de la experiencia y por la aplicacion de un principio superior, del principio de causalidad, considerado, sobre todo en el órden moral, como independiente de toda ley racional, como abstracto y voluntario. Rechaza las pruebas ontológicas que demuestran la existencia de Dios por la idea que tenemos de la Divinidad, y no admite más que argumentos *á posteriori* que demuestran la existencia de Dios por la observacion de sus obras. Dios es la causa suprema y personal de todo lo que existe. Por lo demás, nos es imposible conocer su naturaleza, el sér y la sustancia escapan á todas nuestras investigaciones; sobre este punto, debemos atenernos á lo que nos enseñan la revelacion y la fé. El sistema de Locke iba á parar, en sus consecuencias religiosas, á un deísmo superficial (1). Esta doctrina estaba ya muy en boga en Inglaterra, bajo muchos matices; pero Locke la presentó bajo una forma mejor determinada y más metódica. Hasta intentó hacer de ella una aplicacion práctica en la constitucion que se le encargó hiciese para la Carolina. Locke es el que ha fun-

(1) *Ensayo*, etc., lib. II, pár. x, p. 7.

dado el poder del deísmo y preparado su influencia en los destinos de la Francia.

III. JUICIO CRÍTICO.

La filosofía de Locke no es un sensualismo, como se ha creído generalmente, sino un *sistema reflejo con tendencia sensualista*. Locke no admite sólo la sensación como fuente de nuestros conocimientos, sino también la reflexión como una facultad superior que compara y generaliza los datos sensibles, y forma, de este modo, las nociones abstractas. Es verdad que considera la reflexión como desprovista de todo contenido, como una pura potencia, una fuerza que ejerce su actividad sobre un fondo extraño: el espíritu no es más que una tabla rasa que recibe sus ideas primeras del mundo exterior. Pero esta concepción de la reflexión es perfectamente justa: no hay en nosotros, en efecto, ideas abstractas completamente formadas; la reflexión no es más que un poder virtual que combina, analiza y abstrae. Bajo este punto de vista, nos parece el sistema de Locke una doctrina muy bien encadenada en todas sus partes, y que se funda en un principio incuestionable, en una base positiva ó dogmática, y desarrolla este principio, con un método riguroso, en la triple serie de sus consecuencias morales, políticas y religiosas. Locke es un espíritu lógico y consecuente. Su sistema es notable por el espíritu de tolerancia religiosa y de

libertad que le anima; pero tiene el gran defecto de desconocer la razon y sus principios absolutos. Si Locke hubiese reconocido la razon, hubiera rechazado la tabla rasa y admitido en el alma, además de las nociones abstractas, ideas más elevadas, originarias, virtuales, que presentan un nuevo objeto á la actividad de la reflexion; se hubiera visto obligado á imprimir á su doctrina una tendencia sensualista.

¿Cuáles son ahora los caractéres generales del sistema reflejo de Locke? Expongamos primero sus caractéres negativos. La reflexion ocupa, en la jerarquía de las facultades intelectuales, el medio entre la razon y la sensacion; es necesario, pues, que todo sistema reflejo deseche los caractéres del sensualismo puro y del racionalismo bajo cualquiera de sus formas. La doctrina de Locke presupone, por consiguiente, por una parte, la negacion de la razon, como fuente de nuestros conocimientos y como principio de accion, es decir, la negacion de un conocimiento y de una verdad absoluta, impersonal, necesaria, la negacion de un principio absoluto del bien y de la justicia, la negacion de Dios como sér de razon, como ideal supremo de la justicia, del bien y de la verdad; por otra parte, implica la negacion del sensualismo puro en su principio y en sus consecuencias, es decir, la negacion de un conocimiento exclusivamente individual y sensible, la negacion del egoismo moral en su acepcion más baja, el despotismo político, del

ateísmo. Locke toma un término medio que no puede ser más que un término *abstracto*. Este es el carácter positivo de su sistema. Así, entre la impersonalidad absoluta y la individualidad sensible, se acerca á la *personalidad*; pero esta es completamente abstracta, es una actividad pura, una *voluntad* que se ejerce en el dominio de la sensibilidad; porque la voluntad es como la reflexión, que la representa en el organismo de la inteligencia (1): no posee tampoco un fondo que le pertenezca propiamente. Pero, si la personalidad reside principalmente en la voluntad, y ésta es una cosa vacía en sí misma, la personalidad no está sometida á ninguna ley racional, es *arbitraria*, no puede reconocer más leyes que leyes abstractas, leyes creadas por su voluntad independiente, *leyes convencionales*.

Verifiquemos estos caracteres en las diversas partes del sistema de Locke; indiquemos, al mismo tiempo, el encadenamiento lógico de estas partes y los vacíos que en ellas se notan.

En primer lugar, en la *teoría de las ideas*, no admite Locke más que nociones formadas por el

(1) Tomamos aquí la palabra inteligencia en oposición al espíritu ó el alma, de la que es una facultad, y decimos que la reflexión es á la inteligencia, lo que la voluntad es al espíritu. Para generalizar nuestro pensamiento: el organismo del espíritu constituido en sus tres facultades generales, se presenta en cada una de estas facultades en particular. Así, los tres términos del *organismo intelectual* representan exactamente los del *organismo de las facultades*: á la inteligencia corresponde la razón; á la voluntad, la reflexión; al sentimiento, la sensibilidad.

entendimiento ó la reflexion personal, nociones abstractas y nociones sensibles. Rechaza toda idea absoluta, universal y necesaria, toda idea superior á la personalidad que entraña el asentimiento del espíritu.

Es evidente que Locke, en su polémica contra Descartes, no ha comprendido la doctrina de la ineidad de las ideas. Ha confundido la existencia de éstas en la razon humana con la conciencia más ó menos clara que puede adquirir el espíritu de estas mismas ideas. Sus pruebas experimentales no son concluyentes. Nadie sostiene que el niño, el salvaje y el idiota, posean una conciencia clara de las ideas primeras de la razon, de las ideas de bien, de identidad, de sustancia, de Dios; nadie sostiene que las ideas sean conocimientos generales completamente formados ántes de toda actividad del espíritu. Tal es, sin embargo, la hipótesis que el filósofo inglés se empeña en refutar; su polémica no prueba nada, no demuestra que las ideas no existan originariamente en el espíritu de todos los hombres, en el estado del gérmen ó de potencia. Por lo demás, la doctrina de la *ineidad virtual* no habia sido todavía claramente expuesta, y es uno de los méritos de Locke el haber revelado los vacíos de la filosofía cartesiana y haber suscitado á Leibnitz.

El origen de las ideas se encuentra, segun la doctrina de Locke, en la sensacion y en la reflexion; y como ésta se ejerce, á su vez, sólo sobre los datos de los sentidos, el origen de to-

das las ideas se encuentra, en definitiva, en la sensacion, es decir, en la *experiencia*, ya sea externa, ya psicológica. Las ideas de lo infinito, de tiempo, de espacio, de sér ó de sustancia, de causa, de identidad personal, de bien y de mal, son ideas experimentales sensibles. La razon no desempeña ningun papel en la generacion de los conocimientos, esto es consiguiente; pero tambien es contrario á la realidad y á una sana observacion. M. Cousin (1) nota, con razon, que Locke y, despues de él, toda la escuela sensualista proceden al revés del verdadero método experimental, buscando el origen de las ideas ántes de haber determinado sus *caractères actuales* y positivos, colocándose de este modo en la necesidad de establecer una primera *hipótesis* que entraña las más graves consecuencias y corrompe todo el sistema filosófico. Locke establece *á priori* el origen sensible de las ideas. Pero hay ideas que no caen bajo los sentidos, como son, por ejemplo, las ideas de lo infinito, de lo absoluto, de Dios; con- vendrá, pues, mutilar estas ideas para mantener un sistema construido sobre una hipótesis, sobre un error. Así la idea de lo infinito se convertirá en la de un número indefinido; la idea del espacio, en la del cuerpo; la idea del tiempo, en la de sucesion; la idea de sustancia, en la de una coleccion de atributos ó de accidentes; la idea de causalidad, en la de una série constante; la idea

(1) L. c., leccion xvi.

de identidad personal, en la de conciencia ó memoria; la idea del bien ó del mal, en la del castigo ó la recompensa. Semejante interpretacion quita á las ideas su carácter real en provecho de la hipótesis de su origen sensible, confundiendo así la *idea* con su *condicion*. Concedemos que, en el orden de adquisicion de las ideas, ó, mejor dicho, en el *orden cronológico* del desarrollo de nuestros conocimientos, los hechos ó los números finitos, indican la idea de lo finito que hay en nosotros, que los cuerpos nos sugieren, del mismo modo, la idea del espacio, que la sucesion de los fenómenos psicológicos nos marca el tiempo, que el atributo ó el accidente nos revela la sustancia, que la constante vicisitud ó el encadenamiento de muchos hechos nos eleva á la concepcion de la causa, que la memoria demuestra la identidad personal, que las recompensas y los castigos nos inspiran primeramente las ideas de bien y de mal; concedemos, en una palabra, que las nociones finitas y contingentes, los hechos, producto de la sensacion, sean, en general, la condicion, no de la existencia, sino del desarrollo de las ideas racionales que se fundan en la inteligencia (en lo cual reside la verdad relativa del sistema sensualista); pero pretender que estas ideas tienen su fuente y su principio en los fenómenos sensibles, de los que no son más que una generalizacion abstracta, es desconocer por completo la naturaleza de las ideas. Las ideas son universales, necesarias y absolutas, como lo confirma la misma observacion.

No hay quien no posea la idea de lo infinito, ni que pueda afirmar que un número, por grande que sea, la agote ni la alcance jamás; no hay nadie que considere esta idea como una creacion propia, como una propiedad individual, nadie que conciba la posibilidad de su no existencia; es un hecho incuestionable que la idea de lo infinito se presenta á nosotros bajo este triple carácter. ¿Por qué negarla? ¿Con qué derecho se la quiere hacer proceder de un objeto ó de un número limitado, y resolverla en lo indefinido? Absolutamente lo mismo sucede con todas las demás ideas. Puede suponerse un espacio sin un cuerpo particular que lo ocupe, pero no un cuerpo sin espacio; puede suponerse que el tiempo pasa sin que en él se verifiquen ciertos acontecimientos, pero no se puede colocar éstos fuera del tiempo; puede suponerse una sustancia sin esta ó la otra cualidad, una causa sin efecto, una persona que pierda el recuerdo de un acto determinado; pero no puede suponerse un recuerdo sin personalidad, un efecto, sin causa, un atributo sin sustancia. ¿Cuáles son, pues, las ideas necesarias de donde dependen las demás? ¿Proviene, por ejemplo, la causa del efecto, ó el efecto de la causa? ¿Está la causa limitada á su efecto actual, ó es este efecto el que está limitado por la causa? ¿Es la causa una concepcion abstracta, creada por el hombre, ó una concepcion que no podemos dejar de aceptar? Nadie osará vacilar en pronunciarse en favor de la causa. Pero si esto es así, la teoría de Locke es

la destruccion de todas las ideas recibidas; porque en vez de derivar de su principio la consecuencia, niega el principio derivándolo de su consecuencia; si esto es así, las ideas son realmente universales, absolutas, necesarias, y léjos de confundirse con las nociones individuales y sensibles, son superiores á ellas, en la realidad y en el *orden lógico* de las cosas, tanto cuanto lo es lo infinito respecto de lo finito, lo absoluto de lo contingente, lo necesario de lo posible, y hasta son la condicion misma de su existencia. Ahora bien, lo universal, lo absoluto, lo necesario, no puede en manera alguna caer bajo la percepcion de los sentidos. ¿Quién ha podido ver lo infinito, palpar lo absoluto ó sentir una causa? El origen de las ideas, no es, por consiguiente, sensible, sino racional. Locke no ha podido venir á parar á este resultado, sino por la rigurosa necesidad de sacrificar la verdad á su hipótesis (1). Admitida la hipótesis, le era imposible no reducir las ideas de razon á nociones abstractas, personales, arbitrarias, es decir, á negar la existencia de las ideas racionales, á negar la evidencia.

Todas las consecuencias de su sistema tienen el mismo sello de abstraccion y de personalidad y participan de los mismos errores. Locke no admite, ni puede admitir, ningun principio abso-

(1) Véase M. Coussin, l. c., lec. 17, 18, 19, y 20, la refutacion completa de la teoría de las ideas de Locke, segun la importante distincion del *orden lógico* y del *orden cronológico* del desarrollo de nuestros conocimientos.

luto que subyugue nuestra voluntad y se imponga á nuestras acciones, ningun ideal para la vida ni para la sociedad; sólo reconoce leyes arbitrarias, variables, convencionales, si es que se puede dar el nombre de leyes á concepciones de esta naturaleza.

No hay, por consiguiente, en la *moral*, bien absoluto, necesario y obligatorio en sí. El bien y el mal son palabras convencionales que varían en cada sociedad particular y que dependen absolutamente del aprecio ó de la censura que la opinion pública hace de ellas. El bien y el mal consisten en las recompensas y en los castigos, en la felicidad y en la desgracia, en una palabra, en la utilidad. La ley moral es una ley de reputacion. Buscando el origen sensible del bien, confunde tambien aquí Locke el principio y la consecuencia, la causa y el efecto. Existe, sin duda, una armonía íntima entre el bien y la dicha: juzgamos todos que la virtud es digna de recompensa y que el vicio debe castigarse; esta es una concepcion universal y necesaria; nos es imposible separar la idea del mérito y del demérito de la idea del bien y del mal. Pero esta armonía es muy diferente de como Locke la concibe; en primer lugar, la armonía no es la confusion ni la identidad: las ideas del bien y del mérito son completamente distintas en el espíritu de todos los hombres, y no porque deje de ser recompensada, deja la virtud de subsistir como tal; en segundo lugar, no es la recompensa

el principio del bien sino al contrario. «Suponed, dice M. Cousin, que la virtud no es virtud por sí misma, y que sea la aprobacion la que la hace tal, es evidente que no hay moral, que no hay ley; no hay más que costumbres arbitrarias, locales, pasajeras: no hay en esto más que la moda y la opinion. Ahora bien, ó la opinion no es más que un ruido mentiroso, ó es el eco de la conciencia pública, en cuyo caso es un efecto y no una causa; su legitimidad y su fuerza residen en la energía del sentimiento del bien y del mal, pero elevar el efecto al rango de la causa, asentar el bien y el mal sobre la opinion solamente, es destruirlos, desnaturalizar y corromper la virtud, dándole por resorte el temor; esto es hacer cortesanos y no hombres virtuosos (1).»

Tampoco hay en la *politica*, indicio absoluto de derecho y de justicia. El derecho, lo mismo que el bien, es una palabra convencional, una idea movible y pasajera que depende de la voluntad humana, considerada como poder legislador. La ley es el fundamento de la justicia; el contrato social, es el origen del derecho. Hallamos aquí la misma falta de método, el mismo resultado que en la moral y en la teoría de los conocimientos. Locke aborda prematuramente la cuestion del origen, y obligado á dar al derecho una base sensible, la ley penal, llega á confundir dos órdenes de ideas esencialmente distintas. Entre el

(1) L. c., lec. 20.

derecho y la ley penal existe la misma relacion que entre el bien y el mérito, el mal y el demérito. La sociedad tiene el derecho y el deber de establecer las leyes y sancionarlas por medio de penas. Pero ¿se sigue de aquí que la ley penal sea idéntica al derecho? ¿Se sigue que sea su principio y no su consecuencia? La pena es aparentemente la sensacion y no el fundamento de la justicia. Sólo de ésta es de donde saca su legitimidad y hasta su utilidad. Si se hace abstraccion de la justicia, ¿con qué derecho se quiere castigar? Si se establecen penas arbitrarias, ¿qué fruto puede esperarse de ellas? «Quitad la justicia, dice Monsieur Cousin, y destruireis la utilidad de la ley penal; sustituireis la indignacion y el horror al escarmiento y al arrepentimiento, así en el condenado como en el público; sublevareis en vez de contener; conseguireis que se ponga de parte de la víctima el valor y la simpatía, todo lo noble y grande que hay en la naturaleza humana, y levantareis todas las almas enérgicas contra la sociedad y sus leyes artificiales (1).»

La *teologia* no es más que el desenvolvimiento y la legitimacion de los principios generales que caracterizan toda la doctrina del filósofo inglés. Segun Locke, Dios es un sér abstracto, personal y voluntario. Su voluntad es la ley suprema del mundo; las penas y los premios que él nos reserva, son la única piedra de toque de la rectitud mo-

(1) - L. c., lec. 20.

ral. «Pero suponed, dice el mismo Mr. Cousin, que la ley que Dios nos ha dado no fuese justa en sí misma, independientemente de los premios y de las penas que lleva consigo; el acto que la cumpla ó la viole, no será bueno ni malo en sí mismo, y entónces la voluntad divina consideraria como bueno haber unido á esta ley, indiferente en sí misma, lo mismo en su cumplimiento que en su violacion, las penas más terribles ó los premios más seductores; no dirigiéndose esas promesas y amenazas nada más que á la sensibilidad, sujeto del placer y del dolor, y no á la razon. excitarian en nosotros el temor ó la esperanza, no el respeto ni el sentimiento del deber. No puede decirse, como Locke, que Dios tiene el derecho de hacerlo, es decir, de establecer esta ley, indiferente en sí misma, siendo nosotros como somos sus criaturas; porque esto no significa más, sino que él es el más fuerte, y nosotros los más débiles: es invocar el derecho de la fuerza. En general, tiende esta teoría á convertir á Dios en una especie de rey arbitrario ó despótico, y á sustituir en él la razon y la sabiduria con la voluntad y el poder. Es una teodicea sensible y no racional, hecha para esclavos ó para bestias, no para seres inteligentes y libres (1).» Esta teoría hace grandes esfuerzos por reproducirse en la actualidad, aunque sobre una base mucho más elevada. No puede conducir, como hemos demostrado en

(1) L. c., lecc. 20.

otro lugar (1) y confirma el juicio de Mr. Cousin, más que á la negacion de toda ley, de toda regla invariable en moral y en política. Es un escepticismo disfrazado, establecido en favor del despotismo.

Tales son los principios y las consecuencias del sistema de la reflexion fundado por Loke. Este sistema participa de todos los errores. Su conclusion conduce á la vez al *materialismo* y al *escepticismo*.

¿Qué es, en efecto, el conocimiento, segun Locke? Es la conformidad de la idea con su objeto. Y ¿qué es la idea? Es la imágen de una cosa, una concepcion cuyo primer origen reside en los sentidos. No existe, pues, al ménos para nosotros, nada más que objetos sensibles, materia. Es posible que haya tambien espíritus, pero su naturaleza nos es completamente extraña, son como si no existiesen para la inteligencia. Sólo la materia puede ser reconocida, y áun es mucho afirmar. La materia misma no puede ser reconocida como sustancia, sino en cuanto se manifiesta á nosotros mediante sus cualidades sensibles. Locke confiesa que no tenemos la certeza de la existencia del mundo exterior. «Si hay alguno, dice, que quiera poner en tela de juicio la existencia de todas las cosas, debe tener en cuenta que tenemos la seguridad suficiente para dirigirnos en busca del bien, y para evitar el mal que las cosas exteriores pueden causarnos, á lo cual se reduce

(1) Introduccion, p. 59.

todo el interés que tenemos en conocerlas.» Esto mismo dice el escepticismo. ¿Cuál será, pues, nuestro refugio en la duda en que nos hemos sumergido? La fé y la revelacion. Tal es la conclusion de Locke. Comienza por una hipótesis y termina, segun la expresion de Leibnitz, por otra *hipótesis ociosa*. La revelacion, á la que Locke apela en último extremo, demuestra la esterilidad de su doctrina, y no puede detener á sus sucesores en la pendiente del escepticismo en que se han colocado. El espíritu humano está completamente convencido de que le es posible, con ayuda de la razon que Dios le ha dado, alcanzar la verdad y la certeza. Si no fuese así, tendria el hombre que abdicar su cualidad de sér racional. ¿Qué es, por otra parte, la revelacion ó la fé? ¿Es acaso contraria ó superior á la razon? Locke nos va á responder, y va á decir la verdad, áun á costa de una inconsecuencia: «La fé no es más que un firme asentimiento del espíritu, cuyo asentimiento, siendo, como debe, arreglado, no puede otorgarse á ninguna otra cosa que á buenas razones, y por consiguiente, no puede ser opuesto á la razon. Ninguna proposicion puede ser recibida como revelacion divina, si es contraria á nuestro conocimiento, porque esto sería trastornar los principios de todo conocimiento y de todo asentimiento. En caso de que una proposicion sea contraria á nuestra razon, estará siempre expuesta á esta objecion: que no sabremos decir cómo es posible concebir que una cosa venga de Dios,

de este benéfico autor de nuestro sér, la cual, siendo verdadera, debe destruir todos los fundamentos del conocer que él mismo nos ha dado, hacer inútiles nuestras facultades y destruir la parte más excelente de su obra, nuestro entendimiento (1).»

BERKELEY.

Entre los sucesores de Locke, debemos ocuparnos especialmente de Berkeley y de Hume. Las doctrinas de estos filósofos son la conclusion necesaria del movimiento sensualista de la filosofía moderna. Ambos toman su punto de partida del sensualismo anterior (2); pero lo prosiguen en dos distintas direcciones: el primero, saca de él el idealismo escéptico; el segundo, el escepticismo.

Jorge Berkeley (de 1684 á 1753), obispo de Cloyne, colocándose en el punto de vista de la teoría de Locke, le afectaron vivamente las dificultades que aquella presentaba para la ciencia, y las desastrosas consecuencias á que conducia en la vida práctica. Demostró que no podia dicha teoría penetrar hasta la existencia de una sustancia exte-

(1) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. iv, cap. 17, párrafo 24.

(2) Dugald Stewart (*Ensayo filos. sobre los sistemas de Locke, Berkeley, Hume, etc.*), ha hecho tambien notar el parentesco que existe entre estos filósofos. Por lo demás, el mismo fenómeno se ha reproducido en Francia despues del sensualismo de Coudillac. La escuela ideológica no significa más que esto. V. *Ensayo filos.*, por M. Carl. Remusat, *Ensayo vi, de la Ideología*.

rior, extensa, objeto de los fenómenos sensibles, y sufriendo él mismo, sin sospecharlo, la influencia de esta teoría, aceptó francamente la consecuencia escéptica que acababa de sacar de ella, y que Locke había ya vislumbrado, pero que había en parte evitado por medio de la fé. Berkeley llegó así á negar la existencia de un mundo exterior corporal, porque observaba, con razon, que esta existencia no se funda en ninguna base sensible, y concluyó lógicamente del sensualismo al idealismo escéptico.

I. TEORÍA DE LOS CONOCIMIENTOS.

Nosotros, dice Berkeley, no percibimos nada más que nuestras percepciones y nuestras ideas. Es de evidente, en efecto, para todos aquellos que echen una ojeada sobre los objetos de los conocimientos humanos, que estos objetos son ideas impresas actualmente en nuestros sentidos, percibidas por una atencion dirigida sobre las pasiones y las operaciones del espíritu, ó formadas con el auxilio de la memoria y de la imaginacion que compone, divide ó representa exactamente las ideas percibidas originariamente de cualquiera de los dos modos precedentes. ¿Qué son, la luz y los colores, qué la extension y las figuras, qué son, en fin, todas las cosas que vemos y sentimos, sino otras tantas sensaciones, nociones, ideas é impresiones efectuadas en los sentidos? ¿Es posible, siquiera sea por el pensamiento, separar de la percepcion

alguna de ellas? ¿No sería intentar esto, querer separar una cosa de sí misma (1)?

Analizando la variedad de las *representaciones*, cuya conciencia tenemos, hallamos que las unas son *internas ó reflejas*, y las otras *externas ó sensibles*. Pero estas últimas no son productos del exterior, como quiere la opinion comun; las representaciones sensibles no son imágenes ó reflejos de las cosas exteriores. Nuestros sentidos nos dan pura y simplemente el conocimiento de nuestras sensaciones, de nuestras ideas ó de las cosas que son inmediatamente percibidas por ellos; pero no nos dicen si existe fuera del espíritu ó independientemente de la percepcion, cosas semejantes á las que hemos percibido. Como no puede existir nocion ó pensamiento sino en un sér pensante, no podria tampoco haber sensacion, sino en un sér que sienta; éste es un acto ó un sentimiento de un sér sensible, y su esencia íntima es la de un sér sentido. Nada puede asemejarse á una sensacion, sino otra semejante en un mismo espíritu ó en otro aiferente. Pensar que una cualidad en una cosa inanimada puede asemejarse á una sensacion, es un absurdo y una contradicción en los términos (2).

El mundo sensible no es, por consiguiente, para

(1) *Principios de los conocimientos humanos*, sec. 1 y 5.—Dugald Stew., l. c., 1, cap. III.

(2) Dugald. Stew., l. c., II. cap. I, nota E.—*Beitrag zur Charac. der, neueren filos.*, von. J. H. Fichte, lib. 1, cap. II.

nosotros más que la *suma de las representaciones externas* de la conciencia. Las representaciones no nos hacen conocer las cosas. A lo que damos este nombre no es más que la reunion determinada de diversas sensaciones; una manzana, por ejemplo, es la reunion de un número determinado de sensaciones de gusto, de olor, de forma ó de constancia; nos es imposible atribuir, ni áun imaginar que la manzana sea otra cosa. La sensacion no puede dar de sí más que lo que ella es. ¿En dónde puede residir la unidad y el lazo de estas diversas representaciones? La cuestion implica en sí la respuesta: la unidad de las representaciones está en el representante, es decir, en la unidad de conciencia del espíritu; sería una locura buscarla en otra parte, puesto que las cosas sólo existen en la conciencia y para la conciencia. El ser de las cosas no es más que su representabilidad; su *esse* no es más que su *percipi*. En efecto, todas las cualidades sensibles, las cualidades primeras, lo mismo que las cualidades segundas, varian por los sujetos que las perciben; tal extension parece más ó ménos grande, más ó ménos unida, de tal ó cuál forma ó figura, absolutamente lo mismo que parece de tal ó cuál color, y á tal ó cuál temperatura, segun las circunstancias en que es percibida, y por el animal que lo es, segun la disposicion de sus órganos, segun los instrumentos que emplea, segun la distancia á que se coloca, y segun los objetos diversos con que la compara. ¿Cómo, pues, podria existir la exten-

sion en las cosas? Atribuir á éstas un sér real, un *substratum* objetivo y material, indicaria una falta completa de reflexion, porque este sér de que se habla existiria solamente, como hemos visto, en y para la conciencia, es decir, no sería nunca más que una representacion; podria girar infinitamente en este círculo, pero sin alcanzar jamás la realidad (1).

II. CONSECUENCIAS.

La primera consecuencia que se desprende de esta teoría de las ideas, es la imposibilidad en que estamos de conocer el mundo exterior con el auxilio de nuestros sentidos, y la necesidad de negar su existencia fuera de nuestras representaciones sensibles. La existencia de los cuerpos, exterior al espíritu que la percibe, dice Berkeley, es, no sólo imposible y contradictoria, sino que, áun cuando fuera posible y real, nunca llegaríamos á conocerla; sólo existen, por consiguiente, los espíritus, las sustancias espirituales. La materia, como tal, es una hipótesis absurda; no puede ser más que una representacion del espíritu. Bajo este punto de vista, puede asignarse á nuestras representaciones, á nuestras ideas, un fundamento objetivo, exterior á la sustancia espiritual, es decir, á un espíritu absoluto, á *Dios* (2).

(1) Fichte, l. c.—Renouvier, *Manual de filos. mod.*, lib. v, párrafo 1.º, núm. 10.

(2) Fichte, l. c.—Dugald Stew., l. c.

Cuando comparamos las representaciones de nuestros sentidos con las ideas creadas espontáneamente por el sentido humano, hallamos, prosigue Berkeley, que las primeras, fatales por su naturaleza, son más poderosas y están mejor determinadas que las segundas. Su multitud, su variedad, su orden y su armonía, que rechazan todo lo arbitrario, su carácter de infinitud, que las hace superiores á nosotros mismos, acreditan que nos son comunicadas por un espíritu dotado de perfecciones infinitas. Este espíritu absoluto, es Dios de quien nosotros recibimos las ideas en las representaciones sensibles, ideas que manifiestan, por su infinitud su omnipotencia, y por su orden su sabiduría. Nuestras ideas demuestran, por tanto, la existencia de Dios como espíritu absoluto, infinito, eterno; como providencia que conoce y comprende todas las cosas y nos las presenta según las reglas prescritas á la misma, y que llamamos leyes de la naturaleza. Por Dios es por quien vemos el mundo sensible, y éste, no es más que el conjunto de las ideas divinas que nosotros nos representamos (1).

III. JUICIO CRÍTICO.

El sistema filosófico de Berkeley, ocupa, bajo ciertos puntos de vista, el medio entre el idealismo de los Eleatas y el de Fichte. No es, ni

(1) Fichte, l. c.—Renouvier, l. c., lib. v, núm. 11.

exclusivamente ontológico, como el primero, ni principalmente subjetivo, como el segundo. Su carácter está poco determinado. Después de haber demostrado que la opinión de la existencia de un mundo exterior no es fundada, y que sólo el espíritu tiene una existencia cierta, se eleva Berkeley á la concepción de un mundo espiritual y á la idea de Dios, como espíritu infinito y absoluto, sin examinar las relaciones del espíritu individual ó del yo con el espíritu absoluto y con el órden espiritual, en general. El obispo de Cloyne, no tenía, pues, aún la conciencia de los problemas anejos á esta cuestión, y que han nacido en tiempos más recientes, cuando el idealismo de Fichte se combinó con el sistema de Schelling en el idealismo absoluto de Hegel. No puede, pues, atribuirse el panteísmo á la doctrina de Berkeley.

Pero hay otra relación, bajo la cual desempeña esta doctrina un papel original en la historia y tiene un alto interés para la ciencia. Considerada en su fuente intelectual, constituye un *idealismo sensible*: nacida del sensualismo, viene á destruirlo por completo. En este punto es donde reside toda su importancia.

Berkeley parte de los mismos datos que Locke: admite una doble fuente de nuestros conocimientos, la sensación y la reflexión, que suministran las representaciones internas y externas de la conciencia; admite que el hombre no conoce absoluta y directamente nada más que sus propias representaciones, sus propias ideas; pero ha es-

tudiado mejor que Locke la naturaleza de la sensación, y ha expresado exactamente su carácter variable, individual y subjetivo. La sensación, dice, sólo es semejante á sí misma, no dá más que el hecho actual de sentir; es, pues, impotente para elevarnos al conocimiento cierto del mundo exterior. No podemos conocer la naturaleza, sino por la percepción de nuestros sentidos; ahora bien, nuestras percepciones, además de ser relativas y contingentes, son, ante todo, esencialmente subjetivas; ¿con qué derecho podemos concluir de lo subjetivo á la existencia exterior, del fenómeno á la realidad? Puesto que nuestros conocimientos están limitados á nosotros mismos, no aceptamos fuera de nosotros aquello que no podrían alcanzar.

La negación del mundo exterior es una consecuencia legítima, deducida del principio de Berkeley y no puede renegar de ella el sensualismo, que se vé obligado á pronunciar su propia condenación. Para rechazar la consecuencia, es necesario rechazar el principio mismo; y esto es lo que hemos hecho al exponer la doctrina de Locke. Tan poderosas como son las conclusiones de Berkeley contra el sensualismo, tan estériles son contra una doctrina superior y racionalista. La existencia del mundo exterior, es sin duda indemostrable con el solo auxilio de la sensación; ¿pero de aquí se sigue que sea necesario negar más bien que completar el conocimiento sensible, y que sea indemostrable para la razón?

Si es necesario que todo efecto implique una causa, ¿no debemos referir á una causa exterior las sensaciones que nosotros no hemos producido, y que no son en nosotros nada más que efectos? ¿Y podemos concebir una causa independiente de todo sér ó de toda realidad? Existen, pues, objetos reales fuera de nosotros. Ahora bien, no hay objetos sin sustancia, ni fenómenos sin un sujeto cualquiera; y puesto que los objetos exteriores se manifiestan á nosotros como distintos del espíritu, estamos obligados á admitir una sustancia distinta de aquel, una sustancia física que llamamos materia. Si Berkeley hubiera aceptado las ideas primeras de la razon, las ideas de sér, de identidad, de causalidad, etc., ó, mejor dicho, si hubiera aplicado á la naturaleza el principio de causalidad á que tuvo que recurrir en la teología, aún á costa de una inconsecuencia, se hubiera puesto de acuerdo con el sentimiento unánime de los hombres; y en lugar de concluir prematuramente que los objetos exteriores no existen, y que sólo el mundo espiritual tiene realidad, hubiese concluido pura y simplemente que el origen de la noción del mundo exterior debe hallarse en otra parte y no en los sentidos.

DAVID HUME.

Hume (de 1711 á 1776) parte, como Berkeley, de los principios de la filosofía de Locke; pero tomando una direccion nueva, deduce de aquella,

no solamente la negacion del mundo exterior, como objeto de nuestros conocimientos, sino tambien la negacion de todo conocimiento y de toda certeza, de todo fundamento objetivo de la verdad. Establece rigurosamente, sobre la base del sensualismo, un escepticismo especulativo universal. Sus argumentos se dirigen contra las nociones fundamentales de la razon, y principalmente contra el principio del lazo causal. Declara que las nociones son la condicion de todo conocimiento verdadero, pero niega su carácter de universalidad y de necesidad; en otros términos, no acepta las ideas racionales, sino para destruirlas en sí mismas, y destruir con ellas el conocimiento que de las mismas se deriva.

I. TEORÍA DE LOS CONOCIMIENTOS.

Todas nuestras ideas, dice Hume, no son más que *copias* de las impresiones que hemos experimentado; ó, por mejor decir, nos es imposible pensar en una cosa que no hayamos sentido previamente, sea con ayuda de nuestros sentidos exteriores ó con la de nuestro sentido íntimo. No existen ideas innatas. Las ideas proceden de las sensaciones, y no son más que *sensaciones debilitadas*. El poder creador del alma se reduce al de componer, descomponer, aumentar y disminuir los materiales que los sentidos y la experiencia le proporcionan. Bastarán dos razones para convencernos de ella. En primer lugar, si analiza-

mos nuestras ideas, por compuestas y sublimes que sean, se resolverán siempre en un conjunto de ideas simples, cada una de las cuales es una copia de un sentimiento correspondiente. De este modo llega hasta nosotros la idea de Dios, reflejándose en las operaciones de nuestra alma, y dando una extension ilimitada á las cualidades de sabiduría y de beneficencia que notamos en nosotros. En segundo lugar, cuando, por una falta de los órganos, sucede que un hombre no puede recibir cierta clase de sensaciones, le hallamos igualmente privado de las ideas que nacen de ellas. Así es, que un ciego no tiene la nocion de los colores, ni un sordo, la de los sonidos (1).

Todos los objetos cuya investigacion se propone la razon humana, se dividen en dos clases: las *relaciones de las ideas* y las *cosas efectivas*. Pertenecen á la primera clase las verdades geométricas y matemáticas, las proposiciones que son intuitivas ó demostrativamente ciertas é independientes de la experiencia. No es de este modo como se establece la certeza de las cosas efectivas. Todos los razonamientos que formamos respecto á ella tienen por base la *relacion de causa á efecto*. Esta relacion no puede obtenerse *á priori*, sino que es debida á la experiencia. Desprovista la razon del auxilio de la experiencia, no sacará nunca la menor induccion concerniente á los hechos y realidades. El efecto es un aconteci-

(1) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 y 7.

miento distinto y separado de su causa; no puede ser percibido en ella, y las ideas que se quieren formar *á priori* de las mismas, serán siempre arbitrarias. ¿Pero cuál es la base en que se apoyan las conclusiones sacadas de la experiencia? Yo niego que tales conclusiones puedan estar fundadas en una operacion intelectual. En efecto, no existe ninguna relacion necesaria entre el efecto y la causa; la experiencia que nos la da á conocer, no es absoluta. No confirmando la experiencia del pasado, sino los objetos determinados y por el tiempo preciso que ha podido juzgar, ¿con qué derecho se pueden trasladar á otros tiempos y objetos, que quizá se parezcan á los precedentes, pero cuya semejanza podria muy bien ser, á lo más, sólo aparente? Verdaderamente, todo argumento sacado de la experiencia, se funda en el *hábito* ó en la *semejanza* que descubrimos entre los objetos naturales. De la semejanza de las causas concluimos á la de los efectos, y la suposicion de que el porvenir será conforme al pasado, es el sumario de todas nuestras conclusiones experimentales. Ahora bien, si esta consecuencia era obra de la razon, me parece que deberia ser tan perfecta la primera vez y en un solo caso dado, como podria serlo despues de una larga série de reiteradas experiencias. Pero sucede todo lo contrario (1).

Por más que las conclusiones sacadas de la

(1) *Ensayo etc.*, 4 y 5.

experiencia no procedan de ninguna operacion intelectual, nos transportan, sin embargo, fuera de los sentidos y de la memoria; pero parten siempre de algun hecho inmediatamente presente á aquéllos ó á ésta. Nuestros razonamientos no son más que hipótesis, hasta que no se apoyan sobre algun hecho que hiera á nuestros sentidos ó cuyo depósito guarde la memoria. Los eslabones podrán estar muy ligados entre sí, pero toda la cadena no estará, sin embargo, sujeta á ninguna cosa, y no podrá asegurarnos de ninguna existencia real. Referís un hecho, y yo os pregunto; qué razon teneis para creerlo; esta razon no puede ser más que otro hecho, unido al precedente: ahora bien, como esto no puede llegar hasta el infinito, es necesario que al fin os detengais en un hecho actualmente presente á vuestros sentidos, ó del que teneis un recuerdo, si no habeis de confesar que creéis sin ningun fundamento. ¿Qué puede concluirse de todo esto? Que la *creencia* ó la fé que prestamos á los hechos ó á la realidad de los objetos existentes, dependen de dos cosas; de la percepcion de un objeto por los sentidos ó por la memoria, y de su lazo habitual con otros objetos. Este lazo habitual se verifica en nosotros involuntariamente; porque, en virtud del principio de la asociacion de las ideas, cada una de éstas introduce en el espíritu su idea correlativa y á ella se dirige nuestra atencion por un movimiento suave é imperceptible. Conviene á la prudencia de la naturaleza

proveer á la seguridad de un acto tan necesario, uniéndolo el *instinto*, á una tendencia mecánica, infalible en sus operaciones é independiente de los penosos trabajos del entendimiento (1).

La medida de la creencia, es la *probabilidad*. Sucede con la probabilidad de las causas como con la del acaso. Hay causas uniformes y constantes en sus producciones; hay otras que son ménos regulares y ciertas. Cuando una causa no produce su efecto acostumbrado, los filósofos no acusan por ello á la naturaleza, sino que lo achacan á algun desórden exterior en la estructura de las partes; pero nuestros razonamientos sobre el suceso y las consecuencias que de él sacamos, no dejan de ser los mismos que serian, si este principio no existiese (2).

Apliquemos ahora nuestras indagaciones precedentes á una de las nociones más elevadas, á la *nocion de causalidad*, de *poder* ó de *lazo necesario*, sobre la que se funda nuestro conocimiento del mundo exterior. Procuremos descubrir la impresión de donde procede; y, á fin de no faltar á su verdadera *fuentes*, examinemos todas las que se le podrian asignar.

1. Decimos, en primer lugar, que la idea de causa, en cuanto universal y necesaria, no emana de la *experiencia*. En vano es que paseemos nuestras miradas sobre los objetos que nos ro-

(1) L. c., 5.

(2) L. c., 6.

dean para considerar sus operaciones; no estamos en circunstancias de descubrir ese poder, ese lazo necesario, esa cualidad que une el efecto á la causa, y hace á una de estas dos cosas consecuencia infalible de la otra; vemos esta consecuencia, pero nada más. Una bola choca con otra, ésta se mueve; es lo único que nos muestran los sentidos exteriores. Por otra parte, esta sucesion de objetos no afecta al alma con ningun sentimiento, con ninguna impresion interna. Luego no se dá ningun caso en que la experiencia nos suministre la idea de poder ó de lazo necesario.

2. En segundo lugar, la idea de causa no procede del *imperio que el alma ejerce sobre el cuerpo*, ó de la conciencia con que producimos en los cuerpos efectos determinados y conocidos. En efecto, la influencia de la voluntad sobre los órganos corporales, es un hecho conocido por la experiencia, como lo son todas las operaciones de la naturaleza, y por consiguiente, no es, *á priori*, más cierta ni más necesaria que los hechos que caen bajo la observacion externa. Esta influencia es además completamente misteriosa; es imposible conocer la relacion que une el cuerpo al alma. Por último, no tenemos el mismo imperio sobre todos nuestros órganos corporales, y la experiencia es la única razon que podemos alegar, respecto á una diferencia tan notable.

3. La idea de causa no procede tampoco del *imperio que el alma ejerce sobre sí misma*, ó de la

conciencia con que verificamos en el alma hechos determinados y queridos. Este imperio no está, en efecto, ménos limitado que el que el alma ejerce sobre el cuerpo; y se modifica tambien, segun el tiempo y las circunstancias. Nada hay tan misterioso como el alma humana. ¿Quién osaria sostener que conoce su naturaleza, su aptitud para producir las ideas y la naturaleza de estas mismas ideas? Por último, no tenemos un conocimiento suficiente de la voluntad: no podemos encontrar en ella nada semejante á un poder creador que saca las ideas de la nada. Necesitamos una larga experiencia para convencernos de que efectos tan extraordinarios pueden ser el resultado de un simple acto de la voluntad.

4. Por último, la idea de causa no procede del *Sér Supremo*. Este modo de ver sería contrario á la sabiduría y á la prevision de Dios: hay, en verdad, más poder en Dios para dar á sus criaturas un cierto grado de poder, que para hacerlo todo por una volicion directa. Esta teoría nos conduce, por lo demás, fuera del círculo de nuestras facultades. Mucho tiempo ántes de llegar al último escalon, estamos ya en el país de las quimeras. Y además, si ignoramos el modo cómo los cuerpos obran unos sobre otros, ¿no debemos ignorar con más razon la manera cómo la inteligencia soberana obra sobre el espíritu y sobre el cuerpo? Todo lo que sabemos de estos dos aspectos, es que no sabemos nada.

Así, pues, no se descubre la idea de causalidad

ó de enlace necesario, ni en la experiencia, ni en el imperio que el alma ejerce sobre sí misma ó sobre el cuerpo, ni en la divinidad. Todo lo que nos enseñan nuestras investigaciones sobre el origen de esta idea, son acontecimientos tras acontecimientos: su enlace se escapa á todas nuestras indagaciones. Los acontecimientos parece que están descosidos, despegados; están juntos, pero nunca guardan conexión. Por último, como no podemos formarnos ninguna idea de las cosas que han afectado nunca nuestros sentidos externos, ni nuestro sentimiento interior, nos parece inevitable concluir que carecemos absolutamente de toda idea de conexión ó de poder, y que estos términos no significan nada, ya se los emplee en las especulaciones filosóficas, ó se haga uso de ellos en la vida comun.

Pero, á falta de la idea de causalidad, poseemos la idea ó la impresion de *sucesion*. Esta impresion procede de la *semejanza* y del hábito. Cuando ciertos acontecimientos son percibidos siempre en conjunto, no tenemos el menor escrúpulo en colocar uno á seguida de otro, y creemos que el primero es producto del segundo, que éste es *causa*, y aquél, *efecto*. De aquí una doble definición de la noción de causalidad.

Los objetos semejantes están siempre unidos con sus semejantes; esta es la primera experiencia que nos sirve para definir la causa: *un objeto seguido de otro, de tal modo, que todos los objetos semejantes al primero vayan seguidos de los seme-*

jantes al segundo. La vista de una causa conduce al alma, por su camino habitual, á la idea del efecto; segunda experiencia que suministra una segunda definicion; la causa es un *objeto seguido de otro, de tal modo, que la presencia del primero obligue siempre á pensar en el segundo.*

Convengo en que estas definiciones son relativas y tomadas, no bajo el punto de vista de la causa, sino del efecto. Este es un inconveniente irremediable. No es posible una definicion más exacta.

¿Puede darse un ejemplo más patente de la ignorancia y de la sorprendente debilidad del entendimiento humano? Si hay entre los objetos alguna relacion que nos importe conocer, es seguramente la de causa á efecto. Sobre ella se fundan todos nuestros razonamientos, respecto de las cosas existentes. Pues bien; tal es la imperfeccion de nuestras ideas sobre este punto, que es imposible definir bien lo que es la causa, sin tomar esta definicion de alguna cosa extraña al sujeto (1).

Con la idea de causalidad, debe, pues, desvanecerse el conocimiento relativo al mundo exterior. Aún hay más; con esta misma idea debe tambien desvanecerse, como vamos á ver, el libre albedrío, condicion primera de la moralidad, y la posibilidad de determinar racionalmente la existencia y la naturaleza de Dios.

(1) L. c., 7.

II. CONSECUENCIAS.

En todo tiempo han estado los hombres de acuerdo sobre las doctrinas de la *libertad* y de la *necesidad*. Las disputas han versado sólo sobre las palabras.

Todos convienen en que las operaciones de la materia son producidas por fuerzas necesarias, y que los efectos se determinan en ella con tanta precision por la naturaleza y la energía de sus causas, que, en cada circunstancia dada, no ha podido existir otro efecto que aquel que se ha producido. Por otra parte, es un hecho universalmente reconocido que en todas las naciones y en todos los siglos, las acciones humanas tienen una gran uniformidad, y que la naturaleza del hombre no se ha apartado hasta ahora de sus principios, ni de su marcha ordinaria. Los mismos motivos traen siempre la misma conducta; los mismos acontecimientos proceden siempre de las mismas causas. ¿De dónde puede provenir que los hombres tengan tanta repugnancia á profesar abiertamente la doctrina de la necesidad, miéntras que todos la adoptan de un modo tácito, ya en la teoría, ya en la práctica? Creo que puede darse de ello la razon siguiente. Examinando las operaciones de los cuerpos y la produccion de los efectos, hallamos que nuestras facultades nos descubren sólo dos cosas, la conjuncion constante de ciertos objetos y la transicion habitual que

lleva al alma de la vista del uno á la suposicion del otro. Pero, aunque la confesion de nuestra ignorancia sea el último resultado de un exámen profundo sobre esta materia, queda á los hombres cierta inclinacion á creerse capaces de penetrar más en los secretos de la naturaleza.

Ahora bien, ¿qué se entiende por *libertad*? Cuando se habla de los actos de la voluntad libre, no quiere seguramente decirse que no tenga ningun lazo con los motivos, las inclinaciones y las circunstancias. Estó sería negar hechos muy evidentes. No puede entenderse por libertad más que el poder de obrar ó no, conforme á las determinaciones de la voluntad? Pues nadie niega que todos los hombres tengan esa voluntad hipotética. Pero la libertad, entendida de este modo, no es más que el acaso, que equivale á la nada (1).

La solucion que damos está indudablemente expuesta á muchas objeciones. Podrá decirse, por ejemplo, que si las acciones voluntarias están sujetas á las mismas leyes de necesidad que las operaciones materiales, hay una cadena continua de causas que se extienden desde la causa primera de todo lo que es, hasta las voliciones individuales de la inteligencia humana; que, por consiguiente, no hay contingencia ni libertad; que otro sér es el encargado de obrar por nosotros, y nos descarga de toda responsabilidad. Pero esto son misterios que la razon no puede penetrar.

(1) L. c., 8.

Abrace el sistema que quiera, se verá detenida á cada paso por dificultades insuperables y hasta por contradicciones formales. Conciliar la indiferencia y la contingencia de las acciones humanas con la presciencia divina, ó descargar á la divinidad del origen del mal, negando los decretos absolutos, son dos empresas en las que ha fracasado toda la industria de los filósofos (1). Juzgamos ciertas acciones libres como buenas, y otras como malas. ¿Son estos principios morales impresiones ó ideas? Son impresiones que no tienen ningun principio en la inteligencia, que son completamente independientes de la razon, y cuyo origen se encuentra en el instinto moral, en el *gusto*. La razon nos dá el conocimiento de lo verdadero y de lo falso; el gusto nos dá el sentimiento de lo bello y de lo deforme, de la virtud y del vicio; la una nos muestra los objetos tales y como existen en la naturaleza, sin ninguna modificacion, el otro puede producirlos. El instinto moral está, por lo demás, muy léjos de ser uniforme é infalible. Las ideas de bien y de justicia varian constantemente en los pueblos, y presentan en las teorías filosóficas las mayores incertidumbres y las mas chocantes contradicciones. Dependen sólo de la costumbre y del convenio (2).

(1) L. c., 8.

(2) *Investigacion sobre los principios de la moral*.—V. Fichte, lib. 1. cap. III. Dugald, l. c., cap. IV.

No es más cierto el conocimiento que tenemos de la *naturaleza de Dios*, de la *Providencia* y de la *inmortalidad del alma*.

El principal ó quizá el único argumento en favor de la existencia de Dios, se saca del orden de la naturaleza; este argumento va del efecto á la causa; de la armonía que reina en la obra, se infiere que debe haber designio y prevision en el obrero. Pero concluyendo del efecto á la causa, debemos *proporcionar* el uno á la otra; no nos es permitido atribuir á la causa más cualidades, ni más extension que las necesarias para producir el efecto; darle cualidades ulteriores, atribuirle la capacidad de producir otros efectos, es entrar en la licencia de las conjeturas, es suponer arbitrariamente cualidades y capacidades, sin razon ni autoridad. Concediendo, pues, que Dios sea el autor de la existencia y del orden del universo, síguese que posee ese grado de inteligencia, de poder y de benevolencia que aparece en la obra, pero nada más resulta, á no ser que quisiéramos suplir con supercherías la falta de nuestras pruebas. Podemos rectamente concluir la existencia de los atributos, cuyas huellas vemos, y en el grado que las vemos; respecto á otros atributos, sólo podemos hacerlos objeto de hipótesis arbitrarias.

Pero, ¿qué hacen los hombres? La naturaleza les ofrece ciertos fenómenos: buscan el autor ó la causa, é imaginándose haberla encontrado, se aficionan tanto á esa produccion de su cerebro, que se figuran que sería imposible que no haya

producido el sér más que la escena presente del mundo, escena llena de males y de desórdenes. Olvidan que esa inteligencia y esa bondad supremas no son más que puras quimeras, ó no tienen por lo ménos ningun fundamento racional. «Arreglad, pues, vuestros dioses, filósofos, á los fenómenos presentes de la naturaleza, y no pretendais alterar estos fenómenos para acomodarlos á los atributos que dais á Dios con tan solícita liberalidad. Si quereis apoyaros en una providencia divina, y sostener que, bajo una justicia distributiva y soberana, pueden los buenos esperar favores especiales, y los malos castigos extraordinarios, dispensados fuera del curso natural de los acontecimientos, os haré notar que tambien caeis en el error de que intento convenceros. ¿Hay acaso en el mundo señales de una justicia? ¿Podeis sacar del curso de la naturaleza un argumento para establecer la existencia de una causa individual contingente, de un sér, autor y conservador del órden del mundo (1)?.....»

En cuanto á nosotros, nos parece que la mayor parte de los principios religiosos que han reinado en el mundo, son como delirios de un enfermo. El desórden, el mal y la miseria son en el universo un enigma inexplicable. El último resultado que podemos obtener de nuestras más constantes indagaciones, es la duda, la incertidumbre.

(1) L. c., 11.

Si, pues, estamos convencidos de la verdad de estos principios, ¡qué escrutinio debemos verificar! Tomamos, por ejemplo, un libro de teología ó metafísica, y nos preguntamos: ¿contiene conclusiones abstractas sobre las relaciones de número y magnitud? No. ¿Contiene conclusiones experimentales sobre las cosas de hecho? No. ¡Al fuego, pues, porque no puede contener nada más que sofismas ó ilusiones (1)!

III. JUICIO CRÍTICO.

El escepticismo de Hume ha contribuido poderosamente á suscitar la nueva reforma de la filosofía, verificada por Kant. Declara éste que Hume ha sido el que le ha despertado de su sueño dogmático. Notamos aquí la misma influencia que ha ejercido siempre el escepticismo en todas las épocas de transición.

Hume parte del sensualismo, y deduce de él lógicamente la negación del conocimiento y de la certeza en general, es decir, la incomprendibilidad del mundo exterior, de los principios de la moral y del derecho, la negación de la providencia divina. Esta deducción es rigurosa. Si todas nuestras ideas se reducen á la sensación, y no son más que sensaciones debilitadas, si la idea de causalidad se reduce, por ejemplo, á la noción de sucesión, no existe ninguna relación necesaria

(1) L. c., 12.

entre los objetos de nuestros conocimientos. Es posible que la necesidad exista en el mundo, pero nos es imposible penetrarla y comprenderla; por consiguiente, nada de relacion necesaria entre el sujeto y el objeto del conocimiento, nada de certeza; nada de relacion necesaria entre la voluntad y las acciones humanas, nada de libertad moral; nada de relacion necesaria entre Dios y el mundo, nada de providencia.

El escepticismo de Hume, es, pues, un escepticismo sensualista; su crítica va sólo contra el conocimiento sensible, único que admite, y en el que se funda. Su argumentacion no es universal, no puede nada contra el conocimiento de la razon. Hume no rechaza la verdad, sino que niega la posibilidad de alcanzarla, partiendo de los datos de los sentidos. Pero encerrados sus argumentos en los límites de la sensacion, son de una grande importancia y de una verdad indiscutible. Ha dado á conocer perfectamente la naturaleza variable y contingente de la sensacion y de la experiencia sensible. La experiencia no suministra por sí misma ninguna conclusion necesaria; todas las inducciones experimentales, consideradas en sí mismas, se fundan sobre una hipótesis, sobre la de que el porvenir se parecerá al pasado. Ahora bien, bajo el punto de vista de la experiencia, esta hipótesis es cierta. Aun suponiendo que el curso de la naturaleza haya sido regular hasta aquí, se necesita siempre un nuevo argumento para demostrar que continuará sien-

dolo. ¿Pero será la experiencia, que no puede abandonar el presente sin abdicar de sí misma, la que nos ha de proporcionar este argumento?

No hay, pues, conocimiento cierto, basado en la experiencia. Tal es la conclusion de Hume, la cual es irrefutable. ¿Pero qué se sigue de ella? Porque la experiencia no nos suministre el conocimiento y la certeza, ¿hemos de negar, con aquel filósofo, la certeza y el conocimiento mismo? No, sino completar la experiencia y asentar, como hemos dicho, sus inducciones sobre una base universal y necesaria, sobre la base de la razon. No exijamos á la experiencia y á la sensacion más de lo que pueden darnos, es decir, hechos actuales, fenómenos contingentes, y establezcamos despues, entre estos hechos y estos fenómenos, relaciones necesarias, por medio de los principios de la razon, de las ideas y de las categorías. En vez de negar la causalidad, porque no vemos más que una sucesion, agregemos á esta el principio de la causalidad. Tal es el camino que nos indica la razon, y tal es tambien la única conclusion que permite una induccion legítima.

Mas, puesto que todo el peso de la argumentacion de Hume consiste en el principio de causalidad, detengámonos en este punto, y examinemos su crítica.

Mostremos en primer lugar la contradiccion que existe en el fondo de sus argumentos. ¿Niega Hume la *existencia* del principio de causalidad, en otros términos, niega que existe en el mundo

exterior y en la naturaleza humana, un encadenamiento uniforme y necesario de causas y de efectos? De ninguna manera. Cree en la necesidad de las cosas, pero no las comprende. Niega, pues, la *cognoscibilidad* del principio del lazo causal. ¿Y por qué? Porque no puede explicar su origen por medio de los sentidos. Fiel al método de Locke, se ajusta Hume al origen de las cosas en vez de determinar primeramente sus caracteres actuales; y, en la cuestion de origen, se deja guiar por la hipótesis de que todos nuestros conocimientos se reducen á la sensacion; pero, siguiendo esta marcha, no encuentra en ninguna parte el principio de causalidad con los caracteres de universalidad y necesidad la que constituyen, lo niega, como objeto de conocimiento, y lo reduce á la noción de sucesion, única que le representan los sentidos. Pero por lo mismo que no encuentra Hume en la experiencia el principio de causalidad con el carácter esencial que le reconoce, tenia tambien en sí la noción de este principio, como medida del valor de sus investigaciones. Tampoco pretende asimilar el lazo causal á la sucesion; declara simplemente que nosotros no podemos tener de él un conocimiento más exacto con el sólo auxilio de nuestras facultades, es decir, de nuestros sentidos. Y no es contra un vano error de la filosofía, sino contra sí mismo, contra quien se levanta: niega lo que aprueba, rechaza lo que admite. En esto está la contradiccion.

Excepto en ésta, en todo lo demás estamos de

acuerdo con Hume. Reconocemos en la idea de causalidad los caracteres de principio de universalidad y de necesidad. Reconocemos que este principio no puede proceder de la experiencia. Pero no queremos negar la evidencia; y, de que la experiencia nos ofrece sólo una sucesion de hechos, no queremos concluir que no podamos comprender lo que en realidad comprendemos. No estamos sometidos al yugo de los prejuicios de la escuela de Locke.

Es muy fácil ver que todos los orígenes que Hume concede hipotéticamente al principio de causalidad, á fin de refutarlos uno tras otro, están dominados por un pensamiento comun, y se resuelven, en último caso, en la experiencia, ya externa, ya interna. Aquellos que no se someten rigurosamente á esta categoría, los desecha como demasiado misteriosos, es decir, como traspasando los límites del método experimental. Este filósofo tomó el partido de referirlo todo á la experiencia, á fin de hacer su crítica más fácil y más cierta; y, en este terreno, lo ha conseguido por completo. Debemos darle las gracias, por haber demostrado que el origen de la noción de causalidad no puede hallarse en la experiencia, y por haber puesto este punto fuera de toda duda: esta es una preciosa conquista que la filosofía racionalista ha hecho sobre el sensualismo. Pero, lo repetimos, sólo bajo el punto de vista de la experiencia es como puede admiterse la crítica de Hume. Necesitaba haber escrutado las profundidades de la concien-

cia y de la razon, para buscar y encontrar allí el origen de la causa.

La misma observacion se refiere á la aplicacion que hace Hume del principio de causalidad á la demostracion físico-teológica de la existencia de Dios. Ha probado perfectamente el vicio y la insuficiencia de esta demostracion, que se funda en la experiencia, y que, por consiguiente, sólo posee un valor relativo. Y, efectivamente, la causa debe ser proporcionada al efecto. Pero apoyarse en la experiencia y en la observacion de los fenómenos de la naturaleza, es colocarse en la imposibilidad de reconocer á Dios como el sér soberanamente bueno, inteligente y justo, es colocarse en la necesidad de negar la providencia; porque la observacion no puede oponer nada á las imperfecciones que nos rodean. Tambien en esto aceptamos las conclusiones de Hume. ¿Pero qué se sigue de ellas? Que la prueba físico-teológica es incompleta, y que, para determinar la naturaleza de Dios, es necesario, tomando á la razon por guía, adoptar una marcha más segura, y elevarse á consideraciones más altas y necesarias.

Pero como toda la argumentacion de Hume va principalmente dirigida contra la nocion de causalidad, vamos á procurar darle una solucion sumaria, exponiendo sus caracteres y su origen.

Es un hecho de observacion constante que la nocion de causalidad, confusa ó distinta, se halla en todas las inteligencias. Sépalo ó no, todo hombre

se vé en su conciencia como causa de sus propios actos. Esta convicción es involuntaria é irresistible, y en virtud de su autoridad es como nos afirmamos á nosotros mismos en todos nuestros pensamientos y en todas nuestras palabras. Los pronombres personales son las expresiones que designan nuestra causalidad interna; ninguna lengua carece de ellos, sólo que su uso, en general, es más frecuente en las lenguas modernas, en donde la personalidad está más desarrollada que en las lenguas antiguas, en que las terminaciones particulares del verbo suplían las más veces su falta; de donde se sigue que la idea de causalidad es universalmente admitida. Y no concebiríamos, realmente, que pudiera suceder de otro modo. No hay seguramente ningún hombre que no piense, sienta y quiera, ó que no relacione á sí mismo, como á su causa primera, sus pensamientos, sus deseos y sus sentimientos. Pero la idea de causa es, además, *universal* bajo otro aspecto, bajo la relación de su aplicación. No la limitamos á nosotros mismos, la transportamos al mundo exterior, bajo el nombre de *leyes*; la transportamos á las regiones de lo infinito y de lo absoluto, bajo el nombre de *Dios*, y nos es imposible dejar de admitir una causa suprema, originaria, de todo lo que es. Podemos hacer abstracción de un efecto determinado, pero no podemos hacerla de una causa. La causalidad es, por tanto, *necesaria*. No podemos dejar de aceptarla, ni podemos aplicarla á todos los órdenes de cosas. Es, pues, indepen-

diente de la observacion, es *superior á la experiencia*. Tan verdad es, que la observacion la implica bajo muchos aspectos. La observacion es un acto, es decir, un efecto que supone una causa; y se ejerce sobre los fenómenos que nos son conocidos solamente por el intermedio de la causa, así, pues, admitimos *á priori*, independiente de la observacion, los principios generales de la causalidad; aceptamos, como verdades evidentes por sí mismas, como axiomas, que todo efecto tiene una causa y que toda causa tiene un efecto, que el efecto corresponde á la causa, que ésta precede al efecto y que todo lo que hay en el efecto, debe hallarse tambien en la causa.

Muchas definiciones se han dado del principio de causalidad. Dicen unos: la causa es *aquello por lo que es otra cosa*; y otros: la causa es *una cosa que es el origen de otra*. Estas definiciones son insuficientes; no definen, sino que explican. Antes de explicar nosotros la causalidad, busquemos las condiciones de su existencia. Ahora bien, la causalidad implica tres cosas: una cierta actividad, ó mejor dicho, un sér activo, porque toda actividad presupone un sér; un objeto sobre el que aquella se efectúe, y en el que haga alguna modificacion; por último, cierta relacion de conformidad entre el sér que modifica y lo modificado. La causalidad expresa, pues, la relacion de accion, en virtud de la cual determina un sér, ya en sí mismo ya en un objeto ó en un sér diferente de él, alguna cosa conforme ó análoga á su

naturaleza; es, en una palabra, la *relacion del determinante al determinado*. El determinante se llama *causa*, lo determinado se denomina efecto; su relacion constituye el *lazo causal* ó la *causalidad*. Esta explicacion es general; se aplica al espíritu lo mismo que al mundo exterior; agota todos los caractéres que hemos reconocido en la idea de causalidad. Supone, en efecto, una duplicidad de séses ó de objetos, entre los cuales existe necesariamente una relacion de conformidad ó de proporcion, una actividad productora ó determinante, el tiempo en que esta actividad se ejerce y, por consiguiente, la nocion de anterioridad y de posteridad.

Entendida en este sentido, es la idea de la causalidad, perfectamente distinta de la idea de *razon*, de *condicionalidad* y de *sucesion* ó tiempo. Es más particular que la idea de *razon* que expresa la relacion de un sér con aquello que encierra, y que, conteniendo á la vez la causa y el efecto no manifestado, se coloca fuera de tiempo. Pero es superior á la nociva de condicionalidad que expresa una simple relacion de simultaneidad entre séses finitos (1). La condicionalidad y la sucesion no implican relacion alguna de produccion ni de proporcion entre los objetos que se condicionan ó se suceden, mientras que la causalidad subsiste sólo por esta relacion. La

(1) Véase filosofia griega, *escepticismo*.

sucesion ó el tiempo no es más que la forma del lazo causal.

Es, pues, evidente que la nocion de causalidad no puede tener otro origen psicológico que la razon humana, region de las ideas universales, absolutas y necesarias; es evidente que es innata en el espíritu, lo cual no quiere decir que tengamos de ella desde el principio, una conciencia clara y precisa, ni que esté en nosotros enteramente formada, independiente de la observacion y de la actividad del espíritu, sino que lo que quiere decir es que está en nosotros virtualmente en potencia, y que no tenemos más que el poder de desarrollarla, tal cual es halla en nosotros; es un gérmen espiritual que estamos llamados á madurar, sin que nos sea posible desviarlo de las leyes de su desenvolvimiento. Pero si la existencia de la idea de causalidad es independiente de la experiencia, no sucede lo mismo respecto de su desenvolvimiento. Sin la experiencia interna ó externa, quedaria quizá sepultada en la razon, y sería para nosotros como si no existiese. Puede en esto decirse, adoptando la distincion de M. Cousin, que en el orden lógico de las cosas, la causalidad es la condicion de la sucesion, mientras que en el orden cronológico, la sucesion es la condicion del desarrollo de la causalidad. El origen de la causa está en la razon, mientras que la condicion de su desenvolvimiento está en la observacion, y sobre todo, en la sucesion que notamos en las cosas,

en nuestros propios actos. Con motivo de la sucesion de nuestros actos, es como adquirimos por primera vez la conciencia de nuestra causalidad. Todo acto de pensamiento implica un esfuerzo, un acto de la voluntad; estos dos actos se suceden de una manera regular, no podemos pensar sin querer, y al momento que queremos, se produce en nosotros un fenómeno correspondiente á nuestros deseos. Con ocasion de la voluntad, es finalmente como se determina la sucesion de nuestros actos, como surge en nosotros la idea de causalidad.

Tales son los puntos principales que es necesario distinguir en esta idea, á fin de colocar esta nocion, una de las más importantes de la ciencia, fuera del alcance de la crítica del sensualismo y del escepticismo.

CONDILLAC.

No es nuestra intencion proseguir el destino del sensualismo en Francia, en donde ha recorrido las mismas fases que en Inglaterra, y producido las mismas consecuencias generales. El materialismo y el mecanismo invadiendo las ciencias naturales, el interés considerado como la base de la sociedad, el sentimiento del placer y del dolor erigido en principio moral, la incredulidad y el escepticismo tomando asiento en las regiones superiores de la inteligencia y cubriendo con su velo las doctrinas religiosas, tales

son los resultados principales de la *filosofía del siglo XVIII* en Francia. Sin embargo, la autoridad de que ha gozado por mucho tiempo uno de los filósofos de esta época, los servicios que ha prestado á la causa del sensualismo por la unidad y el carácter sistemático de sus miras, por la elegancia de su estilo y por algunas aplicaciones especiales, no nos permiten pasar en silencio su doctrina.

El abad Condillac (de 1715 á 1780) se une directamente á Locke; considera la doctrina de este filósofo como muy favorable al sentimiento religioso, porque comprime el vuelo de la razón humana, conteniéndola en los límites de la sensibilidad. Pero introduce en ella importantes modificaciones, con el solo objeto de simplificarla y depurarla de todo elemento heterogéneo. Así, admitiendo Locke dos fuentes de conocimientos, la sensación y la reflexión, deja, cuando ménos, subsistente la actividad preliminar del *sujeto* ó del *yo*, por más que, desprovista esta actividad de todo contenido y de todo fondo espiritual, sea una pura abstracción; Condillac, por el contrario, no admitiendo más que la idea fundamental de su maestro, la presencia de la *sensación* ó del *objeto* en el origen de todas nuestras ideas y en todos los actos de nuestra naturaleza intelectual y moral, borra del espíritu todo elemento propio y espontáneo, toda actividad originaria, fuente de conocimientos; transforma el espíritu en un objeto pasivo é inerte que se desarrolla bajo la

influencia de afecciones exteriores, y le reduce todo á la sensacion. Vuelve al *sensualismo puro* ó exclusivo, cuya parte psicológica completa, y cuya lógica y gramática formula. Para demostrar la verdad de su doctrina, supone una *estátua* que, dotada sólo de la facultad de sentir, adquiere lentamente todas las facultades superiores, todos los conocimientos abstractos y racionales, por medio de una transformacion sucesiva de la primera sensacion.

Todas las operaciones del alma, dice Condillac, se reducen á una sola, á la *atencion*, que existe en diversos grados y se ejerce en diferentes relaciones. Ahora bien, la atencion que prestamos á un objeto, no es de parte del alma nada más que la *sensacion* que el objeto produce en nosotros; la atencion es el efecto de una sensacion predominante. Todo viene, pues, á resolverse en un elemento único, en la sensacion. A la doble atencion se la denomina *comparacion*: consiste en dos sensaciones que se experimentan como si se las experimentase solas, y que excluyen todas las demás. Un objeto puede estar ausente ó presente: si está presente, la atencion es la sensacion que produce actualmente en nosotros; si está ausente, la atencion es el recuerdo de la sensacion que produjo: hé aquí la *memoria*. No podemos comparar dos objetos, ni experimentar las dos sensaciones que producen exclusivamente en nosotros, sino cuando no percibimos que se parecen ó se diferencian. Ahora bien, percibir

relaciones y diferencias, es juzgar; el *juicio* no es, por consiguiente, nada más que la sensación. La *reflexion* no es más que una série de juicios que se experimentan por una série de comparaciones. Cuando se ejerce sobre imágenes, toma el nombre de *imaginacion*. Raciocinar ó razonar es sacar un juicio de otro que lo contenia; no hay, pues, en el *raciocinio* nada más que juicios y, por consiguiente, sensaciones. El conjunto de todas estas facultades se denomina *entendimiento*; no puede darse de él una idea más exacta.

Considerando nuestras sensaciones como *representativas*, acabamos de ver que salen de ellas todas las facultades del entendimiento: si las consideramos como *agradables* ó *desagradables*, veremos que producen las facultades que se refieren á la *voluntad*. El sufrimiento que resulta de la privacion de una cosa que estábamos habituados á gozar, no es más ni ménos que la *necesidad*. Esta tiene diversos grados: cuando es más débil, es el *malestar*; más viva, toma el nombre de *inquiétude*; y cuando ésta se aumenta, degenera en *tormento*. La necesidad dirige todas las facultades hácia su objeto. Esta direccion de todas las fuerzas de nuestras facultades sobre un mismo objeto, se llama *deseo*. Convertido éste en hábito, se denomina *pasion*. En su grado más enérgico y fijo por la esperanza, constituye la *voluntad*.

En resúmen, se denomina *entendimiento* la reunion de la sensación, de la atención, de la comparación, de la memoria, de la reflexión, de la

imaginacion y del raciocinio. Se llama *voluntad* la reunion de la sensacion agradable ó desagradable, de la necesidad, del malestar, de la inquietud, del tormento, del deseo, de la pasion y de la esperanza. El *pensamiento*, en fin, es la reunion de todas las facultades que se refieren al entendimiento y á la voluntad. Y como el elemento generador de la voluntad y del entendimiento es la sensacion representativa ó afectiva, el elemento generador del pensamiento es, en último caso, *la sensacion* (1).

Tales son los principios generales de la lógica sensualista. Esta tiene, como se vé, la pretension de explicarlo todo, refiriendo todas las funciones espirituales á un hecho primitivo irreductible, á la sensacion. Pero nada es, en definitiva, más arbitrario y superficial que estas definiciones y sus deducciones; nada más pueril que querer derivar de la sensacion, la atencion, la memoria, el raciocinio, y hasta la voluntad. Sin negar que las sensaciones contribuyen al desarrollo general del espíritu, rechazamos el aserto de que pueda existir la sensacion sin un acto prévio de espontaneidad y de atencion. El espíritu está todo él en cada una de sus manifestaciones: esta es una consecuencia necesaria de su organismo. Si, por una parte, pueden las sensaciones solicitar la atencion, es indudable, por otra, que

(1) V. la *Nueva enciclopedia*, art. CONDILLAC, por M. P. Le-roux.

esta es la condicion necesaria de la *perfeccion* sensible; por violentos que puedan ser los movimientos ó las excitaciones del exterior, no existen para nosotros, hasta que el espíritu las ha percibido por un acto voluntario y espontáneo. Y si la atencion preexiste ya á la percepcion, ¿qué necesidad hay de demostrar que las facultades ó las funciones superiores de la inteligencia, en donde la atencion es más fuerte y sostenida, no podrian en manera alguna proceder de la sensacion?

El vicio radical de esta doctrina, es el de asimilar el espíritu á un objeto material que se desarrolla de un modo completamente exterior y mecánico. Supone Condillac, en el ejemplo de la estatua, que el espíritu, desprovisto de toda virtualidad y de toda facultad propia, no es en un principio nada más que un fenómeno sensible, una sensacion; que esta sensacion, desarrollándose por adiciones sucesivas de nuevas sensaciones, se transforma, y engendra, mediante esta transformacion, todas las facultades ulteriores del espíritu. Ahora bien, bastaria la fisiología por sí sola para rechazar esta hipótesis. La fisiología moderna ha reconocido, en efecto, que es necesario admitir una inercia virtual para el cuerpo, lo mismo que para el espíritu, es decir, que el organismo físico se desarrolla, no por adición ó justa-posicion de materias exteriores, sino por leyes propias é internas, en virtud de las cuales se asimila espontáneamente estas materias con-

forme á su naturaleza, y no recibe del exterior nada más que las condiciones de existencia y de accion; de suerte, que si el espíritu era en un principio un *gérmen sensible* y físico, segun la hipótesis de Condillac, aún seria necesario reconocerle una capacidad propia y espontánea, una ineidad virtual (1).

Admitiendo, además, que se desarrolle conforme á las leyes de su naturaleza, habria que contenerle en ésta, y no permitirle que se apartase de las leyes normales de su desarrollo: sería, por consiguiente, necesario preguntar á Condillac, cómo puede la sensacion producir lo que de hecho no es sensacion, aquello que se presenta con caracteres esencialmente distintos y opuestos, á saber: la racionalidad. Pero el espíritu no es siquiera un *gérmen sensible* á los ojos de Condillac: no tiene ningun carácter orgánico y vital; no se desarrolla como el animal ni como la planta; es simplemente un objeto, un espejo en el que se reflejan las cosas del exterior y que está dotado, no se sabe cómo, de la maravillosa facultad de conservar la imágen ó el sello de los objetos, que ni aún

(1) «Así como la espontaneidad espiritual supone la ineidad de las ideas generales y de los sentimientos primitivos del alma, así tambien la espontaneidad de nuestro organismo implica la ineidad de las propiedades sensibles, cuya manifestacion no hacen los objetos exteriores nada más que provocar, pero que jamás producen en los aparatos centrales de nuestra economia.» Obra todavía inédita del doctor Pidoux, de la que se citan fragmentos en el *Discurso* de M. Huet sobre la reforma de la filosofia en el siglo xix, p. 62 á 67.

están en relacion con él, de combinar estos objetos, de racionar, de reflejarse á sí mismo sin el auxilio de otro espejo, hasta de pensar en seres que están completamente fuera de su capacidad representativa.

Compréndese difícilmente, que una doctrina que procede por hipótesis tan estériles y superficiales, haya sido concebida seriamente y encontrado en Francia tantos partidarios. El estudio de la filosofía Cartesiana, tan superior bajo todos los puntos de vista, nos indicará tal vez la razon de este olvido de los verdaderos principios de la filosofía.

D. DESARROLLO ESPIRITUALISTA.

La filosofía francesa no permite que se la caracterice con tanta exactitud como la filosofía inglesa ó la alemana. El sensualismo parece ser, hasta la próxima época de la unidad filosófica y social, la doctrina propia de Inglaterra, y el racionalismo, la doctrina propia de Alemania; pero la Francia no posee doctrinas tan originales ni tan decididas. Desde un principio tomó y ha conservado hasta nuestros dias una direccion intermedia entre las tendencias racionalistas y las sensualistas. En ningun otro país ha experimentado el movimiento de la filosofía moderna tantas ni tan grandes vicisitudes: y estas vicisitudes, marcadas por el triunfo sucesivo del *espiritualismo* y del *sensualismo*, acreditan precisamente la antipatía de la

Francia hácia todo sistema exclusivo; sólo cesan cuando la filosofía francesa se constituye en el *eclecticismo*. Examinemos, en efecto, estas tres fases, que han señalado, en la era moderna, el desarrollo de la filosofía en Francia, y mostremos las relaciones directas que las unen.

Descartes es el fundador del *espiritualismo* moderno. Tomado este sistema en su forma *abstracta*, exclusiva, en su acepción cartesiana, el espiritualismo no es más que un racionalismo degenerado: acepta, en general, los datos del racionalismo respecto del espíritu, pero los rechaza respecto de la materia; establece una distinción profunda y radical entre la materia y el espíritu, pero esta distinción se funda en caracteres opuestos de tal modo, que no permiten ninguna alianza legítima entre el espíritu y la materia. El espíritu es una sustancia pensante, la materia es una sustancia extensa y nada más: toda vida pertenece á la inteligencia. La naturaleza no es, por tanto, un organismo viviente y animado, un sér que se desenvuelve paralelamente al espíritu, distinto de éste, y cuyas facultades anímicas, las fuerzas y procesos naturales, correspondan á las facultades anímicas del espíritu, y se armonicen con ellas en el sér absoluto; la naturaleza es una sustancia muerta, bruta, inerte, abandonada al movimiento y relegada fuera del seno de Dios; es una máquina que se monta y desmonta con arreglo á las leyes de la mecánica: no hay, pues, unidad en el universo, sino *dualismo*. En una pa-

labra, el espiritualismo cartesiano adopta, respecto de la naturaleza, la concepcion mecánica, y desecha la concepcion dinámica que pertenece al racionalismo. Hasta respecto del espíritu, es mecánica en ciertas relaciones. El punto capital es, para él, el de establecer la existencia del espíritu como sustancia pensante, en oposicion á la existencia de la materia, y absorber, por consiguiente, el sentimiento y la voluntad en el pensamiento, es decir, borrar, así del espíritu como de la materia, el principio de fuerza y de causalidad propia; el racionalismo, por el contrario, se refiere más particularmente al desarrollo y á las relaciones recíprocas de ambas sustancias, á las que tambien reconoce un principio de fuerza y de vitalidad. El primero ha creado la ineidad, y se pronuncia con una gran reserva por la virtualidad: el racionalismo de Leibnitz, es el que ha agregado difinitivamente la doctrina de la virtualidad á la doctrina cartesiana de la ineidad.

Concíbese, por consiguiente, el carácter exclusivo del espiritualismo ordinario: á expensas de la naturaleza es como concede la existencia y la vida del espíritu, y si bien destruye el sensualismo en su origen, deja subsistente el materialismo en toda su fuerza: es, á la vez, racionalista y materialista: es dualista. Pero no basta reconocer los derechos del espíritu; la naturaleza tiene tambien los suyos, y no se los viola impunemente. ¿Y qué ha resultado de aquí? Que despues de haber experimentado la primera concepcion de Descar-

tes, el espiritualismo, se quiso experimentar la segunda, el materialismo. La filosofía cartesiana ha sido la causa del materialismo en Francia. No vemos nada parecido en Alemania, porque ésta, adoptando el espiritualismo respecto del espíritu, lo adopta también respecto de la naturaleza, porque la Alemania es racionalista. ¿Qué podía la filosofía cartesiana contra el materialismo? ¿Qué ha hecho para oponerse á él? ¿En qué se diferencian, en el fondo, la física de Descartes, de la física de la escuela de Bacon y la de Locke? Una vez admitido el materialismo, entraña inevitablemente el sensualismo. No concebimos, sin embargo, la filiación de Descartes con Condillac.

El sensualismo es una doctrina muy exclusiva para mantenerse por mucho tiempo en Francia. Su reinado ha sido violento, pero de corta duración. Aun en la época de su dominación, se adherían los espíritus más elevados al sistema de la reflexión de Locke, y profesaban el deísmo y el contrato social. ¿Cuál es, pues, este nuevo poder que destruyó el sensualismo? La escuela ecléctica. Considerado como doctrina de conciliación, es el *eclecticismo* una filosofía eminentemente francesa; en el seno de esta doctrina debe la Francia adquirir una primera conciencia de sí misma. El carácter general del eclecticismo es el de no ser exclusivo, el de beber en todas las fuentes, buscar la verdad en la historia del pasado y del presente, en Inglaterra lo mismo que en Alemania, dejándose guiar por una crítica inde-

pendiente y una alta imparcialidad. No seremos nosotros los que renovaremos contra M. Cousin ó contra sus discípulos las acusaciones de panteísmo y de materialismo; reconoceremos, por el contrario, que todas sus obras respiran una moralidad pura y un profundo respeto á todo lo grande, bello y verdadero; acusaremos, pues, al eclecticismo tanto ménos de errores sistemáticos, cuanto que hemos de negarle el título de sistema. En su estado actual, es el eclecticismo una filosofía fragmentaria que no pasa los límites de Misceláneas. Tiene, sin duda, grandes méritos: ha hecho eminentes servicios á la ciencia en la esfera de observacion en donde se ha encerrado, pero su cuadro es muy estrecho; ha desplegado una rara sagacidad en la descripción de los hechos de conciencia, en el análisis de la razon, de la sensacion y de sus datos respectivos, en la determinacion de los caractéres constitutivos de las ideas primeras, de las ideas de sustancia, de causa, de bien, de belleza, pero no percibimos ninguna parte del lazo que encadena las diversas ramas de la ciencia y las enlaza mé-tódicamente á la unidad. Su programa está muy léjos de ser completo, sobre todo en lo concerniente á la teología, al derecho y á la naturaleza; muéstrase en él el análisis demasiado exclusivo de la síntesis. Pero el vicio esencial del eclecticismo, en el sentido que se dá á esta expresion, es la falta de un criterio de verdad y de certeza. Si poseyese este criterio, dejaria de ser

eclectico y se enlazaria necesariamente al sensualismo, al racionalismo ó á un sistema reflejo. Allí es donde juzgaremos esta doctrina definitivamente. No es difícil, por lo demás, prever desde ahora cuál será su conclusion. Basta examinar sus tendencias y sus principios. Ahora bien, sus tendencias no son sensualistas ni abstractas. Quizá ninguna doctrina se haya levantado con más fuerza contra el sensualismo, reconociendo, sin embargo, los derechos de la sensación en el desarrollo de los conocimientos humanos. El eclecticismo es, pues, racionalista en sus principios y en sus tendencias, armónico y conciliador en su espíritu general. Tomando un carácter más decidido y sistemático, no puede dejar de enlazarse con el racionalismo armónico que ha cerrado, en estos últimos tiempos, el desenvolvimiento de la filosofía en Alemania. La escuela de M. Cousin prepara, de este modo, en el seno de la filosofía, la alianza de los tres países que marchan á la cabeza de la civilizacion europea, la alianza de Francia, de Inglaterra y de Alemania; se dirige al período de armonía que debe señalar la tercera edad de la vida de la humanidad; está pronta á firmar el tratado de paz de los sistemas, preliminar indispensable del tratado de paz de las naciones.

DESCARTES.

El fin de Descartes (de 1594 á 1650), es dar á la filosofía una base propia, purgaria de todo elemento extraño, emancipándola de las autoridades á que habia estado sometida en la Edad media, principalmente de la autoridad de Aristóteles y de la Teología. No opone la teología á la filosofía, la fé á la razon, quiere sólo distinguir y separar estas dos ciencias para la salvacion de ambas. Se propone formar un sistema filosófico que explique, por principios racionales, todos los órdenes de la existencia.

Define Descartes la filosofía: la *ciencia de la sabiduría*, y ésta se aplica á todas las cosas que el hombre puede saber, á la conducta en la vida, á la conservacion de la salud, á la invencion de las artes, al conocimiento de los principios y de las causas primeras. El objeto de la filosofía, es investigar estas causas, de que deben deducirse todas las demás cosas. Su fin es esencialmente práctico: debe servir para mejorar las condiciones de existencia de la especie humana (1).

La filosofía se divide en dos partes, la *metafísica* y la *física* (2).

Pero ántes de echar los fundamentos de una

(1) *Discurso sobre el método*, vi parte.

(2) Prólogo á los *Principios de filosofía*.

nueva filosofía, se traza Descartes á sí mismo las reglas que deben guiarle en esta grande empresa. Este es el objeto del *método cartesiano*.

Entiendo por *método*, dice Descartes, las reglas ciertas y fáciles que, seguidas rigurosamente, no permiten que se suponga nunca lo que es falso, y hacen que, sin consumir fuerzas inútilmente, y aumentando por grados su ciencia, se eleve el espíritu al conocimiento exacto de todo aquello que es capaz de alcanzar. Esta definición nos dá la medida de la importancia del método (1).

Los *preceptos* del método se reducen á los cuatro puntos siguientes:

1.º No recibir nunca como verdadera una cosa que no se la conozca evidentemente como tal;

2.º Dividir las dificultades que se presenten en tantas partes como sea posible y necesario para comprenderlas mejor;

3.º Conducir ordenadamente nuestros pensamientos, comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer, para ascender poco á poco, como por grados, hasta los conocimientos más compuestos;

4.º Hacer siempre enumeraciones tan completas y revistas tan generales que se esté seguro de no haber omitido nada (2).

Estos cuatro preceptos encierran todo el méto-

(1) *Reglas para la direccion del espíritu*, regla 4.ª

(2) *Discurso sobre el método*, II parte.

do de Descartes, método muy diferente de la lógica de escuela, que sólo sirve para explicar á otro lo que se sabe. Es el verdadero método para conducir bien el pensamiento, y buscar la verdad en las ciencias, es decir, el *método de invencion* (1).

Las reglas que acabamos de exponer, pueden reducirse á tres principios generales: el primero, que consiste en desechar todo lo que no es cierto, constituye la duda *provisional*, el elemento negativo del método cartesiano; el segundo y el tercero, que se completan y consisten en dividir las dificultades, en comenzar por las cosas más simples y evidentes para elevarse despues al conocimiento de las verdades más lejanas y complejas, constituyen el elemento positivo del método cartesiano, el *análisis*; el cuarto, en fin, que consiste en enumerar, en abrazar todo el contenido de una proposicion, constituye la base del *método sintético*, que Descartes dejó incompleto.

Comenzemos por el primer punto. Esforzémonos, prosigue Descartes, en hallar un principio indudable sobre el que podamos apoyarnos con toda seguridad para levantar el edificio de la ciencia.

¿En dónde encontramos este principio indudable? ¿Acaso en el testimonio de los sentidos? Pero como los sentidos nos engañan con frecuencia, podemos suponer que no existe ninguna

(1) *Discurso sobre el método*, II parte.

cosa que sea tal como nos la representan: es prudente desconfiar de los que nos han engañado una vez. Por otra parte, ¿no hemos experimentado muchas veces en el sueño sensaciones análogas á las que experimentamos en la vigilia? ¿Y con qué indicios ciertos podremos distinguir en esto la virgilia del sueño? ¡La vida no es quizá más que esto! Pero aun se insiste, y se pretende que las cosas que se nos representan en el sueño son cuadros, y no pueden ser formados sino á semejanza de alguna cosa real, y que, de este modo, esas cosas generales, á saber, los ojos, la cabeza, las manos y todo el cuerpo, no son imaginarias, sino que existen en realidad. Lo concedo. Pero hace mucho tiempo que abrigo en mi espíritu cierta opinion de que existe un Dios que toda lo puede, y por el que yo he sido hecho y creado tal como soy. Ahora bien, ¿qué sé yo si él ha hecho que no haya ninguna tierra, ninguna extension ni figura alguna, y que, sin embargo, tenga yo el sentimiento de estas cosas? Es verdad que esto repugna á su bondad, pero tambien pareceria contrario á ella permitir que yo me engañase algunas veces, y sin embargo, no puedo dudar de que lo permite. Y además, si se quiere dejar á Dios fuera de la cuestion, debo suponer que un génio malo, tan astuto y engañador como poderoso, ha empleado toda su industria en engañarme; pensaria que todas las cosas exteriores no son más que ilusiones de que se sirve para tender lazos á mi credulidad. No hay ciertamen-

te ninguna verdad sensible que resista á esta última prueba (1).

Hé aquí, pues, nuestro espíritu sumergido en una duda casi absoluta. No podemos creer ni en nuestros sentidos ni en ninguna de nuestras facultades; mucho ménos podemos prestar fé á la opinion de los demás. Somos juguete del espíritu maligno. A esto es precisamente á lo que debíamos venir á parar. Ya estamos en adelante libres de los prejuicios de escuela y de nuestras propias ilusiones; podemos, sin embargo, reformar nuestros pensamientos y edificar en un suelo que nos pertenece completamente. Nuestra duda sólo es provisional. No quiero, dice Descartes, imitar á los escépticos, que sólo dudan por dudar; toda mi intencion no es más que asegurarme, y apartar la tierra movediza y la arena para encontrar la roca ó el piso firme, pues en la duda misma es donde vamos á encontrar la roca, y de esta duda universal es de donde, como de un punto fijo é inmutable, se deriva el conocimiento de Dios, de nosotros mismos y de cuanto el mundo encierra (2).

En efecto, áun cuando fuese verdad que todas mis facultades están sujetas al error y que un génio malo se complace en engañarme, no hay duda que yo *soy*, si me engaña; y, engañéme cuan-

(1) *Discurso sobre el método*, iv parte.—Primera meditacion.—*Indagacion de la verdad por medio de las luces naturales.*

(2) *Discurso sobre el método*, parte 3.^a.—*Indagacion de la verdad.*

to quiera, no podrá nunca hacer que yo no sea nada, mientras piense yo ser alguna cosa. Puedo persuadirme de que no hay en el mundo cielo, tierra, espíritu ni cuerpo; pero ¿puedo realmente de que yo no exista? De ninguna manera: si me he persuadido ó he pensado siquiera alguna vez, es evidente que existo. Por lo mismo que yo dudo, pienso: *pienso, luego soy*. Esta verdad es tan firme y segura, que no pueden quebrantarla las extravagantes suposiciones de los escépticos. Puedo, pues, recibirla sin escrúpulo como el primer principio filosófico que buscaba (1).

No basta, sin embargo, haber hallado una verdad primera, es necesario fecundarla, y, observando los caracteres que nos la hacen aceptar como tal, buscar un *criterio* que nos permita descubrir todas las verdades ulteriores. Poseemos una proposicion verdadera y cierta; examinemos, pues, en qué consiste su certeza. Ahora

(1) Segunda meditacion.—Discurso sobre el método, parte 4.^a

Se ha querido ver en la fórmula: yo pienso, luego yo soy, un entimema ó un silogismo cuya mayor se ha omitido, é inferir de aquí una petición de principio. Esta interpretacion es completamente falsa. Descartes no intenta nunca deducir la existencia de un hecho anterior por vía de una demostracion lógica, sino que la establece como un axioma, como una verdad primera, percibida inmediatamente en la luz de la conciencia. Cuando alguno dice: yo pienso, luego yo soy, no deduce su existencia de su pensamiento, como por la fuerza de un silogismo, sino como una cosa conocida de él; la vé como una simple vista del espíritu; siente en sí mismo que no puede suceder que piense si no existe. (*Respuesta á dos objeciones*). Descartes le dá de esta manera una sancion más alta que la forma demostrativa: la sancion de la evidencia.

bien, noto que no hay en la proposicion: yo pienso, luego yo soy, nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que, para pensar, es necesario ser. Puedo, por tanto, tomar por regla general que *las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas* (1).

La *evidencia* es, pues, el criterio de la verdad. Sólo es verdadero lo que es evidente, y todo lo que es evidente es verdadero. Hé aquí la gran regla que el espíritu debe seguir en la investigacion de la verdad. Pongamos nuestra regla á prueba.

Yo sé que existo, pero ¿qué soy? ¿Cuál es mi naturaleza? Yo soy un hombre. Pero, ¿qué es un hombre? Si digo que es un sér racional, necesitare decir en seguida lo que se siente por animal y por racional, y así, de una sola cuestion, vendré insensiblemente á parar en una infinidad de cuestiones más difíciles y embarazosas. ¿Puedo yo asegurar que tenga la cosa más insignificante de las que he pretendido poco há que pertenecen á la naturaleza del cuerpo? Me detengo á pensar en esto con atencion, paso y repaso en mi espíritu todas estas cosas, y no hallo una que pueda decir que está en mí. No hay necesidad de enumerarlas. Pasemos, pues, á los atributos del alma, y veamos si hay en mí alguno de ellos. Los primeros son los de nutrirme y moverme; pero, sino tu-

(1) *Discurso sobre el método*, parte 4.^a

viera cuerpo, no podría andar, ni nutrirme. Otro atributo es el de sentir; pero tampoco puede sentirse sin cuerpo. Un tercero es el de pensar, y hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece: el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo, esto es evidente: pero, ¿cuánto tiempo? Mientras yo pienso. ¿Qué soy, pues? Una *cosa que piensa*, es decir, una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente; soy un espíritu, una razón, términos cuya significación me era ántes completamente desconocida (1).

He llegado, pues, á determinar mi naturaleza con una completa evidencia. Soy una sustancia, cuya esencia ó naturaleza es la de pensar, y que, para sér, no necesita lugar ni depende de ninguna otra cosa material, de modo que este yo, es decir, el alma mediante la cual soy lo que soy, es completamente *distinta del cuerpo*, y hasta es *aquella mas fácil de conocer que éste*, y que, suponiendo que el cuerpo no fuese, no dejaría el alma de ser todo lo que es (2).

Hémos ya muy adelantados en el camino del conocimiento. Ya es mucho tener un punto de apoyo. Es lo único que pedía Arquímedes para levantar el mundo. Tenemos aún más; tenemos una regla cierta que nos guie en el desarrollo de los principios. Estamos ciertos de que dudamos, de que

(1) Segunda meditacion.

(2) Discurso sobre el método, parte 4.^a.

pensamos, de que somos; estamos ciertos de que tenemos un criterio de la verdad, la evidencia; lo estamos también de que somos un espíritu ó una razón, distinto de la materia, más fácil de conocer que el cuerpo. Pero, hasta ahora, no hemos salido de nosotros mismos; estamos solos en el mundo. Procuremos, pues, salvar el abismo que separa el yo de la realidad exterior.

Yo tengo en mí ciertas ideas del cielo, de la tierra, de los astros y de todas las demás cosas que percibo por el medio de mis sentidos. Pero ¿qué es lo que yo concibo distintamente en ellas? Únicamente que estas ideas existen en mi espíritu. ¿Pero hay fuera de mí objeto de donde procedan estas ideas y de los que sean como una representación? Estoy dispuesto á creerlo, pero no estoy de ello cierto. La realidad del mundo exterior es para mí todavía un problema. Pero si considero las proposiciones de la geometría y de la aritmética, ¿no puedo asegurarme de que son verdaderas? Lo creo también, pero no estoy cierto de ello; porque sé que la hipótesis del espíritu malo subsiste en toda su fuerza relativamente á las verdades que no se relacionan inmediatamente con mi propia existencia. No estaré cierto de ellas hasta que no se haya desechado esta hipótesis. La razón de dudar que depende de semejante opinión, es muy leve, sin duda, y completamente metafísica, por decirlo así, pero el hecho es que existe, y para rechazarla, debo examinar si hay un Dios, y si éste puede ser engañador:

sin el conocimiento de estas dos verdades, no veo que pueda estar cierto de ninguna cosa, sino es de mi propia existencia (2).

Apresurémonos, pues, á dar á este principio de certeza una última y suprema garantía, y después de haber establecido el testimonio evidente de la conciencia ó de la razón, como el criterio subjetivo de la verdad, busquemos en Dios el criterio objetivo y absoluto de la misma. Hasta aquí hemos debido aplazar el problema de la realidad exterior.

Descartes nos dá tres *pruebas de la existencia de Dios*. La primera y más importante, es la prueba ontológica de San Anselmo, sacada de la idea misma de Dios. No creemos, sin embargo, que Descartes la haya copiado del santo obispo. Era muy poco versado en el conocimiento de la filosofía escolástica, y, por otra parte, esta prueba se presenta á su espíritu tan naturalmente, y hasta es tan necesaria al conjunto de su sistema, que podemos atribuirle el honor de ella lo mismo que á San Anselmo. En todo caso, Descartes le ha dado nuevo desarrollo, y la ha fundado sobre una base más subjetiva y metódica.

Establece, en primer lugar, dos axiomas sobre los que debe apoyarse la demostración:

1.º Las ideas de sustancia, y, entre estas, la idea de una sustancia infinita, tienen evidentemente más *realidad objetiva*, es decir, más per-

(1) *Meditacion 3.ª*

feccion en cuanto ideas, que las de modo ó accidente;

2.^a La causa contiene formal ó eminentemente tanta realidad como hay objetivamente en el efecto, es decir, que todo lo que existe representativamente en el efecto, debe existir también realmente en la causa.

¿Qué podemos deducir de estos principios? Que, si la realidad objetiva de una de mis ideas es tal que yo conozco claramente que esta realidad no está en mí, ni formal ni eminentemente, y que no puedo, por consiguiente, ser su causa, se sigue de aquí, de una manera necesaria, que no estoy sólo en el mundo, y que existe otra cosa que es la causa de esta idea; que si, por el contrario, no se encuentra en mí esta idea, no tengo ningún argumento que pueda convencerme de la existencia de ninguna otra cosa que de mí mismo.

Si considero como cosas corporales las ideas que poseo, los hombres, los ángeles, etc., no encuentro en ella nada tan grande ni tan perfecto, que yo no pueda ser su autor. Pero no sucede lo mismo con una idea general que existe en mí, con la *idea de una sustancia infinita*, eterna, inmutable, independiente, infinitivamente sabia, omnipotente, y por la cual han sido creadas todas las cosas (si es verdad que existen), y hasta yo mismo. La idea que de esta sustancia tengo, no puede proceder sólo de mí; porque, por más que en mí se halle la idea de sustancia, por lo mismo

que yo lo soy, no puedo, sin embargo, yo que soy finito, fener la de una sustancia infinita, si no ha penetrado en mí mediante alguna sustancia que es verdaderamente infinita. Es, pues, necesario que esta idea proceda de un sér que posea formalmente todas las perfecciones que se hallan subjetivamente en la idea. Ahora bien, este sér infinito, eterno, inmutable, independiente, infinitamente sábio y poderoso, es *Dios*, luego Dios existe (1).

Dios existe, porque yo, sér finito, entregado á la duda y al error, poseo la idea de lo infinito y de la perfeccion absoluta.

Y no se diga que concibo lo infinito por la negacion de lo finito, y no por una verdadera idea: yo veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y por tanto, que tengo la nocion de lo infinito ántes que la de lo finito. Tampoco es verdad, como pretende Gassendi, que no tengamos más que un conocimiento oscuro y misterioso de lo infinito, y por consiguiente, de Dios. La razon concibe muy bien lo infinito, por mas que no pueda abrazarlo ó comprenderlo totalmente; y por lo mismo que no puede abarcarlo, es decir, asignarle límites, es precisamente por lo que es infinito; en este sentido, la incomprendibilidad misma está contenida en la razon formal de lo infinito (2).

(1) Tercera meditacion.—*Discurso sobre el método*, 4.^a parte.

(2) Id. id.—*Respuesta á las cinco objeciones*; objeciones hechas contra la tercera meditacion, VII.

Pero puede suceder que la idea de un sér infinito y perfecto se halle en mí en potencia, de tal suerte, que pueda yo producirla mediante el desarrollo progresivo de mi naturaleza. Mirando esto, sin embargo, desde más cerca, reconozco que no puede ser; porque todas las perfecciones que puedo adquirir, no se acercan, en manera alguna, á la idea que tengo de la Divinidad, en la que todo está, no sólo en potencia, sino en actualidad. ¿Y no es un argumento infalible en favor de la imperfeccion de mi conocimiento, la necesidad en que se halla de ir creciendo gradualmente? Cualquiera que sea el grado de desarrollo que alcance, no llegará nunca á un grado tan alto de perfeccion que no sea susceptible de perfeccionarse aún más. La idea de Dios no puede, por tanto, ser producida por un sér que no exista más que en potencia; acusa un sér que reúne formal y actualmente todas las perfecciones que atribuimos á esta misma idea (1).

Dios, pues, existe. Pero ¿cuáles son su naturaleza y atributos?

Estos atributos están comprendidos todos en la idea de Dios que tenemos en nosotros y proceden de un sólo principio, de la soberana perfeccion con que concebimos la causa primera. Para conocer la naturaleza de Dios, no tenemos más que considerar, respecto de todas aquellas cosas cuya idea hallamos en nosotros, si es ó no perfec-

(1) Tercera meditacion.

cion el poseerlas, y hallaremos seguramente que todo lo que es conforme á esta idea de la soberana perfeccion, corresponde realmente á la naturaleza de Dios, y que todo lo que acusa alguna imperfeccion, no puede encontrarse en ella. Y, en primer lugar, como toda dependencia es indicio de una imperfeccion, Dios es soberanamente *libre*. No obra en virtud de ninguna ley que obligue su voluntad, puesto que es el creador de todas las leyes. No está sometido tampoco á la ley del bien y de la verdad; porque, si hubiese precedido alguna razon de bondad á su preordenacion, le hubiese determinado hacer lo mejor; pero sucede lo contrario: las cosas del mundo son buenas, porque él se ha determinado á hacerlas, es decir, que la razon de su bondad depende de que él ha querido hacerlas así. Tampoco ha querido Dios crear en el tiempo el mundo por haber visto que era mejor crearlo en el tiempo que desde la eternidad, como no ha querido que los tres ángulos de un triángulo sean iguales á dos rectos porque conociese que no podia suceder de otro modo; sino por el contrario, porque ha querido crear el mundo en el tiempo, es la razon de que este sea mejor que si lo hubiese creado desde la eternidad, y porque ha querido que los tres ángulos de un triángulo fuesen necesariamente iguales á dos rectos, es por lo que es esto verdadero, y no puede ser de otro modo, y así de todo lo demás. No debe creerse, pues, que las verdades eternas dependen del entendimiento huma-

no ó de la necesidad de las cosas, sino sólo de la *voluntad* de Dios (1).

Lo *infinito* es tambien inseparable de la perfeccion. Dios es infinito en su naturaleza y en sus atributos, infinito en su inteligencia, en su bondad y en su duracion. Está presente en todas partes, no relativamente á su esencia, sino sólo á su poder. Dios no abraza la materia. La composicion de la naturaleza inteligente y de la naturaleza corporal acusa dependencia; no puede ser en Dios una perfeccion el estar compuesto de dos naturalezas. Dios es espíritu y voluntad, pero no es cuerpo; no tiene sentidos, y, como el espíritu, posee un presciencia infinita. Antes de habernos enviado á este mundo, sabía Dios exactamente cuáles habian de ser las inclinaciones de nuestra voluntad; él mismo es quien las ha puesto en nosotros, y el que ha dispuesto todas las demás cosas que están fuera de nosotros, para hacer que tales ó cuáles objetos se presentasen á nuestros sentidos en tal ó cuál tiempo, con ocasion de los cuales sabia que nuestro libre abledrío habia de determinarnos á tal ó cuál cosa, y lo ha querido así; pero no ha querido con esto obligarle á ello (2). No podrá, en efecto, demostrarse que Dios existe, sino considerándole como un sérsoberanamente perfecto; y no lo sería, si pudiese suceder en el

(1) *Discurso sobre el método*, 4.^a parte.—Quinta meditacion.—*Respuesta á las seis objeciones*, VI y III.

(2) Carta á la princesa Isabel, tomo IX, p. 374 de la edicion de M. Cousin.

mundo alguna cosa de que él no fuese causa (1).

Estos principios no son nada favorables al *libre albedrío*. Descartes ensayó, sin embargo, el conciliar la predestinacion divina con la libertad humana. Estamos, dice, tan seguros de que somos libres, que no hay cosa alguna que nos sea tan evidente, hasta el punto de que la omnipotencia de Dios no debe impedirnos el creerlo. Haríamos mal en dudar de aquello que percibimos interiormente en nosotros, porque no comprendemos otra cosa que sabemos es incomprendible por su naturaleza (2).

Dios es *creador y conservador*; es conservador porque es creador. No ha creado la materia ó el mundo de su propia sustancia, sino que lo ha sacado de la nada por un acto de su voluntad soberana. El mundo no ha tenido infancia, ha nacido perfecto, porque no es propio de la dignidad de Dios haber creado poco á poco el universo, como si hubiese tenido necesidad de arreglar á sus fuerzas la gran tarea que se habia impuesto. No ha necesitado Dios nada más que querer, y el universo ha sido creado en un solo momento. Dios conserva lo que ha creado, y lo conserva sin dejar de crear. Todo lo que existe continúa existiendo sólo por la continuacion de la accion misma que lo ha sacado de la nada; si esta accion

(1) Carta á la princesa Isabel, p. 246.

(2) *Principios de la filosofia*, primera parte, 44.

cesase, desaparecería todo en un instante (1).

Tales son los principales atributos que Descartes reconoce en la Divinidad. Sabemos ya que Dios existe y cuál es su naturaleza. Ahora bien, este Dios es precisamente tal que no puede querer engañarnos ni permitir que se nos engañe (2).

Debemos ahora volver á nuestro punto de partida. La hipótesis del espíritu maligno podemos desecharla en adelante. Veamos, pues, si seremos capaces de comprender, por nuestras propias luces naturales, la realidad del mundo exterior.

Pero este problema se enlaza á una cuestion más elevada, á la teoría de las ideas.

Las ideas se dividen en tres clases:

1.^a Ideas que parece han nacido con nosotros (*ideæ innatæ*);

2.^a Ideas que parecen extrañas y vienen del exterior (*ideæ adventitiæ*).

3.^a Ideas que parecen formadas é inventadas por nosotros (*ideæ à me ipso factæ*.)

Paréceme, en efecto, que yo tengo por mi propia naturaleza la facultad de concebir lo que se llama en general una cosa, una verdad, un pensamiento. Pero, si oigo algun ruido, si veo el sol, si siento calor, etc., juzgo que estos sentimientos proceden de alguna cosa que existe fuera de mí. Por último, me parece que las sirenas y to-

(1) Discurso sobre el método, 5.^a parte.

(2) Tercera meditacion.

das las demás quimeras de este género son ficciones é invenciones de mí espíritu (1).

La doctrina de Descartes sobre las *ideas innatas* ha dado origen á una larga polémica. Hobbes, entre otros, ha querido refutarla; pero sus objeciones prueban que no la habia comprendido. «Querriasaber, dice, si piensan las almas de aquellos que duermen profundamente y sin soñar; si no piensan, no tienen ninguna idea, y por tanto, no hay idea que nazca y resida en nosotros, por que lo que en nosotros nace y reside, está presente siempre á nuestro pensamiento.» Respóndele Descartes: «Cuando yo digo que alguna idea ha nacido con nosotros ó que está naturalmente en nuestras almas, no quiero decir que esté siempre presente á nuestro pensamiento, porque, en este caso, no habria ninguna, sino que sólo entiendo que tenemos la facultad de producirla (2).»

Puesto que estas ideas son naturales, sólo Dios que nos ha creado las ha puesto en nosotros, son la señal que ha impreso en su obra. Las ha puesto en nosotros, y, si le pluguiese, podria quitarlas, cambiarlas ó destruir las; porque ninguna ley, ni aun la de la verdad y del bien, podria limitar su omnipotencia. Las ideas naturales no son, por tanto, independientes, puesto que Dios las ha hecho, ni inmutables, puesto que pue-

(1) Tercera meditarion.

(2) Terceras objeciones y respuestas.

de cambiarlas, ni necesarias, puesto que puede destruirlas (1).

Examinemos ahora las ideas que proceden del exterior, las *ideas aventicias*, cuyo origen está en los sentidos, y cuyo objeto es el mundo exterior.

Para poner en duda, otras veces, la realidad del mundo exterior, cuyo conocimiento cierto queria adquirir, imaginábame que la vigilia podia ser semejante al sueño; pero despues de haber sancionado el criterio de la evidencia por la garantía del mismo Dios, no puedo hacer semejante objecion. Reconozco la vigilia y el sueño como dos estados completamente distintos: caracterízase el primero por el encadenamiento y el enlace de nuestras ideas, y el segundo, por la incoherencia de las mismas. Puedo, pues, distinguir en adelante lo que pertenece á la vigilia y lo que pertenece al sueño; sé hasta dónde puede alcanzar mi creencia en la realidad exterior. Imaginábame tambien que era juguete de algun espíritu maligno que se complacia en engañarme sobre las cosas más evidentes. ¿Puedo creerlo ahora que ya he establecido la bondad de Dios?

Debo desechar todas las dudas que me asaltaban, como hiperbólicas y ridiculas. Es verdad que no creo que deba admitir de un modo temerario las cosas que nos revelan los sentidos, pero tam-

(1) V. la *Historia de la revolueion cartesiana*, por M. F. Bouillier, p. 120.

poco que deba ponerlas todas en duda. La evidencia será mi regla soberana.

Estoy, pues, cierto de que la realidad objetiva de mis ideas adventicias, está contenida formal ó eminentemente en una sustancia diferente de mí, en una realidad exterior. ¿Esta sustancia es un cuerpo, es decir, una naturaleza corporal, ó es, quizá, Dios mismo? Pero no: ¡Dios no es engañador! Es evidente que no me envía inmediatamente por sí mismo estas ideas; porque no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que esto sea así, sino, por el contrario, una gran inclinación á creer que pertenecen á las cosas corporales, no veo cómo pueda excusarse el engaño, si las ideas partiesen efectivamente de otra parte; es necesario concluir, por tanto, que existen cosas corporales. Es posible que estas no sean exactamente tales como las percibimos por los sentidos, porque hay muchas cosas que la percepción de aquellos hace oscuras y confusas; pero es necesario confesar que todo lo que yo concibo clara y distintamente tiene verdadera realidad.

La bondad ó la veracidad divina es, pues, el único fundamento de la realidad del mundo exterior.

Examinemos ahora el modo de verificarse la sensación, y cuáles son sus actos.

Sabemos que la que siente es el alma y no el cuerpo, pues se observa que, cuando aquella está absorta en el éxtasis ó la contemplación, no percibimos ninguna sensación, por más que toquen al

cuerpo diversos objetos. Sabemos además que no siente propiamente el alma como residente en los miembros que sirven de órganos á los sentidos externos, sino como residiendo en el cerebro en donde ejerce esa facultad denominada sentido común; porque vemos que heridas y enfermedades que sólo atacan al cerebro, inutilizan generalmente todos los sentidos, por más que el resto del cuerpo permanezca animado. Se sabe, por último, que por medio de los nervios es como llegan al alma en el cerebro las impresiones de los objetos en los órganos exteriores, pues se ven accidentes que, no dañando nada más que al nervio, quitan la sensibilidad á todas las partes del cuerpo á donde el nervio alcanza con sus filetes, sin disminuir la de las restantes (1). El alma no percibe, pues, nada más que sus propias impresiones, no los objetos mismos. No está en relacion con los objetos sino por medio de las imágenes que estos le comunican, y, por lo demás, estas imágenes no deben parecerse en todo á los objetos que representan, porque, de otro modo, no habría distincion entre el objeto y su imagen, sino que basta que se le parezca en algunas cosas (2).

Todo el que haya comprendido bien hasta dónde alcanzan nuestros sentidos, y qué es lo que pueden suministrar al pensamiento, debe confesar que no pueden representarnos ninguna idea

(1) La *Dióptrica*, discurso 4.º (2) *Id. id.*

tal y como la formamos por la inteligencia. Las cosas no transmiten las ideas á nuestro espíritu por medio de los órganos de los sentidos, sino que nos transmiten cierta cosa que dá al espíritu ocasion para formar las ideas.

Despues de las adventicias toca su vez á esa otra clase de ideas que Descartes denomina *facticias*. Estos son productos de nuestra imaginacion. No tienen una naturaleza inmutable, y puede nuestro espíritu aumentarlas, disminuirlas ó modificarlas á su voluntad. Son compuestas de materiales suministrados por las ideas adventicias y por las naturales (1).

El origen de nuestros errores se encuentra en la voluntad considerada, no en sí misma, sino en sus relaciones con las demás facultades; porque, por más que todas las otras sean limitadas, dice Descartes, sólo la voluntad no tiene límites, por decirlo así: de modo que esta facultad es la que principalmente nos hace conocer que llevamos en nosotros mismos la imágen de Dios. Si la voluntad es tan perfecta y tan extensa, no puede ser la causa de nuestros errores; tampoco podemos admitir, por otra parte, que esta causa resida en la facultad de concebir, por limitada que sea, sin acusar á Dios. ¿De dónde proceden, pues, todos mis errores? Proceden únicamente de que,

(1) V. *Historia de la revolucion cartesiana*, por M. Bouillier, página 125.

siendo la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también á las cosas que no comprendo, á las que, siendo de suyo indiferente, se extravía fácilmente, y toma lo falso por lo verdadero y el mal por el bien (1).

Se vé que Descartes está muy cerca de confundir la voluntad con el pensamiento ó con la inteligencia.

Pero aún debemos seguirle en una última aplicación que hace de su método. De la existencia del mundo exterior, deduce la existencia de su propio cuerpo, y lo distingue profundamente del pensamiento.

Basta, dice, con que yo pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar cierto que son distintas ó diferentes. Ahora bien, yo sé que existo, y no noto que pertenezca necesariamente á mi naturaleza ninguna otra cosa más que la que piensa. El pensar es, pues, un atributo fundamental de mí mismo. Y como tengo una idea clara de mí, en cuanto sustancia pensante, y tengo, por otra parte, una idea clara del cuerpo, en cuanto sustancia extensa, es evidente que mi alma es en realidad distinta de mi cuerpo, y que puede existir sin él. Noto, en efecto, que el cuerpo es divisible por su naturaleza, y que el alma es indivisible. No puedo distinguir en mí ninguna

1 (1) Cuarta meditación.

parte, soy una sustancia absolutamente una y toda; las facultades de querer, sentir y concebir, no son partes de mi espíritu, porque el espíritu mismo, todo, es el que quiere, siente y concibe. Lo contrario sucede en las sustancias corporales; no puedo imaginar ninguna, por pequeña que sea, que no pueda dividirla fácilmente por medio del pensamiento, y, por consiguiente, que la conozca como indivisible (1).

La extensión y el pensamiento no son, en verdad, más que atributos; pero no conocemos la sustancia en sí misma. Ahora bien, atributos diferentes implican sustancias diferentes. Podemos, por tanto, llamar *espíritu* á la sustancia en que reside inmediatamente el *pensamiento*, y *cuerpo* ó *materia*, á la sustancia que es el sujeto inmediato de la *extensión local* y de los accidentes que la presuponen, como su figura, su situación y su movimiento (2).

Hay, pues, dos sustancias creadas, el espíritu y la materia, cuyos atributos fundamentales son el pensamiento y la extensión. La esencia del espíritu es la de pensar, no puede nunca dejar de hacerlo. La esencia de la materia es la de ser extensa, llenar el espacio, y no puede dejar de serlo. De donde se sigue que es imposible el vacío, y que sólo existe una materia continua que llena el universo.

(1) Sexta meditación.

(2) Respuesta á las segundas objeciones, defn. 5, 6 y 7.

Pero ¿qué entendemos por *sustancias creadas*; y cuáles son sus relaciones con la *sustancia absoluta*? Cuando concebimos la sustancia, la concebimos sólo como una cosa que existe de tal modo, que no necesita más que de sí misma para su existencia. Puede haber alguna oscuridad respecto á la explicacion de esta expresion: *no tener necesidad más que de sí misma*; porque, hablando con propiedad, sólo Dios es tal, y ninguna cosa creada puede existir un sólo momento sin ser sostenida y conservada por su poder. Por esto tiene razon la escuela al decir que el nombre de sustancia no es *univoco* respecto de Dios y de sus criaturas. Cuando se trata de cosas creadas, debemos entender por sustancias aquellas que, para existir, no tienen necesidad más que del concurso ordinario de Dios, y que se sostienen sin el de las demás cosas creadas (1). El concurso ordinario de Dios, no es, en el sistema de Descartes, nada más que la accion continua de la potencia creadora, accion que quita á las sustancias creadas toda causalidad propia, toda espontaneidad individual.

Sólo nos resta emitir un *juicio crítico* sobre la doctrina de Descartes.

El principal mérito de este filósofo consiste en su *método*. Descartes es el fundador del método analítico-psicológico, y, bajo este aspecto, tiene

(1) *Principios de la filosofía*, primera parte, 51.

derecho al título de Padre de la filosofía moderna. Por su método proclama Descartes definitivamente la independenciam de la razon humana, mostrando lo que podia hacer con el solo auxilio de sus luces naturales; por su método imprimió á la filosofía ese poderoso impulso, cuyos efectos aún notamos. Su punto de partida es el pensamiento ó la conciencia, de donde deduce atrevidamente su propia existencia, la existencia del mundo exterior y la de Dios. Toda la filosofía moderna, en su parte analítica y sintética, está contenida en los primeros principios del método cartesiano, y con Descartes es con quien propiamente comienza la era de la psicología, como ciencia primera del espíritu humano, y de la metafísica, como ciencia de la ontología y de las cuestiones transcendentales. Hasta su misma *doctrina*, despues de haber ejercido alguna influencia bajo el punto de vista del espiritualismo, vino á estrellarse, por una parte, contra el materialismo que intentaba destruir, y por otra, contra el idealismo y el panteismo, á los cuales dió origen; pero un examen más atento nos mostrará la fuente de éste error en el carácter indeciso y exclusivo de los principios de la doctrina de Descartes.

Enlázase íntimamente al método el criterio de la verdad y de la certidumbre. Nada puede el método sin criterio. Si aquel es la palanca de la ciencia, éste es, á su vez, el punto de apoyo de la palanca. Ahora bien, ¿cuál es, segun Descartes, el criterio de la verdad? La evidencia. Sólo

con este título es como hemos admitido la primera verdad que hemos encontrado, el hecho de nuestra existencia. Luego todo lo que es evidente es verdadero, y nada más que lo evidente. Trátase sólo de reconocer la evidencia, es decir, de saber dudar ántes de aceptar cualquiera cosa como cierta, y hacer, en todas ocasiones, un uso legítimo de la razon. La razon es, pues, el juez de la evidencia, y ésta viene á resolverse en la razon. Bajo este aspecto, el criterio de Descartes es incontrastable; es universal, absoluto y necesario, como la razon misma. En vano se le objetará lo que enseña la fé y la revelacion: una y otra sólo existen, para nosotros, mediante el asentimiento de la razon; en vano querrá sustituirse con el asentimiento universal de los hombres: ésto atestigua precisamente el carácter de inmutabilidad y de impersonabilidad de la razon humana; en vano pedirá el escepticismo un nuevo criterio para juzgar el de la razon: el escepticismo no posee una segunda razon para infirmar la primera, y si es imposible la demostracion, por lo mismo que la razon es el punto de partida de aquella, la duda es una contradiccion evidente, puesto que querria elevarse mucho más alto que la razon, y puesto que establecemos el criterio de ésta precisamente porque es imposible remontarse más. La razon es la que nos dá testimonio de Dios y de sí misma en la conciencia; el espíritu humano no puede descender más abajo de la conciencia, ni elevarse por encima de Dios.

Veamos ahora las grandes aplicaciones que ha hecho Descartes de su criterio y de su método psicológico. La primera y la más importante es la demostración de la existencia de Dios por la idea del mismo, es decir, por la idea de lo infinito y de la perfección soberana. Esta demostración ontológica se funda en el valor objetivo de las ideas de la razón; de la idea de sustancia, concluye á la existencia real; de la idea de causa, á la existencia de la misma, de la idea de lo infinito, á la existencia de lo infinito, y, en general, de una idea, á su ejemplar. Sería imposible no admitir el valor de éstas premisas, puesto que las verificamos inmediatamente en nosotros mismos. Nosotros somos una sustancia, una causa. Pero ¿somos una causa y una sustancia infinitas? De ninguna manera; pero sí tenemos en nosotros mismos la idea de lo infinito: esto es un hecho. ¿En dónde está, pues, el ejemplar de esta idea? Si no está en nosotros, está fuera de nosotros; luego existe fuera de nosotros un sér infinito que es Dios. La conclusión es rigurosa, y de la mayor importancia. Apliquemos, en efecto, la misma forma demostrativa á la idea de la perfección absoluta, que tenemos también en nosotros, y llegaremos á determinar la naturaleza de Dios. Este es, pues, el sér de toda perfección; todo lo que acusa alguna perfección está en Dios, y no puede atribuírsele nada que denote imperfección. Descartes es también el que establece este principio; pero está lejos de haberle seguido fielmen-

te en las numerosas interpretaciones que pueden dársele.

La gloria de Descartes consiste en haber hallado en la duda misma un obstáculo invencible á la duda, en haber fijado el principio de la ciencia y del método filosófico, y haber expresado, como legítimas consecuencias de éstos, los conocimientos primeros de la razon. No le exijamos más. Si ha marcado el camino y puesto los jalones, no lo ha recorrido, sin embargo, con orden. No ha hecho más que indicar sus límites extremos, el punto de partida y el término, dejando á otros el cuidado de determinar con más rigor y arreglar la distancia que los separa. Entre Dios y la conciencia hay una estacion para el espíritu humano, el mundo exterior. Descartes muestra la dificultad del problema, pero lo aplaza indefinidamente, y, despues de haber establecido la veracidad de Dios, debe confesar que no tiene todavía certeza completa: va deslizándose por la pendiente del idealismo. Su marcha es desigual y precipitada; lo abarca todo, pero no profundiza; y por lo mismo que no profundiza, no se cuida de apreciar en su justo valor su propio principio, la conciencia, no cuida de establecer su causalidad propia, su personalidad, y se desliza por la pendiente del panteísmo.

Así pues, en cuanto á su punto de partida, halla Descartes la certeza inmediata en el pensamiento ó en la conciencia, concebida como la unidad central de las diversas facultades del espíritu;

pero no distingue estas facultades entre sí, no determina el carácter propio del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad, no examina cada una de las manifestaciones del pensamiento en su importancia propia para la generacion del conocimiento y en la parte especial que en él toman. Aún hay más; concibiendo el pensamiento como el único atributo del espíritu, excluye, por lo mismo, los caracteres propios del sentimiento y de la voluntad; todo es, á sus ojos, pensamiento; el sentimiento es una idea, la voluntad es el poder de afirmar ó negar una proposicion; y por lo mismo que es más extensa que la inteligencia, la desborda y viene á ser la fuente de nuestros errores. Esta confusion del pensamiento y de la voluntad es un grave ataque á la libertad humana. Si la voluntad se halla absorbida en el pensamiento, ¿qué viene á ser libre albedrío? ¿No participa todo el espíritu del carácter de necesidad grabado en los decretos de la inteligencia?... Esta es la primera fuente de esa tendencia fatalista que distingue la escuela cartesiana. En Descartes, la confusion es todavía parcial; no niega el libre albedrío, pero sus principios teóricos están en abierta contradiccion con la libertad. Sus discípulos irán más léjos: negarán la cosa y su expresion.

Abordando en seguida los diversos géneros de cuestiones que se manifiestan en el pensamiento, muestra Descartes la misma precipitacion, y cae en errores semejantes. Distingue tres clases de

ideas, pero no examina su naturaleza, su valor, su legitimidad; no posee ningun signo cierto por el que pueda reconocérselas, y confunde constantemente las unas con las otras. Su teoría de las ideas innatas es incompleta y errónea. Si se recogiesen todas las ideas que Descartes califica de innatas ó naturales, se formaria un cuadro extravagante. Si se adoptasen los caractéres que asigna á las mismas, se llegaria al más completo trastorno de las ideas morales, políticas y religiosas. Niega que sean inmutables y necesarias, porque dependen de Dios, que puede á su antojo cambiarlas y destruirlas. Es necesario confesar que Descartes no comprendió todas las consecuencias de esta doctrina; quizá fuese una condescendencia hácia los teólogos. Pero ¿cuáles son estas consecuencias? La imposibilidad de determinar la naturaleza racional de Dios, y, por consecuencia, la necesidad de referirlo todo á su voluntad y á su omnipotencia. Tal es el gran principio de la teología cartesiana. La doctrina de Descartes en nada se diferencia, bajo este punto de vista, del sensualismo: nos arroja otra vez al régimen de la arbitrariedad y del capricho. De Dios depende que el bien se convierta en mal, la justicia en injusticia, y la verdad en error. No hay, pues, bien, justicia ni verdad. Somos juguetes de Dios, y la existencia del universo depende de un capricho. De este modo es como Descartes quiere realizar el poder y la libertad de Dios. No se apercibe de que, queriendo

aumentar la grandeza y la perfeccion de Dios, concediéndole una libertad indiferente y un poder ajeno á toda ley, hace de él un sér caprichoso y voluble, un sér que seria es realidad ménos perfecto y ménos libre que el hombre; no se apercibe de que pone en contradiccion dos facultades que se armonizan en Dios, el poder y la sabiduría, que la libertad divina es conforme al ser y á la naturaleza de Dios, es decir, que es á la vez inmutable é infinita como su sér, y está de acuerdo con las leyes racionales del bien, de la verdad y de la justicia que Dios mismo ha establecido.

Así pues, por haber Descartes determinado mal la naturaleza de las facultades del espíritu, ha llegado hasta desconocer el libre albedrío; y por haber determinado mal la naturaleza de las ideas de la razon, ha llegado hasta desconocer los atributos racionales de Dios y á hacer de la voluntad divina la ley suprema del universo. Así entendida, la voluntad de Dios es un obstáculo invencible para la existencia de la libertad humana. De dos errores psicológicos semejantes, brotaron dos errores metafísicos perfectamente conformes en todos sus puntos.

Es necesario, sin embargo, reconocer que Descartes ha analizado con cierta profundidad algunas ideas racionales, y principalmente las ideas de lo finito y de lo infinito, sobre las cuales funda su prueba ontológica de la existencia de Dios; pero no ha visto en estas ideas todo lo que hubiera debido ver, y por esto creemos que ha

permitido que viniese el panteísmo á invadir la esfera de la conciencia que lo rechaza invenciblemente. No se ha detenido bastante en la distincion de lo finito, de lo infinito y de su relacion; concibe mejor lo infinito que lo finito. De la posibilidad de la comparacion de estas dos ideas, deduce la existencia de Dios en oposicion á su propia existencia; hubiera podido concluir con el mismo título, no digo su propia existencia (Descartes no duda de ella), sino su existencia *personal*. Descartes no conoce la personalidad, la actividad propia, la causalidad interna del espíritu humano. Sabe que el espíritu piensa, pero ignora cómo lo verifica: ¿pensamos nosotros por nosotros mismos, ó recibimos todos nuestros pensamientos de un sér superior? En otros términos: ¿son nuestras ideas pura y simplemente innatas, ó es necesario añadir la virtualidad á la ineidad? Descartes no acepta la virtualidad sino porque se ve obligado á ello; esta doctrina no juega papel alguno en su sistema; no está muy léjos de admitir la pasividad absoluta del espíritu y de todas las sustancias finitas. Sabe que existe, puesto que el pensamiento implica la existencia; pero ignora cómo existe: ¿no podría suceder que existiese el espíritu como un modo de Dios?... Aparecerá Espinosa, y Descartes no podrá responderle nada. Podia, sin embargo, escapar al panteísmo por una sencilla distincion. En efecto: ¿bajo qué condicion concebimos á la vez lo finito y lo infinito? Bajo la sola condicion de ser distintos de Dios,

y opuestos á él, en la misma relacion que lo finito es opuesto á lo infinito. Dos ideas esencialmente distintas y opuestas suponen dos ejemplares, dos séres esencialmente distintos y opuestos. Si no fuésemos más que modos de Dios, tendríamos sin duda la idea de lo infinito, que le corresponde; pero ¿cómo podríamos tener la idea de lo finito, como tal, y concentrarnos por completo en una sola y misma cosa finita, cuando lo finito no existe en realidad? Una idea prueba su ejemplar y viceversa: suprimid el ejemplar y destruiréis la idea; ahora bien, nuestra hipótesis tiende precisamente á destruir el ejemplar de la idea de lo finito. Luego nosotros somos algo más que modos de Dios, somos séres realmente distintos y separados de Dios, con el mismo título que lo finito es distinto y está separado de lo infinito. Esto es tan verdadero como que la idea de lo finito es, en el orden cronológico, la primera que se presenta á nuestro espíritu; antes de adquirir la certeza de la existencia de Dios, tenemos la de nuestra propia existencia. Aun hay más: tenemos la conciencia de esta distincion, sabemos que existimos como séres finitos, y esta sola vuelta que podemos dar sobre nosotros mismos demuestra nuestra actividad conscia, nuestra personalidad.

La falta que acabamos de señalar tiene su origen en un error mucho más grave. En vez de considerar primeramente el *yo* como tal, y encerrarse en la psicología, en donde el espíritu se

eleva á la conciencia de su libertad y de su personalidad, se coloca Descartes prematuramente en el punto de vista de la ontología y de la metafísica y emprende un camino en el que no le guia su método. Aún no ha reconocido bien el *yo*, cuando lo caracteriza ya bajo el título de *sustancia pensante*, y lo somete, de este modo, al imperio de la teoría general de la sustancia. Bajo este aspecto, no es ciertamente la conciencia el objeto de la filosofía cartesiana, como, despues de Reid y Kant, ha venido á serlo en Escocia y en Alemania, sino la concepcion metafisica de la sustancia. Descartes es más metafísico que psicólogo; y, bajo esta relacion, se muestra, desde su punto de partida, infiel al método psicológico progresivo, porque la teoría de la sustancia no ha sido reconocida previamente por la conciencia, en su verdad y en su certidumbre, por medio del criterio de la evidencia de la ^rrazon.

Descartes define la sustancia diciendo que es *lo que existe por sí*. De este modo no hay más que una sola sustancia: la sustancia absoluta. Las sustancias particulares no existen por sí mismas sino por el que las ha creado; y no sólo no existen por sí mismas, sino que no tienen en sí, segun Descartes, virtualidad ni fuerza alguna que les permita conservar la existencia que han recibido: existen por Dios, y por El continúan subsistiendo; lo que se llama conservacion de la existencia, no es más que la continuacion de la potencia creadora, de tal modo que los séres son crea-

dos en cada instante del tiempo y no existen más que por el concurso y la intervencion de Dios; no se pertenecen, no son la causa de sus actos; dependen, de una manera absoluta, de la accion divina, cuyos efectos y operaciones son. No hay, pues, más que una sola sustancia y una sola causa, que es Dios.

Espinosa ha fundado rigurosamente el panteísmo sobre esta base de la doctrina cartesiana. Tendremos, pues, que volver sobre ella para refutarla. Aquí nos basta hacer notar el lazo íntimo que existe entre las teorías de Descartes sobre la sustancia y el pensamiento: desconoce la *virtualidad* del espíritu finito, así como la *fuerza* de las sustancias creadas; en una palabra, destruye la *causalidad* de las sustancias y de los espíritus. Leibnitz no necesitará más que restablecer la verdad de los hechos y proclamar la doctrina de la virtualidad y de la fuerza, para destruir á su vez, ó mejor dicho, para elevar el cartesianismo á una forma superior.

Entre las sustancias creadas distingue Descartes el espíritu y la materia. Es el primero que, en los tiempos modernos ha trazado una línea profunda y decisiva entre los dos órdenes de fenómenos, entre el orden espiritual y el orden físico. Define el espíritu por el pensamiento, y la materia por la extension; pero estos caracteres distan mucho de ser completos. El espíritu es algo más que pensamiento, la materia es tambien algo más que extension. Hemos visto las consecuencias de

la primera definicion; veamos ahora las de la segunda. Si la materia no es más que extension, es una sustancia bruta, muerta y pasiva: no existe en ella fuerza, virtualidad ni causa alguna; puede moverse en todos sentidos, en virtud de una causa motriz exterior, pero no puede más, no puede vivir ni desarrollarse; en una palabra, toda la naturaleza se compone sólo de materia extensa y de movimiento. La química y la fisiología son, pues, ramas de la física. La física misma es una aplicacion de la mecánica, fundada en la geometría. De aquí, dos grandes hipótesis: la de los *remolinos* y la del *animal máquina*. La primera explica la formacion del mundo y de los cuerpos celestes por un movimiento inicial y diverso que Dios debió imprimir á la materia, en virtud del cual, agitándose los partes de ésta en todos sentidos, debieron encontrarse en muchos remolinos y concluir por armonizarse en ciertos movimientos circulares: entrega el mundo al acaso ó á la arbitrariedad. La segunda explica los fenómenos y las leyes orgánicas de la vida por las leyes de los cuerpos brutos; hace del cuerpo humano y de los animales en particular, puras máquinas que obedecen á algun resorte oculto, y que son semejantes á las máquinas construidas por la mano del hombre: reduce la vida al mecanismo. No nos detendremos ahora á refutar estas hipótesis materialistas. Newton ha hecho justicia á la primera, reconociendo las leyes del mundo; la fisiología moderna ha destruido la segun-

da, demostrando la imposibilidad de explicar la vida y la sensibilidad por las leyes de la física.

Pero aún encierra otra consecuencia la concepción cartesiana de la materia. Limitando ésta á la extension, al espacio, despojándola de toda animacion y vida, no puede Descartes establecer verdadera relacion entre la materia y al espíritu: el pensamiento excluye la extension, y, si todas las cosas se reducen á la extension y al pensamiento, no hay unidad en el mundo, hay *dualismo*. La dualidad se expresa, en efecto, en la filosofía cartesiana por la oposicion del *espiritualismo* y del *materialismo*. En vano se intentaria destruir esta oposicion, transportando el espíritu y la materia el seno del Sér Supremo: reducida la materia á la extension, es indigna de Dios, y Descartes tuvo razon al emancipar á la divinidad de esta grosera envoltura. Pero no es ménos cierto que el dualismo subsiste, que el mundo está dividido en dos sustancias que se rechazan, y que Dios no abraza más que una de estas partes, el espíritu. Es necesario, pues, á no ser que se niegue la materia, inventar una nueva hipótesis para resolver el problema de la union del espíritu y del cuerpo. Esta hipótesis, indicada por Descartes, ha sido formulada por sus discípulos, sobre todo, por Geulinx y por Clauberg, precursores de Malebranche y de Espinosa; dicha hipótesis, es el *ocasionalismo*. En virtud de la teoría de las causas ocasionales, no puede el alma obrar

sobre el cuerpo; Dios mismo es el que obra en éste los movimientos que deseamos verificar: nosotros queremos, y Dios ejecuta en el cuerpo, los que corresponden á nuestra voluntad; nosotros no somos más que la ocasion de nuestros actos, su verdadero autor es Dios.

Vemos, pues, que los grandes errores que señalan la física de Descartes se enlazan íntimamente con su doctrina de la sustancia, la cual está conforme con su doctrina psicológica. Pero si la teoría del espíritu y de las ideas es la fuente de los errores de Descartes, es además la causa primera de las numerosas lagunas que presenta su filosofía.

Hemos mostrado que, desconociendo el carácter inmutable y necesario de las ideas racionales, era imposible á Descartes determinar la naturaleza racional de Dios. La *teología* ocupa sólo un lugar muy secundario en su sistema. La *moral*, y sobre todo la *política*, juegan en él un papel aún más subordinado; el *Tratado de las pasiones*, hace las veces de una teoría moral. ¿Cómo hubiera podido, en efecto, Descartes, establecer una teoría de la moral y de la sociedad, cuando declara que todas nuestras ideas, y por consiguiente, las del bien y de la justicia, dependen absolutamente de la voluntad indiferente de Dios? Lo que sea bueno hoy, será quizá malo mañana, y lo recto podría, sin saberlo nosotros, transformarse en injusticia. Si Dios no está sometido á ninguna ley, sería locura de nuestra parte aceptar el yugo de la moral.

No siempre ha edificado Descartes sobre piso firme; pero haríamos mal en seguirle en un terreno que no es el suyo, y exigir al genio de un solo hombre más que un método para guiar al espíritu humano en la investigación de la verdad (1).

MALEBRANCHE.

El sistema de Descartes ha sido rigurosamente desarrollado por el Padre Malebranche (de 1638 á 1715), y por Espinosa. El primero, se dirige preferentemente á la parte psicológica é ideal del cartesianismo; el segundo, á la parte ontológica, á la noción de la sustancia ó del Sér.

Profesa Malebranche una admiración profunda al genio de su maestro: declara que toda filosofía comienza con él, y él mismo le toma por punto de partida de su propio sistema. Adopta el método y las doctrinas principales de Descartes, y se contenta con desarrollar sus consecuencias. Así, de la distinción cartesiana del espíritu y de la materia, deduce en primer lugar, reduciendo todos los fenómenos del mundo exterior á la extensión ó al espacio, la imposibilidad de alcanzar el conocimiento de los objetos y de los cuerpos, y la necesidad de verlos en Dios; y demostrando,

(1) Nuestra exposición y crítica de la filosofía de Descartes son muy sucintas, y no pueden ser de otro modo. Para más datos, remitimos á nuestros lectores á la excelente obra de M. P. Bouillier (*Historia y crítica de la revolución cartesiana*), de la que hemos tomado muchos datos.

por otra parte, la antipatía que existe entre la extension y el pensamiento, concluye la imposibilidad de su union y de su accion recíproca, así como la necesidad de referir á Dios, como á la causa única y suprema, todos los movimientos, todos los actos del espíritu y del cuerpo. De este modo se precipita por el camino del *idealismo escéptico* y del *panteismo*; la fé es lo único que lo detiene al borde de este abismo, á donde le arrastra invenciblemente la lógica. Estas consecuencias pertenecen legítimamente al espíritu de la doctrina cartesiana.

Melebranche rechaza tambien, con Descartes, el principio de autoridad en materia filosófica, y se atiene al criterio de la evidencia que establece bajo esta forma: «No se debe prestar completo asentimiento, sino á las proposiciones que parezcan tan evidentemente verdaderas, que no pueda negárselas sin sentir cierta pena interior, y secretas acusaciones de la razon (1).» Distingue profundamente y en todas circunstancias las verdades filosóficas de las religiosas. Es necesario, dice, someterse igualmente á la *fé* y á la *evidencia*; pero, en las cosas de la fé, no hay que buscar la evidencia, como en las de la naturaleza no hay que atenerse á la fé, es decir, á la autoridad de los filósofos. En una palabra, para ser fiel, hay que creer ciegamente, y para ser filósofo es ne-

(1) *Investigacion de la verdad*, iib. i, cap. II; lib. vi, 1.^a parte, cap. 1.

cesario ver con evidencia (1). A pesar de esta oposicion, procura Malebranche armonizar la creencia y la filosofía; hasta va algunas veces demasiado léjos en esta tentativa, é introduce en el seno de la filosofía dogmas que le son extraños.

Pero Malebranche ha hecho algo más que desarrollar el cartesianismo. Ha modificado muchos puntos importantes de la doctrina del maestro, y particularmente la teoría de las ideas racionales. Bajo este punto de vista, se ha elevado á las más altas verdades morales y teológicas; bajo este punto de vista, pertenece á la familia de Platon y de San Agustin.

I. TEORIA DE LOS CONOCIMIENTOS.

No siendo el espíritu humano material ó extenso, dice Malebranche, es sin duda una sustancia simple, indivisible; podemos, sin embargo, distinguir en él dos facultades, el *entendimiento* y la *voluntad*, como se distingue en la materia la *extension* y el *movimiento*. El entendimiento corresponde á la extension: y así como ésta es la capacidad de recibir pasivamente diferentes formas y configuraciones, así tambien es el entendimiento la facultad de recibir pasivamente diferentes ideas y diferentes modificaciones en el espíritu. La voluntad corresponde al movimiento y comprende las inclinaciones; es tambien la impre-

(1) *Investigaciones*, etc., lib. 1, cap. III.

sion ó el movimiento natural que nos conduce hácia el bien indeterminado ó en general. La voluntad es más activa que el entendimiento, pues aunque no pueda detener el impulso que nos lleva hácia el bien, puede apartarlo de su fin en virtud de su libertad (1). Todas las operaciones del entendimiento se reduce á puras percepciones; los juicios y racionios, en cuanto implican cierta actividad, dependen sólo de la voluntad (2).

El alma puede percibir las cosas de tres modos: por el *entendimiento puro*, por la *imaginacion* ó por los *sentidos*. Por el entendimiento puro percibe las cosas espirituales, á Dios, y hasta las cosas materiales, por ejemplo, la extension con sus propiedades. Por la imaginacion percibe los séres materiales ausentes cuya imágen se forma en el cerebro. Percibe, en fin, por los sentidos los objetos sensibles y presentes que se imprimen en los órganos exteriores del cuerpo (3).

Expongamos los datos de cada una de las facultades del entendimiento, y mostremos los errores que á esto se refieren.

a. Los *sentidos* son una fuente de errores cuando se les exige más de aquello para que están destinados; porque, si se considera que se nos han dado *para la conservacion de nuestro cuer-*

(1) L. c. lib. 1, cap. 1, n.º 1 y 2.

(2) *Inves. de la verd.*, lib. 1, cap. 11.

(3) Id id., cap. 14,

po, se hallará que cumplen admirablemente con su deber: advierten al alma por medio del placer y del dolor; pero la voluntad nos engaña con ocasion de nuestros sentidos, porque quiere que la sensacion sea más de lo que es, y nos enseñe la verdad relativamente á la existencia del mundo exterior. Para evitar tal error, basta observar exactamente esta regla: no juzgar nunca por los sentidos de lo que las cosas son en sí mismas, sino únicamente de la relacion en que están con nuestro cuerpo, porque, en realidad, no se nos han dado para conocer la verdad de las cosas, sino solo para las necesidades de aquél (1).

Es un prejuicio, que no puede apoyarse en ninguna razon, el de creer que se ven los cuerpos tales y como son en sí mismos. Los sentidos son proporcionados á la grandeza de nuestro cuerpo y, por consiguiente, relativos á nosotros mismos. No es cierto que haya en el mundo dos hombres que vean los objetos del mismo tamaño ó compuestos de partes semejantes; porque la vista no nos representa la extension tal cual es en sí misma, sino como es con relacion á nuestro cuerpo. No debe creerse tampoco que los sentidos nos enseñan exactamente la relacion que los demás cuerpos tienen con el nuestro: porque la exactitud no es esencial al conocimiento sensible que sólo debe servir para la conservacion de la vida.

(1) L. c., cap. v.

Ahora bien, si es cierto que la sensacion no es absolutamente más que una modificacion de nuestros órganos, ¿qué valor podemos concederle? ¿Síguese de que tengamos la idea de una cosa, que esta cosa exista, ó que sea enteramente semejante á la idea que de ella tenemos (1)?

Las sensaciones están en nosotros: fuera no hay más que extension y movimiento. Ahora bien, ¿qué relacion existe entre las propiedades de la materia y las sensacion de luz, color, sonido, olor y sabor? ¿Producirán el movimiento y la extension acaso la luz, el calor ó el sonido? No: no hay ningun hombre que no comprenda que estas cosas son enteramente diferentes; el Sol puede muy bien remover las partículas sutiles del aire y comunicar este movimiento al nervio óptico; una cuerda puede agitar el aire y extender sus vibraciones hasta mi oido; pero hay una diferencia infinita entre aquellos movimientos y la luz, entre esta vibracion y el sonido, y sin embargo nosotros experimentamos estas sensaciones diversas. ¿Qué son, pues, si no son inherentes á la materia? Son modificaciones que nuestra alma experimenta relativamente á lo que pasa en el cuerpo á que está unida. Todo lo que podemos ver, sentir, comprender y tocar, está en nosotros mismos, y no en los objetos exteriores, por lo mismo que no podemos conocer los objetos materiales,

(1) Id. id., cap. vi.

sino por la idea de extension, idea que no encierra estas diversas sensaciones (1).

Pero queda anulado en lo sucesivo el testimonio de nuestros sentidos. Objétase la *veracidad divina*. Es verdad que Dios jamás nos engaña; pero nos engañamos con frecuencia nosotros mismos, juzgando las cosas con demasiada precipitacion, pues juzgamos á menudo que existen los objetos de que tenemos idea, y que son enteramente semejantes á éstas; y sucede muchas veces que estos objetos no son en manera alguna semejantes á nuestras ideas, ni áun existen siquiera. Por lo demás, para estar plenamente convencidos de que hay cuerpos, es necesario que se nos demuestre, no sólomente que hay un Dios, y que éste no puede engañar, sino tambien que Dios nos haya asegurado que ha creado efectivamente dichos cuerpos. Es evidente, en efecto, que todo todo puede pasar de la misma manera, haya ó no cuerpos. En la suposicion de que el mundo exterior fuese anonadado, y de que Dios, sin embargo, produjese en nuestro espíritu, en virtud de su omnipotencia, las mismas ideas que se producen en presencia de los objetos, veríamos con seguridad las mismas bellezas. Luego las que nosotros vemos no son bellezas materiales, sino intelectuales, sensibilizadas á consecuencia de las leyes de union del alma y del cuerpo, puesto que el aniquilamiento de la materia no lleva consigo

(1) L. c. lib. I, cap. x.—*Conversaciones sobre la metafísica*, IV.

el aniquilamiento de estas bellezas que vemos al mirar los objetos. ¿Con qué derecho podemos imponer á Dios, que todo lo hace por los medios más sencillos, la obligacion de colocar los cuerpos fuera de nosotros, cuando nuestros órganos experimentan alguna modificacion (1)?

Es, pues, imposible mostrar, mediante nuestros sentidos, la existencia del mundo exterior. Hasta puede probarse esta imposibilidad. En efecto: la demostracion exacta de una verdad cualquiera supone una relacion necesaria entre esta verdad y su principio. Ahora bien: bastándose Dios á sí mismo, es evidente que la materia no es una emanacion de la Divinidad, y que, por consiguiente, no existe relacion necesaria entre la materia y Dios. La existencia de los cuerpos es arbitraria. Si los hay, es porque á Dios se le ha antojado crearlos. Luego es imposible demostrar en rigor que hay cuerpos (2).

No queremos, sin embargo, negar la existencia del mundo exterior. Pretendemos únicamente mostrar que no tenemos más medio de asegurarnos de esta existencia que la *revelacion*. Así, pues, la punta del instrumento que nos pincha no vierte el dolor por el agujero que hace en el cuerpo. Tampoco es el alma la que produce en sí el sentimiento incómodo, puesto que sufre el dolor

(1) L. c. lib. 1, cap. iv.—Aclaracion sobre el cap. x.—*Conversaciones sobre la metafísica*, I.

(2) *Conversaciones*, etc., vi.

pesar suyo. Es seguramente un poder superior. Dios mismo es, por tanto, el que, mediante los sentimientos con que nos afecta, nos revela lo que sucede fuera de nosotros, quiero decir, en nuestro cuerpo y en los que nos rodean. Pero esta revelacion *natural*, conforme con las leyes generales del mundo, puede tambien engañarnos, si no por ella misma, por lo menos á consecuencia del pecado original que ha pervertido todas las relaciones del espíritu y de la materia. Necesitamos, pues, recurrir á una revelacion *sobrenatural*, atestiguada por la fé. Ahora bien, la fé nos enseña que Dios ha creado el cielo y la tierra; que la Escritura es un libro divino, y este libro nos dice terminantemente que hay millares de criaturas. Luego hay cuerpos, y todas nuestras apariencias se convierten en realidades (1).

Es, pues, una cosa constante que los sentidos no pueden descubrirnos la verdad. Prosigamos nuestra indagacion, explicando la naturaleza y los errores de la imaginacion.

b. La *imaginacion* consiste en el poder que tiene el alma de formarse imágenes de los objetos, imprimiéndolas, por decirlo así, en el cerebro. La fuerza de esta facultad depende de la fuerza de los espíritus animales y de la constitucion de las fibras cerebrales. Por lo demás, la imaginacion no se diferencia de los sentidos exteriores, sino como de lo más de lo ménos; en la sensacion,

(1) *Conversaciones sobre la metafisica*, VI.

el objeto está presente y produce una impresión más viva. Por consiguiente, todos los errores propios de los sentidos, lo son también de la imaginación. Deben añadirse además, como otras tantas fuentes de errores que nos atraen hacia los bienes sensibles, la dependencia en que estábamos en el seno de nuestras madres y en nuestra primera infancia, y la unión en que vivimos con los demás hombres, unión que ejerce una grande influencia sobre nuestra imaginación (1).

c. Examinaremos ahora los caracteres y los datos del *entendimiento puro*, es decir, de esa facultad que el espíritu tiene de conocer los objetos exteriores, sin formarse de ellos imágenes corporales en el cerebro para representárselos. Trataremos después de las ideas intelectuales, mediante las que el entendimiento puro percibe los objetos exteriores (2).

Lo que se encuentra, en primer lugar, en el pensamiento del hombre es, que aquel es muy limitado, de donde pueden deducirse dos consecuencias importantes: primera, que el alma no puede conocer perfectamente el infinito; segunda, que ni aun puede conocer distintamente muchas cosas á la vez. El espíritu no vé una extensión infinita en el sentido de que su pensamiento iguale á lo infinito. Si esto sucediese, lo abrazaría y hasta él mismo sería infinito, porque es ne-

(1) *Investigación de la verdad*, lib. II.

(2) *Id. id.*, lib. III, primera parte, cap. I.

cesario un pensamiento infinito para medir una idea infinita. El espíritu vé, sin embargo, actualmente, que su objeto inmediato es infinito y que la extension inteligible es tambien infinita. Y no es porque no vea el término de aquella, pues entónces podria esperar encontrarla, sino porque vé claramente que no puede tenerlo. Estas son dos grandes fuentes de errores para el entendimiento puro. Una tercera causa es que, recibiendo el espíritu su direccion de la voluntad, no puede mirar fijamente ningun objeto sin apartarse de él pronto por su inconstancia. Por último, áun cuando supusiéramos que el hombre es dueño absoluto de su espíritu y de sus ideas, estaria aún necesariamente sujeto al error; porque el espíritu del hombre es limitado, y todo espíritu limitado está, por su naturaleza, sujeto al error. La razon de ello es, que las cosas más pequeñas tienen entre sí una infinidad de relaciones, y que es necesario un espíritu finito para comprenderlas. No pudiendo un espíritu limitado abrazar ni comprender todas estas relaciones, es inducido á creer que las que no percibe no existen. Así, pues, sólo la limitacion del espíritu es la que entraña en sí la capacidad de caer en el error (1).

Aquí termina la crítica del entendimiento. Despues de haber probado su debilidad, intenta Malebranche levantar el edificio de los conoci-

(1) L. c., lib. III, primera parte, cap. II y IV; segunda parte, capitulo IX.—*Conversaciones sobre la metafisica*, I.

mientos humanos. Apoyándose en los resultados precedentes, va á exponernos su *teoría de la vision en Dios*. Ha demostrado la pasividad del entendimiento, la imposibilidad del conocimiento sensible: falta, pues, el conocimiento del entendimiento puro ó de la *razon* que, si bien está sujeta al error, como las demás facultades intelectuales, está, sin embargo, investida del poder de descubrir la verdad. La *razon* procede auxiliada por las *ideas*. Debemos, pues, examinar la *naturaleza* de éstas, su *origen* y su valor, y distinguirlas de nuestros propios sentimientos y de todas las modificaciones de nuestra alma.

Creo, dice Malebranche, que todo el mundo está de acuerdo en que no percibimos por nosotros mismos los objetos exteriores. Vemos el sol, las estrellas y otra infinidad de objetos fuera de nosotros, y no es verosímil que el alma salga del cuerpo, y vaya, por decirlo así, á pasearse por los cielos para contemplar allí todos estos objetos. No los vé, pues, por ellos mismos, y el objeto inmediato de nuestro espíritu, cuando vé el sol, por ejemplo, no es el sol, sino cierta cosa intimamente unida á nuestra alma y á la que yo doy el nombre de *idea*. Así, por la palabra *idea*, no entiendo otra cosa que el *objeto inmediato* y más próximo al espíritu, cuando percibe cualquier objeto. Para que el espíritu lo perciba, es absolutamente necesario que la *idea* de este objeto le esté actualmente presente; pero no lo es que haya en el exterior alguna cosa semejante á esta *idea*.

Puede suceder que el objeto no exista ó sea diferente de su idea, pero es imposible que ésta no exista ó sea diferente de lo que aparece. Las ideas tienen, pues, una existencia real y necesaria (1).

¿Cuál es, pues, el origen de las ideas que nos representan las cosas materiales? Cinco hipótesis pueden presentarse. Es necesario que las ideas que tenemos de los cuerpos y de los objetos procedan de ellos mismos; que el alma tenga el poder de producir estas ideas; que Dios las haya producido juntamente con ella al crearla; que las produzca siempre que se piensa en algún objeto; que esté unida con un sér que contenga todas las perfecciones inteligibles y todas las ideas de los séres creados. No podemos ver los objetos sino de uno de los modos antedichos. Examinemos cuál es el más verosímil (2).

Es evidente, en primer lugar, que las ideas que tenemos de los objetos no proceden de estos mismos, es decir, que los cuerpos no transmiten al alma especies que les parezcan; porque estas imágenes serian materiales, y como la materia es impenetrable, debian chocar y destrozarse unas contras otras al recorrer el espacio. ¿Cómo explicar, por otra parte, que estas imágenes aumenten ó disminuyan de volúmen, segun que los objetos están más ó menos próximos, segun que se les mira con un microscopio ó con otro instrumento?

(1) L. c., lib. III, 2.^a parte, cap. I.

(2) *Investigacion etc*, lib II, parte 2.^a, cap. II

¿Cómo explicar las ilusiones de la perspectiva?
 ¿Cómo explicar que los cuerpos no disminuyan de volúmen emitiendo, sin cesar y en todos sentidos, partes de ellos mismos? Pero esta hipótesis no merece que nos detengamos más en ella (1).

Las ideas que tenemos de los objetos no proceden tampoco del *alma*. Esta no tiene la facultad de producir las ideas de las cosas en que quiere pensar. En efecto, las ideas son *séres reales*, puesto que tienen propiedades reales, y la nada no tiene ninguna propiedad. Forman el mundo inteligible, que es, sin contradicción, más noble y más perfecto que el mundo material. Asegurar que el hombre tiene el poder de formar ideas tales como le agraden, es afirmar que tiene el poder de formar séres más nobles y perfectos que el mundo que Dios ha creado. Pero aun cuando las ideas no fuesen más que séres pequeños y despreciables, son, sin embargo, séres, y, lo que es más, séres espirituales. Pero los hombres no tienen el poder de crear; luego es un grave error conceder al alma la facultad de producir sus ideas. Es necesario desconfiar de esas opiniones que ensalzan demasiado al hombre; pues son, por lo comun, pensamientos que proceden de su fondo vano y soberbio, y que el Padre de las luces no ha creado. La causa de este error consiste en que el hombre no ha dejado nunca de juzgar que una cosa es causa de cualquier efecto, cuando ambos

(1) *Investigacion*, etc., lib. iv, cap. ii.

van unidos: de una relacion de sucesion ó de simultaneidad, deduce una relacion de causalidad. Así, porque tenemos la idea de una cosa en el momento que la queremos, nos imaginamos que la voluntad es la causa de esta idea (1).

Pretenden otros que *las ideas han sido creadas con nosotros*. Para reconocer la poca verosimilitud de esta opinion, es necesario figurarse que hay en el mundo muchas y muy diferentes cosas; mas, para hablar sólo de las figuras, es un hecho constante que su número es infinito; y áun cuando nos fijemos en una sola, en la elipse, por ejemplo, no puede dudarse que el espíritu concibe un número infinito y de diferentes dimensiones. El espíritu tiene, pues, un número infinito de ideas; ¡qué digo, un número infinito! tantos números infinitos como figuras diferentes hay. Es necesario, para conocer solo las figuras, que el espíritu tenga una infinidad de números infinitos de ideas. Yo pregunto ahora si es verosímil que Dios haya creado tantas cosas con el espíritu del hombre, cuando podia obtener el mismo resultado por un camino mucho más sencillo. No puede, pues, afirmarse que las ideas de las cosas hayan sido creadas con nosotros. Mas, por la misma razon, no puede sostenerse tampoco que Dios produzca en cada momento tantas ideas nuevas como cosas diferentes percibimos (2).

(1) *Investigacion*, etc., lib. III, parte 2.º, cap. III.

(2) L. c., cap. IV.

La cuarta opinion es que el *espíritu humano* sólo necesita de sí mismo para percibir los objetos, y que, *considerando sus propias perfecciones*, puede descubrir todo lo que hay en el exterior. La vanidad, el amor á la independenciam y el deseo de asemejarse á aquél que comprende en sí todos los séres, son tambien los que han suscitado esta opinion. Es verdad que el alma vé en sí misma sus pasiones y sus sensaciones, porque unas y otras no representan nada exterior ni son más que modificaciones de que es capaz el espíritu, pero vé en sí misma los séres exteriores. No sucede lo mismo con el espíritu creado como con Dios. Para ver en sí la esencia de las cosas, era necesario que el alma contuviese en sí misma todos los séres, como el que es; para ver su existencia, sería necesario que las cosas dependiesen de su voluntad para existir. Es, pues, indudable, que no es en sí ni por sí mismo en donde el espíritu vé todas las cosas (1).

Hemos desechado ya las cuatro primeras hipótesis: réstanos la quinta, que es la única que parece estar conforme con la razon. Para comprenderla bien, es necesario tener presentes dos cosas: la primera, que Dios contiene necesariamente en sí las ideas de todos los séres que ha creado, pues de otro modo no hubiera podido producirlos; la segunda, que Dios está muy estrechamente unido á nuestras almas por su presencia, de

(1) L. c., cap. v.

modo, que puede decirse que es el *lugar de los espíritus*, así como el espacio es, en cierto sentido, el lugar de los cuerpos. Admitidos estos dos puntos, es cosa evidente que el espíritu puede ver en Dios el representante de todos los seres creados, puesto que esto es muy espiritual, muy inteligible y muy presente al espíritu. Así pues, el espíritu puede ver en Dios las obras de éste, supuesto que Dios quiere descubrirle lo que en él las representa. Hé aquí las razones que parecen probar que lo quieren.

Está conforme á la razón, y parece, por la economía de la naturaleza, que Dios obra siempre por el *camino más sencillo* y más fácil. Ahora bien, puesto que puede mostrarnos todas las cosas con sólo querer que veamos en él mismo lo que representan estas cosas, no es probable que obre de otro modo, produciendo, para alcanzar el mismo fin, tanta infinidad de números infinitos de ideas como espíritus creados hay. En él es, pues, en donde ven inmediatamente los espíritus. Pero no se concluye de aquí que los espíritus vean la esencia de Dios, pues ésta es su sér absoluto, y los espíritus no ven la sustancia divina tomada absolutamente, sino sólo en cuanto es relativa á las criaturas, ó éstas pueden participar de ella. Lo que ven en Dios es muy imperfecto, y Dios es muy perfecto. Ven la materia divisible, figurada, y en Dios no hay nada que tenga estas cualidades; porque Dios es todo sér, porque es infinito y lo comprende todo, pero no es ningun sér particular.

La segunda razon que viene en apoyo de nuestra teoría, es la que coloca los espíritus creados en una completa *dependencia* de Dios. En efecto, si nuestra doctrina es verdadera, no solamente no podríamos ver nada de lo que Dios no quisiera que viésemos, sino que tampoco podríamos ver cosa alguna sino porque Dios nos la mostrase. Debemos ver en Dios y por Dios. Dios es el que es propiamente la luz del espíritu y el Padre de las luces. Es la verdadera luz que ilumina á los hombres al venir á este mundo. Unese á este motivo el de que Dios no tiene más *fin* principal de sus acciones que él mismo. Todo lo que procede de Dios, sólo puede ser para Dios. Es, pues, necesario, que el conocimiento y la luz que nos dá, vuelvan á él. Ahora bien, Dios no ha podido hacer un espíritu para que conozca sus obras, á no ser que éste vea á Dios al contemplarlas. Si hiciese un espíritu y le diese el sol por objeto inmediato de su conocimiento, haria, en mi juicio, este espíritu para el sol y no para él.

Pero la más sólida de todas las razones es la manera cómo el espíritu percibe las cosas. Es evidente que cuando queremos pensar un objeto particular echamos primeramente una ojeada *sobre todos los seres*, y nos apliquemos depues á la consideracion de este objeto particular. Pero es indudable que no podríamos desear ver un objeto cualquiera, sin que le estemos ya viendo de una manera confusa y general: de suerte, que, pudiendo desear ver todos los seres alternativamen-

te, es evidente que todos están presentes á nuestro espíritu, y parece que esto no puede suceder sino porque Dios le está presente, puesto que Dios contiene todas las cosas en la simplicidad de su sér. Pero no sólo tiene el espíritu la idea de lo infinito, sino que la tiene ántes que la de lo finito; porque nosotros concebimos el sér infinito, por lo mismo que concebimos el sér, sin pensar si es finito ó infinito. Más para concebir un sér finito, es necesario separar algo de la nocion general del sér, la cual debe, por consiguiente, preceder. Así pues, el espíritu no percibe nada sino en la idea de lo infinito; todas las ideas particulares que tenemos de las criaturas, no son más que *limitaciones* de la idea del Criador; no es necesario, por tanto, que esta idea se forme de la aglomeracion confusa de todas las ideas de los séres particulares, como piensan muchos filósofos, sino que por el contrario, todas las ideas particulares no son más que participaciones de la idea general de lo infinito: Dios no toma su sér de las criaturas, sino que éstas no son más que *participaciones* imperfectas del Sér divino.

Hé aquí algunas razones que pueden inducirnos á creer que los espíritus perciben todas las cosas por la presencia íntima de aquel que todo lo comprende en la simplicidad de su sér (1).

Esta cuestion debe además ser considerada bajo otro aspecto, no con relacion al mundo exterior,

(1) L. c., cap. vi.

sino con relacion á la razon y á las verdades eternas. Las ideas que tenemos de las cosas materiales, están en Dios de una manera inteligible, y él las produce en nuestras almas; pero existen además ideas de un orden más elevado, *ideas racionales*, que proceden tambien de Dios y se apoyan en su sabiduría.

Los espíritus ven en Dios las leyes constantes, lo mismo que las demás cosas, pero con alguna diferencia. Conocen el orden y las verdades eternas, y hasta los séres que Dios ha formado con arreglo á estas verdades y á este orden, por la union necesaria que tienen los espíritus con el *Verbo*, ó la *sabiduría* de Dios que los ilumina. Por la impresion es, sin embargo, como reciben constantemente la voluntad de Dios conforme con la suya, y como conocen que el orden inmutable es su ley necesaria y comun (1).

Detengámonos un momento en la naturaleza de estas ideas y en la de la razon.

Es necesario distinguir, en primer lugar, las ideas de la razon de las de nuestros propios sentimientos y nuestras propias percepciones (las nociones sensibles y las abstractas). Las ideas generales no son una aglomeracion confusa de ideas particulares, y hasta es imposible formarlas de esta aglomeracion. La idea de círculo, por ejemplo, no ha sido formada por la reunion de círculos en que hayamos podido pensar, porque esta

(1) L. c., cap. vi.

idea representa círculos infinitos y conviene á todos, miétras que no hemos podido pensar más que en un número finito de círculos. Y, en general, por grande que sea lo finito, por mucho que se le aplique y extienda, no puede nunca igualar á lo infinito. Si nuestras ideas no fuesen más que sentimientos ó modificaciones de nuestra alma, la aglomeracion confusa de millares de ideas no sería nunca más que un compuesto desordenado y confuso, incapaz de ninguna generalidad. Consiste ésto en que toda modificacion de un sér particular, como lo es nuestro espíritu, no puede ser más que particular; no puede nunca elevarse á la generalidad que existe en las ideas. El hombre, en cuanto sér finito, no tiene en sí mismo su propia luz. Pero si nuestros sentimientos y nuestras percepciones son particulares y finitas, no sucede lo mismo con nuestras ideas. Estas tienen una existencia eterna, inmutable y necesaria; son comunes á todas las inteligencias, á los hombres, á los ángeles y á Dios mismo; existen ántes que nosotros, y no desaparecerán jamás; no son invenciones del espíritu humano, sino las leyes y el órden del mundo. Son, pues, tambien, superiores á nosotros, y proceden de una causa más elevada. No somos nosotros los que damos el sér á las ideas eternas, inmutables y necesarias; su fuente primitiva es la naturaleza inmutable de Dios. Nada finito puede contener la realidad infinita. El hombre sólo conoce por la luz de la razón.

La razon no es una propiedad exclusiva del hombre, sino que es *universal*, ilumina á todos los espíritus mediante las ideas inteligibles que les descubre su sustancia enteramente luminosa. La razon creada, nuestra alma, el espíritu humano, las inteligencias más puras y más sublimes, pueden ver la luz, pero no pueden producirla ó sacarla de su propio fondo; no pueden engendrarla de su propia sustancia. Deben descubrir las verdades eternas, inmutables y necesarias en el Verbo divino, en la sabiduría eterna, inmutable y necesaria. No pueden hallar la vida de las inteligencias más que en la razon universal que anima á todos los espíritus. No pueden asociarse con el creador, sino mediante la razon que le es *consustancial* (1).

La razon que ilumina al hombre, es, pues, el Verbo ó la sabiduría de Dios; porque toda criatura es un sér particular, y la razon que ilumina al hombre es universal. Si mi espíritu fuese mi razon ó mi luz, sería tambien la razon y la luz de todas las inteligencias; porque yo sé que la razon ó la luz que ilumina mi inteligencia, ilumina tambien todas las demás. De donde se sigue que lo que es verdadero respecto del hombre, lo es tambien respecto del ángel y respecto de Dios; que lo que es injusto para nosotros, lo es tambien para la razon divina; porque, contemplando todos los

(1) *Conversaciones sobre la metafísica*, passim y particularmente II, III y VIII.—*Meditaciones cristianas*, I, II y IV.

espíritus la misma sustancia inteligible, descubren necesariamente en ella las mismas relaciones de grandeza y las mismas verdades especulativas (1).

Dios mismo está, pues, sometido á las leyes de la razon, puesto que estas leyes son la expresion de su sabiduría. Dios no puede obrar sino con arreglo á lo que es; su conducta lleva el carácter de sus atributos.

Tal es, en sustancia, la teoría de la *vision en Dios*. Esta teoría encierra dos partes distintas: la primera, concierne á las ideas sensibles; la segunda, á las ideas racionales; pero una y otra tienen de comun que colocan el origen de las ideas sólo en Dios, y destruyen toda espontaneidad, toda actividad propia del espíritu humano. Es necesario notar que esta teoría no tiene ningun valor absoluto, ilimitado, á los ojos de Malebranche. El mismo cuida de fijarles sus límites.

Distingue, en efecto, *cuatro modos de conocimientos*. El primero, es el conocimiento de las cosas por sí mismas; el segundo, por sus ideas; el tercero, por la conciencia; el cuarto, en fin, por conjetura.

Conócense las cosas por sí mismas y sin ideas, cuando son inteligibles en sí, es decir, cuando pueden obrar sobre el entendimiento y descubrirse á él. Sólo Dios puede conocerse de esta manera, porque es lo único que vemos con una vista

(1) *Tratado de moral*, cap. 1.

inmediata y directa, y puede iluminar al espíritu con su sustancia. Repugna que el Sér universal pueda ser percibido por una idea, es decir, por un sér particular finito.

Conócense las cosas por sus ideas, cuando no son inteligibles por sí mismas, ya porque sean corporales, ya porque no puedan afectar al espíritu ni descubrirse á él. De este modo es como conocemos, segun acabamos de ver, las cosas exteriores, los cuerpos y sus propiedades. Los cuerpos no pueden, de ningun modo, afectar al espíritu, no son inteligibles por sí mismos, y debemos conocerlos por sus ideas, es decir, de una manera inteligible en Dios.

Se conocen por la *conciencia* todas las cosas que no son distintas de nosotros mismos. No sabemos de nuestra alma nada más que lo que notamos que pasa en nosotros. Si no hubiésemos nunca sentido el dolor, el calor, la luz, etc., no podríamos saber si nuestra alma es capaz para recibir estas sensaciones, porque no la conocemos por su idea. De donde puede inducirse que no tenemos un conocimiento tan perfecto de la naturaleza del alma, como de la naturaleza de los cuerpos, por más que conozcamos su existencia de un modo tan distinto. Conócese exactamente una cosa, sólo por su idea, porque ésta encierra la razon de todas las propiedades y de todas las modificaciones de esta misma cosa. Pero, si el conocimiento que tenemos de nuestra alma es imperfecto, no es en cambio falso, y basta para demostrar la espiritua-

lidad, la inmortalidad, la libertad y otros atributos de nuestra alma.

Condense, en fin, *por conjetura*, las cosas que son diferentes de nosotros y de aquellas que conocemos en sí mismas y por sus ideas. Así es, por ejemplo, como conocemos las almas de los demás hombres, las inteligencias puras. Conjeturamos que las almas de los demás son de la misma especie que la nuestra. Pretendemos conocer que ellos sienten lo que nosotros sentimos en nosotros mismos; y, cuando estos sentimientos no se refieren al cuerpo, estamos seguros que no nos engañamos, porque vemos en Dios ciertas ideas y ciertas leyes inmutables, según las cuales sabemos con certeza que Dios obra igualmente en todos los espíritus (1).

II. CONSECUENCIAS.

En las consecuencias anejas á la doctrina de Malebranche sobre el conocimiento humano, debemos examinar rápidamente los principios de la teología y de la moral, y la teoría de las causas ocasionales.

Puede preverse fácilmente, á juzgar por el espíritu que reina en la teoría de la vision en Dios, cuáles han de ser los principios generales que presidirán á la doctrina moral y religiosa de Malebranche. Es indudable, en primer lugar, que

(1) L. c., lib. III, parte 2.^a, cap. VII.

la concepcion de las ideas inmutables y necesarias de la razon ha orillado todos los obstáculos que detuvieron á Descartes en los umbrales de la moral y de la teología, y ha abierto este camino racional al cartesianismo. Es tambien indudable que, colocando en general el origen de las ideas solamente en Dios y negándolas de una manera absoluta al espíritu humano, ha convertido Malebranche al hombre en un instrumento pasivo de la divinidad, y ha querido, como confiesa él mismo, que dependa, lo más estrechamente posible de que Aquél encierra en sí todos los séres. El espíritu de esta teoría es el espíritu del panteismo, y de este modo aparece en las consecuencias del sistema. Puesto que el hombre ve en Dios y por Dios, es necesario tambien que sus acciones tiendan hácia Dios y hasta sean efectuadas por El en su principio. Y puesto que el principio de sus actos no está en el hombre, sino en Dios, única causa activa, tampoco es él quien puede determinar los movimientos de su cuerpo, no es más que la causa ocasional de la accion directa y eficaz de la divinidad.

Examinemos las *consecuencias religiosas*, que encierran en sí todas las demás.

Entendemos por la divinidad, dice Malebranche, lo infinito, el *Sér* sin restriccion, el Sér infinitamente perfecto. Ahora bien, nada finito puede tener bastante realidad para representar ó contener lo infinito. Luego basta pensar á Dios, para saber que existe.

Dios existe por necesidad absoluta; pero ¿cuál es su *naturaleza*? Puesto que Dios expresa el Sér, es decir, el Sér infinito y perfecto, no podemos engañarnos cuando atribuimos á Dios lo que vemos clara y distintamente que conviene al Sér infinitamente perfecto. Luego Dios es *independiente*, porque la libertad es una perfeccion. Es independiente, luego es *inmutable*. No puede haber, en efecto, cambio sin causa. Pero Dios es independiente de la eficacia de las causas, es El mismo su causa, su causa inmutable. Sus decretos, aunque perfectamente libres, son, pues, inmutables y eternos. Dios los forma constantemente sobre la sabiduría infinita, que es la regla inviolable de su voluntad. Dios no puede obrar sino como es, su conducta está en armonía con sus atributos, su voluntad no es más que el amor que se tiene á sí mismo. No tiene, pues, voluntad particular y determinada, porque su sér es infinito; no puede hacer, á cada momento, milagros y esparcir su gracia en los corazones. Los milagros son efectos que dependen de las leyes generales que no nos son enteramente conocidas. Por un acto eterno é inmutable es como Dios quiere todo lo que quiere. No cambia ni puede cambiar sus pensamientos, sus designios ni sus voluntades, porque lo que quiere, lo quiere sin sucesion de tiempo (1).

«Pretender que Dios está sobre la razon y que

(1) *Conf. sobre la metafisica*, VIII y IX.

no tiene más regla de sus designios que su pura *voluntad*, es trastornarlo todo. Este falso principio extiende tan densas tinieblas, que confunde el bien con el mal, lo verdadero con lo falso, y forma de todas las cosas un caos en donde el espíritu no conoce nada.... Según este principio, el universo es perfecto, á pesar de sus imperfecciones, porque Dios lo ha querido. Los monstruos son obras tan acabadas como las demás, según los designios de Dios. Es bueno tener los ojos en la cabeza, pero hubiesen estado sábiamente colocados en cualquiera otra parte, si Dios lo hubiese querido así. Que se trastorne el mundo, ó que se convierta en un caos, siempre será igualmente admirable, puesto que toda su belleza consiste en su conformidad con la voluntad divina, que no está obligada á ajustarse al orden (1).»

Dios es, pues, independiente é inmutable. Es además *omnipotente, eterno, necesario é inmenso*. La sustancia divina está en todas partes, no sólo en el universo, sino infinitamente más allá, porque Dios no está encerrado en su obra, sino que su obra está en El y subsiste en su sustancia, que conserva por su eficacia omnipotente. En El somos, nos movemos y vivimos, como dice el Apóstol: *In ipso enim sumus, movemur et vivimus*. Dios lo es todo en nosotros y nosotros en Dios. Se objeta que Dios no es corporal y que, por consiguiente, no puede estar en todas partes. Pero

(1) *Novena conferencia sobre la metafísica.*

precisamente sucede todo lo contrario. Por lo demás, no debe llamarse tanto á Dios un *espíritu* para mostrar positivamente lo que es, como para significar que no es material. Los espíritus están en la razon divina, y los cuerpos, en su inmensidad; unos y otros participan del Sér divino. Dios, que les dá su realidad, la posee; conoce como los espíritus, es extenso como los cuerpos, pero de otro modo que las criaturas: es en sí mismo el objeto inmediato de sus conocimientos y el lugar de su sustancia es esta misma. Es siempre uno y siempre infinito; porque el verdadero Dios es el Sér (1).

Dios es infinitamente *bueno, sábio y justo*. Conoce en sí todo lo que conoce, él mismo es su propia luz. Luego todas las verdades están en El, es decir, en su sustancia. Luego Dios no es solamente sábio, sino que es la sabiduría misma, la ciencia; no solamente está iluminado, sino que es la Luz que ilumina todas las inteligencias. Es la razon universal y la *Providencia* general del mundo, pero su providencia no está fundada en una voluntad absoluta, lleva impreso el carácter de los atributos divinos, y está arreglada por inagotables tesoros de sabiduría y de presciencia. Desde el principio del mundo, ha previsto Dios y arreglado, conforme á su sabiduría, todos los movimientos que deben verificarse en cada sér

(1) *Octava conferencia.—Indagacion de la verdad*, lib. III, parte 2.^a, cap. XI.

particular y en el conjunto del universo. Todos los movimientos que deben resultar de las combinaciones infinitamente infinitas de lo físico con lo moral, de lo natural con lo sobrenatural (1).

Dios contiene en sí todas las relaciones perfectas. Ahora bien, El conoce y ama todo lo que encierra en la simplicidad de su Sér; luego ama y estima todas las cosas en la proporción que éstas son amables y estimables. Ama invenciblemente el orden inmutable, que consiste, y sólo puede consistir, en las relaciones de perfección que hay entre sus propios atributos. Es, pues, esencialmente justo. No puede pecar, puesto que, amándose invenciblemente, no puede ménos de hacer justicia á sus divinas perfecciones, á todo lo que es y encierra. Tampoco puede querer positiva y directamente producir ningun trastorno en su obra, porque estima á todas las criaturas, segun la proporción de la perfección de sus archtipos. Mas, por lo mismo que Dios ama el orden, castiga sin remisión á todo el que lo quebranta. No quiere decir esto que castigue por el placer de la venganza, sino que no puede ménos de obrar como es, con arreglo al orden inmutable cuyo carácter debe llevar la disposición de las partes del mundo. Por esto no es Dios indiferente al castigo de nuestros desórdenes. No es bueno, clemente ni misericordioso, á la manera que el vulgo lo entiende; es justo por la necesidad de

(1) Conferencias octava y undécima.

su sér. Puede diferir la recompensa y la pena, pero no puede dejar de dar, tarde ó temprano, á los hombres lo que merecen sus obras (1).

Réstanos examinar las *relaciones de Dios con el mundo*, con los espíritus finitos, con el mal. Este es el lado más débil de la teología de Malebranche. Es en extremo difícil determinar estos puntos con algun rigor.

Como Dios se basta á sí mismo, se ha determinado de un modo enteramente libre á crear el mundo. Este no es, por consiguiente, una emanacion necesaria de la divinidad. Es verdad que Dios no obra sin razon: ha creado el mundo para sí mismo y para su propia gloria; ha querido glorificarse en una obra que expresase sus divinas cualidades; porque Dios es necesariamente el fin de todas sus obras. Pero esta gloria no puede ser un motivo suficiente para hacerle obrar, á no ser que halle el secreto de hacer divina su obra y proporcionarla á su divina accion. Tal es el fin que ha querido alcanzar mediante la encarnacion del Verbo. Una persona divina ha venido á unirse al universo, para sacarlo de su estado profano, para hacerlo divino. El Verbo se ha hecho hombre, á fin de realzar á la vez ambas sustancias y santificar toda la naturaleza (2).

El mundo es perfecto, no con una perfeccion absoluta, puesto que no está exento de males y des-

(1) *Octava conferencia.*

(2) *Novena conferencia.*

órdenes, sino con una perfeccion relativa á los fines más dignos de la divinidad. Dios quiere que su obra le honre, pero no quiere que le deshonren los medios. Quiere que su conducta lleve impreso, lo mismo que su obra, el carácter de sus atributos; que el universo le honre por su excelencia y su belleza, y que sus medios le glorifiquen por su sencillez, su fecundidad, su uniformidad y su universalidad. Los medios de que Dios se vale para la formacion y la conservacion del mundo, se reducen á las *leyes del movimiento*. La sucesion y la variedad infinita de las bellezas que adornan el universo, no son más que una serie de leyes generales de la comunicacion de los movimientos. En la simplicidad de estos medios y en la magnificencia de sus efectos es donde brilla la grandeza de Dios. Por esta simplicidad es por lo que Dios *permite el mal*. No lo quiere positivamente como quiere el bien: no ha establecido las leyes de la naturaleza para que produjesen mónstruos, pero ha *permitido* que el bien y el mal resultasen uniformemente de estas mismas leyes. Dios hubiera podido crear un mundo más perfecto, pero este mundo, formado por medios más sencillos y fecundos, no llevaria impreso, como el nuestro, el carácter de los atributos divinos (1).

El *mal moral* procede de la libertad del hombre.
 ¿En qué consiste la *libertad*?

(1) *Novena y décima conferencias.—Meditaciones cristianas,*

Hemos visto que la voluntad es la impresion ó el movimiento natural que nos lleva hácia el bien indeterminado y general. No es el hombre el autor de esta impresion natural que le conduce al bien. El bien no es libre, sino necesario, puesto que consiste en la conformidad de nuestros actos con el *orden inmutable* establecido por Dios, y el amor al orden es el amor á Dios y á todas las cosas que á él se refieren. Sólo Dios es nuestro verdadero bien; sólo él puede colmarnos de todos los placeres de que somos capaces; en su conocimiento y en su amor es donde se ha propuesto hacernoslos experimentar. El amor á la virtud, lo mismo que el conocimiento de la verdad, no es más que la union del espíritu con Dios, una especie de posesion de Dios; así como el desorden de los sentimientos y la ceguedad del entendimiento no pueden ser más que la *separacion* del espíritu de con Dios, y su union á cualquier cosa inferior á él, es decir, á los cuerpos. Amar á Dios, es, por tanto, amar la virtud y conformarse al orden. Ni áun el mismo Dios puede separarse del orden que Él no ha establecido, porque el orden expresa la relacion de las perfecciones divinas. El amor al orden y á la justicia, es, pues, necesario en sí mismo. No procede del hombre, sino de Dios, que lo ha impreso en nuestro corazon (1).

Dios es la causa general de todas las inclina-

(1) *Tratado de moral*, cap. I.—*Tratado del amor de Dios*.—*Conferencia sobre la met. é invest. de la verdad*, passim.

ciones naturales del espíritu, como es la causa universal de todos los movimientos de la materia. Y así como estos movimientos se verifican en línea recta, así también todas las inclinaciones que de Dios recibimos, son rectas y no pueden tener otro fin que la posesion del bien y de la verdad, que es Dios. Nuestras inclinaciones naturales proceden de Dios y tienden invenciblemente á él; son impresiones continuas de la voluntad de aquel que nos ha creado y nos conserva, es decir, son la continuacion de su accion creadora. Dios no puede crear ninguna criatura sin atraerla hácia sí, sin ordenarle que le ame sobre todas las cosas, puesto que no puede tener más fin principal que él mismo. Hasta el pecador tiende hácia Dios, aunque se aleje de él por el error y el extravío de su espíritu, tomando falsos bienes por bienes verdaderos. Ama bien, porque no puede nunca amarse mal, puesto que Dios es el que hace amar, pero ama cosas malas, y dirige hácia un objeto particular la impresion que Dios le ha comunicado (1).

Ahora bien, esta fuerza que tiene el espíritu de dirigir la impresion divina hácia los objetos que nos agradan, y de hacer de este modo que nuestras inclinaciones naturales terminen en un objeto particular, es á lo que yo llamo *libertad*. Esta libertad es muy débil y mezquina: es la libertad del pecado y del error. No sólo no es el hom-

(1) *Investigacion de la verdad*, lib. I, cap. I; lib. IV, cap. I.

bre dueño de la voluntad que le conduce al bien general, puesto que no es más que la impresion continua del autor de la naturaleza, sino que tampoco puede cambiar, como causa verdadera, las determinaciones de su voluntad, respecto de los bienes particulares. Lo que depende propiamente de él es examinar los falsos bienes y concederles ó negarles su consentimiento. Admitimos, sin embargo, que sólo tiene este poder por el amor que Dios le imprime constantemente hácia el bien en general; porque, si no puede detenerse en los falsos bienes y en el error, es porque ha recibido un movimiento para ir más allá. Así, los sentimientos negativos que tienden hácia el bien, son movimientos que continúan en virtud de la accion divina (1).

Sólo Dios es la causa de todas las inclinaciones positivas de nuestra voluntad, como la causa única de todas las modificaciones de nuestra alma, de todas las ideas de nuestro entendimiento: tal es la conclusion general de todo lo que precede. Réstanos, para acabar de establecer la impotencia radical de la criatura, y la causalidad eficaz del creador, considerar *las relaciones de las sustancias creadas entre sí*: tal es el objeto de la teoría de las *causas ocasionales*.

No hay relacion necesaria entre las dos sustancias de que estamos compuestos, no hay relacion de causalidad de un cuerpo á un espíritu ó vice-

(1) *Investigacion, etc.*, lib. I, y IV.—*Meditaciones cristianas*, VI.

versa; digo más, no la hay de cuerpo á cuerpo, ni de espíritu á espíritu. Ninguna criatura puede, en una palabra, obrar sobre otra por eficacia propia (1).

El espíritu más poderoso no tiene fuerza para mover un átomo. Lo que en esto nos engaña, es que nos basta querer para verificar al momento cualquier movimiento de nuestro cuerpo; y de la sucesion de estos dos fenómenos concluimos que el uno es la causa del otro; pero esto es evidentemente imposible. Sólo Dios obra, y lo hace por los medios más sencillos. ¿Qué necesidad podia moverle á crear espíritus para mover los cuerpos? Es claro, por otra parte, que Dios puede sólo crear cuerpos en reposo ó en movimiento. Un cuerpo está en reposo, porque Dios lo ha creado y lo conserva siempre en el mismo lugar, está en movimiento, porque Dios lo ha creado y conserva sucesivamente en lugares diferentes. Así, para que un espíritu mueva un cuerpo que está en reposo ó detenga á uno que está en movimiento, es necesario que obligue á Dios á cambiar de conducta ó de accion: pero como ningun espíritu es dueño de la accion de Dios, ninguno puede hacerla cambiar. Sólo Dios puede, por tanto, mover los cuerpos. Lo mismo sucede con nuestro cuerpo que con los demás. Nuestro brazo se mueve porque Dios ha querido que se moviese siempre que nosotros lo quisiésemos: hay, pues, dos

(1) *Conf. sobre la met.*, lib. iv y xi.

voluntades que concurren á su movimiento. Ahora, bien, es contradictorio que Dios quiera que se mueva nuestro brazo, y que éste permanezca inmóvil; luego la voluntad divina es la única eficaz.

El alma no puede, por tanto, obrar sobre el cuerpo, y con mayor razón no puede el cuerpo obrar sobre el alma. Es evidente que un cuerpo, sustancia puramente pasiva, no puede, por su propia eficacia cambiar el estado del espíritu, es decir, de un sér de naturaleza diferente y más perfecta que la suya. La materia no tiene, en efecto, en sí misma el movimiento. La fuerza motora de los cuerpos es la acción omnipotente de Dios, que los conserva sucesivamente en diversos lugares. Creer que el cuerpo puede por sí mismo ser causa de cualquier placer ó dolor del alma, es atribuirle un poder que sólo pertenece á Dios. Pero si los cuerpos no tienen ningún poder sobre el alma, tampoco le tienen sobre los demás cuerpos. Un cuerpo en movimiento no puede destruir por sí mismo al que se encuentra á su paso, porque no puede moverle sin comunicarle alguna fuerza motriz, y ésta no se halla en los cuerpos, sino únicamente en Dios. Los cuerpos no pueden, por tanto, comunicar una fuerza que no tienen (1).

No es ménos cierto que todo sucede en la naturaleza como si las sustancias finitas obrasen

(1) Cuarta conferencia.—Meditaciones cristianas, v y iv.

realmente unas sobre otras; ¿cómo puede darse cuenta de esas relaciones permanentes que parecen existir entre ellas?

Dios es el que, por su continua intervencion y la eficacia de su poder conservador, establece un concierto permanente entre todas las sustancias creadas. Sólo Dios lo hace todo como *causa verdadera* y general. Pero, además de la causa general, hay causas naturales, ó, por mejor decir, *causas ocasionales*. Estas últimas son las circunstancias que motivan el ejercicio de la verdadera causa, y pertenecen á las criaturas, á las sustancias creadas. Así, si un cuerpo choca con otro, es la causa ocasional de su movimiento, es la ocasion mediante la cual aplica Dios á un caso determinado la ley general de la comunicacion de los movimientos; y si el cuerpo movido lo verifica siempre de un modo uniforme, es que la ley de comunicacion indica una naturaleza inmutable, una sabiduría infinita que prevé las consecuencias de todas las leyes posibles. De este modo tambien, cuando se mueve mi brazo, no soy yo la causa verdadera de este movimiento, soy sólo la ocasion, á propósito de la cual mueve Dios mi brazo en virtud de las leyes generales del movimiento: hay aquí un concurso de dos voluntades, pero, en este concurso, mi voluntad no es más que la ocasion eficaz de la voluntad divina. No hay más lazo entre el alma y el cuerpo, ni otra accion entre las sustancias creadas, en general, que la eficacia de los inmutables

decretos de Dios. De este modo es como, en la union del espíritu humano con Dios, la razon universal es la causa eficaz de la existencia de nuestras ideas, miéntras que nuestra atencion es la causa ocasional de su presencia en el espíritu. Se puede, pues, establecer como principio universal, «que Dios no comunica su poder á las criaturas, sino constituyéndolas en causas ocasionales para producir ciertos efectos, á consecuencia de leyes formadas para ejecutar sus designios de una manera uniforme y constante por los medios más sencillos y más dignos de su sabiduría y de sus restantes atributos (1).»

En Dios y por Dios es como el espíritu comprende, ama y se determina: separad de Dios al espíritu, y quedará sin inteligencia, sin razon, sin voluntad y sin amor. Dios es quien mueve los cuerpos; quitad la accion divina á la materia, y quedará ésta sin movimiento. Todo procede de Dios, y nada de la criatura. Este es el pensamiento fundamental de la metafísica de Malebranche (2).

III. JUICIO CRÍTICO.

En la historia del cartesianismo, ocupa Malebranche el término medio entre Espinosa y Des-

(1) *Meditaciones cristianas*, v.

(2) Véase la *Historia de la revolucion cartesiana*, por M. Revoiller, p. 263.

cartes: su doctrina es un desarrollo de los principios cartesianos, pero un desarrollo ménos riguroso que la doctrina de Espinosa. Apóyase, lo mismo que éste último, en una base panteísta, pero teme al panteísmo, lo rechaza con indignación y procura atenuar sus consecuencias. La fé le hace evitar lo que él llama el *escollo*. Espinosa no participa de estos temores, como veremos muy pronto: armado de una lógica inflexible, emprende con todo el ardor de la convicción el desarrollo de los puntos de la doctrina que habian quedado indecisos ó que aún no existian, en la filosofía de Malebranche, sino en un estado de tendencia; y lleva al cartesianismo á sus últimos límites.

Hé aquí, por qué, hablando con propiedad, no forma la doctrina de Malebranche un *sistema* de filosofía, en donde todos los principios se refieran á un principio único. Encuéntranse en él, como en los doctores de la Edad Media, dos elementos opuestos, dos criterios de la verdad y de la incertidumbre, uno filosófico, otro religioso; la fé y la razon, por contradictorias que puedan sér, gozan á sus ojos de igual autoridad. Malebranche es muchas veces infiel al método cartesiano, á ese método, cuya base crítica ó negativa ha desarrollado él tan ámpliamente en los cinco primeros libros de la *Investigacion de la verdad*; acepta, sin discusion, doctrinas más ó ménos extrañas á la filosofía. Es, sin duda, prudente procurar la conciliacion de la filosofía y la religion, pero

no debe olvidarse que no se puede realizar semejante empresa, sino sometiendo las verdades religiosas, lo mismo que las metafísicas, al juicio de la razón, al criterio de la evidencia. Introducir en el seno de la filosofía una religión positiva, cualquiera que ésta sea, es establecer el dogmatismo y destruir la filosofía.

Sin embargo, si Malebranche, en su cualidad de católico y sacerdote, ha retrocedido muchas veces ante la deducción última de los principios cartesianos, ha expuesto por lo menos algunas de sus consecuencias, sin tener para nada en cuenta la opinión de los hombres. Ha desarrollado francamente, áun menospreciando el sentido comun, la teoría de la vision en Dios, y la de las causas ocasionales. Vamos, pues, á comparar estas dos teorías con los principios de Descartes, y mostraremos despues las acertadas innovaciones que ha introducido Malebranche en el cartesianismo.

Ocupémonos primeramente de la teoría de la *vision en Dios y por Dios*. Investiguemos su origen, sus caractéres y su valor.

La teoría de la *vision en Dios*, es una explicacion del *conocimiento sensible*; pero debe notarse que no implica la no-existencia del mundo exterior. Malebranche admite la existencia de este mundo por la autoridad de la fé; sólo niega su cognoscibilidad: niega que podamos alcanzar su conocimiento, ó tener de él la menor idea mediante el auxilio de nuestros sentidos, que son, sin embargo, los únicos que nos ponen en rela-

cion con la naturaleza. El mundo exterior es invisible é insensible en sí mismo, porque nosotros no podemos comprenderlo, á no ser que la *idea de la extension*, sea idéntica á la materia, y que esta idea no encierre nada que caiga bajo los sentidos: la extension no contiene luz, ni calor, ni sonido, ni olor, ni sabor, en una palabra, ninguna propiedad sensible; todas sus modalidades posibles, se reducen á las relaciones de distancia. Malebranche insiste sobre este punto en las *Conferencias sobre la metafísica*. Ahora bien, si todas las modalidades de la materia no son absolutamente nada más que relaciones de distancia, es evidente que el mundo exterior es para nuestros sentidos lo mismo que si no existiese; lo que llamamos sensacion, no denota cosa alguna que pueda pertenecer á la materia, á la existencia, y no es más que una modificacion de nuestra propia alma. Es un hecho constante, sin embargo, que nosotros vemos el mundo exterior ó algo que se le parezca. ¿Cómo, pues, lo vemos? *De una manera inteligible, en Dios*, que es el lugar de los espíritus, que encierra en sí las ideas de todas las cosas creadas.

Así pues, la primera base de la teoría de Malebranche es la concepcion cartesiana de la extension como sustancia de los cuerpos. Sobre esta suposicion es sobre la que razona, como lo declara él mismo (1). Admitid la hipótesis, y Male-

(1) *Segunda conferencia.*

branche tendrá razon en todo. El espacio no tiene nada comun con las diversas sensaciones que podemos experimentar. Hay aún más; si la materia es idéntica al espacio, la materia existe sólo como una forma general indeterminada, inaprensible. Más lógico hubiera sido Malebranche negando la realidad del mundo exterior, y aceptando francamente el *idealismo escéptico*.

Pero este filósofo no pretende sólo que veamos las cosas en Dios, sino que las veamos por Dios.

El espíritu humano es impotente para conocer, por sí mismo, ninguna cosa; sus ideas, sus inclinaciones y pasiones proceden de Dios y sus modificaciones son verificadas en él por la causa suprema. Toda sustancia finita ó creada es pasiva; no hay más que una causa y una eficacia, que es Dios.

Bajo la segunda relacion, es la teoría de Malebranche relativa á la concepcion cartesiana de la sustancia, en general, y de la sustancia espiritual en particular. Bajo este punto de vista no puede ménos de conducir al *panteísmo*.

La idea de sustancia es la base cartesiana de la teoría de la vision en Dios y por Dios: si se refiere á la extension, queda uno reducido á verlo todo en Dios; si se la refiere al pensamiento, queda reducido á verlo todo por Dios. Los caractéres ó las tendencias de esta doctrina son los del idealismo escéptico y del panteísmo modificados por la fé.

Para refutar esta teoría del conocimiento sen-

sible, bastará con reformar la noción de la sustancia, y demostrar que la materia no es idéntica á la extension, y que es capaz de poseer las fuerzas generales de la naturaleza; que el espíritu no es idéntico al pensamiento, y que es tambien capaz de voluntad, de fuerza y de causalidad. Pero dejaremos á Leibnitz este cuidado, contentándonos, por ahora, con demostrar que esta teoría no responde al fin que se proponia Malebranche y que deja en pié todas las dificultades.

Malebranche queria, sobre todo, simplificar el conocimiento del mundo exterior y poner á la criatura bajo la dependencia absoluta del Criador. Veamos cómo ha conseguido este doble objeto.

Si vemos las cosas en Dios, de una manera inteligible, y si, en la suposicion de que el mundo exterior no exista, sucede todo, á nuestro parecer, como si existiese realmente, es necesario confesar que la naturaleza es, cuando ménos, una obra inútil. ¿Para qué existe? ¿Por qué tenemos un cuerpo? Malebranche ha previsto la objecion. «Dios ha unido los espíritus á los cuerpos, á fin de darnos, como á su Hijo, una víctima que poder ofrecerle; ha querido hacernos merecedores, por una especie de sacrificio y de anonadamiento de nosotros mismos, de la posesion de los bienes eternos (1).» Esto es responder con la fé á un argumento filosófico: nosotros no comprendemos la

(1) *Cuarta conferencia*, 12.

necesidad del sacrificio, ni la prueba que sufrimos en nuestro cuerpo: no comprendemos que la naturaleza, que es una obra de Dios, no tenga, lo mismo que el espíritu, un destino particular. ¿No es, por otra parte, retroceder ante la dificultad el transportar á la inteligencia divina el mundo exterior con todos sus desórdenes é imperfecciones? ¿Vemos acaso en Dios lo funesto, lo deforme y lo imperfecto, lo mismo que lo útil y lo bello? ¿En qué se convierte, en este caso, la soberana voluntad de Dios? Malebranche distingue además entre la esencia de Dios y las cosas que vemos en nuestra inteligencia. Pero la inteligencia corresponde á la esencia divina y sus ideas á la esencia de la inteligencia; de otro modo, falta explicar cómo pueden encontrarse allí.

Admitiendo la existencia del mundo exterior, es mucho más sencillo dejarle su valor y su destino propios, permitir al espíritu humano ver las cosas como tales, en vez de obligarle á ver sus ideas en Dios. Puesto que Dios obra siempre por los procedimientos más sencillos, parécenos que debió hacerlo así en la organizacion y en el desarrollo del conocimiento. Pero si Malebranche no ha alcanzado este primer fin, ha establecido mejor la dependencia de las criaturas respecto del Criador. Es indudable que si no podemos conocer más que por Dios, si no somos más que la causa ocasional de nuestros conocimientos, no tenemos ningun poder sobre nosotros mismos, no somos seres dotados de espontaneidad y de

causalidad, y dependemos de Dios, de una manera completa é irresistible. Pero ¿con qué condicion ha podido Malebranche sostener esta doctrina? Con la condicion de confesar el panteísmo y negar el libre albedrio; porque si el hombre era aún libre, bajo este punto de vista, no sería él el que dependería de Dios, sino éste el que dependería del hombre. Habríase Dios limitado á realizar todas nuestras ideas, á cumplir todos nuestros conocimientos, en el momento en que formásemos el más leve deseo. Malebranche ha conseguido colocar al hombre bajo la dependencia de Dios; pero advertimos que, rebajando al hombre, ha rebajado al Criador. Es un mal medio ensalzar el poder de Dios quitando toda independencia á las criaturas. Es más conforme á la perfeccion y á la dignidad de Dios el crear seres que puedan obrar por sí mismos, que no crear esclavos dóciles y sumisos.

La teoría de Malebranche es, por lo demás, verdadera, bajo ciertas relaciones. Es muy cierto que no vemos las cosas directamente en sí mismas, que no podemos comprenderlas de hecho, pero las vemos por medio de nuestros sentidos y *en nuestros órganos sensibles*. Puesto que nosotros y los objetos de nuestros conocimientos somos en Dios, es evidente que vemos las cosas en El, pero no á la manera que lo entiende Malebranche: no *vemos las ideas de las cosas* (lo cual es contradictorio), sino las cosas mismas; no las vemos como causadas por Dios, sino como causa-

das por la naturaleza que está en Dios, y que es causa en cuanto sustancia. No las vemos, en fin, de una manera inteligible, si es permitido expresarse así, sino de una manera sensible. Haciendo abstracción de Dios, el mundo se desvanece y se hace imposible su conocimiento; pero esto quiere decir que sólo Dios es la condición suprema de aquél, ó, como dice Malebranche, que las ideas particulares son limitaciones de la idea del sér infinito; ésto no significa, en el sentido de la teoría de la visión en Dios, que las cosas existan, por lo ménos para nosotros, sólo de una manera inteligible, y que, no pudiendo verlas en sí mismas, estemos obligados á verlas en el lugar de los espíritus. Malebranche parte de una falsa determinación de la palabra *idea*: mira las ideas como *séres* distintos del espíritu, y confunde además, por punto general, las nociones sensibles con las ideas racionales: hé aquí por qué coloca indistintamente en Dios todas las nociones particulares, cualesquiera que sean. Las ideas son, sin duda, realidades modales que implican sér, cuyas modalidades son, pero no son séres en sí mismas. Tampoco hay, en acto, ideas de todas las cosas particulares, de todos los séres individuales: hay, por ejemplo, la idea de planta, la de animal y la de hombre, ideas genéricas y específicas que subsisten en la razón absoluta; pero no debe buscarse la idea de tal ó cuál planta, de tal ó cuál animal, de tal ó cuál hombre, como existente actualmente en Dios, porque estas ideas

individuales, son comprendidas en la posibilidad general y virtual de la planta, del animal y del hombre. El mundo de las ideas se desarrolla lo mismo que el mundo de los seres y de las cosas. Cada idea madre es un organismo que contiene virtualmente en sí una infinidad de ideas individuales, y que las realiza en el infinito tiempo. Hubiera, pues, podido decir Malebranche, con más verdad, que nosotros vemos, ó más bien, que concebimos en Dios, considerado como razon absoluta, no la idea actual de todas las cosas que existen é pueden existir, sino el *ideal* ó el ejemplar eterno de que son manifestaciones imperfectas y finitas.

Concíbese la causa de este error. Negando á las criaturas toda virtualidad, toda causalidad propia, no puede Malebranche admitir nada que Dios no haya previsto y querido. Todo es, por consiguiente, divino: el mal y el error proceden directamente, lo mismo que el bien y la verdad, de leyes establecidas por Dios; por tanto, todo lo que es, las cosas buenas y las malas, tienen su idea en Dios, y sólo esta idea puede hacérselas conocer. Sobre la misma base se funda la teoría de las *causas ocasionales*.

Malebranche acepta en todo su rigor, la definición cartesiana del espíritu y de la materia; no se apercibe de que el pensamiento y la extensión son *cualidades diferenciales*, elementos de distinción, pero de ningún modo *propiedades esenciales y fundamentales* de ambas sustancias. De esta



definicion concluye lógicamente la imposibilidad de una relacion cualquiera entre la materia y el espíritu, y, por consiguiente, la necesidad de considerar á Dios como el único autor de su accion y reaccion recíproca. Todas las sustancias creadas, son además pasivas; ¿cómo han de poder hallar en sí mismas el principio de sus movimientos? Por consiguiente, sólo Dios obra en nosotros, y no somos absolutamente más que la causa ocasional de la accion divina; no podemos modificarnos á nosotros mismos, no somos los dueños de nuestro sentimiento, de nuestros actos; mucho ménos podremos modificar los séres distintos de nosotros.

Repito, pues, que es imposible refutar esta doctrina panteísta, sin destruirla por su base, sin reformar la nocion de sustancia, es decir, sin introducir al lado de la existencia, la fuerza y la causalidad. Hasta aquí, no podemos hacer más que protestar, en nombre de la conciencia, y rechazar ese fanatismo que se nos impone en nombre del poder y de la causalidad divina.

Es verdad que Malebranche parece conceder al hombre cierto grado de libertad, el poder de examinar y de torcer el impulso divino que nos guia hácia el bien; pero cuida de declarar que este poder es puramente negativo. Por otra parte, por débil que sea, está en contradiccion con los principios generales de la doctrina de Malebranche, como observa oportunamente M. Bouillier. ¿Qué es, en efecto, examinar, sino conocer

en cierto modo, y quién conoce en nosotros sino es Dios? Y ¿qué es torcer ó rechazar el impulsodivino, sino oponerse á Dios y destruir nuestra propia voluntad en su conflicto con la voluntad divina? Es verdad tambien que Malebranche, á diferencia de Espinosa, concibe las sustancias creadas como distintas de Dios. Pero ¿cómo subsisten? No es por sí mismas, puesto que no son causa, sino por Dios, que continúa creándolas. Dios las conserva, y conservar es crear. Para destruir el mundo, no necesitaria Dios obrar, sino dejar de querer. Tiene, pues, razon M. Cousin al decir, comparando los sistemas de Malebranche y de Espinosa:

«Malebranche es el Espinosa cristiano. ¿No es, en el fondo, casi la misma cosa, y sino la misma doctrina, por lo ménos el mismo espíritu, el verlo todo en Dios y considerar á éste como la causa de todos nuestros movimientos, ó tomarlo como el único ser verdadero del que no son más que accidentes todas las demás cosas (1)?»

La teoría de la vision en Dios y la de las causas ocasionales, son, pues, el desarrollo riguroso de los principios cartesianos. Pero Malebranche no es un discípulo servil; no siempre se circunscribe á la doctrina del maestro. Descartes es el promovedor de sus más graves errores; pero al lado de estos, se encuentran en Malebran-

(1) *Frag. filos.* Carta inedita de Malebranche sobre la inmortalidad del alma.

bre bellas y grandes verdades. Nada más puro que su moral, nada más elevado que su teología, á excepcion de la relacion de estas dos ciencias con las causas ocasionales. Una y otra se fundan en las *ideas de la razon*.

Penetrado de un profundo sentimiento religioso, ha comprendido perfectamente Malebranche que el hombre no puede tener en sí su propia luz y que debe renunciar á toda verdad universal, si está reducido á su individualidad. Pero no es esto así; nosotros tenemos ideas de las que no somos autores, que es imposible encerrar en un espíritu finito, y que no son, por tanto, producto de nuestro propio fondo: tales son las ideas de la razon, ideas universales, necesarias, inmutables. Nosotros comprendemos estas ideas, pero no proceden de nosotros, sino de Dios: corresponden á la *razon universal*. Por ellas conocemos la existencia y la naturaleza de Dios, puesto que Dios mismo es el que nos la comunica, y cuya sabiduría expresan. La razon humana es consustancial á la razon divina; lo que es verdad para nosotros lo es tambien para Dios. La razon humana no es individual, sino impersonal, es el verbo ó la sabiduría misma de Dios que ilumina á los hombres al venir á este mundo.

Bajo este punto de vista es, segun hemos ya mostrado, como la teoría de la vision en Dios es verdadera; porque la razon es la que nos hace comprender el ideal ó el ejemplar eterno de las cosas que subsiste en Dios. Pero es necesario dis-

tinguir el conocimiento sensible del racional, y, en este último, no debe olvidarse tampoco el papel que desempeña el espíritu humano. Si la razón es impersonal en su principio, está en cambio personalizada en cada uno de nosotros; si las ideas absolutas son innatas, sólo están en nosotros en estado de virtualidad ó de potencia, y sólo nosotros podemos desarrollarlas y convertirlas en acto. Esto es lo que Malebranche no ha indicado, absorbido como estaba por el espíritu panteísta de su doctrina. Pero ha fijado, por lo ménos, el principio de la impersonalidad, y ha hecho salir de él grandes y bellas consecuencias.

Las ideas racionales están en Dios y constituyen el orden inmutable de las divinas perfecciones. Este orden es el principio de la moral y de la justicia: nuestras acciones no son buenas y justas, sino en cuanto están conformes con el orden establecido por Dios entre todas las cosas. Dios no puede obrar sino como es: por consiguiente, el orden que ha establecido es racional y divino, y todos los actos que están conformes con él llevan impreso el mismo carácter de racionalidad y de divinidad. Nada debe sér personal en nuestras acciones, debemos hacer el bien por el bien, porque éste es Dios, y porque es necesariamente la causa final del orden que ha establecido en el universo.

La voluntad divina está, á su vez, conforme con el orden inmutable de las cosas, porque este

orden emana de Dios, y, obrando Dios conforme á su esencia, no puede arrepentirse jamás. Lo que hace es el bien, y lo quiere, no porque lo ha hecho, sino porque lo ha hecho con sabiduría, de un modo conforme á su naturaleza. Su voluntad está subordinada á su sér. Fundar el mundo en la voluntad divina, independiente de la sabiduría de Dios, es trastornar todas las leyes de moral, de justicia y de verdad. Y puesto que Dios no obra de una manera arbitraria, podemos determinar su naturaleza. Esta es la perfeccion misma, la perfeccion absoluta. Dios es el sér sin restriccion, el sér infinitamente infinito, en una palabra, el *Sér*. Todas las perfecciones que convienen al sér, podemos con seguridad atribuir las á Dios.

Tales son las consecuencias más generales de la teoría de las ideas establecida por Malebranche. Estas consecuencias son, como se ve, extensas y fecundas; pero están impregnadas del espíritu panteista. Malebranche no ha hecho mérito de determinar las relaciones del orden absoluto con la personalidad humana, como tampoco de establecer las relaciones de la razon universal con nuestra propia razon. No ha fijado, en todas circunstancias, los justos límites entre la voluntad y la sabiduría de Dios en sus relaciones con el mundo. Inclínase algunas veces, respecto de la voluntad, hácia el sentido de Descartes. Espinosa es tambien el que debe, por otra exageracion, hacer que desaparezca esta indeci-

sion y quitar la voluntad á Dios, como Descartes la habia quitado al hombre.

ESPINOSA.

No hay sistema filosófico que haya dado origen á tantas y tan diversas apreciaciones, como el sistema de Espinosa. Ha sido considerado como ateo, como materialista y como religioso. No ha habido ultraje que no se haya prodigado á su autor. Los teólogos de todos los cultos y de todas las sectas, y hasta los filósofos, se han reunido para calumniar á un hombre cuya conducta fué siempre noble y pura, cuyos pensamientos y sentimientos fueron constantemente dirigidos hácia Dios, y cuya vida entera fué un modelo de resignacion y desinterés. En nuestros dias se ha vuelto, por punto general, á esa manía de denigrar y desacreditar. Hay tambien quien considera á Espinosa como el árbitro soberano de la verdad, y acepta su doctrina como la última palabra de la filosofia. Conviene indudablemente tributar á la memoria de este filósofo elogios de que se le ha privado por mucho tiempo; pero el mejor medio de hacerle justicia, es el de apreciar su doctrina con calma y moderacion, sin entusiasmo ni odio. Espinosa es el jefe del panteismo moderno: es necesario reconocer la parte de verdad y la parte de error que contiene el panteismo.

Benito Espinosa (de 1632 á 1677) conserva el

critorio de la evidencia y la duda provisional de Descartes, pero se aleja, desde un principio, del método cartesiano, en que busca el punto de partida del espíritu humano, el objeto de la evidencia, no en la certeza inmediata de la conciencia propia, sino en la de la existencia del Sér infinito. No parte del hombre, sino de Dios. Sustituye el objeto al sujeto; su método no es analítico, sino sintético ó deductivo: completa á Descartes continuándole. Supone conocidas las proposiciones generales del cartesianismo y atiende particularmente á deducir sus consecuencias, ya sean conformes ó contrarias á la doctrina profesada por su maestro (1).

I. MÉTODO.

Espinosa ha aplicado á la metafísica el método de los geómetras, del modo más riguroso y sistemático conocido hasta su tiempo. La *Ética*, que contiene la exposicion de su doctrina, comienza por dar un cierto número de definiciones y de axiomas, en los cuales apoya despues un vasto

(1) Por esta razon no podemos, sin perjudicar al sistema de Espinosa, comenzar exponiendo su teoría del conocimiento. Esta teoría no es más que una deducción particular de la idea de la sustancia ó del sér. Comenzaremos por investigar el método de Espinosa, tal como se halla desarrollado en el *Tratado de la reforma del entendimiento* (obra no terminada).

Seguiremos en general, el orden de M. E. Saisset, que ha expuesto la doctrina de Espinosa de un modo completo.

sistema de proposiciones, de lemas, de corolarios y de escolios.

La síntesis, cuya envoltura es, por decirlo así, el orden geométrico, constituye propiamente el método de Espinosa. Pero este filósofo ha querido, además, justificar el empleo de su método, lo cual es el objeto del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Veamos cómo procede.

Mi destino, dice, es alcanzar el mayor grado de perfeccion posible. Debo tender á adquirir una naturaleza humana superior, y hacer todos los esfuerzos posibles para que otros la adquieran conmigo: importa á mi felicidad que los demás se eleven á los mismos pensamientos que yo, á fin de que su entendimiento y sus deseos estén de acuerdo con los míos. Ahora bien, la primera condicion para alcanzar esta perfeccion, es conocerla, comprenderla. Es necesario, pues, ante todo, buscar el medio de curar el entendimiento y fortificarle contra el error; aspiro á que dirija aquel todas las ciencias á un solo fin, á un fin único, al de conducirnos á la suprema perfeccion de la naturaleza humana (1).

Mas para comprender la idea de la perfeccion á que debo llegar, exige el orden natural que yo resuma antes los diferentes *modos de percepcion* del entendimiento. De esta manera, podré conocer mis fuerzas y la naturaleza que intento per-

(1) *Reforma del entendimiento*, trad. de M. E. Seisse, edicion Charpentier, t. II, pág. 279.

feccionar. Estos modos de percepcion son cuatro:

1.º Hay una percepcion que adquirimos por el oido ó generalmente por medio de algun *signo*. De este modo conozco yo el dia de mi nacimiento; sé cuáles fueron mis padres, y otras cosas parecidas.

2.º Hay otra percepcion que adquirimos por una *experiencia vaga*, experiencia que no está determinada por el entendimiento. De este modo conozco que el aceite tiene la virtud de alimentar la llama, y el agua la de extinguirla.

3.º Existe otra percepcion en la que deducimos una cosa de otra, *pero no de una manera adecuada*. Esto es lo que sucede cuando atribuimos una causa á un determinado efecto, ó cuando sacamos una consecuencia de cualquier hecho general constantemente acompañado de cierta propiedad.

4.º Hay, por último, otro medio, que es el de percibir la cosa en su propia *esencia*, y sólo en ésta, ó por el conocimiento de una *causa inmediata*. Conócese una cosa de este modo cuando, de conocer algo de ella, deducimos que conocemos la cosa misma (1).

Es fácil ver que de estos cuatro modos de percepcion indicados por Espinosa, los dos primeros se refieren al *conocimiento sensible*, al hecho puro y simple, y los otros al *conocimiento racional*, á la

(1) L. c., t. II, p. 289.

intuición de la cosa; ya en sí misma, ya en su causa inmediata ó próxima.

De estos cuatro modos, es evidente que el primero nos dá sólo un conocimiento muy incierto. El segundo no comprende las cosas nada más que por sus accidentes, cuya clara inteligencia presupone el conocimiento de las esencias mismas. La experiencia debe ser proscrita del dominio de la filosofía. Es necesario reconocer que el tercer modo nos dá la idea de la cosa y nos permite establecer conclusiones sin riesgo de engañarnos; sin embargo, no tiene la virtud de ponernos en posesion de la perfeccion á que aspiramos. Y el cuarto modo comprende sólo la esencia adecuada de la cosa de una manera infalible. Haremos exclusivamente uso de él.

Sabemos qué modo de conocimiento nos es necesario: conviene trazar ahora el camino ó el método, mediante el cual llegaremos á las cosas que necesitamos conocer.

El método no es el razonamiento, mediante el cual concebimos las causas de las cosas; ménos aún es la percepcion misma de estas causas. Todo el método se reduce á comprender la *idea de lo verdadero*, á distinguirla de todas las percepciones diferentes de ella, á interrogar á su naturaleza, y á conocer, de este modo, el poder de nuestra inteligencia, á gobernar nuestro espíritu de tal manera que comprenda todo lo que le es dado comprender, segun la ley que establecemos. De donde se sigue que el método no es

más que el conocimiento reflejo, es decir, la idea de la idea; y como ésta no se posee sino á condicion de poseer ántes la idea sencilla, tampoco se tendrá el método, sino á condicion de tener ántes la idea. El buen método será, por consiguiente, aquel que enseñe cómo es necesario dirigir el espíritu bajo la ley de la idea verdadera. Ahora bien, como la relacion que existe entre dos ideas es la misma que la que media entre las esencias formales de estas mismas ideas, se sigue que el conocimiento reflejo, que tiene por objeto el Sér absolutamente perfecto, será superior al que tenga por objeto las demás ideas, es decir, que *el método perfecto es el que enseña á dirigir el espíritu bajo la ley de la idea del Sér absolutamente perfecto* (1).

Quizá no falte algun escéptico que quiera dudar de esta primera verdad, y de todas aquellas que podemos deducir de ella. Pero no queremos discutir con gentes cuya profesion es dudar de todo. El papel de un escéptico es el de permanecer siempre mudo. Debe considerársele como un autó-mata absolutamente privado de inteligencia. Queda, pues, demostrado que nuestro espíritu, para reproducir una imágen fiel del mundo, debe deducir todas sus ideas de la que reproduce el origen y la fuente de toda la naturaleza, á fin de que ésta se convierta en fuente de todas las demás ideas (2).

(1) L. c., t. II, p. 284.

(2) L. c., t. II, p. 288.

II. DOCTRINA.

La doctrina de Espinosa está casi toda encerrada en la *Etica*. La dividiremos, siguiendo el método de esta obra, en *teología*, *psicología* y *moral*.

1. *Teología*.

1. Entiendo por sustancia aquello que es en sí y se concibe por sí mismo; es decir, aquello cuyo concepto puede formarse sin necesidad del concepto de otra cosa.

La sustancia no es una pura abstracción, un término vacío de todo contenido, sino que tiene una esencia y atributos que la caracterizan. Entiendo por *atributo* lo que la razón concibe en la sustancia como constitutivo de su esencia. De donde se sigue que una cosa tiene tantos más atributos cuanto más realidad ó sér contiene, y, por consiguiente, que una sustancia infinita contiene una infinidad de atributos.

Así como la sustancia se manifiesta por atributos, el atributo se manifiesta por modos; unos y otros pertenecen á la sustancia, pero bajo distintas relaciones. Entiendo por *modos* aquello que afecta á las sustancias, ó aquello que hay en una cosa y se concibe por ella misma.

Esto supuesto, se comprende que la sustancia es Dios. Entiendo por *Dios* un sér absolutamente

infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna é infinita. Digo *absolutamente infinito*, y no infinito en su género, porque á una cosa que sólo es infinita en su género, se le pueden negar una infinidad de atributos; pero, respecto al Sér absolutamente infinito, pertenece á su esencia todo aquello que expresa una esencia y no envuelve negacion alguna (1).

Tales son las premisas de la metafísica de Espinosa. La idea fundamental de todo el sistema es *la idea de la sustancia de lo que es en sí y por sí*, es decir, del sér absoluto é infinito. Toda la ética no es más que un corolario de este principio; pero el principio mismo no está en manera alguna demostrado, es una hipótesis. Aceptémosla provisionalmente, y veamos lo que resulta de ella.

Resulta, en primer lugar, que es imposible la *produccion* de una sustancia; lo que es en sí y por sí no puede ser creado. Pero si la produccion de la sustancia es imposible, ésta, es, por consiguiente, *causa de sí misma*, su esencia envuelve la *existencia*, y ésta pertenece á su naturaleza (2).

Si la sustancia existe, y una cosa tiene tantos más atributos cuanto sea mayor su realidad, se sigue que *Dios*, es decir, una sustancia consti-

(1) *Etica*, primera parte, definiciones, prop. ix.

(2) *Etica*, primera parte, prop. ii á viii.

tuida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna é infinita, *existe necesariamente*. Si fuese posible concebir la no existencia de Dios, la esencia de la sustancia no envolveria la existencia, cuya proposicion es absurda. No se puede, pues, suscitar respecto de Dios la cuestion de la posibilidad de existencia. Además, el poder de no existir es una impotencia; bajo este título, los séres finitos serian más poderosos que el Sér infinito. Es, pues, necesaria una de dos cosas: ó que no exista nada, ó, si existe algo, que exista el Sér absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos, ya en nosotros mismos ó en otro sér que existe necesariamente (1).

No sólomente existe Dios, sino que no puede existir ni concebirse ninguna otra sustancia que él. De donde se sigue que Dios es único, es decir, que existe una sola sustancia, *un sólo Dios*. De donde se sigue, además, que todo lo que existe es, ó un atributo ó un modo de Dios; y como existen dos órdenes de cosas en el universo, á saber, cosas extensas y cosas pensantes, el pensamiento y la extension son atributos de Dios (2).

2. Con esto podemos ya determinar la *naturaleza* ó los *atributos de Dios*.

Todo lo que existe, es en Dios y por Dios, y

(1) *Etica*, primera parte, prop. xi.

(2) *Id. id.*, prop. xiv.

nada puede existir ni concebirse sin él. No hay, en efecto, más sustancia que Dios. Pero los modos no pueden existir ni ser concebidos sin la sustancia, y, por consiguiente, no pueden existir ni ser concebidos sino en la naturaleza divina (1).

Si todo lo que existe es en Dios y por su naturaleza infinita, es necesario también que se manifieste Dios por una infinitud de cosas infinitamente modificadas, y que sea la causa eficiente y primera de todo lo que es (2). Posee, pues, una infinitud de atributos: la eternidad, la inmutabilidad, la potencia, la perfeccion absoluta; pero los principales son el *pensamiento*, la *extension* y la *libertad* ó la *causalidad*. Podemos establecer, bajo este aspecto, las tres proposiciones siguientes:

Dios es extenso, y, sin embargo, incorporeal; piensa, pero no tiene entendimiento; es activo y libre, pero no tiene voluntad.

a. La extension es un atributo de Dios; en otros términos, Dios es una *cosa extensa* (3). En efecto, la extension es infinita, y todo lo infinito no puede ser más que Dios ó un atributo suyo. Ahora bien, la extension no es Dios mismo, porque éste es absolutamente infinito, y la extension no lo es más que en su género, con una infinitud determinada, puesto que no abraza el órden de

(1) *Etica*, primera parte, prop. x.

(2) Id. id., prop. xvi.

(3) Id. id., prop. xiv.

las cosas pensantes. Luego la extension no puede ser más que un atributo de Dios. Se objeta que la sustancia corporal es indigna de la naturaleza divina, y no puede pertenecerle, porque es compuesta de partes, y, por consiguiente, divisible. Pero ninguna sustancia, y por tanto ninguna sustancia corporal, es divisible como tal sustancia. No es ménos absurdo suponer la sustancia formada de cuerpos ó de partes, que componer los cuerpos de superficies, las superficies de líneas, y éstas de puntos. Y áun cuando no se pruebe lo contrario, no veo que se tenga el derecho de concluir que la materia es indigna de la sustancia divina, puesto que, fuera de Dios, no hay ninguna sustancia cuya accion pueda sufrir la naturaleza divina. Repito que todas las cosas están en Dios, y todo lo que sucede, sucede sólo por las leyes de la naturaleza infinita de Dios, y resulta de la necesidad de su esencia.

Es, pues, constante que la extension y la sustancia corporal pertenecen á la naturaleza de Dios. Pero por lo mismo, queda demostrado que Dios no es un cuerpo, una cosa, una extension finita. Dios no es tal ó cuál extension divisible, figurada y movable, sino la extension en sí, la inmóvil é indivisible inmensidad (1).

b. Si Dios es la extension, es tambien, y por la misma razon, el pensamiento. Este es un atributo de Dios; en otros términos, Dios es *una cosa*

(1) *Escol. de la prop. xv, 1.^a parte.*

pensante. En efecto, un sér pensante puede ser concebido como infinito en su género. Cuanto más cosas piensa, más realidad contiene; por consiguiente, un sér que piensa una infinidad de cosas modificadas, es infinito por la virtud pensante que en él hay; y, puesto que sin considerar más que el pensamiento, concebimos un sér como infinito, es necesario que el pensamiento sea uno de los atributos infinitos de Dios (1).

Pero así como la extension divina debe distinguirse de los cuerpos que la manifiestan y modifican, así tambien debe el pensamiento divino distinguirse del entendimiento humano, que es una modificacion particular del pensamiento supremo. Las almas son los modos del pensamiento, como los cuerpos lo son de la extension. Ahora bien, todo modo es infinito, todo entendimiento, en general, es una determinacion, y toda determinacion es una negacion. No hay lugar á la negacion en la plenitud del pensamiento divino.

No existe, pues, más que una semejanza nominal entre el entendimiento humano y el pensamiento de Dios. Dios está exento de toda limitacion: propiamente hablando, no tiene un entendimiento ó una inteligencia (2).

Es difícil comprender á Espinosa en este punto. Hé aquí cuál es, sin duda, su pensamiento. El alma humana no contiene facultades ó potencias:

(1) *Etica*, segunda parte, prop. 1.

(2) *Escol. de la prop. xvii*, 1.^a parte.

el entendimiento no es absolutamente más que una sucesion de ideas; la voluntad, una série de voliciones: fuera de las ideas y de las voliciones, no hay más que abstracciones, entidades quiméricas. En una palabra, el hombre no es una virtualidad, sino en un acto (1). Lo mismo sucede, bajo ciertas relaciones, respecto de Dios. Dios es todo lo que es, en acto, pero no en potencia. En el pensamiento de Dios no hay nada más que lo que existe actualmente. Suponer lo contrario, sería limitar su poder, puesto que se le impediría producir todo lo que concibe. Por consiguiente, Dios no tiene inteligencia, en cuanto ésta es la facultad ó el poder de las ideas: el entendimiento divino no es más que una série ó una sucesion infinita de ideas, sucesion que no es en sí más que el desarrollo necesario ó fatal de la sustancia. Bajo este punto de vista, Dios no es dueño de sus ideas, como tampoco es libre de crear ó no crear, ó de crear las cosas de un modo diferente á como son en la realidad. Esta interpretacion está perfectamente conforme, como vamos á ver, con el espíritu de la filosofía de Espinosa.

c. Dios es *activo y libre*. Obra sólo con arreglo á las leyes de su naturaleza, sin que nada ni nadie le compela á ello; es una causa libre, porque obra sólo en virtud de la necesidad de su

(1) *Escol. de la prop.* XLXIII, 2.^a parte. V. tambien la prop. xxxi de la primera parte.

naturaleza. La verdadera libertad consiste, en efecto, en una actividad que no es determinada por ninguna causa extraña, que se determina por sí misma, y se desarrolla sólo por la necesidad de su naturaleza (1). La libertad no es el libre decreto, sino una necesidad libre.

Piensa el vulgo que lo que dá á Dios el carácter de causa libre, es que puede hacer que las cosas que proceden de su naturaleza, no se realicen ó no sean producidas por él; pero esto es repetir que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no resulte que sus tres ángulos sean iguales á dos rectos, ó que de una causa dada no se sigue ningun efecto, lo cual es un absurdo. Para sostener esta doctrina quieren fundarse en la omnipotencia de Dios. Atribuirle semejante libertad, es negar su poder. De este modo concebiria Dios una infinidad de cosas posibles que nunca podria crear; porque, si crease todo lo que concibe, agotaria su omnipotencia y llegaria á ser imperfecto.

Dios obra, pues, con una completa libertad, porque se determina á ello por la sola necesidad de su naturaleza. No hay, por tanto, eleccion de motivos: lo que hace, es porque debe hacerlo. Digo más; no hay voluntad. Esta, lo mismo que la inteligencia, no pertenece á la naturaleza de Dios. ¿Para qué le serviría la voluntad, cuando se determina á la accion por la necesidad de su na-

(1) *Etica*, primera parte, defn. 7.

turalaleza? Así como el entendimiento es una série de ideas, la voluntad es una série de voliciones. La omnipotencia de Dios ha estado y continuará eternamente en acto (1).

Partiendo de esta triple autonomía: Dios es extenso, y, sin embargo, incorporeal; piensa, pero no tiene entendimiento; es libre, pero no tiene voluntad, viene á parar Espinosa á esta triple consecuencia: la perfeccion de la extension divina, funda en sí su indivisibilidad; la perfeccion del pensamiento divino, lo despoja de las limitaciones del entendimiento, y, por último, la perfeccion de la libertad divina rechaza la inconstancia de la voluntad (2).

3. Establezcamos ahora las *relaciones de Dios con el mundo*.

a. Dios no ha creado el mundo voluntariamente. El mundo es un desarrollo, un producto necesario y eterno de la sustancia divina. La sustancia es tal, que no puede dejar de existir, obrar ni desarrollarse, y este desarrollo necesario es el mundo. Este no es diferente de Dios, sino bajo el punto de vista del efecto y de la causa: Dios es la *naturaleza*; pero, en cuanto causa de sí, es la *natura naturante*, y en cuanto efecto, la *natura naturata* (3). De donde se sigue que las cosas producidas por Dios no han podido serlo de otro

(2) *Etica*, primera parte, escol. de la prop. xvii, corol. de la xxxii.

(3) V. la introduccion de M. E. Laisset, p. 72.

(1) *Etica*, primera parte, escol. de la prop. xxix.

modo, ni bajo otro órden. En efecto, dada la naturaleza divina, todas las cosas proceden necesariamente de ella, y por la necesidad de esta misma naturaleza es como se han determinado á existir y obrar de tal ó cuál modo. Preténdese que la creacion es obra de la voluntad divina. Pero la voluntad de Dios sólo puede ser lo que es; luego sus productores deben ser lo que son. La voluntad de Dios es eterna como su esencia y sus decretos; pero en la eternidad no hay ántes ni despues, y Dios, en virtud de su misma perfeccion, no puede nunca formar otros decretos que los que ha sancionado voluntariamente. ¿Hay un solo filósofo que no convenga en que el entendimiento divino no está nunca en potencia, sino siempre en acto? ¿Y puede separarse el entendimiento y la voluntad, de la esencia de Dios? Indudablemente que no. Tal y como es la voluntad, así es la esencia; pero tal como es la esencia, así son tambien sus manifestaciones, y para cambiar éstas, deberia comenzarse por cambiar la esencia de Dios. ¿Inténtase hablar, sin embargo, de una voluntad libre é indiferente? Semejante voluntad es el acaso, el capricho absoluto (1).

Esta opinion, sin embargo, se aleja ménos de la verdad que aquella que hace obrar á Dios en todas las cosas por razon del bien, es decir, en vista de las *causas finales*. Los filósofos que de este modo piensan, parece que colocan fuera de

(1) *Etica*, primera parte, prop xxx. iii y escol.

Dios alguna cosa que no depende de éste, una especie de modelo que contempla, un término al que se esfuerza por llegar. Es someter á Dios á la fatalidad, doctrina absurda si las hubo (1).

El mundo y todo lo que encierra es, pues, necesario de una manera absoluta. No existe *nada contingente* en la naturaleza de los séres; todas las cosas, por el contrario, se determinan, por la necesidad de la naturaleza divina, á existir y obrar de un modo dado. Las cosas particulares no son más que afecciones de los atributos de Dios, los modos como se expresan éstos. Dios es la causa absolutamente próxima de la existencia y de la esencia de las cosas, que son inmediatamente producidas por él; y, por consiguiente, todo lo que es, es necesario, absoluto y conforme con la naturaleza divina; todo lo que existe, es bueno y bello. El desórden y la fealdad no existen más que en nuestra imaginacion. Las cosas no son ni más ni menos perfectas para excitar los deseos de los hombres ó para desagradarles (2).

b. Todo lo que no es Dios ó un atributo suyo, es un modo, un desarrollo del sér. Espinosa parece distinguir muchos géneros de modos, finitos los unos, que constituyen las almas y los cuerpos, infinitos y eternos los otros, que serian las primeras emanaciones de la *natura naturan-*

(1) *Apéndios* á la primera parte de la *Etica*.

(2) *Apéndice*, prop. xxv, corol.; prop. xxix y escol. de la prop. xxviii.

te (1). Las almas y los cuerpos son sus emanaciones ó sus modos inferiores.

Un *cuerpo* es un modo que expresa un aspecto determinado de la esencia de Dios, en cuanto se considera á éste como una cosa extensa. La extension constituyete la sustancia comun y característica de los cuerpos, y por la extension, que es un elemento divino, es como los cuerpos están unidos á Dios. Los cuerpos son simples ó compuestos. Los primeros son los elementos primordiales del universo material; corresponden en la extension á un acto simple del pensamiento, determinado en los límites precisos de la idea del espacio puro. Los segundos son los individuos los cuerpos propiamente dichos (2).

Al universo de los cuerpos corresponde exactamente el de las *almas*. Existe un perfecto paralelismo entre estas dos manifestaciones de la sustancia, considerada bajo el doble aspecto de la extension y del pensamiento. El órden y conexión de las ideas es lo mismo que el de las cosas. Así como los cuerpos son modos de la extension divina, lo son tambien las almas del pensamiento divino; y así como la extension y el

(1) *Etica*, primera parte, prop. xxi y sig. Espinosa cita particularmente la *idea de Dios*, que Mr. Saisset asimila al *alma del mundo*. Pero Espinosa, que es por lo comun tan explícito, se expresa con tanta reserva sobre este punto, que vacilamos en adoptar la interpretacion de Mr. Saisset. Este punto debe esclarecerse por el estudio de las relaciones del espinosismo con la filosofía rabinica.

(2) *Etica*, segunda parte, prop. xiii, con sus lemas y corol.

pensamiento no son dos sustancias, sino una sola, concebida bajo uno ú otro de sus atributos, así tambien el modo de la extension y la idea de este modo no son más que una sola y misma cosa, expresada de dos maneras (1).

De aquí, numerosas consecuencias. Los cuerpos están revestidos de la misma dignidad que las almas, puesto que unos y otras expresan de un modo particular la esencia infinita de Dios. No son los cuerpos los que producen las almas, ni vice-versa, sino que están colocados en la misma línea en el doble desarrollo de la sustancia. Tan penetrado está Espinosa de esta armonía, que no vacila en medir la perfeccion de las almas por la de los cuerpos. De donde se sigue además que todos los cuerpos están animados en diversos grados, no ciertamente por un principio de vida que lleven en sí mismos, sino porque, á cada grado de desarrollo de la sustancia corporal corresponde un grado de desarrollo de la sustancia pensante, una idea, un alma. La sustancia absoluta irradia eternamente en el pensamiento y en la extension, y cada momento de esta irradiacion finita es un cuerpo y una idea, una sola y misma cosa bajo dos aspectos distintos. De aquí, la escala de los séres (2).

En esto sepárase Espinosa completamente de Descartes. Conserva el mecanismo de los cuer-

(1) *Etica*, segunda parte, prop. vii, y escol.

(2) *Id. id.*, id. xiii.

pos, pero les agrega un alma, no sólo en el sér humano, sino en todos los séres, en todos los individuos de la naturaleza. Rechaza la hipótesis del animal máquina, y construye la escala de los séres sobre las ideas de las emanaciones necesarias é infinitas de la extension y del pensamiento.

Es muy fácil definir al *hombre*, segun Espinosa: es la identidad y la correspondencia del alma con el cuerpo humano. El cuerpo y el alma son, á la vez, distintos é idénticos: distintos, porque expresan modos deferentes de la extension y del pensamiento; idénticos, porque representan un solo y mismo momento del desarrollo de la sustancia absoluta. Lo que Dios es como cuerpo, en un punto preciso de su progreso, lo piensa como alma, y hé aquí el hombre. El cuerpo humano no es más que el objeto del alma humana; y ésta no es más que la idea del cuerpo. El alma y el cuerpo son un solo sér con dos aspectos, un solo y mismo rayo de la luz divina (1).

Pero ¿á qué se reduce la *individualidad* y la identidad personal del hombre en semejante doctrina? ¿En qué se convierte la conciencia? Espinosa la niega implícitamente en las siguientes proposiciones.

El alma humana es un modo del pensamiento, una *parte del entendimiento infinito de Dios*; por consiguiente, cuando decimos que el alma hu-

(1) *Etica*, prop. XII y XIII.

mana percibe una cosa, decimos que Dios, no en cuanto infinito, sino en cuanto se expresa por la naturaleza del alma humana ó constituye su esencia, tiene tal ó cuál idea. No somos nosotros los que pensamos, sino Dios el que piensa en nosotros. Es verdad que somos activos por la misma razon que *somos*, puesto que expresamos de una manera determinada los atributos de Dios, y por consiguiente, la potencia lo mismo que la existencia, pero el principio de nuestras acciones no está en nosotros mismos, como tampoco lo está el principio de nuestros pensamientos. Nosotros no somos individuos, sino modos de Dios, ideas. No somos tampoco ideas simples, sino un agregado de los modos del pensamiento y de la extension; y como el modo de la extension, que constituye nuestro cuerpo, se compone de muchos individuos de diversa naturaleza, cada uno de los cuales es á su vez muy compuesto, así tambien la idea de nuestro cuerpo, es decir, nuestra alma se compone de muchas ideas. El alma no es, pues, una idea simple, única, sino una idea compleja, una coleccion de ideas; y, por consiguiente, no tiene la conciencia directa de sí misma: sólo se conoce en cuanto percibe las ideas y las afecciones de su cuerpo (1).

c. Réstanos, para completar la teología, exponer la teoría de la *union de los cuerpos y de las almas*.

(1) *Etica*, primera parte, escol. de la prop. xxv; segunda parte, postulado de la prop. xiii; tercera parte, prop. vi.

Partiendo de los principios de Descartes sobre la sustancia y sus dos atributos, el pensamiento y la extension, no puede Espinosa concebir una verdadera relacion, una comunicacion real entre las almas y los cuerpos. Pero á falta de relacion y de penetracion, ha establecido, de un modo más profundo y extenso que lo habia hecho Malebranche, su correspondencia y su armonía necesaria, fundándolas en el desarrollo paralelo de los atributos del sér.

Puesto que el alma y el cuerpo no son más que modos de Dios, sólo Dios es sustancia y causa; es sustancia y causa de los movimientos de los cuerpos, y de estos en sí mismos, de los pensamientos del alma, y del alma misma. El cuerpo no tiene, pues, accion sobre el alma, ni ésta sobre el cuerpo. El alma es un autómata espiritual; el cuerpo, un autómata físico; uno y otro sólo pueden obrar por Dios. Su union no es más que el órden de las modificaciones de Dios, las cuales se corresponden en el desarrollo de su sér.

Las almas de los hombres son ideas de Dios; pero en éste hay otras muchas ideas, y, por consiguiente, otras muchas almas. Y si las almas de los hombres están, como ideas de Dios, unidas á los cuerpos de aquellos, como modos de la extension de Dios, deben tambien estar estas otras almas unidas á cuerpos dispuestos para ellas. A cada clase de alma corresponde una especie particular de cuerpo. Puede establecerse, bajo este aspecto, como principio general que las ideas se

diferencian entre sí como los objetos mismos, de suerte, que una es superior á otra, y contiene una realidad más grande, á medida que el objeto de ésta es superior al de aquélla y contiene mayor realidad. A los cuerpos más perfectos, corresponden las almas más perfectas.

Es imposible deterse en tal ó cuál grado del desarrollo de la naturaleza. Todo cuerpo tiene un alma, toda alma tiene un cuerpo; toda alma y todo cuerpo deben corresponderse en toda su vida, siendo en el fondo idénticos en la sustancia. Hé aquí la union verdaderamente interior y profunda, hé aquí la correspondencia natural y necesaria de las almas y de los cuerpos en todas las séries del desarrollo del sér (1).

2. *Psicología.*

Fiel á su método, separa Espinosa la experiencia de la psicología, como la habia separado de la metafísica. Voy á tratar la naturaleza de las pasiones, dice, como he tratado la naturaleza divina; analizaré las acciones y los apetitos de los hombres, como si se tratára de líneas, de planos y de sonidos. Esto puede parecer sorprendente á los espíritus superficiales; pero ¿qué hacer? mi método es el de los géometras. La naturaleza es siempre la misma, y en virtud de las mismas le-

(1) Escol. de la prop. xiii, segunda parte.—V. la introduccion M. Laiset, p. 115.

yes, es como todas las cosas suceden, en el alma lo mismo que en el universo; debemos, pues, explicarlas por el mismo método (1).

1. No es la sustancia la que constituye la forma ó la esencia del hombre; el alma humana es un puro modo, una pura coleccion de ideas. Ahora bien, la realidad de una coleccion se resuelve en la de los elementos que la componen. No busquemos, pues, en el alma humana, facultades ó potencias: no hallaremos en ella nada más que ideas y actos (2).

¿Qué es, pues, la voluntad y el entendimiento? Puras abstracciones, séres metafísicos que formamos con ayuda de las cosas particulares, y que no tienen más valor que lo que tienen de humanos. En el fondo nada hay real, más que tal ó cuál pensamiento, tal ó cuál volicion determinada.

La idea y la volicion son una sola y misma cosa. Querer, es afirmar. Ahora bien, es imposible afirmar sin percibir, como es imposible percibir sin afirmar. La idea no es una simple imagen, una figura muda trazada sobre un cuadro, sino un concepto del alma, que ésta forma á título de cosa pensante; la idea es un acto, y toda idea, como tal, contiene la afirmacion ó la negacion. Luego no hay pensamiento sin volicion, ni volicion sin pensamiento; esta es la idea consi-

(1) *Etica*, tercera parte, preámbulo.

(2) *Idem*, segunda parte, prop. x, escol. de la prop. XLIX.

derada como representativa; la volicion es además la idea considerada como activa; en la vida real, lo mismo que en el seno del Sér absoluto, se identifican el pensamiento y la accion (1).

Vamos, á considerar ahora el alma humana bajo este doble punto de vista. Comenzaremos por la *teoría de la voluntad ó de las pasiones*.

2. Todo sér es un modo determinado de Dios, y, como tal, participa de la actividad lo mismo que de la existencia absoluta. Nada tiene en sí que pueda destruirlo, porque la existencia es una afirmacion, y, por consiguiente, se esfuerza en perseverar en su sér. Este esfuerzo es su esencia misma; encierra un tiempo indefinido (2).

El hombre se esfuerza, como todos los demás séres, en perseverar indefinidamente en la existencia. Este esfuerzo que se refiere á todo el hombre, se llama *apetito*. Pero el hombre tiene conciencia de sí mismo, y, en su consecuencia, se transforma el apetito en *deseo*. Sin embargo, cuando el alma encuentra un obstáculo exterior, del que no es causa á no ser parcialmente, sufre; cuando, por el contrario, sucede alguna cosa, en ó fuera de ella, que resulta de su naturaleza, obra, hace. El estado del alma, es, pues, unas veces favorecido y contrariado otras por las influencias exteriores. Entiendo por *pasion* esas afecciones del cuerpo que aumentan ó disminuyen, fa-

(1) *Etica*, segunda parte, definicion 3, escol. de la prop. XLVIII.

(2) *Idem*, tercera parte, prop. IV.

vorecen ó impiden su poder de obrar ó de pensar. Si la potencia del alma se favorece, satisfácese su deseo de perseverar en su sér, pasa á una perfeccion mayor, experimenta *alegría*; si su poder es contrariado, no se satisface su deseo, pasa á un grado inferior de perfeccion, experimenta *tristeza* (1).

Espinosa no reconoce más pasiones primitivas que el deseo, la alegría y la tristeza, y explica con estos datos sencillos y fecundos la variedad infinita de las pasiones humanas. No conocemos ningun análisis más sistemático y completo del sentimiento. Las pasiones más diversas y complicadas, el amor y el ódio, la esperanza y el temor, la seguridad y la desesperacion, la envidia, los celos, la emulacion, el pesar, la humildad y la paz interior, etc., se presentan como combinaciones y modificaciones de la alegría y la tristeza (2).

3. *La teoría del entendimiento ó de las ideas* parte del mismo principio, de la concepcion del pensamiento humano como modalidad de Dios; pero en lugar de considerar el pensamiento en su accion ó en su deseo, lo considera en su virtud representativa. El alma humana no es sólo una idea, sino una idea compleja. Es una *idea de Dios*, en cuanto es un modo del pensamiento divino; es la *idea del cuerpo humano*, en cuanto, en la série de los desarrollos de las sus-

(1) *Etica*, defn, 2 y 3; prop. IX y XI.

(2) *Idem*, tercera parte.

tancias, corresponde á un modo de la extension de Dios. Debemos, pues, examinarla bajo este doble aspecto, de donde se derivan el conocimiento racional y el sensible, ó, para servirnos de las expresiones de Espinosa, las ideas claras, distintas, adecuadas, y las oscuras, mutiladas é inadecuadas.

En cuanto idea del cuerpo humano, conoce el alma el cuerpo á que está unida; y como las modificaciones del cuerpo envuelven la naturaleza de los cuerpos exteriores, la idea del cuerpo humano encierra el conocimiento de los demás cuerpos: hé aquí los *sentidos*. Ahora bien, las impresiones de los cuerpos extraños dejan en el cuerpo humano ciertas huellas, que subsisten aun cuando estos cuerpos extraños estén ausentes ó hayan desaparecido, de suerte que el alma pueda representárselos: hé aquí la *imaginacion*. Por último, estas huellas están unidas entre sí, lo mismo en el alma que en el cuerpo, segun el orden de las impresiones primitivas que las han producido: hé aquí la *memoria* (1).

a. Los sentidos, la imaginacion y la memoria constituyen la region de los hechos y de la experiencia, de las ideas oscuras, es decir, del *conocimiento de primer género*. Estas facultades son pasivas y están sujetas al error; van anejas al cuerpo y deben perecer con él. Se ejercen sobre las cosas particulares, que los sentidos represen-

(1) *Etica*, tercera parte, prop. xvi y sig.

tan á la inteligencia de una manera confusa, truncada y sin ningun orden (1).

El alma humana no conoce, en efecto, inmediatamente; el cuerpo sólo conoce sus afecciones en las que se percibe á sí mismo; tampoco envuelve el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano. Por último, el alma no percibe ningun cuerpo exterior como existente en acto, sino por las ideas de las afecciones de su propio cuerpo. Las ideas inmediatas son, por tanto, las únicas claras, distintas y verdaderas. No tenemos, pues, por el conocimiento de primer género, ninguna idea clara y distinta del alma, del cuerpo humano, ni de los cuerpos exteriores (2).

A este conocimiento inferior y sensible es al que se refiere propiamente el *error*. La falsedad de las ideas consiste en la privacion del conocimiento que envuelven las ideas inadecuadas, las ideas mutiladas y confusas (3).

b. Intimamente unidas con las sensibles ó particulares, participan tambien del error las ideas generales (*las nociones abstractas*). El origen de estas ideas se halla en la naturaleza limitada del alma, que, no pudiendo comprender más que un número determinado de cosas, las agrupa, para evitar la confusion, bajo un térmi-

(1) *Etica*, segunda parte, esc. 11 de la prop. XL; quinta parte, corol. de la prop. XL.

(2) *Idem*, prop. XIX, XXIII y sig.

(3) *Idem*, segunda parte, prop. XXXIII y XXXIV.

no trascendental ó comun. Así es cómo formamos las nociones del hombre, del caballo ó del perro. Producense en el cuerpo tantas imágenes de hombres, que el alma no puede ya imaginar, ni su número ni la diferencia que los distingue. No imagina distintamente nada más que lo comun á todas las imágenes. Es necesario, por tanto, notar que estas nociones no se forman de la misma manera por todos los espíritus; varían para cada uno, según lo que en las imágenes afecta su cuerpo y el alma concibe con más facilidad. El hombre, por ejemplo, será para unos un animal de posición recta; para otros, un animal capaz de reír, un animal bípedo sin plumas, un animal racional. No debe, pues, extrañarnos que se hayan suscitado tantas controversias entre los filósofos que han querido explicarse las cosas naturales por sólo las imágenes que de ellas nos formamos (1).

c. La verdad pertenece á un orden de conocimientos más elevado y estable, que Espinosa llama *conocimiento de segundo ó de tercer género*; este es el conocimiento *racional*, intuitivo, que es necesariamente verdadero, porque se funda en ideas adecuadas, en ideas que convienen con su objeto. La fuente primitiva de éstas se halla en Dios, en donde toda idea está necesariamente conforme con su objeto. Todo lo que se deduce for-

(1) *Ética*, *id.* escol. 1 de la prop. xl.

malmente de la infinita naturaleza de Dios se deduce objetivamente de la idea de Dios en el mismo orden y con la misma conexión. A título de idea de Dios es como el alma humana posee y comprende estas ideas superiores (1).

¿Cuáles son, pues, las ideas verdaderas ó adecuadas?

Las hay de muchos géneros; y se refieren á Dios, al conjunto de las cosas, á nosotros ó á ellas mismas; pero todas tienen de comun que proceden directa ó indirectamente de Dios. Y como la idea de Dios comprende todas las demás, podemos, siguiendo el orden de las ideas adecuadas, alcanzar el conocimiento cierto de todas las cosas; porque toda idea de una cosa particular, cualquiera que sea, envuelve necesariamente la esencia eterna é infinita de Dios (2).

En cuanto se refieren á Dios, son, sin embargo, verdaderas todas las ideas, porque convienen perfectamente con sus objetos. El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna é infinita esencia de Dios. Pero éste constituye la esencia de nuestra alma; luego toda idea que es en nosotros adecuada y perfecta, es también verdadera. Lo que es comun á todas las cosas, procede también de Dios, y no puede concebirse sino de un modo adecuado. Por último, todas las ideas

(1) *Ética*, segunda parte, prop. xli; primera parte, axioma vi.

(2) *Id. id.*, prop. xlv,

que proceden de ideas adecuadas, lo son tambien en sí mismas (1).

Tal es el dominio de las ideas adecuadas, de la verdad. Su objeto es infinito; abrazan todo lo que es, porque todo participa de la esencia de Dios. El error, que reina sin oposicion en el dominio de la sensibilidad y de la experiencia, está desterrado por completo de las regiones de la racionalidad.

Fáltanos examinar los *caractéres* de las ideas adecuadas.

La imaginacion nos hace percibir las cosas como contingentes, respecto del pasado y del porvenir; pero la razon las concibe tales y como son. Es, pues, propio de la razon percibir las cosas como *necesarias*. Esta necesidad de las cosas, es la necesidad misma de la eterna naturaleza de Dios. Por consiguiente, es tambien propio de la razon el concebir aquellas bajo el carácter de la *eternidad*. Agréguese á esto que los fundamentos de la razon son nociones que contienen lo *comun* á todas las cosas, y no explican la esencia de ninguna en particular. Por último, un postrer carácter de las ideas adecuadas ó racionales es el de entrañar la *certeza*, el de ser la regla de la verdad. El que tiene una idea verdadera, sabe, al mismo tiempo, que tiene esta idea y no puede dudar de la verdad de la cosa que representa; en otros términos, la verdad es para sí misma su

(1) *Etica*, segunda parte, prop. xxxii, xxxiv, xxxviii y sig.

propio signo: y así como la luz aparece y muestra á la vez las tinieblas, así la verdad es su propio *criterio* y el del error (1).

3. *Moral.*

La moral de Espinosa es un corolario riguroso de la teoría de las ideas y de la metafísica. Fúndase en una distincion semejante á la que hemos señalado en la teoría del entendimiento, entre las ideas confusas y las adecuadas ó verdaderas, entre la sensibilidad y la razon: las ideas confusas son, en el orden moral, las pasiones (2); las adecuadas son las leyes del entendimiento; la sensibilidad es la esclavitud; la razon es la libertad. Parece extraño, á primera vista, que Espinosa trate de la libertad (3), despues de haber tratado la esclavitud del hombre (4); nos admiramos de verle confundir el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y luégo verle trazar con mano severa el destino del hombre, conforme á la razon, bajo la ley del amor de Dios; pero, si la consideramos más de cerca, la contradiccion es más aparente que real. En el seno de la necesidad es donde Espinosa coloca la libertad; las pasiones se agitan en el imperio de la sensibilidad, en donde

(1) *Etica*, segunda parte; prop. XLIII y escol.

(2) *Idem*, tercera parte, apéndice.

(3) *Idem*, cuarta parte.—*De la esclavitud del hombre ó de la fuerza de las pasiones.*

(4) *Idem*, tercera parte.—*Del poder del entendimiento ó de la libertad del hombre.*

todo son tinieblas y confusion, pero confusion y tinieblas que deben desaparecer á la luz del entendimiento, como las ideas sensibles desaparecen ante las verdaderas y completas. En la teoría de las ideas comienza Espinosa por negar al hombre, en nombre de la sensibilidad, el conocimiento adecuado de las cosas, pero levántale en seguida de esta postracion é impotencia, en nombre de la intuicion racional; así tambien, principia en la moral por rechazar, en nombre de las pasiones, la existencia del libre albedrío y del bien como tal; pero reivindica despues, en nombre del entendimiento, los derechos de la libertad y de la ley moral. Por lo demás, no pretendemos legitimar este ensayo de conciliacion, queremos simplemente hacer constar que no hay en esto contradiccion real en el sistema de Espinosa.

El problema moral supone, como observa Monsieur Saisset, dos condiciones esenciales: la libertad del hombre y la existencia de un órden absoluto, de una ley moral á la que el hombre debe conformar sus acciones, un sujeto y un objeto. Ahora bien, Espinosa comienza por desechar ambas condiciones.

1. Por la misma razon que ha negado la contingencia de las cosas, niega tambien el *libre albedrío*. Todo es necesario en la naturaleza, porque todo emana eterna y necesariamente del Sér absoluto; ningun sér existe ni obra si no es determinado por Dios á la existencia y á la accion. Los movimientos producen los movimientos, y las

ideas engendran las ideas con arreglo á una ley fundada en la naturaleza misma del pensamiento y de la extension, y en una perfecta correspondencia que tiene por base en Dios la identidad de la extension y del pensamiento. ¿Qué lugar queda, pues, á la libertad en un mundo en donde todo está fatalmente ordenado y predeterminado (1)?

Observémos ahora los móviles del hombre en el órden moral, analicemos las pasiones, y nos afirmaremos en esta opinion. En efecto, la fuerza y el acrecentamiento de tal ó cuál pasion, y el grado en que persevera en su existencia, no se miden por el esfuerzo que podemos hacer para perseverar en la existencia, sino por la relacion que existe entre la potencia de las causas exteriores y la nuestra propia. Pero la fuerza con que el hombre persevera en la existencia, es limitada y la supera infinitamente la fuerza de las causas exteriores. El hombre debe, pues, someterse al órden comun de la naturaleza. Y no se imagine que posee en sí ningun poder bastante á contener las pasiones y resistir á aquellas. Una pasion, sólo puede impedirse ó destruirse por otra más fuerte y contraria. El conocimiento mismo del bien y del mal, no puede impedir ninguna pasion, á no ser que él mismo se convierta en tal (2).

(1) *Etica*, primera parte, prop. xxxiii, xxvi y sig.; segunda parte, prop. vii.

(2) *Idem*, cuarta parte, prop. iii, v y vii.

El hombre es, pues, el juguete de las pasiones; su naturaleza le es dada por Dios, á quien debe obedecer. Pero esta naturaleza no es más que una parte infinitamente pequeña de la naturaleza universal, está, pues, determinada por el orden general de las cosas (1).

El libre albedrío es una quimera que puede ser lisonjera para nuestro orgullo, pero que, en realidad, está sólo fundada en nuestra ignorancia. Los hombres se creen libres, porque tienen conciencia de sus acciones, é ignoran las causas que las determinan. Decir que nuestras acciones dependen de nuestra voluntad, es pronunciar una palabra que no encierra ninguna idea, porque nadie puede comprender que la voluntad mueva el cuerpo. Lo que puedo decir á los que creen que pueden hablar ó callarse, en una palabra, que pueden obrar en virtud de una libre decision del alma, es que sueñan despiertos (2).

2. Pero si toda accion es necesaria, es tambien legítima. Si sólo Dios es causa, ó Dios es el autor del *mal* y del *pecado*, ó éstos no existen.

En efecto, dice Espinosa, no puedo conceder que el mal y el pecado sean algo positivo, y ménos que pueda existir ó suceder nada contra la voluntad de Dios. Léjos de esto, pretendo que no podemos decir, sino con impropiedad, que peca-

(1) *Etica*, cuarta parte. prop. II, IV y XIX.

(2) *Idem*, segunda parte, escol. de la prop. XXV: tercera parte, escol. de la prop. II.

mos contra Dios; porque las acciones de un sér cualquiera, se ajustan al grado de perfeccion ó de realidad inherente á su naturaleza. Ahora bien, todo hombre tiene una naturaleza divina. Cualquiera que ésta sea, debemos obedecerla: si es buena, haremos necesariamente el bien; si es mala, practicaremos el mal. Pero el bien y el mal son puramente *relativos*; el mal es un error del lenguaje: decimos que un hombre peca, porque comparamos ilegítimamente sus acciones con las de un sér ideal y quimérico, la humanidad (1).

Pero si sólo obramos por necesidad de nuestra naturaleza, ¿estamos exentos de la *imputabilidad* de nuestras acciones, ó tenemos derecho de acusar á Dios por habernos dado una naturaleza mala y enferma? De ninguna manera, dice Espinosa. Nosotros estamos en el poder de Dios, como el barro entre las manos del alfarero, que saca de una materia misma vasos destinados á un noble uso, y otros destinados á un uso vulgar. Y así como sería absurdo que se quejase el círculo, porque no le ha dado las propiedades de la esfera, así tambien un hombre, cuya alma es impotente, no debe quejarse de su impotencia. La fuerza y la debilidad no están comprendidas en la naturaleza humana: no depende de nosotros tener un cuerpo vigoroso, como tampoco el poseer un alma sana. Insístese en que debe excu-

(1) *Carta* de Espinosa á Guillermo de Bliemberg, t. II, p. 332 y siguientes.

sarse á los hombres, porque caen en el pecado por la necesidad de su naturaleza. Si se entiende por esto que Dios no se irrita contra nosotros, lo concedo; pero niego que resulte de aquí que todos los hombres deban ser dichosos. Puede excusarse á un caballo por ser caballo, pero esto no impide el que deba serlo, y no hombre. Así, el hombre que no pueda gobernar sus pasiones, es excusable, á causa de la enfermedad de su naturaleza, pero no puede gozar la paz ni la bienaventuranza, y perece necesariamente (1).

Se notará que esta doctrina moral, si es que se le puede dar este nombre, es un llamamiento constante á la realidad. Para Espinosa, Dios es la actualidad infinita y absoluta. Por consiguiente, todo lo que existe, es divino: la realidad es idéntica á la perfección. Todo lo que parece horrible, impío, injusto y vergonzoso, procede de que concebimos las cosas de un modo confuso y por ideas mutiladas (2). De donde se sigue que los hombres son excusables por sus acciones, pero no que puedan quejarse ó tengan derecho á la felicidad. La bienaventuranza es otra realidad, otro hecho que tiene su causa necesaria en Dios, pero que no percibimos en un encadenamiento necesario con nuestra naturaleza actual.

Hemos explicado el origen de la creencia en el

(1) *Carta á Oldemburgo*, t. II, p. 349 y sig.

(2) *Ética*, segunda parte, definición 6; cuarta parte, escol. de la proposición LXXIII.

libre albedrío; debemos explicar además el de la distincion que se establece entre el bien y el mal.

Si no existe ideal, si todas las cosas son buenas y perfectas por la sola razon de ser, ¿de dónde provienen las ideas de bien, de mal, de belleza y de fealdad, de perfeccion y de imperfeccion? Proviene de la sensacion y de la imaginacion. Es una absurda quimera creer que la naturaleza falta nunca á su obra ó deja de cumplir su destino. La naturaleza no tiene fin. La perfeccion y la imperfeccion, el bien y el mal, no indican nada positivo en las cosas consideradas en sí mismas, y no son más que modos de pensar, nociones que formamos al comparar las cosas con un tipo imaginario que hemos preconcebido (1).

Si no existe el bien y el mal en sí, es por lo ménos indudable que ciertas cosas son buenas para el hombre, y otras malas. ¿Pero qué es una cosa buena, sino aquella que nos es *útil*? ¿Y qué es una cosa mala, sino aquello que nos es *perjudicial*? Ahora bien, llamamos útil á aquello que sirve para procurarnos alegría, aquello que aumenta nuestro sér; y perjudicial, á aquello que disminuye nuestro sér y nos causa tristeza. La noción del bien, se resuelve, pues, en la noción relativa de lo útil y de lo agradable (2).

Cada cual tiene el *derecho* y hasta el deber de buscar su bien, su placer. Cada cual desea ó re-

(1) *Etica*, cuarta parte, prólogo.

(2) *Idem*, defin. 1 y 2, prop. VIII, XX, XXXVIII y sig.

chaza necesariamente, según las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno ó malo. La medida del derecho de cada uno, es su *sér* ó su *poder*; la virtud y el poder son una sola y misma cosa.

Así pues, todo el que crea vivir bajo el solo imperio de la naturaleza, tiene el derecho absoluto de codiciar aquello que le sea útil, por todos los medios que juzgue convenientes, y, por consiguiente, tener por enemigo á aquel que quiera impedirle que satisfaga sus deseos. Un pacto no tiene, por tanto, valor, sino por la utilidad que proporciona: si desaparece ésta, el pacto queda nulo (1).

Hé aquí evidentemente los principios del materialismo. Pero no olvidemos que si éste se encuentra en la *Ética*, tiene su contrapeso correspondiente en el idealismo. La identidad del pensamiento y de la extensión, del espíritu y de la materia en el seno del *sér* absoluto, tal es la concepción fundamental de Espinosa; y esa identidad de dos términos distintos, definidos bajo el punto de vista cartesiano, se reproduce en todas sus teorías particulares. Ya la hemos visto en la psicología, en las ideas confusas y adecuadas. La vemos también en la moral, por una parte, en las pasiones, ideas confusas y afecciones corporales; y, por otra, en el *amor de Dios* ó en la *autoridad de la razón*, que debe gobernar el elemento de la materia, y conducir al hombre á su verdadero

(1) *Ética*, defin. 8, prop. xix; *Tratado teológico-político*.

destino. Examinemos, pues, la doctrina moral de Espinosa, bajo este segundo punto de vista.

El hombre tiene el derecho y el deber de conservar su sér; pero hay dos caminos que le conducen á esta conservacion, el apetito ciego y la razon, el conocimiento confuso y el conocimiento claro y distinto. La razon vale más que el apetito y las pasiones del cuerpo. Cuando el hombre se determina á hacer alguna cosa de que tiene ideas inadecuadas, no puede decirse que obra por virtud, pues esto sucede sólo cuando se determina por ideas claras. La razon es, pues, la regla de la virtud, el principio de la ley moral. *Obrar absolutamente por virtud, no es más que seguir la razon en nuestras acciones, en nuestra vida, en la conservacion de nuestro ser* (1).

¿Pero cuál es el objeto de la ley moral? El conocimiento. En este punto están unidas todavía la verdad y la moral en un solo y mismo acto. Por la razon nos dirigimos á comprender las cosas, y, en cuanto el alma sigue la razon, sólo considera útil lo que la conduce á este fin. Ahora bien, nada conocemos como evidentemente bueno, sino aquello de que tenemos ideas adecuadas. *El bien supremo y la suprema virtud del alma es, pues, el conocimiento de Dios*. Del conocimiento intuitivo de Dios nace la tranquilidad del alma ó la bienaventuranza (2).

(1) *Ética*, cuarta parte, prop. xxi á xxv.

(2) Id. id., prop. xxvi á xxix; apéndice cap. iv.

Debemos distinguir, por tanto, la conducta del hombre que se guía por la razón, de la de aquel que se deja arrastrar por las pasiones y apetitos de su naturaleza.

El apetito se dirige sólo al placer del momento y no se refiere más que á los objetos sensibles; la razón medita el porvenir, y como es propio de su esencia concebir las cosas bajo el carácter de la eternidad, afecta al alma por la idea de los bienes futuros con tanta fuerza como por la de los presentes; nos hace preferir un mayor bien futuro á un menor bien presente, y desear un pequeño mal presente que nos proporciona un gran bien futuro; nos hace amar las cosas eternas cuya posesión dá al alma una dicha inalterable. Los gozces violentos del apetito satisfecho trastornan la actividad del alma y la someten á causas extrañas; la alegría pura y serena que la razón nos hace disfrutar, tiene su fuente en la actividad misma del alma y no se emancipa del yugo de la naturaleza (1).

La vida racional es, pues, la vida más dichosa, la más perfecta, la más libre. La razón nos ensalza, nos llena de un legítimo orgullo y aleja de nuestras almas el temor: la cosa en que ménos piensa el hombre libre es en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida; la razón, en fin, sustituye su imperio al de las pasiones, y las tranquiliza, elevándolas á

(1) *Ética*, cuarta parte, prop. XVI, XVII, XLVI, LIX, LXII y LXVI.

su verdadero objeto. El amor de Dios no puede mancharse por ningun sentimiento de envidia ni de celos, y se conserva en nosotros con tanta más fuerza, cuanto nos representamos mayor número de hombres unidos con Dios por un mismo lazo de amor (1).

Cuando y por qué los hombres están sometidos á las pasiones, no puede decirse que haya entre ellos conformidad de naturaleza, pero sí la hay cuando viven bajo los preceptos de la razon. El bien supremo de los que practican la virtud les es comun á todos, y todos pueden gozar de él; cada cual desea para los demás el bien que para sí mismo, y este deseo es tanto más vivo cuanto que se funda en un conocimiento más grande de Dios (2).

Las pasiones no encuentran aquí asidero y deben callarse ante la voz de la razon; restablécese la distincion entre el bien y el mal; el hombre debe vivir de un modo racional, amar y conocer á Dios. La libertad recobra sus derechos: amar y conocer á Dios es obrar conforme la necesidad de su propia naturaleza; pero, segun Espinosa, ésta es siempre la libertad, es decir la necesidad. Espinosa hace vanos esfuerzos para desviar esta inexorable necesidad que pesa sobre las acciones humanas (3). Es un hecho constante que desconoce

(1) *Ética*, prop. XLVI, LIX, LXVII y LXXII; quinta parte, prop. XX.

(2) *Id.*, prop. XXXII á XXXVIII.

(3) *Id.*, las quince primeras proposiciones de la parte quinta de la *Ética*.

el libre albedrío, y que el hombre, según su sistema, no puede ménos de obedecer fatalmente á las leyes de su naturaleza buena ó mala. En una palabra, Espinosa atribuye al hombre un destino moral, pero le quita los medios necesarios para alcanzarlo. Él mismo parece que no se hace ilusion sobre este punto, porque declara en la última proposicion de la *Ética*, que la bienaventuranza no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; que no la poseemos porque contenemos nuestras malas pasiones, sino que somos capaces de contener éstas por que poseemos aquella.

3. La doctrina de la *inmortalidad del alma* corona la moral de Espinosa. Es necesario distinguir dos cosas en el alma humana: la idea de Dios y la idea del cuerpo humano. Bajo el primer punto de vista, el alma es inmortal, porque es un modo eterno del pensamiento divino y concibe las cosas bajo el carácter de eternidad: para ella no existe el tiempo, pues se funda en la eternidad. Bajo el segundo punto de vista, el alma encierra una existencia actual del cuerpo y cae, por consiguiente, bajo el tiempo: parece con el cuerpo, y arrastra en su ruina los sentidos, la imaginacion y la memoria, en una palabra, todo el cortejo de ideas inadecuadas, de prejuicios y de errores (1). La memoria y la imaginacion no son condiciones necesarias de la inmortalidad del alma. La memoria implica la duracion, pero

(1) *Ética*, quinta parte, prop. XXI, XXIII y XXIV, con sus e col.

ésta es el tiempo y no la eternidad. No recordamos que hayamos existido ántes que el cuerpo, y sin embargo, tenemos el sentimiento íntimo de que somos eternos.

Pero por más que el cuerpo perezca en los elementos que lo componen actualmente, subsiste en su esencia. Hay necesariamente en Dios, una idea que expresa la esencia del cuerpo humano bajo el carácter de la eternidad. Existe un paralelismo eterno entre el alma y el cuerpo considerados como modos de la extension y del pensamiento divinos (1).

El conocimiento ó el amor de Dios son los que manifiestan los derechos á la inmortalidad. Las almas que se entregan á las cosas sensibles y pasajeras, que no tienen más que ideas confusas y mutiladas, perecen casi por completo; lo que subsiste despues de la muerte, es la razon, las ideas adecuadas. Cultivar su razon, es prepararse á la inmortalidad; fomentar sus pasiones, es entregarse á la muerte. Ahora bien, para cultivar la razon, es necesario procurar conocer y amar á Dios. El *amor intelectual* de Dios, que procede del conocimiento racional, es eterno; no tiene principio ni fin, y encierra, por consiguiente, la inmortalidad del alma. Aún hay más; el amor intelectual del alma para con Dios es una parte del amor infinito que Dios se tiene á sí mismo, porque éste se ama necesariamente con un

(1) *Etica*, prop. xxii, xxix, xxx y xxxix.

amor intelectual infinito, y en cuanto se ama á sí mismo, ama también á los hombres; y, por consiguiente, el amor de Dios para los hombres y el de éstos hácia Dios son una sola y misma cosa (1).

Síguese de aquí que Espinosa admite, en cierto sentido, las penas y los premios futuros, y que los proporciona á los esfuerzos del alma humana para unirse á Dios por la inteligencia y el sentimiento. A medida que hacemos nuestra alma más racional, elevándola hasta Dios, aumentamos nuestros derechos á la inmortalidad y nos preparamos un destino más feliz y más alto. Preséntase pues, la vida futura como un desarrollo de la vida presente. Espinosa puede admitir la inmortalidad personal bajo el mismo sentido que admite la personalidad en la vida terrestre. Pero hé aquí lo que falta precisamente á su sistema: el alma es capaz de unirse á Dios por la inteligencia y el sentimiento, ¿pero dónde está la voluntad? El alma es capaz de gozar de una eterna bienaventuranza, ¿pero es libre para alcanzarla? Indudablemente que no: su destino no depende de sí misma, sino de Dios (2).

(1) *Ética*, quinta parte, prop. xxxiii, xxxv y sig.

(2) No nos detendremos en la doctrina social de Espinosa, porque, expuesta en el *Tratado político*, ha quedado incompleta. Tal y como la conocemos, presenta muchos puntos de contacto con la filosofía primera: una y otra desconocen la libertad humana y conducen á la unidad social que expresa el *despotismo*; está fundada en el poder y en la voluntad: esta es la política del materialismo, la política de Hobbes. Corresponde, pues, á la primera parte de la moral de Espinosa; pero no halla, como aquella, su complemento en la razón.

III. JUICIO CRÍTICO.

El punto de partida de Espinosa, el pensamiento fundamental de su sistema, es la *noción de la sustancia*, noción vaga é indeterminada que envuelve el sér, la esencia y la existencia. La sustancia expresa lo que es en sí y se concibe por sí, ó más generalmente, *lo que es*. Bajo este punto de vista, todo lo que pertenece indistintamente á la sustancia, es una parte ó una modalidad de ella. Ahora bien, todo lo que es puede dividirse, respecto á nuestra inteligencia, en dos órdenes de cosas: hay cosas extensas, cuerpos, y cosas pensantes, espíritus. Estos y los cuerpos ocupan el mismo rango: la sustancia es la identidad del pensamiento y de la extension; y, puesto que implica la existencia, implica también la acción y el desenvolvimiento. Pero, ¿cómo se desarrolla la sustancia? Desarróllase por su propia necesidad, *pues no puede dejar de ser lo que es*; y como lo que es se divide en dos órdenes de cosas, se desarrolla paralelamente en éstos, permaneciendo siempre idéntica á sí misma. Hé aquí la noción de la sustancia ó de Dios, según Espinosa, noción que encierra, en nuestro sentir, todo su sistema.

Veamos en primer lugar los elementos que contiene. Son estos.

1.º *La unidad y la variedad absoluta* de todas las cosas: no hay más que una sola sustancia, un

sólo Dios, que se comunica á la infinidad de los séres y de las cosas;

2.º *La variedad y la distincion, bajo el solo carácter de modalidad*, de las cosas extensas y de las cosas pensantes, del espíritu y de la materia; y, por consiguiente, la negacion de la variedad sustancial de los séres y de las cosas, la negacion de un verdadero principio de individualidad, la negacion general de la distincion sustancial de Dios con el mundo y con los individuos;

3.º *La identidad de la existencia y del desarrollo, ó la necesidad absoluta del desenvolvimiento de la sustancia*; y, por consiguiente, la negacion del principio de virtualidad como tal, la negacion de la libertad en cuanto libertad.

Segun Espinosa, Dios no es, hablando con propiedad, el *sér*, sino la *sustancia*, es lo que es, y no *El que es*; es la sustancia infinita, absoluta, necesaria, de la que todos los séres son, en diversos grados, modos y partes. Es simultáneamente el mundo físico y el espiritual, pero nada más. Dios y el universo, son una sola y misma cosa, y, por consiguiente, es en acto, todo lo que es: no es un sér virtual y libre, sino la sustancia actual y necesaria, la sustancia que no se desarrolla sino porque es.

Bajo este punto de vista, puede definirse el sistema de Espinosa, un *racionalismo panteista*. Fúndase, en efecto, sobre la identidad de Dios, del mundo y de los individuos, sobre la unidad absoluta, exclusiva de una variedad sustancial.

Pero es necesario no confundirla con esas doctrinas panteistas que se fundan en la identidad de Dios, ya con la materia, ya con la inteligencia. Espinosa ha elevado el panteismo á su mayor valor metafísico, y le ha dado su fórmula más completa: la identidad del espíritu y de la naturaleza en el seno de la unidad absoluta de la sustancia. Definiendo, además, el espíritu por medio del pensamiento, y la naturaleza por la extension, proclama á la vez Espinosa una concepcion idealista, y otra materialista, y, bajo este aspecto, puede tambien definirse su doctrina: *la identidad panteista del materialismo y del idealismo*. Nos explicaremos, restableciendo las cosas á su verdadero aspecto.

Sólo impropriamente puede llamarse á Dios la *sustancia*. Este es el término panteista, que designa, de una manera indistinta, toda realidad, cualquiera que sea, miéntras que Dios es el *Sér* distinto de la *esencia* y de la *existencia*, conteniéndolas en sí. La sustancia es, pues, tambien *virtualidad*, y, además, toda sustancia no es absoluta, todo lo que es en sí, no es un simple modo de la sustancia. Si, en lugar de partir de una definicion arbitraria, consultamos la conciencia y la razon, tendremos la certeza inmediata de que existimos en nosotros mismos, y de que no somos, sin embargo, una manera de sér, sino un sér real: hay, pues, un *en sí relativo*, como hay un *en sí absoluto*; en otros términos, hay individuos.

Así pues, lo que falta en primer lugar al sis-

tema de Espinosa, son las nociones del sér, de la esencia y de la existencia, las nociones de virtualidad y de individualidad. No queremos decir que Espinosa haya negado la existencia de estas ideas, pero no las ha determinado con precision, las ha confundido con las nociones de sustancia, de desarrollo y de modalidad. Confundiendo el sér con la sustancia, á Dios con el universo, no ha podido evitar el confundir la virtualidad libre con el desarrollo necesario, la individualidad con la modalidad. Si Dios es lo que es, toda su naturaleza lleva, en efecto, el sello de una necesidad absoluta; puede obrar y desarrollarse, puesto que es propio de la naturaleza de la sustancia el existir y manifestar su existencia, pero no encierra en sí ninguna virtualidad libre y conscia, ningun poder de que disponga, y cuyo desarrollo pueda dirigir; su fuerza productora ó su causalidad, es tambien determinada fatalmente en todas las séries de sus efectos, como su misma existencia: *es*, y por lo mismo que es, obra; hé aquí toda su naturaleza. Pero desarrollándose, puede la sustancia producir bien una infinidad de modalidades diferentes, pero permanece siempre tal sustancia, no se distingue esencialmente de sí misma; puede además comunicar á estas modalidades, cierto grado de energía, al mismo tiempo, y bajo el mismo título que les comunica la existencia; pero no puede hacer que estas modalidades sean superiores á ella misma, es decir, sean séres individuales.

Debemos, pues, lamentar estos errores fundamentales, que entrañan las más graves consecuencias para la teología, para la moral y para la política, con tanta mayor razón, cuanto que Espinosa está muy cerca de la verdad. Basta sustituir la sustancia con el Sér, para desembrollar la confusion aneja á su sistema, y separar la verdad del error. En efecto, si la sustancia se transforma en Sér, Dios no es ya sólo el mundo, sino su autor, y, como tal, distinto de la universalidad de las cosas. *El que es*, no es idéntico á *lo que es*; y si Dios es el Sér y debe manifestar su existencia, esta manifestacion no es un desarrollo fatal, sino la eterna y libre actualizacion de lo contenido en potencia en el seno del Sér infinito, la expresion de su virtualidad, en cuanto abraza el universo. Pero si el Sér se comunica, manifestando su energía virtual, esta comunicacion no es una simple modalidad, sino la creacion de individualidades reales: el Sér se pone todo, como sér, como esencia y como virtualidad, en la infinidad de los séres finitos, y se pone como infinitamente distinto en sí mismo en todes y cada uno de los individuos que forman el universo.

En este sentido es como entendemos el panteísmo de Espinosa; y puesto que esta doctrina se funda sobre la concepcion cartesiana de la sustancia, puede decirse, con Leibnitz, que es un *cartesianismo inmoderado*.

La concepcion del paralelismo del mundo físi-

co y del mundo espiritual, y su reduccion á un elemento comun, la sustancia, es una concepcion verdadera y fecunda, un pensamiento que contiene el gérmen de las verdaderas relaciones de Dios con el mundo y con los individuos, bajo la fórmula de la unidad, de la variedad y de la armonía absolutas. Pero esta fórmula no es más que un gérmen en la doctrina de Espinosa. La variedad no procede de la unidad, es la unidad misma. Dios, el mundo y los individuos son, en el fondo, una sola y misma sustancia, que sólo se distingue por modalidades diversas; y, por consiguiente, es imposible la armonía. La hay sólo entre las modalidades de la sustancia, bajo el nombre de *paralelismo*. Este paralelismo puede ser tambien concebido de una manera errónea, porque se funda en una definicion exclusiva del espíritu y de la naturaleza. Entre el pensamiento y la extension, no hay igualdad posible; y como semejante relacion implica, segun Malebranche y Espinosa, la imposibilidad de una *comunicacion* entre las sustancias finitas, y de una accion del cuerpo sobre el espíritu y de éste sobre aquél, presupone por sí sola la negacion de la individualidad. Si pues la individualidad existe, y los seres son capaces de obrar y de comunicarse entre sí, es necesario cambiar la definicion del espíritu y de la naturaleza, y concebirlas bajo una razon más elevada que la del pensamiento y la extension, es decir, bajo la razon del sér y de la virtualidad, que está encadenada y

es continúa en la naturaleza, y libre y espontánea en el espíritu. Bajo este punto de vista, sólo son posibles y necesarias la comunicacion y la armonía del mundo físico y del mundo espiritual, y sólo ellas se dejan conciliar con los derechos de la individualidad. La concepcion de la naturaleza como idéntica á la extension, es una concepcion materialista y mecánica; la concepcion del espíritu como idéntico al pensamiento, es una concepcion idealista igualmente exclusiva. Ahora bien, en el sistema de Espinosa están reunidos estos dos términos contradictorios bajo una sola y misma categoría, la categoría de la sustancia. En este sentido, por grande y elevada que sea en sus fórmulas y en su carácter exterior y geométrico, se funda, en definitiva, la doctrina de este filósofo en una contradiccion evidente, en la identidad del idealismo y del materialismo. En este sentido no es más que un cartesianismo consecuente é inmoderado.

Prosigamos el desarrollo de estas consideraciones generales en las diversas partes del sistema de Espinosa.

Notemos, en primer lugar, que la base de su doctrina, la nocion de la sustancia, es una *hipótesis*. Espinosa procede por medio de definiciones y de axiomas; pero estos principios tienen sólo un valor hipotético, y por más que lleven el título de axiomas, no estamos obligados á otorgarles nuestro asentimiento. No hay que hacerse ilusiones sobre el método de Espinosa. Si se admiten

sus primeros principios, es indudable que este filósofo tiene razon en todo; su doctrina es una deduccion legítima de las primeras definiciones de la Etica, y su método, considerado en sí mismo, es un modelo de rigor y de precision. Pero este método es la síntesis, y ésta no tiene más que un valor hipotético para la ciencia, si no se apoya en datos positivos obtenidos previamente por el análisis; éste falta casi por completo en el sistema de Espinosa: nada justifica la definicion de la sustancia. M. E. Saisset, tiene, por tanto, razon, al decir que Espinosa no demuestra su doctrina, sino que la desarrolla.

¿Cuáles son sus *consecuencias*?

Son, en el órden *teológico*, la identidad de Dios y del universo. El Dios de Espinosa, es el Dios-universo, la identidad del mundo físico y del mundo espiritual. De donde se sigue que Espinosa no ha reconocido á Dios como el Sér supremo, como la razon superior, como la providencia del mundo y de sus modalidades. Toda su doctrina implica una confusion radical, la confusion del panteismo. Y no sólo no es Dios el Sér supremo, sino que no es ni siquiera un sér, está privado de conciencia y de personalidad; no tiene virtualidad, entendimiento ni voluntad; es la actualidad absoluta, el eterno encadenamiento de las ideas y de las voliciones.

Admitimos que Dios abraza el universo y que éste subsista en sí y por sí; pero negamos que Dios sea idéntico al universo, por lo mismo que

semejante concepcion es á la vez contraria á la individualidad de los séres y á la perfeccion divina. Si Dios fuese el universo, el mal no existiria, porque éste indica sólo una naturaleza, que es, bajo cierto aspecto, finita y contingente. Por esto niega Espinosa el mal y la contingencia. Pero la imperfeccion es un hecho; negarla es proclamar la impotencia del principio en virtud del cual se la niega. Ahora bien, si el mal existe en el universo, éste no es absolutamente infinito y perfecto, no es Dios; si nosotros mismos somos capaces del mal y del error, no podemos ser fracciones ó modalidades del Sér absolutamente infinito y perfecto. Por consiguiente, el sistema de Espinosa es incompleto. Admitimos tambien que Dios, en virtud de su infinitud y de su perfeccion, es la actualidad absoluta; pero concluir de aquí que Dios no tiene entendimiento ni voluntad y que todas las cosas están necesariamente predeterminadas en su sér, es trastornar los hechos en favor de una teoría preconcebida; en otros términos: de que el órden absoluto de las cosas subsista actualmente en Dios, no se sigue en manera alguna que no haya sido pensado y querido por Dios y que deba entrañar el libre desenvolvimiento de los séres. La actualidad misma supone la virtualidad y es adecuada á ella en el Sér absoluto: decir que las cosas son actualmente en Dios, es decir que las implica en el desarrollo de su esencia y de su pensamiento. Así lo reconoce Espinosa; pero pretende que este desarrollo no es más

que la necesidad de la existencia; en otros términos. que Dios sólo es libre en cuanto es necesario. No hay duda en que la libertad divina no es contraria á la necesidad, en el sentido de que Dios no puede querer más que su sér, es decir, el bien, la verdad y el órden; pero, de que Dios quiera su naturaleza, no se sigue que carezca de voluntad. Nada existe que no haya sido pensado y querido por Dios, y puesto que éste no es la sustancia sino el Sér, su pensamiento y su voluntad no son tampoco una sucesion fatal de ideas y de voliciones, sino un poder ó una virtualidad real, una virtualidad libre y consiente. Dios es, pues, la virtualidad absoluta y la absoluta actualidad: es actualmente todo lo real y posible, en cuanto es considerado en sí mismo como sér absoluto; es virtualmente la esencia del universo, en cuanto acompaña el desarrollo de los séres que subsisten en sí y por sí, y los dirige conforme al órden absoluto de las cosas; pero dándoles el sér y la direccion, los deja, sin embargo, la libertad y la espontaneidad de sus movimientos, porque esta direccion está en armonía con su naturaleza individual y libre, en que esta misma naturaleza ocupa un lugar necesario en el órden universal que Dios ha pensado y querido.

Lo que falta pues, á la concepcion teológica de Espinosa es la nocion de Dios como sér, como personalidad y como virtualidad. De estos errores capitales resulta otro relativo á la *creacion*, á las relaciones de Dios con el universo. Puesto

que Dios es, á sus ojos, el universo mismo, no hay relacion entre estos dos términos idénticos, ni hay, por consiguiente, creacion posible. El mundo es el desarrollo necesario de la sustancia, de Dios. Esta solucion de Espinosa es sencilla y lógica, pero incompleta, porque se funda en la confusion de Dios con la sustancia. El mundo no es tanto un desarrollo de Dios, como la eterna manifestacion de los atributos divinos. Estos atributos, la infinidad y la absolutividad, implican, en la eternidad, la existencia de la naturaleza y del espíritu, que se manifiestan bajo los caracteres predominantes de lo infinito y de lo absoluto; estos dos mundos, coordinados entre sí y subordinados ambos al Sér supremo, se desarrollan despues en Dios bajo las formas del espacio y del tiempo. No puede decirse que Dios se desarrolle en el mundo, sino que el mundo se desarrolla en Dios. El mundo subsiste eternamente en la esencia del Sér supremo, cuyos atributos expresa; pero como nada subsiste en Dios sino por la esencia, y por consiguiente, por la voluntad de Dios, debe admitirse que Dios ha creado y ordenado el mundo con entera libertad, es decir, con una libertad racional. La *psicologia* de Espinosa presenta precisamente los mismos errores fundamentales: la negacion de la personalidad humana, la negacion de la virtualidad, es decir, la negacion del pensamiento y de la voluntad, en cuanto facultades virtuales, y por consiguiente, la negacion del poder creador del espíritu humano. El

alma, dice Espinosa, es un autómeta espiritual, cuya expresion resume toda su doctrina psicológica. Resulta de aquí que el alma no tiene ningun imperio sobre sí misma, que no se pertenece, que es un sér libre y personal; de aquí resulta, además, que sus ideas y sus actos son efectos necesarios del mecanismo del alma y que se manifiestan en una sucesion fatal; resulta, por último, que el alma no puede obrar absolutamente más que por el secreto poder de sus resortes.

Esta doctrina está condenada indudablemente por la conciencia de todos los hombres, pero está completamente conforme con los principios generales del sistema de Espinosa. Está refutada por la más superficial experiencia psicológica, pero la experiencia no tiene ningun valor á los ojos de este filósofo: es una deduccion legítima de la definicion de la sustancia, bástale este título. Respecto de nosotros, que tenemos fé en la certeza de la conciencia, consideraremos la doctrina psicológica de Espinosa como decididamente condenada en los elementos fatalistas que la constituyen. Pero existe una relacion quizá más interesante entre la teología y la psicología de Espinosa. Así como Dios es la identidad del pensamiento y de la extension, así tambien el hombre es la identidad del alma y del cuerpo. La misma distincion se reproduce además en el alma. Y así como la concepcion de Dios implica el idealismo y el materialismo, la concepcion del alma humana implica el racionalismo y el excep-

ticismo. En cuanto idea del cuerpo humano, el alma sólo las tiene confusas, mutiladas, que no pueden conducir á ninguna certeza, que no contienen más que la duda; pero como idea de Dios, el alma tiene ideas completas, adecuadas, que son eterna y necesariamente verdaderas y ciertas, que son evidentes por sí mismas y el signo infalible de toda evidencia.

La teoría de las *ideas adecuadas* es de una alta importancia filosófica. Pertenece á la razon, que comprende las cosas bajo el carácter de la necesidad, de la eternidad, de la verdad. Se confunde con la identidad necesaria del sujeto y del objeto del pensamiento en Dios. El alma humana está constituida por Dios, y, bajo este título, tiene un conocimiento adecuado de la infinita y eterna esencia de sus actos, encuentra en Dios el objeto inmediato de su pensamiento, por una intuición súbita. Y como la esencia de Dios implica la de todas las cosas particulares, espíritus y cuerpos, el alma humana puede comprender con igual certeza la esencia de todas las cosas. Pero, por elevada que sea esta doctrina del conocimiento racional, está muy impregnada del espíritu panteísta. El alma humana no figura en ella, hablando con propiedad, sino como la *causa ocasional* del conocimiento: Dios es más bien el que conoce en nosotros, que nosotros en Dios.

Reprodúcense tambien en la moral de Espinosa el materialismo y el racionalismo: es necesario distinguir, en efecto, en ella dos elementos muy

distintos, el de las pasiones y el de las ideas confusas, el elemento de la razon y el de las ideas adecuadas. Bajo el primer punto de vista, el hombre no es libre, es el juguete de sus pasiones y de las causas exteriores, es impelido al bien y al mal por la necesidad de la naturaleza, y, por consiguiente, excusable por sus acciones; el bien y el mal son formas de nuestra imaginacion, no hay más bien que lo útil, ni más mal que lo perjudicial, y la fuerza es la única medida de nuestros derechos. Bajo el segundo punto de vista, la confusion desaparece, la razon recobra su imperio sobre nosotros, nos ordena el amor á Dios, la práctica de la virtud, y nos prescribe que conformemos nuestra conducta al ideal de una vida racional, vida libre y feliz que nos une á Dios, y que muestra, en esta union, la comunidad del género humano.

La misma distincion existe en la doctrina de la *inmortalidad del alma*. Lo que perece en nosotros, son las facultades sensibles, los sentidos, la imaginacion y la memoria; lo que sobrevive es la razon. Espinosa ha demostrado perfectamente que el alma debe revestir despues de esta vida una forma fisica, y que la vida futura no es más que la continuacion de la presente. Síguese de aquí que, cultivando el hombre su razon, y fortificándose en el conocimiento y amor de Dios, puede prepararse, en cierto modo, su condicion futura. Hay en ésto un principio de la mayor importancia para la vida intelectual y moral del

hombre: y si Espinosa, mostrándonos bajo esta forma la eterna bienaventuranza, nos hubiese dejado la facultad de alcanzarla, su doctrina moral sería una de las más sublimes concepciones que ha producido el génio humano.

C. DESARROLLO RACIONALISTA.

LEIBNITZ.

El sensualismo de la escuela de Bacon y el espiritualismo estrecho de la cartesiana habian producido sus frutos. La primera habia negado sistemáticamente los eternos principios de la moral, del derecho y de la religion; la segunda habia rechazado, con no ménos rigor, la condicion de existencia de estos principios, la libertad y la individualidad de los séres: habia cercenado la vida á la naturaleza, la espontaneidad á los individuos, y, transportando á Dios la espontaneidad y la vida, habia proclamado la imposibilidad radical de la comunicacion de las sustancias. La doctrina de Hobbes y de Locke, por un lado, y la de la vision en Dios y las causas ocasionales, por otro: tales eran los frutos legítimos de la filosofía de Bacon y de Descartes. Estos dos sistemas se habian unido, por un esfuerzo supremo de la lógica, en el sistema de la identidad absoluta. El panteismo de Espinosa reprodujo y se asimiló las verdades y los errores de las dos escue-

las rivales, como para expresar mejor el carácter exclusivo del cartesianismo y presagiar sus destinos.

Levantáronse empero de todas partes recriminaciones contra este extraño sistema, que violaba, en nombre de la sustancia, en nombre de Dios, el santuario de la conciencia y los derechos de la personalidad humana. Estas recriminaciones eran justas en el fondo; demostraban invenciblemente que la filosofía se había extraviado en un falso camino; y como las consecuencias habían sido rigurosamente deducidas de sus principios, pedían una reforma en el fundamento mismo de la filosofía. Era necesario, pues, herir en el corazón al cartesianismo y al materialismo, necesitábase reformar la noción primera que los contenía, la noción de la sustancia. Tal fué la misión de *Leibnitz*.

Este filósofo no es, como se le representa muchas veces, el continuador del movimiento cartesiano, sino el reformador de este movimiento. Este es su primer título en la historia de la filosofía. Produjo un sistema nuevo, superior á los sistemas de Hobbes y de Espinosa, y se distinguió, desde su aparición, por sus miras de conciliación y de armonía. Con él comienza, hablando con propiedad, la historia del *racionalismo* y de la filosofía alemana.

Al mismo tiempo que se abre esta nueva era para la ciencia, aparece en la escena política un nuevo Estado llamado á ejercer una grande in-

fluencia en el desarrollo social de nuestra época. La filosofía alemana y la Prusia son contemporáneas. Desde entónces comienza una especie de paralelismo constante entre el movimiento filosófico y el movimiento social de la Alemania (1).

¿En qué consiste pues la revolucion verificada por Leibnitz? Locke habia repetido con la escuela que no hay nada en la inteligencia que no haya estado ántes en los sentidos (*nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*): Leibnitz añadió á esta máxima la célebre restriccion: «á no ser la inteligencia misma.» (*Nisi intellectus ipse*); y con esta sola expresion, sanamente comprendida, destruyó para siempre el edificio del materialismo. Descartes y sus sucesores definian la sustancia por la existencia pura y simple. Leibnitz la define por la fuerza; y por esta sola concepcion destruyó el espiritualismo dualista, opuso una barrera invencible al panteismo, y fundó la doctrina racional de la naturaleza, la dinámica. Estas dos concepciones de la inteligencia y de la sustancia, la ineidad y la fuerza, se resuelven en un pensamiento comun: la *virtualidad*. La inteligencia es una fuerza, la materia lo es tambien, la fuerza constitutiva de la naturaleza y de la sustancia; en otros términos, toda sustancia es virtual. En este sentido es en el que consideramos á Leibnitz como

(1) V. la *Hist. de la fil. alem.*, por Barchou de Penhcon. título 1, pág. 196.

el padre del racionalismo moderno; la filosofía alemana ha permanecido fiel, en todo el curso de su desenvolvimiento, al principio general de Leibnitz.

Pero nótese bien, este principio es de la mayor importancia para la ciencia y para la vida práctica: libra á todo el hombre, en su inteligencia, en sus actos y en sus relaciones con la naturaleza, de las consecuencias desastrosas del materialismo y del dualismo cartesiano. En efecto, si toda sustancia es una fuerza, una virtualidad, toda sustancia contiene en sí misma el gérmen de su desenvolvimiento: de aquí, por una parte, la ineidad, la reintegración de las ideas eternas del bien, del derecho y de la religion, la ruina del materialismo; y por otra, el restablecimiento en el sér racional, de la libertad y de la personalidad, libres de los ataques del panteísmo. Si toda sustancia es una fuerza, no hay incompatibilidad entre el espíritu y la naturaleza, y se hace posible y necesaria la comunicacion entre las sustancias. No decimos que Leibnitz haya comprendido la série de estas consecuencias, veremos, por el contrario, que obedecia, bajo ciertos aspectos, á la influencia decisiva de la filosofía cartesiana; pero sí afirmamos que estas y otras muchas consecuencias están legítimamente contenidas en el principio de la fuerza ó de la virtualidad de la sustancia.

El signo infalible de la superioridad de su punto de vista, es que Leibnitz procura armonizar

todos los sistemas de filosofía. Su objeto es conciliar, mediante un principio más elevado, las doctrinas de Platon y de Aristóteles, de Cenon y de Epicuro, de Descartes y Bacon, la razon y la fé, el método racional con el experimental, la filosofía de la Edad Media con la filosofía de la antigüedad y de los tiempos modernos.

Veamos cómo ha cumplido esta empresa gigantesca.

I. TEORÍA DE LOS CONOCIMIENTOS.

Leibnitz (de 1648 á 1716), se aproxima á Descartes por el *método*. Su criterio es la evidencia; su procedimiento es racional, *á priori*. Pero al mismo tiempo que pone toda su confianza en las luces de la razon, no desprecia las enseñanzas de Bacon, no participa, respecto de la experiencia, del soberbio desprecio de la escuela cartesiana. Subordina los hechos á la razon, pero declara que los hechos deben ponernos en camino de los descubrimientos, y que, en todo caso, nos confirman su valor. Hasta la concepcion *á priori* queda reducida á una simple posibilidad, á una hipótesis.

Así completa Leibnitz desde un principio el método cartesiano con el método experimental. Hace más; busca las reglas metafísicas de estos dos aspectos complementarios del método, y las encuentra en el *principio de la identidad ó de la contradiccion*, y en el de la *razon suficiente*. En

virtud del primero, una cosa es lo que es, no puede ser y no ser á un mismo tiempo; en virtud del segundo, toda cosa tiene una razon de su existencia y de las modalidades de la misma. Este se aplica á la realidad actual, á los hechos, á las verdades contingentes que no tienen en sí mismas su razon de ser, no eleva gradualmente á Dios, única razon absoluta y suficiente de todo lo que es. Aquél se aplica á la esfera de lo posible, á las verdades necesarias y eternas que son, por su propia naturaleza, y cuya negacion implica contradiccion. Pero aunque estos dos principios sean distintos, en cuanto corresponde á dos diversos órdenes de cosas, derivanse, sin embargo, uno de otro; porque la necesidad de una razon suficiente para la existencia de los hechos es una verdad necesaria, concebida *á priori*, y que sale, por consiguiente, del principio supremo de la contradiccion ó de la identidad (1).

Por medio de estas reglas infalibles, esperaba Leibnitz dar á la filosofía la precision y la certeza que tienen las ciencias matemáticas. Necesitábase, pues, que la filosofía tuviese sus signos como el álgebra; y puesto que, elevándose á la unidad, debia en adelante reinar sobre todos los espíritus con la misma autoridad que las ciencias llamadas positivas, era tambien necesario que esta unidad recibiese una forma propia y se expresase en el lenguaje. De aquí ese gran proyecto que

(1) *Monodología*, 31 y sig.

fué el sueño de toda la vida de Leibnitz. El establecimiento de una lengua y de una característica universal, de una *pasilalia* y de una *pasi-grafia*.

¿Cuáles son, pues, los dos *órdenes de conocimientos* que corresponden á los dos principios del método? Son el conocimiento sensible y el conocimiento racional. El alma tiene percepciones é ideas, sentidos y razon.

Las *percepciones* son la representacion interna de lo que pasa en el exterior. Son claras ó confusas; pero unas y otras tienen de comun que no pueden alcanzar la verdad absoluta y que se refieren siempre á los hechos y á las cosas contingentes. Están, por otra parte, tan estrechamente ligadas entre sí, por la *ley de la continuidad*, que no permite que la naturaleza proceda por saltos y nos haga adquirir una percepcion clara sin hacernos pasar por los grados inferiores de la percepcion.

Las *percepciones claras* van acompañadas de a percepcion ó de conciencia y se graban en la memoria; mas, por distintas que sean, no podrán nunca engendrar la certeza, porque en el mundo exterior en donde se colocan, todo está encadenado, y cada cosa tiene su razon en todas las demás. La percepcion envuelve siempre lo infinito, es inagotable por el análisis. Todo lo que podemos sobre las infinidades, es saber distintamente que son. Sólo á la supremacía de la razon, á la que nada escapa, corresponde compren-

der todo lo infinito, todas las razones y todas las consecuencias de las cosas.

Las *percepciones confusas* ó insensibles no están anejas á la conciencia ni á la memoria. Es muy difícil comprenderlas en sí mismas, pero es necesario que existan, puesto que el alma piensa constantemente. Una sustancia no puede carecer de acción, un cuerpo de movimiento ni un espíritu de pensamiento. Hay mil señales que hacen juzgar que en todo momento experimentamos una infinidad de percepciones; pero, destituyéndolas del atractivo de la novedad, el hábito que tenemos de percibir las, alejan nuestra atención é impide que se fijen en nuestra memoria. ¿Cómo podríamos formar una percepción clara sin las percepciones insensibles que la constituyen? Para oír, por ejemplo, el ruido del mar, es necesario que se oigan las partes que componen este todo, es decir, el ruido de cada ola, aunque cada uno de estos pequeños ruidos se dé sólo á conocer en la mezcla confusa de todos los demás. Cien mil nada no compondrán nunca cosa alguna. El sueño no es, por otra parte, nunca tan profundo que no se tenga algún sentimiento débil y confuso; el mayor ruido del mundo no podría nunca despertarnos, si no tuviésemos alguna percepción de su comienzo, que es pequeño.

Importa notar cómo Leibnitz enlaza las más grandes cuestiones de la filosofía á estas percepciones insensibles, en cuanto implican la ley de la continuidad. Por ellas es como se puede decir

que el presente está lleno del pasado y preñado del porvenir, y que en la más insignificante de las sustancias puede leerse la série de las cosas del universo. Dichas percepciones son las que nos determinan muchas veces, áun sin saberlo; las que engañan al vulgo por la apariencia de una indiferencia de equilibrio, y suplen la accion insostenible de las sustancias unas sobre otras, y explican la armonía preestablecida del alma y del cuerpo. En virtud de estas variaciones imperceptibles es como dos cosas individuales no pueden ser perfectamente semejantes (*principio de las indiscernibles*) y como su diferencia es siempre más enumerica, lo cual destruye las tablas rasas del alma, un espíritu sin pensamiento, una sustancia sin accion, el vacío del espacio y los átomos de la materia. Hay, en fin, una última consecuencia, á saber, que las almas, las sustancias simples, están siempre unidas á un cuerpo, y que no hay alma que esté enteramente separada. Este dogma resuelve todas las dificultades sobre la inmortalidad de las almas, no siendo la diferencia de sus estados sino de mayor ó menor perfeccion, lo cual hace tan explicable su estado pasado ó futuro como lo es su estado presente. Hasta dá el medio de volver á hallar el recuerdo, por los desarrollos periódicos que pueden llegar un dia (1).

(1) *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, introducción.

Además de las perfecciones de los sentidos y las verdades contingentes que de ellas se derivan, existen tambien, en esa region del alma que se llama entendimiento puro, ó razon, *ideas* distintas y adecuadas, verdades eternas y necesarias. Estas ideas ó principios son *innatas* en el alma. Es verdad que la experiencia es indispensable para que el alma pueda determinarse á tales ó cuáles pensamientos, á fin de que tome en cuenta las ideas que existan en nosotros; ¿pero cuál es el medio por el que la experiencia y los sentidos pueden dar ideas? ¿Tiene el alma ventanas? ¿Se parece á las tablillas de cera? Es evidente que todos los que así piesen respecto del alma la hacen corporal en el fondo. Opondráse este axioma admitido entre los filósofos: que nada hay en el alma que no proceda de los sentidos; pero es necesario exceptuar el alma misma y sus afecciones: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, EXCIPE, *nisi ipse intellectus*. El alma encierra el sér, la sustancia, lo uno, lo idéntico, la causa, la perfeccion, el razonamiento y otras muchas nociones que los sentidos no pueden dar. Se responderá que esa tabla rasa de los filósofos quiere decir que el alma no tiene natural y originariamente nada más que facultades desnudas; pero las facultades sin acto alguno, en una palabra, las puras potencias que dice la escuela no son más que ficciones que desconoce la naturaleza y que sólo se obtienen por abstraccion. Porque ¿dónde puede hallarse en el mundo una facultad

que se encierre en la mera potencia, sin ejercer acto alguno? Hay siempre una disposicion particular á la accion, y á una accion más bien que á otra; y, además de la disposicion, hay una tendencia á la accion, y hasta hay una infinidad en cada sujeto, y estas tendencias no están nunca sin producir algun efecto (1).

Locke reconoce que las ideas que no tienen su origen en la sensacion proceden de la reflexion. La reflexion no es más que una atencion dirigida á lo que hay en nosotros, y los sentidos no pueden darnos lo que ya tenemos. Siendo esto así, ¿puede negarse que hay mucho de innato en nuestro espíritu, puesto que somos innatos nosotros mismos? ¿Puede negarse que hay en nosotros sér, unidad, sustancia, duracion, cambio, accion y otros muchos objeto propios de nuestras ideas intelectuales? Todos estos objetos son inmediatos y están presentes siempre á nuestro entendimiento, aunque no siempre nos apercibimos de ello, á causa de nuestra distraccion y de nuestras necesidades. Si el alma fuera semejante á tablas rasas, estarian en nosotros las verdades como la figura de Hércules está en un trozo de mármol, cuando éste es indiferente para recibir una figura más bien que otra; pero si hubiese en la piedra venas que marcasen la referida figura con preferencia á otras, esta piedra sería más determinada, y Hércules estaria en ella innato en

(1) *Nuevos ensayos*, etc., lib. II, cap. I.

cierto modo, aún cuando se necesitase trabajar para descubrir las venas, devastando aquello que les impida aparecer. Así es como nos son innatas las ideas y las verdades, como inclinaciones, disposiciones, hábitos ó *virtualidades* naturales, y no como actos, por más que estas virtualidades vayan siempre acompañadas de algunas acciones, á veces insensibles, que respondan á ellas (1).

Objétase contra esta doctrina que si las ideas fueran innatas en el alma, serían unánimemente aceptadas por todos los espíritus, lo cual es contrario á los hechos; que hay contradicción en sostener que haya en el alma ideas que ésta no perciba; que, en esta hipótesis, nunca aprenderíamos nada nuevo, y que la verdad brillaría más vivamente en los espíritus más vírgenes y más incultos.

Pero estas objeciones no prueban nada contra la doctrina de la ineidad virtual. En primer lugar, es necesario recibir la ineidad como un hecho. Los sentidos podrán insinuar, justificar, confirmar las verdades eternas y necesarias, y proporcionarnos la ocasión de conocerlas, pero no podrán nunca hacernos ver su universalidad y necesidad, ni demostrarnos su certeza eterna é infalible. Un determinado número de experiencias particulares, de una verdad universal, no bastaría para asegurarse siempre de ellas por la inducción, sin conocer la necesidad por me-

(1) *Nuevos ensayos, etc.*, introducción.

dio de la razon. Ahora bien, si las ideas no tienen su origen en los sentidos, lo tienen en el entendimiento, y es una verdad que el espíritu las halla *en sí mismo*. Pero no se sigue que sean siempre uniformes ó desarrolladas en el mismo grado en todos los espíritus. Aun cuando los principios especulativos de la filosofía no fuesen conocidos de todos los hombres, no dejarían de ser innatos, porque se les reconociese desde el momento en que se les ha comprendido. Todo el mundo los conoce en el fondo, todo el mundo los emplea sin prévia reflexion sobre ellos. De este modo es como, poco más ó ménos, se hallan virtualmente en el espíritu las proposiciones suprimidas en los entimemas. No hay, pues, contradiccion en decir que no siempre nos apercibimos de todas las verdades que hay en nuestra alma: la memoria es la que debe conservarlas en depósito, y presentárnoslas cuando las necesitemos. En este sentido, puede decirse que toda la aritmética y toda la geometría, nos son innatas de una manera virtual; y si bien no podemos comprender inmediatamente sus cálculos y proposiciones, esto prueba sólo que hay grados en la facultad que tenemos para sacarlas de nuestro propio fondo. ¿Es acaso necesario que todo lo que es natural á una sustancia que se conoce, se conozca tambien actualmente? ¿O no puede ni debe una sustancia como el alma poseer propiedades y afectaciones que sea imposible verlas inmediatamente y de una vez? El conocimiento actual no es, pues,

innato, sino más bien lo es el conocimiento virtual. De donde se sigue que, aprendiendo nuestras ideas, aprendemos algo nuevo: es verdad que están en nosotros, pero debemos descubrirlas, aplicarlas y verificarlas en la experiencia. Es falso que todo lo que se aprende sea innato. Las verdades de los números y todas las demás verdades necesarias están en nosotros, como ya lo hemos demostrado, pero no por esto dejamos de aprenderlas. Sólo aparecen por la atención que en ellas ponemos; y es racionales que los pensamientos más puros sean el premio de cuidados más nobles. Hé aquí porque los que tienen el espíritu ménos alterado, los niños, los idiotas y los salvajes, léjos de tener un más exacto conocimiento de las verdades innatas, no pueden conocerlas, porque son incapaces de prestarles el cuidado y la atención que exigen. No sería justo que las luces más vivas brillasen en los espíritus que están envueltos en las más densas nubes (1).

Queda pues sentado, á pesar de las objeciones de Locke, que las ideas de la razón son virtualmente innatas en el espíritu, es decir, que el espíritu tiene la facultad de descubrirlas en sí, y la tendencia á aprobarlas cuando en ellas fija su atención. Por esta doctrina Leibnitz es realmente innovador. Completa las teorías de Platon y de Descartes. Sólo obligado por sus adversarios

(1) *Nuevos ensayos, etc.*, lib. 1, cap. 1.

es como Descartes habia admitido la virtualidad; así es, que este principio desapareció muy pronto entre sus discípulos. Leibnitz hace de él, por el contrario, grandes y bellas aplicaciones á la ciencia de la naturaleza, particularmente á la nocion de la sustancia. Sobre ella es sobre quien ha fundado la teoría de las mónadas ó la *monadologia*, que es la clave de su sistema filosófico.

Examinemos, pues, la reforma que Leibnitz ha introducido en la nocion de la sustancia. Los cartesianos admiten dos clases de sustancia, física la una, y espiritual la otra, caracterizadas por atributos que se excluyen mutuamente. Dejando Leibnitz subsistir la distincion de ambas sustancias, las refiere á la unidad, bajo el nombre comun de mónadas. Pero ántes de exponer su monadologia, importa dar á conocer los argumentos decisivos de que se vale para refutar la concepcion cartesiana de la naturaleza, es decir, la identidad de la extension y de la sustancia física.

No debe admitirse en la sustancia nada que de sus atributos no proceda; pero es necesario que estos atributos expliquen todas las propiedades de los cuerpos. Ahora bien, el *movimiento* no está contenido en la extension, y, por consiguiente, no basta la nocion de esta propiedad para definir la sustancia física. La nocion no es, en efecto, más que la continuidad en el espacio; todas sus modificaciones se reducen á la longitud, latitud y profundidad, dimensiones que no contienen en sí mismas ninguna accion. Pero el movi-

miento es una accion, y limitar los cuerpos á la extension, es obligarse á negar el movimiento. No puede tampoco dar razon de la *inercia natural* de los cuerpos, es decir, de lo que hace que la materia resista al movimiento, ó de lo que hace que un cuerpo en movimiento no pudiera arrastrar en pos de sí á otro cuerpo en reposo, sin perder parte de su velocidad; porque siendo la extension en sí misma indiferente al movimiento y al reposo, nada debia impedir á los dos cuerpos ir juntos con la misma velocidad que traia el primero. Bien se apercibieron los partidarios del sistema de las causas ocasionales de que la fuerza y las leyes del movimiento no pueden proceder de la extension; y como han acordado que no haya más que extension, se han visto obligados á negarle la fuerza y la accion, y á recurrir á la causa absoluta y divina. Debemos confesar que han razonado bien, *ex hypothesi*. Pero la hipótesis no ha sido aún demostrada; y como la conclusion parece poco conveniente, tiene aquella apariencias de falsa, y debe conocerse en la materia algo más que la mera extension.

Querer, sin embargo, que la extension misma sea una sustancia, es trastornar el orden de las ideas. Además de la extension, se necesita un sujeto que sea extenso, una sustancia que sea necesariamente repetida ó continua; porque la extension no significa nada más que una repetition de lo que es extenso, una pluralidad, una continuidad ó coexistencia de partes; y, por con-

siguiente, no basta explicar la naturaleza misma de la sustancia extensa, cuya nocion es anterior á la de su repeticion (1).

Hay, pues, en la sustancia física, algo más que extension, hay el movimiento. Pero, ¿de dónde procede el movimiento? Segun los cartesianos, sólo puede provenir de Dios; todos los movimientos que actualmente se producen siguen una ley eterna establecida por Dios en otro tiempo, ley que se llama su voluntad ó su mandato. Pero esta explicacion es insuficiente y contraria además al poder divino. La voluntad soberana no es tan ineficaz que las cosas no hayan sido afectadas por ella, y que no se haya producido en ellas ningun efecto durable. Implica contradiccion el que Dios quiere, y que queriendo no produzca ni cambie nada; que obre siempre, que no efectúe nunca ni deje terminada ninguna obra. Esta hipótesis no establece conexion alguna entre la causa y el efecto. Exijo más, quiero que esta ley ó esta voluntad divina haya grabado en las cosas alguna impresion durable y permanente, una *ley interna (lex insita)*, ignorada quizá de la mayor parte de las criaturas, pero en virtud de la cual hacen y padecen; quiero que las cosas posean, como una huella permanente de la accion divina, una cierta eficacia, una forma ó una

(1) *Obras de Leib.* (ed. Charpentier), t. 1, p. 450.—V. la introduccion de M. A. Santiago, p. 19.

fuerza propia de donde procede toda la série de sus fenómenos (1).

Y ¿qué es la fuerza? La fuerza es una de esas ideas que se escapan á la imaginacion y que sólo la razon puede concebir. Pero el que no se la pueda imaginar, no es un motivo para excluirla, pues, de este modo, tendria Hobbes razon al decir que todo es cuerpo, porque solamente éstos se dejan sentir. La fuerza constituye la naturaleza misma de la sustancia; en otros términos, la sustancia consiste en la potencia de hacer y padecer; y sólo en virtud de este principio de la fuerza, de este poder permanente, es como rechazamos la doctrina que reduce todas las cosas á modificaciones fugitivas y pasajeras de la sustancia divina. Pero nosotros no entendemos por poder de hacer una facultad desnuda, porque, si es imposible concebir una accion sin un poder de obrar, sin un sujeto á quien aquella pertenezca, no es ménos absurdo suponer un poder que no pueda nunca ejercerse. La verdadera fuerza activa encierra la accion en sí misma; es una *entelequia*, un poder medio entre la simple facultad de obrar y el acto efectuado; contiene y encierra el esfuerzo, se determina por sí misma á la accion, y no necesita ser ayudada por una excitacion exterior, sino sólo no ser estorbada. Este poder de obrar está en cada sustancia, de suerte que ni la sustancia espiritual ni la corporal cesan

(1) *Obras de Leibnitz*, p. 458 y sig. *De la naturaleza en si misma*.

nunca de obrar. En otros términos, todo lo que hace es una sustancia individual, y ésta obra sin interrupcion (1).

Tal es, en pocas palabras, la noción de la sustancia que Leibnitz opone á la concepcion cartesiana, no para destruirla, sino para completarla. Determinada de este modo, es la noción de la fuerza de una gran importancia, no sólo para la ciencia de la naturaleza, en donde es absolutamente necesaria, sino para toda la filosofía, en el sentido de que, combinada con el principio de las indiscernibles, constituye un *principio eterno de individualidad*. Tan penetrado está Leibnitz del valor de este principio, de esta fuerza permanente en virtud de la cual subsisten en sí mismas las criaturas conforme al decreto divino, que la considera como la única arma para rechazar el panteísmo y demostrar su imposibilidad. Esta noción es tambien la que explica el encañamiento sistemático de su psicología y de su ontología. Lo que es la fuerza en la sustancia es la virtualidad en el espíritu; las definiciones de estos dos términos son idénticas. En la conciencia es donde coloca Leibnitz la noción primitiva de la fuerza. Veámos ahora las aplicaciones que á ésta se refieren.

La sustancia es un sér capaz de accion. Es simple ó compuesta. La *sustancia simple* es la que no consta de partes, la *mónada*. La *sustancia com-*

(1) *Obras de Leibnitz*, p. 454, 460 y sig.

puesta es el conjunto de las mónadas. Es necesario que haya sustancias simples, puesto que las hay compuestas, porque lo compuesto no es más que un conjunto ó un agregado de cuerpos simples.

La mónada es, pues, la sustancia simple que entra en los compuestos. Y, en cuanto sustancia simple, no tiene extension ni figura, es indivisible y forma el átomo espiritual de la naturaleza; no tiene comienzo natural ni tendrá fin por disolucion; en otros términos, sólo pudo comenzar por creacion y podrá terminar por aniquilamiento, mientras que las sustancias compuestas comienzan ó acaban por partes. No puede ser alterada en su estado interior por ninguna otra criatura, está absolutamente reducida á sí misma, porque no tiene ventanas por donde pueda entrar ó salir cosa alguna. Pero á estas cualidades negativas une tambien atributos positivos. Si las mónadas no tuviesen verdaderas cualidades serían mutuamente indiscernibles, y puesto que lo simple es el principio de lo compuesto, sería imposible percibir ningun cambio en el universo. (1).

¿Cuáles son, pues, los elementos constitutivos de la mónada? En primer lugar, cada mónada es diferente de todas las demás, porque no hay en la naturaleza dos seres que sean perfectamente idénticos, dos seres en donde no sea posible

(1) *Monadologia*, 1 á 9.

hallar una diferencia interna ó fundada sobre una denominacion intrínseca. Dos cosas que fueran radicalmente *indiscernibles* una de otra, no serían mas que una misma. Sin este carácter diferencial, no existirían muchas mónadas, no habría más que una. En otros términos, cada mónada es una individualidad. Como tal, tiene en sí misma un *principio interno de cambio* ó de variacion; y puesto que la mónada es esencialmente activa, en cuanto sustancia, este cambio es tambien perpétuo y aumenta además la especificacion y la variedad de las sustancias simples. La mónada es, pues, individual, simple y multiple en sus variaciones internas; en otros términos, envuelve una *variedad en la unidad*; porque verificándose por grados todo cambio natural, cambia algo y algo queda, y, por consiguiente, es necesario que haya en la sustancia simple una variedad de afecciones y de relaciones, es decir, la multiplicidad en la unidad (1).

Tales son los elementos constitutivos de la mónada. Cada una de estas es una individualidad sujeta al cambio, y que envuelve una variedad de modificaciones en la unidad y en la simplicidad del sér. Tambien aquí se dibuja exactamente la diferencia que separa á Leibnitz de Descartes. Bajo el punto de vista cartesiano la extension implica la identidad de los cuerpos;

(1) *Monadología*, 8 á 14.—V. el *Manual* de MM. Salinis Scoria.

el pensamiento, la identidad de los espíritus; bajo el punto de vista de Leibnitz, todas las mónadas son esencialmente distintas é individuales, por más que participen de una sustancia comun. Por otra parte, Descartes hace proceder los fenómenos naturales de la accion de un principio externo y mecánico, Leibnitz, de la accion de un principio interno de cambio ó de variacion. De este modo echa Leibnitz los cimientos del dinamismo. Establece por último, aunque sin determinarlas, las leyes racionales del desenvolvimiento del sér, las leyes de unidad, de variedad y de armonía.

Todo está lleno en la naturaleza, dice Leibnitz. Cada sustancia simple está rodeada de una masa compuesta de una infinidad de mónadas diferentes, que constituyen su propio cuerpo, segun cuyas afecciones representa la mónada central las cosas que la rodean. El cuerpo es orgánico en su conjunto y en sus partes más insignificantes. Puesto que todo está ligado en el mundo, y cada cuerpo está en relacion con los demás y es afectado por ellos, se sigue que la mónada es un espejo vivo, *representativo del universo* y arreglado al mismo plan que éste. Así pues, por la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes, que no son más que las respectivas de uno solo, segun los diversos puntos de vista de cada mónada. Es absolutamente necesario que las cosas sucedan de este modo, porque arreglándolo Dios todo, ha tenido

en cuenta cada parte, y, por consiguiente, nada podría reducir las mónadas á no expresar más que una parte de las cosas. Esta representacion no es sin embargo siempre completa y actual: un alma no puede leer en sí misma nada más que lo que está en ella distintamente representado; no podría desarrollar de una vez la infinitud de la esencia y de las leyes del universo, los contiene virtualmente: la série de representaciones del alma responde naturalmente á la série de cambios del universo mismo; en otros términos, el alma encierra en sí la capacidad de todos los modos posibles de ser. Pero aunque cada mónada creada represente todo el universo, representa más particularmente el cuerpo que le es afecto y cuya entelequia es; y, en tanto que expresa su cuerpo, expresa todo el universo, por la conexion de las partes de la materia. Bajo este punto de vista, hay una armonía perfecta entre las percepciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos (1).

Cada mónada, unida á un cuerpo particular, constituye una sustancia viviente. No hay sólo vida en todas partes, unidas á los órganos, sino que hay tambien grados en las mónadas. Las unas parecen desprovistas de percepciones: tales son los *cuerpos*, formados por la reunion de las mónadas inferiores; otras están dotadas de per-

(1) *Principios de la naturaleza y de la gracia*. 3.—*Monadología* 56, 63.—*Nuevo sistema de la naturaleza*, 15.

cepciones, tales son las almas ó mónadas simples, imperecederas. Entre estas últimas, las unas tienen percepciones confusas, como las *almas de las bestias*; las otras tienen percepciones claras, acompañadas de conciencia, de memoria y de razon: estas son las *almas racionales*, los *espíritus*. Todos los grados de esa progresion ascendente que constituye el universo, están animados, llenos de fuerza y de vida. Nada hay inculto, estéril ni muerto, no hay caos ni confusion sino en apariencia; áun en la parte más insignificante de la materia existe un mundo de séres y de entelequias vivientes (1).

Los cuerpos, que son un conjunto de mónadas, y las almas, que son mónadas simples, representan igualmente el universo. Existe, pues, cierta armonía entre las leyes de las almas y las de los cuerpos. Los cuerpos obran segun las leyes de las causas eficientes ó del movimiento; las almas, segun las leyes de las causas finales. Estos dos reinos de causas son armónicos entre sí. Esta armonía de sustancias expresa una relacion de correspondencia ó de paralelismo, pero de ninguna manera una relacion de causalidad. La *comunicacion de las sustancias* es inexplicable é imposible. Las cosas pasan, sin embargo, en las almas y en los cuerpos como si fuesen recíprocamente producidas las unas por las otras. ¿Cómo explicar este fenómeno?

(1) *Monadología*, 65, 70.—*Principios de la naturaleza y de la gracia*, 4 y sig.

Figurémonos dos relojes que concuerdan perfectamente. Este acuerdo puede establecerse de tres modos, ya por la influencia mútua de un reloj sobre el otro, ya por la vigilancia de un obrero que interviene constantemente para mantener la conformidad, ya, en fin, por la propia exactitud de los relojes que, sin ninguna influencia ni intervencion, concuerdan constantemente en su marcha. Sustituyamos ahora los dos relojes con el alma y con el cuerpo, y subsisten las mismas hipótesis. La primera de éstas, la de la *influencia recíproca*, es la hipótesis de la filosofía vulgar; no debe detenernos, puesto que se funda en un hecho imposible, en una comunicacion real de las sustancias. La de la *intervencion* ó la *asistencia* es la hipótesis del sistema de las causas ocasionales; compara á Dios con un mal obrero que necesita constantemente reparar su obra y hace intervenir el *Deus ex machina* en un fenómeno que puede recibir una explicacion simple y racional. No queda, pues, más que la tercera hipótesis, es decir, la de la *armonia preestablecida* por un artificio divino; segun ella, Dios ha formado desde el principio cada una de las dos sustancias de una manera tan perfecta, y las ha arreglado con tanta exactitud que, no siguiendo más que sus propias leyes, que ha recibido con su sér, concuerda en todos los puntos con la otra sustancia, como si existiese entre ellas realmente una influencia recíproca, ó como si Dios pusiese

mano siempre fuera de su concurso general (1).

Es fácil ver que la hipótesis de la armonía preestablecida, en cuanto se supone la imposibilidad de la comunicacion de las sustancias, se enlaza directamente con el cartesianismo. El mismo Leibnitz conviene en este parentesco. Descartes habia ya reconocido, dice, que las almas no pueden dar fuerza á los cuerpos, porque hay siempre la misma cantidad de fuerza en la materia; pero ha creido que el alma podia cambiar la direccion de los cuerpos, y por este error no ha venido al sistema de la armonía preestablecida, sistema en virtud del cual, obrando los cuerpos como si no hubiese almas, y éstas como si no hubiese cuerpos, obran, no obstante, como si el uno influyese sobre la otra. Admitido este principio, es evidente que sólo puede explicarse por el poder divino el comercio del alma y del cuerpo. Pero, ¿cómo se ejerce esta potencia? Es continua, incesante; es necesario adoptar la teoría de las causas ocasionales, y negar la libertad y la espontaneidad de las criaturas. Este sistema tiene, pues, de comun con la doctrina de Malebranche, que, en uno y otra, la série de los actos del cuerpo corresponde exactamente, en virtud de un decreto divino, con la série de los actos del espíritu; pero en la doctrina de Malebranche, este decreto es completamente exterior, y no deja en las sustancias huella alguna de su paso; en la

(1) *Obras de Leibnitz*, p. 479 y sig.

doctrina de Leibnitz, por el contrario, es completamente interno, y no necesita ser renovado: ha modificado profundamente las sustancias y las ha hecho libres; es, en cierto modo, posterior á la espontaneidad de los séres, de tal suerte que los fenómenos y las modificaciones del alma proceden de su constitucion original, es decir, de la naturaleza representativa que le ha sido dada desde su creacion, y que forma su individualidad. No puede negarse que, bajo este aspecto, la armonía preestablecida entra perfectamente en el espíritu del sistema de Leibnitz, por más que se apoye en una hipótesis cartesiana.

Pero ¿en qué autoridad se funda esta doctrina? En la *posibilidad*. ¿Por qué no habia de poder Dios dar á la sustancia una naturaleza ó fuerza interna que la hiciese producir ordenadamente, sin el auxilio de ninguna criatura, como en un autómeta espiritual, todos los cambios que puede experimentar? Y tanto más, cuanto que la naturaleza de la sustancia encierra esencialmente un progreso y modificaciones, sin las cuales no tendria fuerza para obrar, y que estas modificaciones responden necesariamente á la série de cambios del universo que el alma representa. Pero precisamente, para permitir al alma que se modifique y obre en el exterior, es para lo que se le ha dado el cuerpo. Así pues, desde que se vé la posibilidad de esta hipótesis de los *acuerdos* ó conformidades, se vé tambien que es la más racional, y que dá una idea admirable de la armonía del uni-

verso y de la perfeccion de las obras de Dios. Ningun sistema ha llevado nuestra educacion á un más alto grado de evidencia. Siendo todo espíritu como un mundo á parte, bastándose á sí mismo, independiente de toda otra criatura, comprendiendo lo infinito y expresando el universo, es tan durable, tan subsistente, tan absoluto como el universo mismo de las criaturas. Por último, este perfecto acuerdo de tantas sustancias que no se comunican en conjunto, nos eleva á la causa comun de todo acuerdo y de toda armonía, á la idea de Dios (1).

II. CONSECUENCIAS.

Las consecuencias morales, políticas y religiosas del sistema de Leibnitz, están perfectamente conformes con los principios generales que acabamos de exponer. En todo reconoce este filósofo principios eternos, superiores al mundo sensible, y procura así elevar al hombre á una region ideal y racional, y unirle á Dios, fuente de toda vida. Pero esta union no es una relacion de identidad, en la que el hombre quede absorbido en Dios, sino una relacion de espontaneidad y de independencia, que concilia los derechos de la personalidad humana con la naturaleza del sér infinito y absoluto.

(1) *Monadologia*, 78 á 82.—*Nuevo sistema de la naturaleza*, 14 á 17.

La *moral* y la *política* no han sido tratadas por Leibnitz, sino de una manera aforística, pero están íntimamente ligadas con su doctrina de las mónadas. Las almas son, en general, espejos vivos del universo; los espíritus dotados de razón son, además, imágenes de la misma divinidad, capaces de conocer y de imitar por el arte el sistema del universo; de donde se sigue que los espíritus pueden entrar, en virtud de la razón y de las verdades eternas, en una especie de sociedad con Dios, y que éste es respecto de ellos, no solamente lo que el obrero es á su obra, sino lo que un padre es para sus hijos. La unión de todos los espíritus debe formar la *ciudad de Dios*, es decir, el Estado más perfecto posible, bajo el más perfecto de los monarcas. Esta ciudad de Dios, cuya ley es el *amor* ó la satisfacción que nos causa la felicidad de otro, esa monarquía verdaderamente universal, es un *mundo moral* en el mundo natural, lo más elevado y divino que hay en las obras de Dios. Existe una armonía constante entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, es decir, entre Dios considerado como arquitecto del universo y Dios considerado como monarca de la ciudad divina de los espíritus. En virtud de esta armonía, es como las cosas conducen á la gracia por los mismos caminos que la naturaleza, y cómo el globo, por ejemplo, debe experimentar revoluciones naturales en los momentos en que lo exija el gobierno de los espíritus, para el castigo de unos y la recompensa de otros.

La ciudad de Dios sólo puede perfeccionarse en una *vida futura*; allí no hay crimen sin castigo, buenas acciones sin recompensa proporcionada, y por último, hay tanta virtud y felicidad como es posible. Pero puede decirse que desde el presente, el amor de Dios nos hace gozar previamente algo de la felicidad futura. En efecto, aunque este amor sea conforme á nuestro propio interés y nos procure goces inefables, garantiza lo útil al mismo tiempo que cumple la ley del bien. De este modo es como todo se dirige á lo mejor en la ciudad divina; todo concilia el bien general y el bien particular de cada uno de sus miembros. Es verdad que no puede alcanzarse nunca la felicidad suprema, porque es imposible agotar el conocimiento y el amor del Sér infinito; pero tampoco es tal nuestro destino. Nuestra felicidad no consistirá nunca, ni debe consistir, en un pleno goce en que no haya más que desear, sino en un progreso perpétuo, en nuevos placeres y en nuevas perfecciones (1).

Es imposible no ver en este destino infinito que Leibnitz asigna al hombre, en el orden moral y político, un ensayo de conciliacion entre la doctrina cristiana de San Agustin y los principios de su propia doctrina. Sentimos sólo que Leibnitz no haya dado más desarrollo á esta gran concepcion, y que no la haya aplicado al destino del hombre sobre esta tierra.

(1) *Monadologia*, 83 á 90.—*Principios de la naturaleza y de la gracia*, 15 á 18.

Pero en la religion es donde principalmente se manifiesta la tendencia conciliadora y armónica de su sistema. Quiere armonizar las diversas doctrinas establecidas sobre la fé y la razon, sobre la gracia y la libertad, sobre el bien y el mal; quiere unir el protestantismo y el catolicismo, esas dos ramas separadas de la religion cristiana. Hasta lleva demasiado léjos este deseo de conciliacion, cuando introduce en el seno de la filosofía dogmas que deberian permanecer extraños á ella. Su *Teodicea* se resiente aún del espíritu de la Edad Media. Leibnitz no ha roto por completo, como Descartes, con la tradicion del pasado.

Mediante el principio de la razon suficiente, es como se eleva á Dios. La razon suficiente de la existencia del universo, dice, no podria hallarse en la série de las cosas contingentes, porque éstas tienen una razon superior de su existencia, y se podria siempre, por léjos que se hubiese llegado, promover, respecto de ellas, la misma cuestion. Así pues, es necesario que la razon suficiente, que no tiene necesidad de otra razon, esté fuera de esta série de cosas contingentes, y se halle en una sustancia que sea su causa, ó en un sér necesario que tenga en sí mismo la razon de su existencia; de otro modo no se tendrá todavía una razon suficiente en donde podamos detenernos. A esta última razon de las cosas la denominamos Dios.

Es necesario que esta causa sea inteligente, porque siendo el mundo contingente, y siendo igual-

mente posible y aspirando á la existencia otros infinitos mundos, es necesario que la causa suprema los tenga presentes á todos para determinar uno de ellos. Ahora bien, esta relacion de una sustancia existente á simples posibilidades, no puede ser más que el *entendimiento* que tiene idea de ellas; y el determinar una no puede ser más que el acto de la voluntad que elige. El *poder* de esta sustancia es el que hace eficaz la voluntad. El poder se dirige al *sér*, la sabiduría ó el entendimiento á lo verdadero, la voluntad al *bien*. Esta causa inteligente debe ser *infinita* en todos sus modos, y absolutamente *perfecta* en poder, en sabiduría y en bondad, puesto que se dirige á todo lo posible. Y como todo está ligado, no puede admitirse más que *uno*. Su entendimiento es la fuente de las *esencias*, y su voluntad, el origen de las *existencias* (1).

Vamos á desarrollar determinadamente todos estos puntos.

La *omnipotencia* ó el poder de Dios, comprende, por un lado, la independenciam de éste respecto de las demás cosas, y por otro, la dependenciam en que todas las cosas se hallan respecto de Dios. Bajo el primer punto de vista, Dios es necesario y eterno, es el Sér por sí, el sér absoluto y absolutamente libre en sus actos; bajo el segundo aspecto, la dependenciam de todas las cosas respecto de Dios, se extiende á todo lo posible y

(1) *Ensayo de Teodicea*, primera parte, 7.

á todo lo actual; la posibilidad misma de todo lo que no existe actualmente, tiene el fundamento de su realidad en Dios, porque si éste no existiese, no habria nada posible, y los posibles están desde toda la eternidad en las ideas del entendimiento divino.

No debe creerse, sin embargo, que la omnipotencia de Dios está fuera de la ley, que Dios pueda faltar ó pecar, que tenga derecho á condenar al inocente, y á recompensar al culpable; los que así razonan constituyen á Dios en tirano del mundo. Un Dios semejante deberia ser temido por su grandeza, pero no amado por su bondad; los hombres que le tributasen su culto, serian necesariamente crueles. Erróneamente es como ciertos teólogos rígidos han atribuido á Dios, bajo el pretexto de un derecho absoluto, una conducta que condenarian en un hombre; erróneamente es como han vertido esa doctrina de que, aquello que sería malo en cualquier otro sér, no lo es en Dios, porque éste no está obligado á observar ninguna ley. La verdadera ortodoxia estima igualmente la grandeza y la bondad de Dios, y concibe una armonía necesaria entre su poder y su sabiduría (1).

A la sabiduría de Dios se la denomina *omnisciencia*. Siendo muy perfecta, lo mismo que la omnipotencia, abraza toda idea y toda verdad, es decir, todas las cosas, así complejas como im-

(1) *De la causa de Dios*, 2, 3, á 13, 117 á 120.—*De la bondad de Dios*, 191 y sig.

complejas, que pueden ser objeto del entendimiento, y se aplica, á su vez, lo mismo á lo posible que á lo actual. La ciencia de lo posible mira las cosas y sus conexiones en la inteligencia pura; la ciencia de lo actual agrega á esto el conocimiento reflejo del decreto divino que ha traído el mundo á la existencia.

Es de notar que, á ejemplo de Platon, coloca Leibnitz la fuente de los séres y de las esencias en la *inteligencia* divina, en cuanto contiene los modelos de todas las cosas, es decir, en cuanto es la region de las verdades eternas ó de las ideas de que dependen la existencia y la posibilidad de las criaturas. Las sustancias simples, las mónadas, no pueden nacer por un decreto divino, son como rayos que brotan de la inteligencia suprema, ó como fulgores continuos de la divinidad. Bajo este punto de vista es como debemos considerar la hipótesis leibniziana del *optimismo* ó de la creacion del mejor mundo posible.

Hay eternamente en la inteligencia divina una infinidad de planes de otros tantos mundos posibles. De estos planes, ha elegido el mejor,—su sabiduría le ordenaba esta eleccion,—y lo ha realizado por un decreto de su libre voluntad, llamando el mundo actual á la existencia. El mundo actual es, pues, el mejor de los posibles. No es absolutamente perfecto: no puede negarse que existe el mal; pero es el mejor de los mundos, en el órden de la posibilidad de las cosas, puesto que Dios lo ha preferido á los demás. Habria que re-

prender á Dios, si hubiese podido hacerlo mejor, porque un bien menor es una especie de mal si imposibilita un bien mayor. La sabiduría infinita de Dios, unida á su inmensa bondad, ha hecho que, tomándolo todo en cuenta, no pudiera crearse nada mejor que lo que se ha creado, y, por consiguiente, que todas las cosas sean armónicas y concurren á la vez, con el más perfecto acuerdo, los cuerpos con las almas, las causas eficientes ó naturales con las causas finales ó morales, el reino de la naturaleza con el reino de la gracia.

La experiencia confirma, además, la elección de Dios. Hallamos en el universo cosas que nos agradan; pero debemos saber que no ha sido hecho para nosotros solos; éste se acomodará á nosotros, si nosotros nos acomodamos á él; seremos en él dichosos si queremos serlo. Antes de condenarlo, procuremos comprenderlo; y, considerando sobre todo las partes que presentan un todo completo, por ejemplo, los cuerpos orgánicos, hallaremos en ellos una armonía y una belleza que confunden la imaginación. De este modo es como una observación exacta de los hechos que nos son conocidos, justifica la sabiduría y la bondad del autor de todas las cosas, y esto sólo debe hacer que otorguemos nuestro asentimiento respecto de ello, en las cosas cuya perfección no comprendemos. Siempre que nos parezca reprehensible alguna cosa en las obras de Dios, debemos imputarlo á nuestra ignorancia.

Se nos objeta la existencia del *mal*: preténdese

que es posible concebir un mundo libre del mal, y que, por consiguiente, sería mejor que el actual. Pero nosotros rechazamos esta posibilidad. ¿Qué es, en efecto, el mal? Es, como veremos más adelante, un efecto necesario de la limitación de las criaturas; el mal es inherente á la naturaleza de los seres finitos. ¿Y qué es el mundo? Es toda la série y toda la coleccion de las cosas existentes, de las criaturas. Un mundo sin imperfección, es un mundo imposible en sí, y la existencia del mal no impide que el mundo actual sea el mejor de los posibles. Exagérase además la prepotencia del mal sobre el bien. Así como la porción del universo que conocemos, casi se pierde en la nada comparada con los inmensos sistemas planetarios que existen, con la inmensidad del universo, así tambien todos los males que se nos pueden objetar, son tal vez una nada, comparados con los bienes que existen en el universo-mundo. Cae, pues, por su base esta objecion de Bayle, que pretende que existe un plan mejor que el que Dios ha ejecutado. Si así fuese, lo hubiera Dios elegido. Pero lo mejor no puede ser superado en bondad, y si bien es verdad que Dios no obra al acaso, ha debido determinarse necesariamente por lo mejor. No es tampoco limitar la omnipotencia divina el decir que no puede hacer lo imposible.

Bayle pretende, además, que se destruye la libertad divina sosteniendo que Dios se ha determinado por su sabiduría, no sólo á crear, sino á

crear lo mejor y por los medios más sencillos y fecundos. Pero el sábio no quiere más que el bien: ¿es, pues, una esclavitud el que la voluntad obre con arreglo á la sabiduría? ¿Es posible ser más libre ó ménos esclavo que cuando se obra por su propia eleccion, segun la más perfecta razon? La fuerza de otro y nuestras propias pasiones, es lo que nos hacen esclavos; pero Dios no es nunca movido por ninguna cosa extraña, ni está sujeto tampoco á las pasiones internas. Bayle injierte, pues, el órden de los términos llamando esclavitud al estado de libertad más grande y más perfecta (1).

Tratemos ahora de la *voluntad* de Dios. Como la sabiduría ó el conocimiento de lo verdadero, es la perfeccion de la inteligencia, así tambien la bondad ó la tendencia al bien, es la perfeccion de la voluntad. Toda voluntad tiene por objeto el bien, al ménos aparente; la voluntad divina sólo tiene por objeto el verdadero bien.

La naturaleza de la voluntad exige la *libertad*, que consiste en que la accion voluntaria deba ser espontánea y deliberada, de tal suerte, que la necesidad que suprime la deliberacion, está excluida de ella. La necesidad excluida, es la *necesidad metafisica*, cuyo puesto es imposible é implica contradiccion, pero no la *necesidad moral*, cuyo opuesto es sólo contrario á la conveniencia; porque, si bien Dios no puede engañarse en su

(1) Teodicea, *De la bondad de Dios*, 8, 19, 194, 221, 226, 228. — *De la causa de Dios*, 13, 14, 16, 46 y 47. — *Monadologia*, 43 y 47.

eleccion y elige siempre lo más conveniente, esta infalibilidad ó esta necesidad moral, léjos de destruir la libertad divina, la perfecciona.

De este modo es tambien como el hombre es libre, no porque tenga la eleccion moral entre el bien y el mal y goce de una indiferencia de equilibrio, sino porque los motivos determinantes de sus acciones están en sí mismo y posee de este modo las dos condiciones esenciales de la libertad, la espontaneidad y la inteligencia. La libertad humana está exenta de la necesidad lo mismo que de la violencia. Ni la *presciencia* y la *preordenacion* divina, ni la predisposicion de las cosas son contrarias á la libertad. Dios ha previsto y preordenado las cosas en la série ideal de lo posible; tales como debian ser, y entre ellas al hombre pecando libremente; decretando la existencia de lo presente, no ha cambiando su naturaleza: de contingente que era, no lo ha convertido en necesario. La presciencia divina no tiene nada de comun con la dependencia ó la independencia de nuestras acciones; y áun cuando los actos libres de las criaturas racionales fueran enteramente independientes de los decretos de Dios, habria medio de preveerlas: Dios las veria tales y como son en la region de lo posible, ántes que determinase admitirlas á la existencia; y como posibles es como decretaría desde la eternidad su existencia, despues de haber examinado todos los motivos que nos habian de determinar un dia á elegirlas.

La *predisposicion* de las cosas ó el encadenamiento de las causas y de los efectos no debe perjudicar á la libertad. Porque, si bien no hay nunca una indiferencia de equilibrio tal que la criatura esté igualmente dispuesta para dos actos contrarios, y por más que haya siempre algunas preparaciones, así en la causa que obra como en los que concurren á la accion, debemos decir, sin embargo, que estas determinaciones son únicamente *inclinantes* y no *necesitantes*, de suerte que subsista la contingencia. Nunca hay pasiones tan violentas que obliguen necesariamente á la accion; porque mientras el hombre está en posesion de sí mismo, puede hallar en sí un medio de detener el impulso que lo arrastra, y basta muchas veces con el pensamiento de ejercer su libertad ó mostrar su poder sobre la pasion (1).

La libertad constituye el caracter general de la voluntad. Esta puede dividirse, por una parte, en *antecedente*, prévia ó inclinatoria, y en *consiguiente*, final ó decretatoria, aquella ménos completa, ésta más llena y absoluta; y por otra, en *productiva*, que concierne á sus propios actos, y en *permissiva* que concierne á los actos de otro. Esta division es muy importante para explicar, en su relacion con Dios, la naturaleza y el origen del *bien* y del *mal*, que son el objeto propio de la voluntad.

(1) *De la causa de Dios*, 18, 20, 21, 43 á 46, 102 y sig.—*De la bondad de Dios*, 42, 52, 302.

Puede tomarse el bien y el mal metafísica, física y moralmente. El *mal metafísico* consiste en la simple imperfección; el *mal físico*, en el sufrimiento; el *mal moral*, en el pecado.

En principio, Dios quiere todo lo que es por sí un bien, por ínfimo que sea; quiere la perfección de las cosas en general, y especialmente la felicidad y la virtud de todas las sustancias inteligentes. El mal no cae nunca bajo la voluntad antecedente de Dios, sino en cuanto esta decreta, pero cae de una manera indirecta bajo su voluntad consiguiente, en este sentido: que Dios permite algunos males para producir grandes bienes. En cuanto al mal moral, no puede nunca servir de medio. No puede permitirse el pecado, sino cuando se debe. Así, Dios tiene por objeto de su voluntad lo mejor, como fin último; el bien en todos sentidos, como fin subordinado; las cosas indiferentes y el mal físico, algunas veces como medios, ó como necesidad hipotética, que le une á lo mejor (1).

Hasta aquí hemos tratado separadamente del poder de la sabiduría y de la bondad de Dios. Consideradas ahora en sus relaciones vistas en su unidad, se aplican, ya las criaturas en general, ya en particular á las criaturas inteligentes. Bajo el primer aspecto constituyen la *Providencia* en la creación y el gobierno del universo; bajo la segunda, la *justicia* en el go-

(1) *De la causa de Dios*, 23, á 40.—*De la bondad*, etc., 21 y 25.

bierno especial de los séres dotados de razon.

La providencia divina se muestra en todo el conjunto del universo. Todo es, en efecto, armónico en el mundo; la perfecta sabiduría no lo decreta sin haberlo considerado todo, y, por consiguiente, á todo se aplica su decreto. Nada hay tan pequeño que escape por su pequeñez á la providencia de Dios, nada tan grande que la confunda con su grandeza; cuida de nutrir los pequeños pajarillos, ama á los hombres y prepara su felicidad. Y si es verdad que nosotros no somos nada en comparacion con la infinitud de Dios, es privilegio de su infinita sabiduría el poder cuidar de lo infinitamente pequeño y hacerle servir el plan general del universo.

La providencia especial ó la justicia de Dios se refiere á las criaturas inteligentes. Comprende, no sólo el derecho estricto, sino tambien la *equidad*, y más aún, la *misericordia* legítima. Su grado supremo es la *santidad*, que se aplica más particularmente á la existencia del mal en sus diversos grados con la providencia ó con la justicia de Dios, que sólo quiere el bien.

Los bienes y los males llegan en esta ó en la otra vida. Quéjense muchos de que la naturaleza humana está expuesta á tantos males, no pensando que la mayor parte de estos son nuestra propia obra, que no somos bastante reconocidos á los beneficios que Dios nos dispensa, y que dirigimos nuestra atencion siempre hácia nuestros males ántes que hácia nuestros bienes. Desagra-

da á otros principalmente que los bienes y los males físicos no estén distribuidos con arreglo á los bienes y á los males morales, es decir, que sucede muchas veces mal á los buenos y bien á los malos. Podemos responder á estas quejas, que las condiciones de esta vida no son comparables á las de la vida futura, en donde toda virtud debe tener su recompensa, y todo pecado su castigo; esto es lo que el mismo Cristo ha manifestado por medio de una magnífica comparacion. Si el grano de trigo está muerto al caer en la tierra, no producirá fruto. En efecto, las aflicciones serán compensadas con largueza, y hasta servirán para acrecentar nuestra felicidad. No sólo sirven, sino que hasta son necesarias (1).

Para comprender esta necesidad, es necesario remontarse al *origen* del mal.

No hay en las criaturas ni en sus acciones grado alguno de perfeccion ó de realidad verdaderamente positiva que no se deba á Dios; pero el mal ó la imperfeccion es una privacion, y procede de la limitacion de las criaturas. Esta limitacion es propia de su esencia, y están marcadas con ella, aún en estado de pura posibilidad, es decir, cuando están aún en la region de las verdades eternas de la inteligencia divina; por que lo que no estuviera limitado, no sería una criatura, sino más bien un Dios. Se llama limita-

(1) *De la causa de Dios*, 40 y 41, 50 á 56, 116 á 121.

da la criatura, porque lo está en su grandeza, en su poder, en su ciencia y en todas sus perfecciones. El fundamento del mal es necesario, pero su producción es contingente; en otros términos, es necesario que el mal sea posible, pero es contingente que sea actual. La fuente del mal debe, pues, buscarse en la naturaleza ideal de la criatura, en cuanto esta naturaleza está encerrada en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios independientemente de su voluntad. Esta region es la causa ideal del mal y del bien; pero mientras que éste halla en ella su causa eficiente primitiva, el mal, que consiste en la limitación ó en la privación, no podrá hallar más que una causa eficiente. Es un adagio tan antiguo como verdadero: *Bonum ex integra causa, malum ex quoquoque defectu*; como también aquel de: *Malum causam habet non efficientem sed deficientem*. Ahora bien, si la verdadera fuente del mal es la imperfección, que implica la naturaleza ideal de la criatura, resulta de aquí que Dios no es la causa del mal, sino que debe permitirlo, y que, por tanto, el mal es permitido justamente, sin detrimento de la Providencia divina, y no puede dejar de permitirlo sin ser derogada (1).

Hemos hablado de la debilidad de la naturaleza humana; debemos ahora ocuparnos del auxilio de la *gracia* divina. La gracia puede ser de

(1) De la causa de Dios, 69 y 79. — De la bondad de Dios, 20 y 33.

dos maneras, *suficiente* y *eficaz*. La gracia suficiente no se niega nunca á aquel que tiene buena voluntad. El que hace lo que puede, obtiene siempre la gracia necesaria, pues Dios sólo abandona al que se aparta de él. Dios quiere salvar á todos los hombres, áun á los réprobos; distribuye entre todos y cada uno de los auxilios de su gracia; pero una asistencia igual no puede producir efectos iguales en naturalezas desiguales. La gracia no siempre es eficaz, sea á causa de la resistencia ó de la perversidad de los hombres, sea á causa de circunstancias exteriores ó de fines que Dios se propone. No puede establecerse respecto de esto una regla infalible. Por esto es por lo que debemos confiarnos en la bondad de Dios, creer que todo lo que hace es ó va dirigido á lo mejor, esperando que seremos admitidos á contemplar de cerca en la ciudad de Dios la magnificencia del espectáculo del universo. Y cuanto mejor comprendemos que no es solamente el poder y la sabiduría del Sér Supremo, sino también su bondad la que obra, más nos abrasamos en el amor de Dios, y procuramos imitar en algo su bondad divina y su perfecta justicia (1).

III. JUICIO CRÍTICO.

El sistema de Leibnitz es un ensayo de *racionalismo armónico* ó superior; concilia en todos los

(1) *De la causa de Dios*, 109, 110; 126, 129, 133, 140 y 144.

órdenes de cosas la unidad absoluta con la variedad de las existencias individuales, pero no comprende aún el verdadero carácter de la relación de Dios con los seres finitos, porque no está desarrollado por un procedimiento metódico, completo y riguroso.

Leibnitz es el primero que ha establecido exactamente el principio de *individualidad*, y ha procurado armonizarla de una manera científica, con la existencia del *Sér infinito y absoluto*, sin absorber ninguno de estos tres términos en el otro. La antigüedad no tiene, propiamente hablando, conciencia de este problema. Los filósofos cristianos lo comprendieron, pero no pudieron resolverlo; y admitieron la coexistencia de lo finito y de lo infinito como un hecho de fé. En los tiempos modernos ha hecho grandes esfuerzos la escuela sensualista para absorber lo infinito en lo finito, y la escuela cartesiana ha querido, á su vez, anonadar lo finito en lo infinito, y la criatura en la sustancia. Sólo Leibnitz ha dejado subsistir los dos términos de la relación. Concibe las mónadas como fuerzas vivas, indestructibles é individuales, como sustancias finitas y contingentes que suponen una sustancia infinita y absoluta. Ahora bien, al crear las mónadas, les ha comunicado Dios la causalidad y la fuerza; las ha marcado con el sello de su eternidad, y las ha constituido bajo el carácter de individualidades reales, de causas permanentes, cuya existencia depende indudablemente del au-

tor de todas las cosas, pero que son formadas por Dios de tal suerte, que hallan en sí mismas el principio de sus actos y de sus modificaciones. En esta relacion de Dios con los séres finitos, es donde reside la superioridad del sistema de Leibnitz sobre todos los sistemas anteriores; y esta relacion metafísica se reproduce despues en todas las partes secundarias de su filosofía. Implica todas las grandes verdades establecidas por Leibnitz: por una parte, la virtualidad de las sustancias espirituales y la fuerza de las sustancias físicas, por otra, la armonía absoluta que existe entre todas las sustancias representativas del universo, y entre éste y aquéllas.

Pero Leibnitz no ha comprendido el verdadero carácter de esta relacion, que es una *relacion de sér á sér, y de esencia á esencia*. El mundo y las criaturas preséntanse en su doctrina como un simple producto de la inteligencia y de la voluntad divina, y no parece estar encadenado á la vida, á la esencia misma de Dios. Este concibió el mundo en su pensamiento, y lo realizó por un decreto de su voluntad libre. El mundo es, por tanto, completamente extraño á la existencia divina: no subsiste en Dios sino á título de ideal, en la region de las verdades eternas. Es tan poco lo que participa del sér, que son posibles una infinidad de mundos, miéntras que es imposible concebir más de un Dios. Leibnitz no ha establecido, por tanto, entre el mundo y Dios, entre los séres individuales y el sér infinito, una relacion de penetracion y

de vida, como habia hecho Espinosa. Parece que se ha dejado arrastrar á este error por el deseo de enlazar la teología vulgar con los principios de su propia filosofía, conservando, en cuanto es posible, la doctrina recibida. Bajo este aspecto es Espinosa muy superior á Leibnitz. Si éste ha comprendido mejor la relacion de independencia y espontaneidad entre las criaturas y su creador, Espinosa ha comprendido mejor en cambio su relacion de sér y de esencia; y como éstas dos soluciones son igualmente verdaderas y deben completarse la una por la otra, en los sistemas combinados de estos dos filósofos es donde se debe buscar la solucion completa de nuestro problema.

La causa de este error de Leibnitz está en su método, ó, mejor dicho, en las lagunas que éste presenta. Leibnitz no ha cumplido con la condicion primera del método, un análisis psicológico que proporcione á la vez un punto de partida seguro y reglas infalibles para la indagacion de las verdades ulteriores: colócase además, como Descartes, bajo el punto de vista ontológico ó de la sustancia, y se contenta con considerar á ésta bajo un carácter más armónico, más elevado; y no fundándose su doctrina en un análisis completo y profundo, no puede tampoco alcanzar una nocion completa del sér absoluto, y deducir despues por el procedimiento orgánico de la síntesis, todas las verdades contenidas en esta verdad suprema. De aquí, el poco encadenamiento

que ofrecen las diversas partes de su sistema; su doctrina es, bajo este punto de vista, una serie de hipótesis brillantes y casi siempre afortunadas. Esto consiste en que Leibnitz es, ante todo, un hombre de genio, impaciente para observar las leyes del método, y abandona á su discípulo Wols el cuidado de sistematizar su filosofía, verificando las hipótesis. También bajo esta relacion es Espinosa superior á Leibnitz, lo cual se explica además por la diferencia de papeles que debian desempeñar estos dos filósofos. Espinosa termina y corona un movimiento filosófico; Leibnitz comienza otro nuevo. Todos los materiales del empirismo estaban ya preparados y elaborados; Espinosa no ha hecho más que levantar un edificio imponente sobre los cimientos echados por sus predecesores. Para Leibnitz, por el contrario, todo era nuevo, necesitaba deshacer la obra de los cartesianos, necesitaba innovar y volver á comenzar el edificio desde su base. Preocupado con esta idea madre, no podia poner todos sus cuidados en los detalles de su empresa. Leibnitz es reformador como Descartes, pero no ha podido, como tampoco pudo éste, llenar todas las necesidades de la reforma. Por último, Espinosa no debia tener sucesor; Leibnitz ha legado su pensamiento á la Alemania.

Ahora bien, procediendo Espinosa con un método rigurosamente demostrativo, enlaza directamente los seres individuales con la sustancia absoluta, y los considera como modalidades de la

sustancia. Leibnitz, ménos riguroso, los coloca en la inteligencia divina, porque creeria oscurecer la teología tradicional, si los concebía en una relacion más inmediata y fundamental con el sér y la esencia de Dios. La concepcion no es el resultado de una investigacion metódica; es una hipótesis platónica que ha acogido con tanta más facilidad, cuanto que es muy fecunda en sí misma, y parece conciliar la filosofía y la teología, la razon y la fé.

Bajo este punto de vista, nos parece Leibnitz á la vez como el gran representante de la filosofía del pasado y el preparador de la filosofía del porvenir. Es verdad que el presente puede y debe unirse al pasado. La Edad Media y la antigüedad han jugado su papel en el desarrollo de la ciencia; este papel no ha sido en verdad estéril, y por haberlo desdeñado es por lo que la filosofía cartesiana presenta tantas lagunas; por haberlo comprendido es por lo que la filosofía de Leibnitz, reparando el injusto olvido en que habian caído la teología y la consideracion de las causas finales nos ofrece un conjunto tan completo y majestuoso. Pero ¿ha conocido Leibnitz las condiciones, bajo las cuales puede verificarse la alianza del presente y del pasado? No lo creemos. Semejante alianza no puede verificarse nunca á expensas de la unidad del pensamiento y de la razon humana. Ahora bien, mantener el dogmatismo, cualquiera que sea, en el seno de la filosofía, es violar la ley de la unidad y trastornar el método.

filosófico. Tal es la falta cometida por el autor de la Teodicea. A pesar de todos los recursos de su genio vasto, no ha realizado la conciliación que meditaba; no ha podido contentar á la filosofía y á la razón, ni creemos que haya satisfecho tampoco á la teología. Es necesario reconocer, sin embargo, que ha abordado francamente todas las dificultades, y que la solución que ha dado á los grandes problemas, en los que la razón no está conforme con la fé, es sólo incompleta, y no necesita más que ser mejor determinada para ponerse en armonía con las soluciones más precisas de la filosofía de nuestros días. Entremos ahora en algunas consideraciones particulares.

Leibnitz ha concebido la *sustancia* bajo un carácter más elevado que aquel bajo que se la había concedido anteriormente, bajo el carácter de la actividad y de la *fuerza*. La sustancia no es solamente lo que es, sino lo que es vivo y animado, lo que es capaz de acción y de movimiento; la sustancia es esencialmente activa. Todo en el universo tiene vida, desde el mineral hasta los seres racionales, y la acción penetra con la vida en todos los eslabones de la jerarquía de los seres. De aquí un *dinamismo universal*. Hemos mostrado cuán necesaria es esta concepción para la explicación de los fenómenos físicos; pero hay otras relaciones, bajo las cuales es quizá aún más importante. Espinosa ha sido acusado de materialismo, y, en cierto sentido, el cargo es fundado, y va de rechazo sobre toda la filosofía carte-

siana; tiene su fuente en la falsa concepcion de la naturaleza, considerada bajo el aspecto de la extension: jamás podrá dirigirse á Leibnitz este cargo. Espinosa ha cometido además la falta de referir á Dios una obra indigna del Sér Supremo, por la manera como la concebía. Leibnitz podia, con razon, despues de haber ensalzado la naturaleza, considerarla como la expresion de uno de sus atributos divinos.

Pero Leibnitz no ha comprendido toda la importancia de la reforma introducida por él en la filosofía, relativamente á la nocion de la sustancia ó de la fuerza. Ya le mostraremos en la relacion de esta nocion con el espíritu, en la relacion de las sustancias entre sí y con Dios.

La nocion de la fuerza aplicada al espíritu, constituye la *virtualidad*. Por más que Leibnitz no haya profundizado bastante la teoría de las ideas, y sobre todo, la teoría de las facultades del alma humana, ha hecho progresar mucho la cuestion del *origen de las ideas*; ha elevado la doctrina de la unidad virtual al rango de una ciencia exacta y positiva, rechazando victoriosamente las objeciones del materialismo.

El criticismo de Kant, que tantas hipótesis ha arruinado, no ha hecho más que confirmar esta doctrina. Platon habia considerado la ineidad de las ideas como el resultado de una existencia anterior; es una hipótesis que sólo es válida en cuanto viene á resolverse en la ineidad virtual. Que el hombre haya ó no existido ántes

de esta vida, poco importa; es necesario admitir siempre que las ideas de la razón forman una parte constitutiva de su espíritu, y que éste sólo puede existir, ya en este mundo, ya en otro anterior ó futuro, á condición de poseer estas ideas eternas. Descartes habia hecho más que Platon, refiriendo las ideas, no á la memoria, sino á toda la esencia del espíritu, considerándolas como representativas de la razón suprema y como el sello impreso por Dios á su obra; pero Descartes no se habia pronunciado bastante explícitamente sobre el modo de la existencia de las ideas en el espíritu. Leibnitz es el que ha dado este nuevo paso, añadiendo la virtualidad á la ineidad; Pero el mismo Leibnitz no ha investigado quizá con la profundidad suficiente esta doctrina de la virtualidad, así como no ha descubierto tampoco sus grandes aplicaciones. ¿En qué sentido comprende el autor de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento* la unidad virtual de las ideas? En el de que el espíritu tiene la facultad de concebir-las en sí mismo y tendencias á aprobarlas. De donde parece resultar que las ideas se presentan al espíritu completamente formadas en el momento que las descubre, es decir, que el espíritu no tiene la facultad de desarrollarlas. La noción del *desarrollo* de la idea parece que falta á Leibnitz. En su doctrina no se presenta la idea como un organismo especial, semejante al del espíritu y al de todo el mundo, y susceptible de un desarrollo infinito y de una infinita variedad, bajo

la ley de la unidad y de la identidad fundamental que constituyen las ideas de la razon. Krause es el que ha completado las doctrinas de las ideas de Leibnitz, como tambien todos los grandes pensamientos formulados por este genio.

Este primer vacío en la doctrina de la virtud ó de la fuerza se hace sensible sobre todo en la *relacion de las sustancias entre si* ó en la comunicacion de las sustancias espirituales y de las físicas. Formando la filosofía cartesiana una falsa nocion de la materia, no pudo explicar el comercio del espíritu y del cuerpo, ni halló otro medio de orillar la dificultad que el de recurrir á una asistencia extraordinaria de Dios. Leibnitz venció la dificultad reformando la nocion de la materia, pero no hizo uso del medio que descubrió. Deja la cuestion en el mismo punto en que estaba. Perdió de vista sus propios principios para seguir un prejuicio acreditado por Descartes. En una palabra, á la hipótesis de las causas ocasionales, que tenía por lo ménos su razon en la filosofía cartesiana, sustituye la hipótesis de la *armonia preestablecida*, que es contraria al espíritu de su doctrina y que ha sido con razon desechada por sus discípulos más eminentes. Esta hipótesis la rechazan los hechos y la conciencia, y además no explica nada, no hace más que aplazar la dificultad. Si es imposible concebir la accion del espíritu sobre los cuerpos ó de éstos sobre aquél, lo es tambien el concebir la accion de Dios sobre el cuerpo ó sobre la materia, porque

esta pretendida imposibilidad está fundada en una incompatibilidad de naturaleza. Por último, la hipótesis de las conformidades es contraria á la libertad individual, porque desconoce la unidad del sér humano: supone que el criador ha ajustado dos porciones de sustancias que, por un mecanismo interno preestablecido, se corresponden exactamente en toda la série de sus actos. Bajo este punto de vista, existe, sin duda, entre ambas sustancias una correspondencia y un paralelismo perfecto, pero no existe entre ellos verdadera armonía, porque falta el momento de la unidad superior que las contiene y que es la causa de su mútua penetracion. Leibnitz ha dicho muy bien que Dios ha preestablecido las relaciones de las sustancias, dejándoles, no obstante, la espontaneidad y la libertad de sus movimientos: destruye la libertad en su origen, descomponiendo la personalidad humana en dos sustancias abandonadas desde la eternidad á su propio impulso, y que no reconocen en el hombre ninguna ley superior destinada á dirigir las y á gobernarlas. Descartes señaló con razon la dificultad del problema, y no retrocedió ante el sentido comun, porque le habian conducido allí los principios de su filosofía; pero Leibnitz hizo mal en no dar su derecho á la opinion comun, cuando podia y debia. En efeto; si el cuerpo no es un trozo de materia inerte sino una sustancia viva, dotada de actividad y de fuerza, no vemos que pueda oponerse nada á la comunicacion del espí-

ritu y del cuerpo. ¿Por qué una mónada no habia de poder obrar sobre otra, ó ponerse una fuerza en relacion con otra fuerza? Tal es, sin disputa, la solucion más sencilla y racional, y, sin embargo, Leibnitz la rechazó *á priori*, sin indicar si quiera los motivos de su indicacion.

Entendida en otro sentido, es decir, combinada con los principios de la individualidad y de la fuerza, podria constituir la armonía preestablecida una verdad grande y profunda. Representa en este caso la solemne armonía del mundo físico y del mundo espiritual, en todos los grados de la existencia, armonía que procede del sér y de la esencia misma de Dios, autor del espíritu y de la naturaleza, y manifiesta de este modo la sustancia divina organizando al mundo. La armonía de todos los séres ha sido eternamente preestablecida por la naturaleza única y armónica de Dios, y se mantiene continuamente en el tiempo por la voluntad del Sér Supremo, que no puede querer más que lo dado por su esencia ó su naturaleza. Este es el pensamiento de Epinosa completado por Leibnitz, el paralelismo eterno de las dos sustancias salidas del seno de Dios y constituyendo, en todas las séries de la existencia, individualidades armónicas representantes de la armonía universal. Pero tampoco en ella se ha elevado Leibnitz á esa gran concepcion de la armonía de los séres, fundada, no sobre la voluntad, sino sobre la naturaleza misma de Dios. Se ha contentado con resolver el dualismo cartesiano

y mostrar la unidad y la fuerza de las sustancias, cualquiera que estas sean. Sin duda que esto es ya mucho, pero entiendo que podemos exigirle aún más y echarle en cara el no haber comprendido en la unidad absoluta de la sustancia el paralelismo y la armonía que debió descubrir en ella para dar á la filosofía su base definitiva.

Por lo demás, Leibnitz no comprendió mejor que Espinosa el sér como tal, es decir, como distinto de la esencia y de la existencia. He mostrado á Dios bajo la razon de la unidad y del poder, como lo habia mostrado Espinosa bajo la razon de la sustancia absoluta. La unidad y la causalidad corresponden indudablemente á Dios; pero no agotan le naturaleza divina, ni son más que un aspecto especial de su esencia. Para comprender á Dios en su plenitud, es necesario comprenderle tambien en su sér mismo que encierra todos sus atributos y todas sus manifestaciones. El sér es la nocion primordial que expresa la divinidad, y no puede formarse de Dios una idea más grande y más completa que la de decir que es el *Sér*, que es *El que es*.

La prueba que Leibnitz ha establecido para la existencia de Dios es la llamada *cosmonológica*. Parte de la consideracion del mundo y de los séres contingentes y se eleva inmediatamente á la razon del mundo, á la causa de las cosas, causa absoluta que es Dios mismo. Esta es una nueva forma de la prueba ontológica de San Anselmo, desarrollada por Descartes, Malebranche

y Espinosa. Considera ésta más especialmente lo finito para inducir de ello lo infinito, aquélla lo contingente para inducir lo absoluto: una y otra parten de la idea de lo imperfecto para concluir de ella la existencia de un Sér infinito y absolutamente perfecto. Estas pruebas son igualmente buenas para llegar á la existencia de Dios, pero igualmente incompletas para determinar su naturaleza. Porque no se fundan en una ancha base analítica, y no pueden elevar el espíritu á la noción completa de la naturaleza de Dios.

Tres cosas hay que considerar particularmente en la Teodicea de Leibnitz: el optimismo, el origen del mal, y la conformidad de la presciencia con la libertad.

Leibnitz refiere la creacion á la voluntad y á la inteligencia, y no á la esencia misma de Dios: de aquí el *optimismo*. De todos los mundos posibles existentes en la inteligencia divina, ha debido Dios elegir el mejor, porque obra sólo segun el consejo de su razon soberana. El optimismo es una hipótesis, en cuanto creacion puramente intelectual y voluntaria, y esta hipótesis se funda en el desconocimiento de las verdaderas relaciones que existen entre la esencia y la existencia, entre la posibilidad y la realidad. La posibilidad expresa la relacion de la esencia con la existencia: todo lo que está contenido en la esencia de un sér puede existir, todo lo que no está contenido en ella, es imposible. En un sér finito, no es nunca adecuada esta relacion: un sér finito, no

puede realizar, en un tiempo dado, toda su esencia; pero en el Sér absolutamente infinito, la esencia es idéntica á la existencia, y, por consiguiente, todo lo que es posible en él, existe tambien actualmente. Respecto de Dios, todo lo posible es real y necesario. De donde se sigue que no puede suponerse la posibilidad de muchos mundos, porque, si fuesen posibles, los habria Dios realizado. No hay más que un solo mundo, porque éste resulta de la esencia de Dios, y porque siendo ésta una é infinita, no puede encerrar más que una sola é infinita realidad; en otros términos, la unidad del mundo abraza, en la infinitud de su existencia y de su desarrollo, una infinita variedad de mundos; cada instante del tiempo llama un nuevo universo á la existencia, y este universo, que se desarrolla bajo los auspicios de la Providencia, es siempre el mejor de todos los posibles. Comprendemos, pues, que en el pensamiento de Leibnitz hay algo verdadero y algo incompleto. El optimismo es en sí una verdad incuestionable, si se la refiere á la unidad fundamental del mundo que tiene su razon en la esencia de Dios; pero esta unidad y esta relacion es precisamente lo que Leibnitz ha desconocido. Pregúntase ahora, lo que vienen á ser, en la doctrina que acabamos de exponer, el poder y la voluntad de Dios. Su poder brilla en toda su majestad y grandeza; su voluntad se ejerce á cada instante para mantener la armonía absoluta y determinar en ella las relaciones más convenientes.

tes entre todos los séres finitos; es verdad que no se ejerce de una manera arbitraria, sino de un modo racional y conforme á la naturaleza divina. Existe una relacion necesaria entre todos los atributos de Dios, y éste no puede estar sometido á esas luchas intestinas que confirman la finitud del sér.

Leibnitz coloca además en el entendimiento divino el *origen del mal*. El mal tiene su fuente en la region de las verdades eternas, en cuanto éstas son el tipo de los séres individuales ó de las criaturas, y en cuanto la idea de criatura implica necesariamente una imperfeccion, una limitacion, de donde procede la posibilidad del mal. Síguese de aquí que el mal es absolutamente imposible para el Sér infinito, que es necesariamente posible para los séres individuales; en otros términos, el mal es necesario, y, sin embargo, no es imputable á Dios, porque es imposible á éste formar criaturas que no sean tales, es decir, que no sean finitas, y, por consiguiente, capaces del mal y del error. Estas consecuencias racionales, revelan muy á las claras la doctrina de Leibnitz. Están perfectamente conformes con el carácter de independencia y de espontaneidad, bajo que ha concebido las relaciones de los séres finitos con el Sér absoluto; pero no están bastante determinadas en su principio subjetivo ó personal, y en su relacion con la naturaleza y con la esencia de Dios. La posibilidad del mal está privativamente contenida, no en la inteligencia, sino en la natu-

raleza misma de Dios, en cuanto ésta debe manifestarse en la infinidad de los seres finitos. De donde se sigue que Dios, que no quiere ni hace más que el bien, puede y debe *permitir* el mal, por cuanto éste no turba el orden absoluto de las cosas.

De este modo es, por último, como Leibnitz concilia la *libertad humana* con la *presciencia* y la preordenacion divinas. Leibnitz, que no pudo salvar la libertad y la personalidad humana en la teoría de la armonía preestablecida, la respeta y la eleva hasta el extremo, bajo la influencia del cartesianismo. Nota, con gran sagacidad, que estableciendo un principio eterno de individualidad, arranca la libertad al determinismo de la presciencia y de la preordenacion. La presciencia no puede modificar en nada nuestros actos; Dios los prevé tal como los ejecutaremos, y los prevé porque los hemos de ejecutar; nuestros actos son en cierto modo anteriores, *non tempore sed natura*, á la presciencia divina.

Pero la *preordenacion* no es más que la realizacion del plan de la presciencia. Si ésta deja subsistente la individualidad de los seres, la preordenacion no puede destruirla.

Vemos, pues, que Leibnitz ha mantenido con más ó ménos éxito, en las diversas partes de su sistema, la idea fundamental de su metafísica, la idea de la fuerza ó de la individualidad, que no es en sí misma nada más que una aplicacion de la idea de la virtualidad, y que ha intentado con-

ciliar la existencia de este principio individual con la existencia del Sér absoluto. De este modo es como ha trazado un primer boceto del sistema armónico de la ciencia, por lo que ha llegado á ser, en los tiempos modernos, el principal adversario de las doctrinas exclusivistas del panteísmo y del individualismo. Esta tentativa de Leibnitz, vendrá á ser más tarde continuada por Krause, que, prosiguiéndola con método, alcanzará resultados más ciertos, y sabrá librarse de los errores que Leibnitz no podía evitar.

§ 3.

PERIODO DE ARMONIA RELATIVA.

Los filósofos del período que acabamos de recorrer se habian colocado prematuramente en el punto de vista de la ontología y de la metafísica en el punto de vista de la sustancia. Bacon, Descartes y Leibnitz habian seguido un método propio, y experimentado la necesidad de comenzar todas las investigaciones filosóficas por el estudio del espíritu ó de la conciencia; pero ninguno de ellos habia sabido mantenerse bastante tiempo en el terreno de la psicología. La escuela de Bacon habia venido á parar, con Hobbes y Condillac, á considerar el espíritu como un cuerpo ó como una sensacion que, transformándose bajo influencias exteriores, engendra sucesivamente las facultades y los conocimientos superiores del

espíritu. También Descartes y Leibnitz habían definido el espíritu por la sustancia y concebido ésta en sí misma, ya bajo el carácter del mecanismo y la necesidad, ya bajo el de la virtualidad y el dinamismo. Todos estos filósofos faltaron al método psicológico que manda considerar en primer lugar al yo como tal, fuera de toda preocupación extraña; y como consecuencia necesaria de este vicio del método, no se detuvo ninguno de ellos en el análisis del espíritu, en el reconocimiento de sus facultades fundamentales, y, en particular, en el estudio de la facultad de la inteligencia. La filosofía carecía, pues, de ese punto de apoyo seguro, que le permitiese desarrollarse en toda su extensión, y reconocer los diversos órdenes de cosas á la luz de la conciencia y de la certidumbre.

Quedaba, pues, un vacío importante que llenar en el desarrollo del método y de la filosofía: era necesario, colocándose bajo el punto de vista del yo, mantenerse en éste y considerarle como tal ántes de considerarle como sustancia, y elevarse despues sucesivamente de esta base al reconocimiento de los diversos órdenes de cosas. Tal es el problema que se propusieron *Reid*, jefe de la escuela escocesa, y *Kant*, jefe de la escuela racionalista en Alemania, y que ha querido resolver á su vez en Francia *M. Cousin*, apoyándose en los trabajos de la filosofía inglesa y alemana.

Este problema, que ocupa todo el tercer perío-

do de la historia de la filosofía moderna, ha recibido tres soluciones diversas, según el carácter de las naciones en que se ha agitado. En Escocia se considera principalmente la filosofía bajo el punto de vista de los hechos y de la experiencia psicológica; en Alemania, bajo el punto de vista del racionalismo y de la síntesis; y en Francia, bajo el punto de vista del eclecticismo. Ninguno de ellos, sin embargo, tan exclusivo como en el período precedente: conserva el predominio sobre los opuestos, pero no los destruye. Conservando la escuela escocesa la tendencia general de la filosofía inglesa hacia la experimentación, hacia la indagación de los hechos individuales, de los fenómenos sensibles, ya internos, ya externos, no desconoce las facultades superiores de la inteligencia: opone solamente, de hecho, la existencia de las nociones abstractas y de los principios de la razón. Conservando la escuela racionalista la tendencia especulativa y sintética de la filosofía alemana, no intenta absorber el conocimiento sensible en el conocimiento racional: admite simultáneamente las tres fuentes del conocimiento, y no hace más que considerarlas de una manera más absoluta, en su construcción y en su unidad más bien que en los fenómenos que las manifiestan. El tercer período de la historia de la filosofía moderna no es, á la verdad, un período de armonía absoluta, en donde las diversas facultades del espíritu y las funciones de la inteligencia estén orgánicamente enla-

zadas entre sí, y sean concebidas en sus verdaderas relaciones de coordinacion y de subordinacion, sino un período de *armonia relativa*, en donde estas facultades y funciones comienzan á equilibrarse, y son reconocidas en su valor respectivo.

Todo este período es esencialmente *crítico, subjetivo, psicológico*; caracteriza en cierto modo el reinado del método y de la psicología, elevados á la segunda potencia, es decir, ese momento de madurez de la ciencia, en donde se preocupa el hombre, no sólomente de la verdad sino de la certidumbre. Descartes, Locke y Leibnitz han reconocido sin duda la psicología: hasta son los primeros que, en los tiempos modernos, han fundado en ella el edificio de nuestros conocimientos; pero han trasportado en seguida la ontología á la psicología, concibiendo el yo como sustancia, y no han cultivado la segunda en sí y por sí misma; han agitado tambien la cuestion de la certidumbre, pero no han podido resolverla, porque han sido, desde un principio, infieles al método psicológico. La cuestion de la certidumbre, del *criterio* y del valor de nuestros conocimientos, viene á ser, por el contrario, el eje de la filosofía en el período actual. Suscitados por el escepticismo de Hume, Reid y Kant, no tienen otro fin, al instituir la crítica de las facultades del espíritu, que asentar el edificio de los conocimientos humanos sobre cimientos que no pueda quebrantar el escepticismo.

Pero, encerrándose en la esfera de la psicología, y concentrándose por completo en el yo como tal, concibe tambien su objeto la filosofía de este período de una manera completa y exclusiva: admirada de las consecuencias á que una conclusion prematura habia conducido la filosofía anterior, se niega á su vez á abandonar la psicología y á emprender las especulaciones ontológicas, desarrollándose de este modo su oposicion al período precedente, y fijando la ontología y la metafísica como los límites del conocimiento humano. Reid y Kant están conformes en este punto. Pero es una vana tentativa el poner límites á la ciencia. La ciencia es infinita, alcanza á todos los órdenes de la existencia, y hasta los límites que se le imponen implican tambien que más allá de estos existe una realidad, á la que se dirigen nuestras miradas. ¿Qué debia resultar de aquí? Que aprisionada la filosofía en la estrecha esfera del yo, no tenía salida en el mundo exterior, en cuanto sustancia ó *substratum* de los fenómenos, ni podia encontrar más que el idealismo escéptico. Tal es la conclusion de Kant y de Fichte; y la escuela escocesa sólo ha escapado á ella invocando la autoridad del sentido comun, y poniendo como principios primitivos inexplicables todos los hechos que traspasan la esfera de la observacion psicológica. Proclamando que la sustancia queda oculta detrás de los fenómenos, y permanece eternamente impenetrable al espíritu humano, han tributado Kant y Reid su parte de

homenaje al escepticismo. Sólo han vencido á medias: no han rechazado el escepticismo, sino de la psicología y de la fenomenalidad, arrojándole hácia la metafísica. Hay, sin embargo, esta diferencia entre Reid y Kant: que la separacion que pronuncian entre el fenómeno y la sustancia es perfectamente legítima, bajo el punto de vista del empirismo, mientras que es una hipótesis sin valor bajo el aspecto racionalista. Lo que explica esta hipótesis, es que Kant habia partido como Reid del escepticismo sensualista de Hume: este origen es el que lo ha extraviado en el camino del idealismo escéptico; pero sus sucesores no se llevarán en manera alguna de su condescendencia hácia el sensualismo y el escepticismo. Schelling y Hegel van á elevarse en alas de la especulacion á las alturas de lo absoluto, y á construir el organismo sintético de la filosofía, mientras que la escuela escocesa, fiel á su origen y á sus procedimientos, acumulando los materiales de la ciencia, parece destinada á esterilizarse en la observacion de los fenómenos psicológicos.

A. ESCUELA ESCOCESA.

Bajo el punto de vista del empirismo, tomada esta palabra en su acepcion más general y aplicándola al espíritu lo mismo que al mundo exterior, representa exactamente la filosofía escocesa la revolucion verificada por Kant bajo el

punto de vista del racionalismo: es una hábil crítica de las diversas funciones de la inteligencia humana, pero guiada exclusivamente por los hechos, por las manifestaciones de estas facultades, y que carece por completo de carácter sistemático; es un *análisis* muy sagaz de los fenómenos de la conciencia, pero en donde se buscaría en vano la unidad y la inspiración de la síntesis. La filosofía escocesa es una *ciencia de hechos*, una ciencia de observaciones; y, como los hechos están al alcance de todos, toma el sentido común por criterio supremo de la verdad de sus investigaciones: es una *filosofía del sentido común*, no de la razón. Lleva al seno de la psicología el *método experimental* de Bacon, que no se había aún aplicado más que á las ciencias físicas, y había superado en su estudio á las grandes esperanzas concebidas por su fundador: ¿por qué no había de suceder lo mismo en las ciencias filosóficas? ¿Por qué no había de realizar la ciencia del *yo* los mismos progresos mediante el mismo método? Lo que ha hecho estériles hasta hoy los trabajos de los filósofos, es el haber edificado sobre hipótesis, y construido teorías que no se fundan en los hechos: bastará, pues, para elevar la filosofía ó la ciencia del *yo* al rango de una ciencia positiva, desechar toda hipótesis y no aceptar más guía que la observación. De este modo se podrá reunir un gran número de hechos ó de conocimientos ciertos, que vendrán á ser quizá más tarde la base de una teoría general.

Tales son las aspiraciones y el carácter de la escuela escocesa. Muy pronto veremos sus resultados. Veremos que no ha podido sacar todavía ninguna conclusion científica y legítima fuera de la esfera del yo. Enciérrase en la conciencia, y se crea voluntariamente obstáculos que su método no podrá nunca superar. Ya sean observados en el interior ó en el exterior, en el yo ó en no-yo, los hechos no pueden dar nunca más que hechos; pero no conclusiones universales y necesarias. La causa y el sujeto de los fenómenos, la sustancia misma de los cuerpos y de los espíritus, no está al alcance de las investigaciones experimentales. La cuestion de Locke subsiste, pues, íntegra para la escuela escocesa: no seremos quizá capaces nunca de decidir si un sér puramente material piensa ó no, porque no conocemos ni la materia ni el espíritu; y esta cuestion envuelve el escepticismo. Es verdad que no existe para el sentido comun; pero, si es justo que éste conserve sus derechos, debe tambien reconocerse que la ciencia no puede dejarse absorber por las opiniones vulgares, y que debe más bien elevar hasta ella el sentimiento comun, que bajarse hasta éste.

Analizaremos exclusivamente la doctrina del jefe de la escuela escocesa, de Tomás Reid, nacido en 1710 y muerto en 1796.

TOMAS REID.

El principal objeto de la *filosofía* es, según Reid, el estudio de las operaciones del espíritu humano. Se puede, dice, dividir las ciencias en dos clases, según que tienen por objeto el *mundo material* ó el *intelectual*. Las diferentes ramas de la filosofía natural, las artes mecánicas, la química, la medicina y la agricultura pertenecen á la primera. La última comprende la gramática, la lógica, la retórica, la teología natural, la moral, el derecho, la legislación, la política y las bellas artes. Ahora bien el conocimiento del espíritu humano es la raíz común de todas las ciencias de esta segunda clase, y el tronco que las nutre (1). La filosofía está, pues, reducida á la *psicología*.

I. TEORÍA DE LOS CONOCIMIENTOS.

Entiende Reid por operaciones del espíritu las diferentes maneras de pensar de que tenemos conciencia. Todas las lenguas, dice, han expresado estos modos de pensar por algún nombre análogo. Consiste esto en que el espíritu es un sér viviente y activo por su naturaleza. Todo lo que de él conocemos implica la vida y una enér-

(1) *Ensayos sobre las facultades del espíritu humano*, pref., tomo II, p. 13 de la edic. Jouffroi.

gía espontánea; y la razon de que se llamen *operaciones* á sus diferentes modos de pensar, es porque en ninguna ó casi ninguna es pasiva é inerte como el cuerpo, sino real y verdaderamente activa.

Toda oposicion supone un *poder*, una facultad, en el sér que hace: suponer que un sér obra sin tener poder para ello, es un absurdo patente. Pero el poder no implica necesariamente la operacion.

Pensar es el término que encierra, del modo más general, todas las operaciones del espíritu. Esta palabra no necesita ser definida.

El objeto del pensamiento es, segun la mayor parte de los filósofos, la *idea* y no la cosa misma. Pero los filósofos no se entienden acerca de la naturaleza de estos objetos del pensamiento. Siguiendo los unos á Platon los consideran como tipos eternos, increados é inmutables, segun los cuales ha modelado la divinidad todo lo que existe. Otros, y particularmente el padre Malebranche, creen que las ideas, mediante las cuales percibimos el mundo exterior, son las del mismo Dios, y hacen de las ideas el objeto de los sentidos y no de la razon. Otros, en fin, siguiendo á Aristóteles, á los escolásticos y á Locke, consideran las ideas como especies, como imágenes que se imprimen en el alma y que llaman unas veces especies sensibles, cuando son objeto de la parte sensitiva del alma, y otras *especies inteligibles*, cuando se convierten, mediante la genera-

lizacion, en objeto de la ciencia. Pero, tomadas las ideas en estas diversas acepciones, son una pura ficcion de los filósofos (1). Desecharemos todas estas discusiones abstractas, para proceder con método en la investigacion de las operaciones del espíritu.

Antes que los hombres puedan razonar en conjunto, es necesario que estén de acuerdo sobre los *primeros principios*: es imposible discutir con un hombre que no reconoce los mismos principios que nosotros reconocemos. Hay, pues, principios *universales*, que son la base de todo razonamiento y de toda ciencia. No admiten ninguna prueba directa. No se los puede enseñar á los hombres; todos los conocen ó los aceptan en el momento que los comprenden. Son los axiomas de la filosofía.

Pongo en el número de los axiomas la certeza y la realidad de las operaciones que me son reveladas por la *conciencia* y por la *reflexion*, es decir, por el sentimiento íntimo y por la observacion atenta de los fenómenos del espíritu; admito además que todas las operaciones de que yo tenga conciencia son los pensamientos de un solo y mismo principio pensante que llamo yo, y, en general, que toda cualidad ó atributo implica un sujeto, una sustancia; considero además como un axioma que la mayor parte de las ope-

(1) *Ensayos sobre las facultades del espíritu humano*. Facultades intelectuales, ensayo 1, cap. 1.

raciones del espíritu tienen necesariamente un *objeto* distinto de la operacion misma, es decir, que nuestros conocimientos tienen una realidad objetiva; considero, en fin, como ciertos todos los hechos confirmados por la conviccion de todos los séres racionales, ya por los *sentidos*, por la *memoria*, ó por el *testimonio de nuestros semejantes*, así como las verdades admitidas por el *consentimiento universal* de los hombres. No quiere decir esto que no haya sido puesta en duda por algunos filósofos la autoridad de los sentidos, de la memoria de todas las facultades humanas; pero como vemos que, en su conducta en la vida, prestan la misma confianza que el resto de los hombres al testimonio de los sentidos y demás facultades, dan justo motivo para dudar de la buena fé del escepticismo que profesan (1).

Vemos, pues, que Reid admite todas las verdades del sentido comun que habian sido objeto de vivas discusiones en las escuelas filosóficas, que no acepta, respecto de ellas, ni siquiera la controversia, colocándolas en el número de los axiomas, de los principios indemostrables: acepta con toda confianza el testimonio de los sentidos y de la memoria; corta desde un principio la cuestion del valor objetivo de nuestros conocimientos; y, si le pedimos explicacion de un procedimiento tan extraordinario, no puede confirmarlo sino con el sentido comun. Apenas tiene en cuenta el

(1) De las facultades intelectuales, ens. I, cap. II.

rigor científico; y, recomendando eficazmente que se huya de las hipótesis, sienta como principio aquello que está en cuestion.

Podemos, dice Reid, aplicar estos principios al estudio del espíritu humano. ¿Pero qué regla hemos de seguir en este estudio? Puesto que debemos rechazar las hipótesis y hasta desconfiar de la analogía, ¿en qué fuente podremos hallar el conocimiento exacto del espíritu y de sus facultades? Entiendo que la principal de estas fuentes es la *reflexion* ó la *observacion* atenta de las operaciones de nuestro propio espíritu. La observacion misma debe apoyarse en dos medios auxiliares: por una parte, en el *lenguaje*, que es imagen del pensamiento, el símbolo mediante el que se revelan las operaciones del espíritu comunes á todos los hombres; por otra, en la conducta general de éstos, en sus *acciones*, en sus opiniones y hasta en sus errores, tales como se manifiestan en el curso ordinario de la vida en la *historia de la filosofia*; todas las acciones de los hombres son efectos que tienen por causas sus sentimientos, sus pasiones, sus afecciones, y, en muchos casos, podemos juzgar de las causas por sus efectos (1).

Apoyada en esta ancha base, nos hace conocer la observacion todas las operaciones y facultades del espíritu humano.

Nuestras facultades son tan numerosas y va-

(1) *Ensayo* 1, cap. III y sig.

riadas, se mezclan y comprenden de tal modo en la mayor parte de nuestras operaciones, que no se ha hecho nunca de ellas una division completa. Adoptaremos, pues, la más comun, que las coloca bajo dos jefes, el entendimiento y la voluntad. Entendemos bajo el nombre de *voluntad*, nuestras *facultades activas* y todos los principios que nos estimulan á obrar, como los apetitos, las pasiones y los efectos. El *entendimiento* comprende nuestras *facultades contemplativas*, mediante las cuales percibimos los objetos, los concebimos, los analizamos y razonamos sobre ellos. Pero no debe considerarse esta division sino como un medio de proceder más metódicamente en el estudio del espíritu.

Podrian tambien dividirse las facultades del alma segun las operaciones *sociales* y las operaciones *solitarias*. Estas pueden efectuarse por cada hombre individual, sin el auxilio de ningun otro; aquellas, que comprenden, por ejemplo, la interrogacion, el testimonio y la promesa, suponen que estamos en comercio con otros seres inteligentes (1).

Dividense ordinariamente las facultades intelectuales ó contemplativas, en simple *aprehension*, *juicio* y *raciocinio*. Esta division corresponde exactamente á la teoría comun de los filósofos sobre los procedimientos del espíritu en la adquisicion de los conocimientos; pero no comprende todas

(1) *Ensayo* 1, cap. VIII.

las facultades intelectuales, la conciencia y la memoria, por ejemplo. Es necesario desconfiar de estas divisiones que se tienen por completas. En un asunto imperfectamente conocido, no debe aspirarse á una teoría perfecta, sino dejar espacio para todas las adiciones que pueda sugerir el progreso de los conocimientos humanos (1).

a. La *percepcion* de los objetos exteriores, es, de todas las facultades del espíritu, la que se repite con más frecuencia, y la primera que alcanza su perfeccion.

Nosotros no percibimos los objetos exteriores sino por medio de ciertos órganos corporales de que estamos dotados para este fin; pero no deben confundirse con el sér que percibe. La *percepcion* es el acto de un sér percipiente: no es el ojo el que vé, es sólo el órgano por el cual vemos. Si la facultad de ver estuviese en el ojo, y la de oír en la oreja, el principio pensante que llamamos *yo*, no sería uno, sino múltiple. Cuando digo, *yo veo*, *yo oigo*, implica esto que un solo y mismo *yo*, es el que ejecuta estas operaciones (2).

Nuestros sentidos desempeñan un doble ministerio: nos hacen sentir y percibir. La *sensacion* y la *percepcion* son, pues, simultáneas y se confunden en su origen. Importa, sin embargo, distinguir las. La *sensacion* es una impresion agradable ó desagradable, producida por los objetos ex-

(1) *Ensayo* 1, cap. vii.

(2) *Idem* 11, cap. 1.

teriores en los órganos de los sentidos: es un acto puramente físico, que se verifica sin intervencion de nuestra voluntad. La percepcion es, por el contrario, un acto espontáneo y voluntario, una operacion del espíritu, que presupone la sensacion y que se dirige á ella. La primera nos es atestiguada por los sentidos; la segunda, por la conciencia; ésta se halla sujeta á error, mientras aquella, que es y no puede ser más que lo que sentimos, no puede engañarnos. Considerada en sí misma, no implica la sensacion, ni la concepcion de un objeto exterior, ni la persuasion de que éste existe; no implica nada más que un sér que siente, afectado de cierto modo. La percepcion supone, por el contrario, la concepcion y la conviccion de la existencia de un objeto exterior ó de alguna cosa que no es ni el espíritu que percibe, ni el acto de este espíritu (1).

La percepcion encierra, pues, tres cosas: 1.ª, algun *concepto* ó noción del objeto percibido; 2.ª, una *conviccion* irresistible y una creencia firme de su existencia actual; 3.ª, esta conviccion y esta creencia son inmediatas, y no producidas por el razonamiento.

Es imposible, en efecto, percibir sin tener ningun concepto ó noción de lo que se percibe. Hasta tenemos una noción más exacta y más viva cuando percibimos un objeto, que cuando lo recordamos ó lo imaginamos. Esta percepcion es,

(1) *Ensayo* II, cap. V, XVI y sig

sin embargo, susceptible de muchos grados.

Tenemos, en segundo lugar, la convicción de la existencia del objeto percibido; por lo ménos siempre sucede esto cuando estamos ciertos de que lo percibimos. Cuando la realidad de la percepción es cierta, nos parece incuestionable la existencia del objeto percibido. La conducta de los hombres en los asuntos ordinarios de la vida, revela el imperio de estas convicciones.

Observo, en tercer lugar, que la convicción no es sólo irresistible, sino inmediata. Un solo argumento basta para demostrar la existencia del objeto, á saber, que lo percibimos nosotros; no exigimos otro: cuando la percepción ordena nuestra convicción, tiene en sí misma su autoridad; desdeña el apoyo del razonamiento, y no permite que se la deduzca de ninguna verdad superior (1).

Nuestras percepciones son de dos especies: las unas son naturales ó *primitivas*, las otras *adquiridas* por la experiencia. Cuando percibo que tal ruido es el del trueno, tal sonido el de la campana, tal voz la de un amigo, etc., estas percepciones son adquiridas. Pero las que yo tengo por el tacto, de la dureza de los cuerpos, de su extensión, de su figura y de su movimiento, son naturales y primitivas.

Primitiva ó adquirida, no implica la percepción el ejercicio de la razón, es comun á los hom-

(1) *Ensayo* II, cap. V.

bres, á los niños, á los idiotas y á los animales. Entre las conclusiones que la razon saca de nuestra percepcion, las más inmediatas componen lo que se llama *sentido comun* ó ese conjunto de datos mediante los cuales se conducen los hombres en los asuntos ordinarios de la vida, y que los distinguen de los idiotas; las más lejanas forman lo que se llama *ciencia* en las diferentes partes del conocimiento natural (1).

Por más que tengamos una idea exacta de la percepcion y de su contenido, ignoramos cómo se verifican. Ni las especies sensibles de Aristóteles, ni la vision en Dios de Malebranche, ni la teoría comun de las ideas, ni las mónadas y la armonía preestablecida del Leibnitz, explican suficientemente la percepcion (2). En primer lugar, son conjeturas, y en segundo, introducen dificultades nuevas. No intentaré sustituir con otra las teorías de los filósofos. Considero la percepcion como un principio primitivo, como un hecho inexplicable (3).

Los objetos de la percepcion, son las *cualidades de los cuerpos*, y no los cuerpos mismos ni otra cosa intermediaria entre los cuerpos y el espíritu.

Sábase que la extension, la divisibilidad, la

(1) *Ensayo* II, cap. XXI.—*Indagaciones sobre el entendimiento humano, segun los principios del sentido comun*, cap. vi, sec. 20.

(2) Exponiendo los principales sistemas sobre la percepcion de los objetos exteriores, descubre Reid los defectos con una sagacidad poco comun. *Ensayo* II, cap. VII. y XVI.

(3) *Idem*, cap. XV.

figura, la movilidad, la solidez, la dureza, la blandura y la fluidez, son lo que llama Locke, *cualidades primarias* de los cuerpos; y que dá el nombre de *cualidades secundarias*, á los sonidos, á los colores, á los olores, á los sabores, al calor y al frío. Esta distincion me parece que tiene un fundamento real: los sentidos nos dán una nocion directa y distinta de las cualidades primarias, y nos enseñan en lo que consisten éstas, miéntras que la nocion que nos dán de las cualidades segundas es oscura y puramente relativa; nos enseñan que éstas cualidades nos afectan de cierta manera ó, en otros términos, que producen en nosotros ciertas sensaciones; ¿pero qué son en sí mismas? Nuestros sentidos no nos lo dicen, nos dejan en las tinieblas (1).

Además de las cualidades primarias y secundarias de los cuerpos, hay otros objetos inmediatos de la percepcion. Sin necesidad de hacer su enumeracion completa, se los puede referir á una de las clases siguientes: ciertos estados ó condiciones de nuestros propios cuerpos; las fuerzas mecánicas, las fuerzas químicas, las virtudes medicinales, las fuerzas vegetales y animales.

Entre las nociones de estas fuerzas y las cualidades secundarias, la analogía es patente. Todas son nociones oscuras y relativas, todas son concepciones de la causa ignorada de un objeto conocido; estas causas están designadas con los

{1} *Ensayo* II, cap. XVII.

mismos nombres que sus efectos, y su verdadera denominacion sería, en mi juicio, el de *cualidades ocultas* (1).

Hasta aquí hemos considerado los objetos sensibles como simples cualidades. Pero estas suponen un sujeto. El de las cualidades sensibles es la *materia*. ¿Qué es, pues, la materia? En una bola distingo su figura, su color y su movimiento. Pero su figura no es la bola misma, no lo es su color, como tampoco su movimiento, ni las tres cosas á la vez: es cierta cosa que tiene esta figura, este color y este movimiento. En cuanto á la naturaleza de esa *cierta cosa*, todo lo que sabemos es que tiene las cualidades que perciben nuestros sentidos.

Por lo demás, creo que muchas concepciones de nuestro espíritu, relativas á la materia, no pueden ser únicamente deducidas del testimonio de los sentidos, y debe referírselas á alguna otra parte. Esto sucede con la proposicion que dice que los cuerpos son divisibles hasta el infinito; porque, además de que esta proposicion es una verdad necesaria, y que sólo con este título no es un objeto de los sentidos el hecho que aquella representa, hay evidentemente un límite, más allá del cual se hace la division imperceptible á los sentidos, por más que pueda ser continuada por el pensamiento.

Con ayuda de la materia percibimos el espacio.

) *Ensayo II, cap. XVIII.*

Sólo dos de nuestros sentidos introducen esta noción en nuestro espíritu: estos son la vista y el tacto. Un hombre privado de la vista y del tacto, no podría adquirirla en manera alguna; un hombre que estuviese provisto de ellos, no la adquiriría tampoco si no veía y tocaba los *objetos*; porque en el espacio no hay color ni figura que lo hagan accesible á la vista, ni cualidades tangibles que lo hagan aprehensible al tacto. Los objetos vistos y tocados son los que nos la manifiestan. Pero aun que la noción del espacio no pueda introducirse en el espíritu, sino á consecuencia de la de los cuerpos, en el momento que penetra, se hace independiente. El espacio puede subsistir sin los cuerpos particulares que contiene. Alíase tan bien con el vacío ó la ausencia de todas las cosas que no parece susceptible de aniquilamiento ni de creacion. Es inmenso, eterno, inmóvil ó indestructible; pero con la eternidad, la inmensidad y la inmovilidad del vacío (1).

Tales son los datos principales de la percepcion y de las facultades que con ella se enlazan. Estas facultades obran sólo en el presente. Pero el presente no permanece tal, se trasforma constantemente en pasado. Ahora bien, por la memoria es por lo que tenemos el conocimiento inmediato de las cosas pasadas, las lecciones de los sentidos serian perdidas para nosotros si no las con-

(1) *Ensayo* II, cap. XIX.

servase la memoria, y quedaríamos en la misma ignorancia en que nacimos.

A la memoria se enlazan particularmente las nociones del tiempo y de la *identidad personal*. Así como la extensión de los cuerpos, que es una percepción de nuestros sentidos, nos sugiere la noción de un espacio que permanece inmóvil, mientras que los cuerpos se mueven en él en todas direcciones, así también la duración particular de los acontecimientos que nos recuerda la memoria, nos sugiere necesariamente la noción de una duración que trascurriría uniformemente antes que se realizase ningún acontecimiento. Y así como es imposible poner límites al espacio, así también debemos considerar el tiempo como infinito. El uno se pierde á los ojos de nuestro espíritu en la inmensidad, el otro en la eternidad. El comienzo del tiempo implica contradicción.

No sabemos en qué categoría debemos colocar el tiempo y el espacio. No son seres, sino más bien el receptáculo de todos los seres creados, y la condición necesaria de su existencia. Los filósofos han intentado clasificar todos los objetos del pensamiento, dividiéndolos en sustancias, modos y relaciones; ¿en qué clase debe colocarse el tiempo y el espacio?..... Estos son casos de que las facultades humanas no dan, al parecer, más que un concepto incompleto.

La noción de *identidad personal* es más distinta. Todos tenemos la convicción de nuestra iden-

tidad, desde los tiempos más lejanos á donde alcanza nuestra memoria. Nada puede añadir á esta convicción la filosofía: la identidad es un hecho primitivo de nuestra constitucion. Supone la existencia continua de esa cosa indivisible que llamamos *yo*. Sea como quiera, éste es una cosa que piensa, delibera, se resuelve, obra y siente. Propiamente hablando, yo no soy mis pensamientos, mis sensaciones, soy el que piensa, el que hace y el que siente: mis pensamientos, mis acciones y mis sensaciones, cambian á cada momento, mientras que el yo á quien corresponden queda permanente y conserva la misma relacion con todos los pensamientos, las acciones y las sensaciones sucesivas, que yo llamo *mias*. De donde se sigue que, si la memoria nos sugiere la noción de la identidad personal, no la constituye, como han pretendido algunos filósofos, y entre ellos Locke. Yo soy la persona que ha hecho tal cosa, porque me acuerdo de ello: este recuerdo me hace conocer con certeza que la he hecho; pero podría haberla hecho y no acordarme de ella: esta relacion que expreso diciendo que yo soy el que la he hecho, sería la misma, aunque no me acordase de ello (1).

b. Despues de la percepcion y de la memoria, preséntase en el órden del desarrollo de nuestras facultades intelectuales, la de la concepcion y la

(1) *Ensayo* III, cap. I y sig.

de la abstraccion (1), que sirven de base al *juicio*. De éste es del que sacan su utilidad real para la ciencia todas las facultades inferiores, porque en el juicio es donde residen la verdad y el error.

El juicio supone el concepto de las cosas, que son su objeto, pero el concepto no supone el juicio. Un juicio se expresa por una *proposicion*, y una proposicion forma un sentido completo. La simple aprehension se expresa por una ó muchas palabras, que no forman sentido, ni contienen verdad ni error.

Hay muchas nociones ó ideas, cuya fuente única es la facultad del juicio: por simples que nos parezcan estas nociones, no entrarian nunca en nuestra inteligencia, si estuviésemos privados de juicio. Podemos contar entre ellas la nocion misma del juicio; las de la proposicion del sujeto, del atributo y de la cópula; la de la afirmacion y la negacion; las de lo verdadero y de lo falso, de la creencia, de la duda, de la opinion, del asentimiento y de la evidencia. Reflexionando sobre estos juicios es como el espíritu adquiere

(1) *Ensayo* iv y v.—El concepto es, segun Reid, la simple aprehension de un objeto, ya exista éste en la realidad, ó sea el producto de nuestra imaginacion. Entre los conceptos, los unos son *particulares*, cuando se refieren á un objeto individual, otros son *generales* y *abstractos*, cuando se aplican á una generalidad de objetos. Los conceptos abstractos son, por ejemplo, los conceptos de atributo ó de predicado los géneros y las especies, que no son más que colecciones de atributos concebidos en un sujeto y representados por un nombre general. (*Ensayo* v, cap. ii.)

todas estas nociones. Las relaciones de las cosas son una clase muy numerosa de ideas, y no tendríamos ninguna de este género sin un ejercicio determinado del juicio.

Cuando el entendimiento está maduro, acompaña siempre el juicio á la sensacion, á la percepcion externa, á la conciencia y á la memoria; pero no acompaña á la concepcion.

El juicio interviene, además, en la formacion de las nociones sensibles, de las nociones generales ó abstractas y de las nociones de conciencia. En primer lugar, miéntras las funciones del juicio están como en suspenso, por una emocion violenta, es inútil que nuestros sentidos permanezcan abiertos, todas nuestras concepciones son confusas. En segundo lugar, hay cierto ejercicio del juicio en la division, en la definicion, y, en general, en todas las concepciones claras y distintas, que son los materiales del razonamiento. Por último, siendo la conciencia una especie de sentido interno, es tambien impotente para darnos por sí misma, y sin la intervencion del juicio, nociones claras de las operaciones de nuestro espíritu, como los sentidos eternos, para darnos ideas distintas de los objetos exteriores.

Nuestros juicios se refieren á cosas necesarias ó contingentes. El todo es mayor que la parte: há aquí un juicio que tiene por objeto una relacion necesaria. El asentimiento que le damos no está fundado en ninguna operacion actual de los sentidos, de la memoria, ó de la conciencia, ni

exige su concurso. Podría denominársele *juicio necesario* ó *juicio puro*. Los juicios que emitimos sobre las cosas contingentes están, por el contrario, apoyados en otra operacion del espíritu, ya en los sentidos ó en la memoria, ya en la conciencia ó en el testimonio de nuestros semejantes. Esta tabla es redonda, es un juicio de esta naturaleza; es un hecho contingente de cuya verdad no dudo, pero que sólo se funda en mi precepcion (1).

Este grado del juicio, que se encuentra en todos los hombres, se llama *sentido comun*. Sería absurdo oponer éste á la *razon*. En realidad tiene sobre ella un derecho de antigüedad, pero son inseparables por la naturaleza, y los confundimos en nuestros discursos y en nuestros escritos. Atribuimos á la razon dos officios ó dos grados: consiste el uno en juzgar de las cosas evidentes por sí mismas; el otro en sacar de estos juicios consecuencias que no son por sí evidentes. La primera es la funcion propia, y hasta la sola funcion del sentido comun; de donde resulta que el sentido comun coincide con la razon en toda su extension, y no es más que *uno de sus grados*.

Pero existe tambien alguna diferencia entre ambos grados de la razon. El sentido comun es un don del cielo, que la educacion no puede comunicar. La razon tiene su enseñanza y sus reglas, pero presupone el sentido comun. La prerogativa

(1) *Ensayo* IV. cap. 1.

de éste consiste más bien en refutar que en probar. La conclusion de una série de razonamientos no puede nunca ser contraria al sentido comun. Por otra parte, éste ño puede jamás dar autoridad á una conclusion de esta naturaleza, porque no está dentro de los límites de su jurisdiccion. Es empero posible, que falsos principios ó un error cometido en el razonamiento conduzcan á una conclusion contraria al sentido comun. En tal caso, este es el juez legítimo de la conclusion, aunque no lo sea del razonamiento que lo ha dado; puede afirmar que el resultado es absurdo (1).

c. La existencia del sentido comun supone que hay verdades generales comunes á todos los hombres y evidentes por sí mismas, verdades cuyo exámen es hasta ridículo. Si se encontrase un hombre que intentára negarlas, su enfermedad sería incurable. Ahora bien, estas verdades constituyen los *primeros principios* de la razon.

Así, es cierto que todo conocimiento adquirido por el razonamiento se funda sobre los primeros principios. Es cierto, además, que hay primeros principios que conducen á consecuencias ciertas, y otros á consecuencias probables. Es indubable, en fin, que sería favorecer mucho la estabilidad del conocimiento humano el indicar los principios en que se fundan cada una de sus partes (2).

(1) *Ensayo* iv. cap. ii.

(2) *Id. id.* cap. iv.

Ahora bien, tal es el fin que nosotros nos proponemos alcanzar.

Las verdades que abraza el conocimiento humano se reducen á dos clases: ó son *verdades necesarias* é inmutables, cuya contraria es imposible, ó *verdades contingentes*, pasajeras, independientes de todo efecto de la voluntad y del poder, verdades, en fin, que tienen comienzo y que pueden tener un término. Existen, pues, *primeros principios de las verdades contingentes* y *primeros principios de las verdades necesarias*.

Los primeros principios de las verdades contingentes son doce, á saber: la certeza del testimonio de la conciencia, de la memoria, de los sentidos, de nuestros semejantes, y, en general, la legitimidad de todas las facultades naturales mediante las que distinguimos la verdad del error; la certeza de nuestra existencia y de nuestra identidad personal; la manifestacion de los pensamientos y demás disposiciones del espíritu en las facciones del rostro, en los gestos ó en los sonidos de la voz; el poder que ejercemos sobre las acciones y sobre las determinaciones de nuestra voluntad; la conviccion en que estamos de que nuestros semejantes son criaturas vivas é inteligentes como nosotros, y que los acontecimientos que dependen de su voluntad libre pueden ser previstos con una probabilidad más ó ménos grande; por último, la probabilidad de que lo que suceda en el orden de la naturaleza será análogo á lo que ha sucedido en circunstancias semejantes.

Tales son los principios generales de las verdades contingentes en los diversos órdenes de las ciencias y de la vida, en la lógica, en la moral, en la sociedad y en la naturaleza. Con ellos debería derrumbarse todo el edificio de nuestros conocimientos en esas diversas esferas (1).

Los primeros principios de las verdades necesarias se dividen en muchas clases; pertenecen ya á la gramática, á la lógica ó á las matemáticas, ya al gusto y á las bellas artes, á la moral y á la metafísica.

Entre los axiomas de la metafísica, dos son los que deben fijar principalmente la atención, á saber, los principios de la *sustancia* y de la *causalidad*. El primero puede exponerse bajo esta fórmula: Las cualidades sensibles que son objeto de nuestras percepciones tienen un sujeto que llamamos *cuerpo*, y los pensamientos de que tenemos conciencia tienen también un sujeto que denominamos *espíritu*. El segundo, puede expresarse de este modo: Todo lo que existe tiene una causa; en otros términos: las señales evidentes de inteligencia y de designio en el efecto prueban un designio y una inteligencia en la causa.

Estos axiomas no resultan de la experiencia ni del raciocinio: son verdades necesarias, universales y evidentes por sí mismas, es decir, principios primitivos. Creemos fundadamente que en el seno mismo del entendimiento, nos manifiesta cierta

(1) *Ensayo* vi, cap. v.

luz desconocida la evidencia de estos principios siempre que se presenta ocasion de aplicarlos.

El principio de causalidad, sobre todo, es de un uso constante en la ciencia y en la vida. Es sábio para nosotros aquel cuyas acciones ofrecen signos de sabiduría; es elocuente aquel cuyos discursos lo son; y de esta manera es como se revelan á nuestra inteligencia todas las especies de virtudes, de talento, de capacidades y de cualidades de que pueden estar dotados nuestros semejantes. Aún hay más; el principio de causalidad es la base de la teología natural. Entre todas las pruebas que se han dado de la existencia y de la providencia de Dios, ninguna es tan propia para impresionar los espíritus rectos como las señales evidentes de sabiduría, de bondad y de poder que brillan en el universo. Esta prueba tiene la ventaja de ganar en fuerza á medida que hacen nuevos progresos los conocimientos humanos (1).

II. CONSECUENCIAS.

Las consecuencias de la doctrina de Reid se reducen á la moral; la política y la teología son por lo ménos consideradas muy sumariamente en su relacion con esta ciencia. La moral misma sólo es considerada bajo el punto de vista psicológico y antropológico, no bajo el punto de vis-

(1) *Ensayo* VI, cap. v.

ta absoluto, convirtiéndose, de este modo, en una ciencia de observacion como las demás ramas de la filosofía segun Reid; pero en esta esfera estrecha, sabe este filósofo librarse de toda concepcion exclusiva: su moral no es sensualista ni racionalista pura; admite á la vez y combina los principios del racionalismo y los del sensualismo; se funda en fin en los primeros principios que no son el producto de la síntesis sino de la induccion, por más que gocen, como principios, de un valor más elevado, cuya autoridad se funda en el método inductivo.

1. Lo mismo sucede, dice Reid, con la moral que con la lógica. Sus primeros principios son indemostrables; son evidentes por sí mismos, con una evidencia intuitiva más bien que demostrativa. Todo hombre conoce con certeza el fin último que debe proseguir en sus acciones, y el raciocinio sólo es bueno para determinar los mejores medios de alcanzar dicho fin. Dios no ha querido que nociones tan indispensables como las de deber y obligacion moral procediesen de una facultad extraña al mayor número, de la facultad del raciocinio (1).

¿Cuáles son, pues, los primeros principios de la moral? Puede referírseles á tres clases: pertenecen á la virtud en general, á las virtudes particulares, ó á los conflictos que parecen surgir algunas veces entre las diferentes virtudes.

(1) *Ensayo* VII, cap. II.

a. Los principios que conciernen á la *virtud* en general, pueden reunirse de la manera siguiente:

Hay ciertas cosas en la conducta humana que merecen *aprobacion* y alabanza, otras *vituperio* y castigo; y las diversas acciones que merecen lo uno y lo otro, lo merecen en diferentes grados;

Lo que no es *voluntario* no puede merecer *cen-*
sura ni *aprobacion moral*;

Lo que procede de una *necesidad* inevitable no puede ser tampoco objeto de dicha *aprobacion* y *cen-*
sura;

Se puede ser culpable *omitiendo* lo que debe hacerse, lo mismo que haciendo lo que se debia *evitar*;

No debemos despreciar ningun medio de los que se hallen á nuestra *disposicion* para conocer nuestro deber;

Conocido éste, nuestra más séria ocupacion debe ser la de *cumplirlo* y fortificar nuestra alma contra las tentaciones que pueden apartarnos de él.

Estos principios son de una evidencia inmediata á los ojos de todo hombre dotado de conciencia. Implican que las nociones del bien y del deber son nociones *positivas*; que, no sólo debe evitarse el mal, sino hacer el bien; que no debe rechazarse la imputacion de los actos con pretesto de la ignorancia, sino tambien instruirse á cerca de los medios de cumplir la ley moral; implican, en segundo lugar, que el bien y el

mal deben estar acompañados del *mérito* y del *demérito*, seguidos de *recompensa* y de *castigo*, y que no pueden efectuarse, en este concepto, sino por seres voluntarios y libres (1).

Pero ¿qué es el bien en sí mismo? Reid, no nos lo dice. Sólo declara que la noción del deber es un *principio racional* que no puede resolverse en la noción del interés individual ó del interés bien entendido, y cuyo origen debe ser buscado en una facultad primitiva y especial, en el *sentido moral* ó la conciencia. En virtud de esta facultad, dice, es como adquirimos las nociones del bien y del mal, de mérito y de demérito, de deber y de obligacion, y todas las nociones morales que hay en nosotros; ella es, además, la que nos suministra los juicios que emitimos sobre la justicia ó injusticia de una accion particular. Existe, pues, una analogía notable entre esta facultad y los sentidos externos. Los primeros principios de la moral son las sugerencias inmediatas del sentido, del deber, y tenemos los mismos motivos para entregarnos á sus decisiones que á las de nuestros sentidos externos, y á las de todas nuestras facultades naturales (2).

b. Los principios que se refieren á las virtu-

(1) Sobre la voluntad y la influencia de los motivos en la determinacion voluntaria, V. *Ensayos sobre las facultades del espíritu humano*. Facultades activas, ensayo II, cap. 1. y II.; *Ensayo IV*, cap. sobre la libertad y la necesidad: id. *Ensayo IV*. cap. 1.

(2) *Idem*, *Ensayo III*, tercera parte, cap. II al VII.

des particulares, pueden formularse en las proposiciones siguientes:

Debemos preferir un *bien mayor*, aunque esté lejano, á otro menor; y un mal menor, á otro mayor;

Debemos conformar nuestra conducta á las intenciones de la *naturaleza*, tales como se revelan en nuestra constitucion;

Ningun hombre ha sido creado sólo para sí mismo. Todo hombre debe, pues, considerarse como un *miembro de la gran sociedad humana* y de las sociedades subordinadas á que pertenece más particularmente, tales como su *pátria*, su *provincia*, el círculo de sus *amigos* y de su *familia*, y hacer el mayor bien y el menor mal posible á estas diferentes sociedades;

Debemos obrar con otro lo mismo que juzguemos, debería él hacer con nosotros en circunstancias idénticas; en otros términos: es necesario *practicar lo que se aprueba*; el que crea en la existencia y en la providencia de Dios, debe honrarle y obedecerle.

Tales son las principales virtudes que debe el hombre practicar en las diversas relaciones que sostiene con Dios, con sus semejantes y consigo mismo. Todas estas virtudes se fundan en dos principios generales: en primer lugar, el hombre debe buscar en su propia naturaleza, que es la obra de Dios, los móviles y las inspiraciones de sus actos; y, como esa naturaleza no revela el egoismo, sino la solidaridad de todos los miem-

bros de la especie humana, debe el hombre, escuchando la voz de su conciencia, obrar con sus semejantes como quisiera que ellos obrasen con él en circunstancias idénticas; debe, en una palabra, poner en práctica lo que le sugiera su conciencia en las diversas relaciones en que la naturaleza le ha colocado. La conciencia individual ó el sentido moral es, segun Reid, el juez supremo y el criterio de la moralidad y de la justicia; si la conciencia nos revela á Dios, no puede obligarnos á honrarle.

c. Hay una tercer clase de axiomas morales que determinan á cuál de las dos virtudes debemos dar la preferencia, cuando parece existir alguna oposicion entre las acciones que nos prescriben.

Podemos, bajo este aspecto, establecer como principio general, que los actos que deben ser sacrificados cuando hay ocurrencia, son aquellos que tienen más valor intrínseco. Así, la generosidad debe ceder á la compasion, que es una virtud ménos elevada; la compasion debe ceder al reconocimiento, y éste á la justicia; y, sin embargo, la compasion es una virtud más elevada que el reconocimiento, y éste más que la justicia.

Toda la conducta moral nace de los principios que acabamos de enumerar. Estos principios son tan claros y tan evidentes, que el hombre de más escaso entendimiento puede comprenderlos, y cumplir su deber. Hay sin duda casos difíciles que dán lugar á la controversia; pero se presentan

rara vez en la práctica, y cuando ocurren, apenas tiene el sábio ventajas sobre el ignorante. Aquél que hace cuanto puede por conocer su deber, y obra segun sus luces, es irreprochable ante Dios y ante los hombres: puede engañarse pero no es culpable (1).

2. La moral se encuentra en una relacion íntima con el *derecho natural*. Si estas dos ciencias difieren entre sí, es sólo por el nombre y por la forma: la sustancia es la misma.

En efecto, el fin directo de la moral es enseñar al hombre cuáles son sus *deberes*; el fin directo del derecho natural, es el de enseñarle cuáles son sus *derechos*. Ahora bien, existe entre el derecho y el deber una conexión tan estrecha, que no puede el uno ser concebido sin el otro: es la relacion del crédito y de la deuda. Como todo crédito supone una deuda equivalente, todo derecho supone un deber correspondiente; como no puede haber acreedor sin deudor, el derecho en un hombre, implica el deber en otro; como, en fin, el total del crédito indica el de la deuda, la suma de derechos del hombre, indica la de sus deberes.

Objétase contra esta teoría, que el deber no siempre implica un derecho; por ejemplo es un deber mio el verificar un acto de beneficencia hácia un hombre que no tiene ningun derecho á reclamarlo. Pero la nocion de la *justicia* comprende á la vez el derecho estricto y la beneficencia;

(1) *De las facultades activas, ensayo v, cap. 1.*

todo hombre tiene *derecho* á la caridad y á la humanidad de sus semejantes lo mismo que á su justicia. Solamente son *derechos perfectos* aquellos que se fundan en la estricta justicia, mientras que los demás son *derechos imperfectos*. Así mismo, todos los deberes de beneficencia corresponden á *derechos imperfectos*, todos los deberes de justicia, á *derechos perfectos* (1).

3. Restáanos considerar la moral en sus relaciones con la *teología*. La cuestion capital de la teología es el concierto de la presciencia con la libertad humana. Esta cuestion es el texto ordinario del fatalismo. Los partidarios de la doctrina de la necesidad pretenden que las determinaciones del espíritu humano son necesarias, porque se les prevé. Pero este argumento conduce á la falsedad. De que el porvenir sea cierto para Dios no se sigue que no pueda ser libremente producido; la produccion libre ó necesaria no puede deducirse del tiempo en que se ha verificado: el porvenir no implica la necesidad ni la libertad. La presciencia no produce, por otra parte, ningun efecto sobre la cosa conocida. El modo de existencia de una cosa no se modifica por ser previsto, como tampoco por ser recordado.

En cuanto á los que creen que es imposible concebir que Dios prevea con certeza las acciones futuras y libres del hombre, le preguntaré; ¿comprendemos tampoco el modo cómo Dios

(1) *De las facultades activas, ensayo v. cap. III.*

penetra en los repliegues más íntimos del corazón humano, cómo ha creado el mundo sin materia preexistente? Porque nosotros no comprendamos una cosa, ¿debemos creerla imposible?

Podemos, pues, concluir, con San Agustín, que nosotros no nos vemos en manera alguna obligados á suprimir el libre albedrío para mantener la presciencia, ó á negar esta para conservar el libre albedrío.

El mismo problema se presenta, además, bajo otra forma: trátase de conciliar el hecho indudable de la existencia y de la *tolerancia del mal* con la bondad, la sabiduría, la justicia y el poder infinito de Dios. Este problema ha sido considerado en todo tiempo tan embarazoso para la razón, en el sistema de la necesidad como en el de la libertad. En lugar de formar hipótesis para resolverlo, es mejor confesar nuestra ignorancia. Dios no dá cuenta á los hombres de los motivos de su conducta: su deber es obedecer á sus mandamientos; su derecho no llega hasta pedirle explicacion de ellos (1).

III JUICIO CRÍTICO.

La filosofía de Reid y de la escuela escocesa es una *filosofía del sentido comun*, no es susceptible de ninguna otra definicion: no es sensualista, refleja, ni racionalista; participa de todos es-

(1) *Las facultades activas, ensayo IV, cap. x y xv.*

tos sistemas en lo que conviene con el sentido común, pero no forma un sistema cuyas partes estén enlazadas por un principio orgánico, sino más bien un conjunto de verdades desligadas cuyo único lazo consiste en su conformidad con lo que prescribe el buen sentido.

Esta filosofía tiene méritos incuestionables: ha reconocido un gran número de verdades primeras que habían sido negadas ó absorbidas en las miras sistemáticas de las doctrinas anteriores: tales son, por ejemplo la distinción real del espíritu y del cuerpo, la actividad del alma en todos los grados del conocimiento, la naturaleza diversa del conocimiento sensible ó contingente y del conocimiento racional ó necesario, y los principios ó axiomas de la filosofía. Reid ha sancionado, de este modo, por la opinión común, la verdad relativa del sensualismo y del racionalismo puro, guardándose de sus tendencias y de sus caracteres exclusivos. Pero en lugar de elevarse á un punto de vista superior que domine á la vez el sensualismo y el racionalismo puro, que los complete al uno y al otro, y los transforme en la doctrina única de la ciencia, se coloca en un punto de vista inferior, en el que también se encuentran estas doctrinas opuestas, pero sin penetrarse ni unirse; no se coloca en el punto de vista de la razón absoluta, sino del sentido común.

El sentido común es un reflejo de la razón. Reid ha notado justamente el parentesco que existe entre estas dos funciones de la intelligen-

cia. Ha reconocido que la verdad es universal y absoluta, que debe ser admitida por todos, que existen, en efecto, principios que no pueden rechazarse. Haced abstraccion de esa comunidad intelectual del genero humano, rechazad los primeros principios de la ciencia, y es imposible que los hombres se entiendan ni razonen sobre materia alguna. Esta comunidad intelectual de los hombres manifiesta una unidad de origen y revela una razon absoluta de la que participa la razon humana. Por estar el hombre dotado de razon es por lo que puede y debe prestar su adhesion á las verdades primeras, á los principios, á los axiomas; en otros términos: la razon es la fuente del sentido comun, como lo es tambien de toda comunidad intelectual, moral ó social de los hombres. Si el sentido comun fuese la fuente de esta comunidad, resultaria de aquí que el hombre, sér contingente y finito, seria en sí mismo su razon y su propia luz, y no reconoceria ninguna razon superior de su inteligencia ni de su existencia. El sentido comun revela una region sublunar, y á nadie se le ha ocurrido atribuirlo á Dios. Reid invierte, pues, el órden natural de las ideas, fundando la filosofia, no en la razon, sino en el sentido comun: toma el efecto por la causa. La consecuencia de semejante doctrina no puede ser más que el desconocimiento de toda relacion necesaria entre Dios y la humanidad. Esta consecuencia pertenece legítimamente á la escuela escocesa.

Reid absorbe la razon en el sentido comun. Declara que aquella presupone á éste, y que el sentido comun, siempre inmutable y necesario, no es susceptible de educacion; atribuye, en fin, al sentido comun todas las prerogativas de la razon, y hace de ésta una facultad puramente personal y humana. Pero es evidente que Reid se engaña. El sentido comun no es inmutable, porque no es el principio, sino la consecuencia de la razon, y porque la luz de ésta no penetra insensiblemente en la conciencia comun; el sentido comun se desarrolla y perfecciona con las edades de la cultura intelectual. La esclavitud, por ejemplo, era en la antigüedad una verdad de sentido comun; la distincion del espíritu y del cuerpo sólo ha entrado en la conciencia del vulgo con la propogacion del cristianismo; el movimiento del Sol en derredor de la tierra inmóvil, era considerado como un hecho indudable hasta la época de Copérnico y de Galileo. Existen además otras muchas verdades que no han llegado á tener cabida en el pensamiento comun. Asentar la filosofía sobre el sentido comun, es construir el edificio de la ciencia sobre una base contingente y movediza, es dejarse llevar por la corriente de la opinion, en lugar de superarla y esclarecerla.

Siendo, por lo demás, el sentido comun un resplandor confuso, ó, como dice el mismo Reid, el primer grado de la razon, tomarle por guía en las investigaciones filosóficas, es tender hácia el

racionalismo. Estamos léjos de desaprobarnos la alianza del sentido comun y de la filosofía, por más que le dejemos la iniciativa del movimiento filosófico. El sentido comun puede muchas veces contrarestar con fruto la especulacion, y contribuir á reformar un principio, rechazando sus consecuencias. La escuela escocesa presagia de este modo en el movimiento individualista y experimental de la filosofía moderna, el próximo advenimiento de la doctrina de la razon. Hacia el mismo fin marcha en Francia el eclecticismo. Uno y otro se dirigen providencialmente á la armonía científica proclamada en Alemania.

Tomando el sentido comun por regla de la filosofía, no podia Reid hacer más que limitar su cuadro: reduce la filosofía á la *psicología*, y sustrae á su jurisdiccion las ciencias naturales, la teología, la moral y el derecho, concebidas en sus principios absolutos. La filosofía no es para él más que el estudio de las operaciones del espíritu humano, consideradas, ya en sí mismas, ya en sus relaciones con la moral subjetiva. Fijando así el objeto de la filosofía, ha hecho Reid un eminente servicio á la ciencia, porque ha indicado, por lo ménos, cuál debe ser su verdadero punto de partida. La psicología, considerada como ciencia de observacion y como parte analítica del sistema de la filosofía, es el fundamento real sobre que debe apoyarse la parte sintética ó absoluta de la ciencia. La metafísica no puede nada sin ella. Aún hay más; reduciendo la filosofía á

las investigaciones psicológicas, ha sabido Reid extender su cuadro, considerando como ciencias auxiliares el estudio de la historia de la filosofía. Estos son méritos reales. Pero no debe tampoco desconocerse que, si la psicología es una preparación á la metafísica, es también esta ciencia la que le dá su mayor valor. ¿De qué nos sirve conocer los fenómenos del espíritu, las leyes que lo dirigen, el valor y las formas de sus diversos conocimientos, si no podemos aplicarlos despues á los objetos más importantes, y elevarnos por su medio á la certeza de la existencia y de la naturaleza de Dios y de las leyes absolutas, de la moral, de la justicia y de la verdad? Tal es precisamente el error que Reid ha cometido: ha sacado la metafísica del dominio de la filosofía, ha quebrantado el organismo de la ciencia, el encadenamiento de la psicología y de la ontología, del análisis y de la síntesis, destinadas á sostenerse y completarse mutuamente. Bajo el pretesto de dar á la filosofía la autoridad de una ciencia exacta y positiva, ha dejado al escepticismo colocarse sobre las especulaciones trascendentes, sobre los problemas cuya solución más importa, si no á la conciencia vulgar, por lo ménos á los hombres que quieren conocer la razón de las cosas.

La filosofía escocesa carece de toda mira sintética y sistemática. Este vacío tiene su origen en un vicio de *método*. El de la escuela escocesa consiste en la observación y en la inducción, pero la

observacion alcanza sólo al fenómeno, no á la sustancia, que pertenece á la ontología. Reid declara insolubles los problemas que se refieren á la naturaleza de la materia. Dugal Stewart, su continuador, reprueba el problema de la naturaleza del espíritu. La filosofía escocesa es, bajo este punto de vista, una *fenomenologia*, como la filosofía de Kant, con esta diferencia: que esta no rechaza la legitimidad de la metafísica, mientras que aquella impugna hasta su posibilidad. Toda su obra se reduce á analizar hechos, á distinguir, á comparar, y, es necesario reconocer que en estas materias, ha adquirido una habilidad, una experiencia y una sagacidad no muy comunes. No hay una escuela filosófica que haya reunido tan gran número de materiales para la construccion de la ciencia psicológica; pero no hay tampoco escuela que haya sabido sacar mejor partido de los hechos confirmados. Reid concluye al acaso, sin orden y sin método. Tantos hechos nuevos, tantos principios, es decir, tantas facultades nuevas y primitivas. El lazo y la union de estas facultades se le escapan por completo. Su psicología no está inspirada en ninguna vista sintética; tampoco reconoce el carácter orgánico del espíritu en el encadenamiento y la dependencia reciproca de sus tres facultades fundamentales, el pensamiento, la voluntad y el sentimiento: excluye éste, y no determina los verdaderos caracteres que distinguen á la voluntad de la inteligencia.

La escuela escocesa combina perfectamente por su método con todo el movimiento sensu- lista y materialista de la filosofía inglesa: no ha hecho más que trasportar á la psicología el mé- todo experimental de Bacon, pero es muy superior á esta filosofía, porque reconoce, además de los hechos de observacion, elementos que existen á *priori* en el espíritu, axiomas ó principios que son universal y necesariamente admitidos por todos, y la *condicion* primera de toda ciencia.

Bajo esta segunda relacion está de acuerdo con la escuela racionalista alemana. Reid es, sin embargo, ménos explícito que Kant acerca de la naturaleza de estas verdades primeras; las se- ñala como condiciones de la ciencia y de la certe- za, pero no indica su aplicacion á los diversos órdenes de conocimiento, ni las enlaza con su verdadera causa. ¿Cuáles son el origen y la au- toridad de los principios ó de los axiomas de la filosofía? Las verdades del sentido comun ó de la razon son puramente subjetivas y humanas, es decir, relativas á nuestra constitucion, como quiere Kant, y en este caso, ¿cuál es su valor y cómo es posible la ciencia absoluta? O son pura- mente absolutas, como pretenden Schelling y Hegel, y en este caso, ¿cómo llega á comprender- las una inteligencia finita? O son, en fin, simul- táneamente subjetivas y absolutas, personales é impersonales, como dice Krause, y en este caso, ¿cuál es la relacion entre la personalidad humana y el sér absoluto? Todas estas cuestiones existen

para la escuela escocesa, y sin embargo, el conocimiento humano no se funda en ninguna base legítima méintras no se hayan resuelto. Por más que los escoceses quieren evitar la cuestion, esta subsiste para ellos, lo mismo que para todos; porque falta saber si el testimonio del sentido comun ó de la razon, que nos atestigua la existencia de las verdades primeras, es una autoridad humana ó una autoridad absoluta. Llamar bajo este aspecto á la duda, una locura, una enfermedad metafísica, es caer en una peticion de principios (1).

¿Cuáles son, en efecto, segun Reid, los primeros principios de la filosofía? Son la legitimidad de nuestras facultades intelectuales, de la conciencia, de la memoria, de los sentidos, y la realidad ó la verdad de sus objetos. Esto supuesto, queda resuelta la cuestion del conocimiento. Pero el problema lógico es precisamente saber hasta qué punto y bajo qué condiciones podemos fiarnos de nuestras diversas facultades para alcanzar la verdad y la certeza absolutas. ¿Merecen los sentidos y la memoria el mismo grado de confianza que la conciencia y la razon? ¿Son sus datos necesarios, universales y absolutos? Seguramente que nadie osará pretenderlo. Los órganos de los sentidos están unidos con la vida del cuerpo; sufren sus enfermedades y partici-

(1) V. el prólogo de Jeoffroy á la traduccion de las *Obras de Reid*, v.

pan de su naturaleza individual y contingente.

De todas las facultades del espíritu, la *percepcion* sensible es la que desempeña un papel más importante en la doctrina de la escuela escocesa. Reid ha distinguido exactamente la *percepcion* y la *sensacion*, que habian sido enteramente confundidas en las filosofías sensualistas anteriores, particularmente en la filosofía de Condillac, y cuya confusion habia entrañado los más groseros errores. Basta la profunda distincion de Reid para arruinar por sí sola el sensualismo. Pero el filósofo escocés no ha analizado, por una parte, bastante la naturaleza de la *sensacion* en general, los datos de cada uno de nuestros sentidos, ni la parte que en ellos toman la *imaginacion* y las demás funciones de la *inteligencia*, y, por otra, exagera los derechos y el valor de la *percepcion* comprendiendo en ésta facultades que son completamente distintas de ella. Por consecuencia de la primera falta, no ha podido hallar el origen de la *nocion* del espacio, que pertenece á la *imaginacion*, y que es además concebida por la *razon* como infinita é independiente de todos los objetos sensibles. Por la segunda falta, ha considerado dicha *percepcion* como bastandose á sí misma, y conteniendo en sí el juicio y la creencia inmediata en la existencia del mudo exterior y del objeto particular de la *percepcion*. Reid ha ido demasiado léjos, encerrando en la idea de la *percepcion* la idea universal de la existencia. Una cosa es percibir un objeto, y otra creer en

su existencia real y en su conformidad con la percepcion. El mismo Reid declara que supone la percepcion tal como existe en las personas adultas y de un espíritu sano. «Puede dudarse, dice, que, cuando los niños comienzan á hacer uso de sus sentidos, distinguen inmediatamente las cosas que no son más que concebidas de las que existen realmente; y, en cuanto no somos capaces de este discernimiento, no puede decirse que creemos ó no en la existencia de una cosa, la conviccion de la existencia de una cosa parece que supone la idea de la existencia misma (1).» Si esto es así, si la percepcion es distinta de la creencia en la existencia del objeto, es necesario reconocer que esta creencia que en la realidad, acompaña siempre á la percepcion, es un efecto del hábito, y ha sido inspirada en su origen por un acto de la razon, es decir, que ha sido formada en el espíritu del niño por una aplicacion instintiva de las categorías del sér, de la causa, de la relacion, de la identidad, etc. Bastándose, la teoría de la percepcion á sí misma, es, pues, falsa bajo este aspecto. No hay ningun acto del espíritu que no implique la intervencion de la razon.

Estableciendo de antemano que la percepcion penetra inmediatamente su objeto y envuelve su existencia, es Reid evidentemente arrastrado por la reaccion que ha iniciado contra la teoría de las

(1) *Ensayos sobre las facultades intelectuales del esp. humano, ensayo 77, cap. v*

ideas intermediarias entre el espíritu y el mundo exterior. Ha rechazado esta doctrina como una hipótesis, y tiene razon. Pero la ha considerado como un principio comun á todos los filósofos, á Platon y á Aristóteles, á Locke y á Leibnitz, y en este punto, se ha extraviado. La doctrina de las especies sensibles, es, como hemos visto (1), una hipótesis materialista, que sólo puede ser imputada al sensualismo. Reid no ha distinguido suficientemente, bajo esta relacion, las nociones sensibles y las ideas racionales. Es muy verdad que nosotros no percibimos la idea de los objetos exteriores, sino estos objetos mismos; es muy verdad, en otros términos, que no existen ideas intermediarias entre nuestras concepciones y sus objetos. Pero hay otra especie de intermediario, cuya existencia desconoce Reid. Nosotros no concebimos los objetos en sí mismos, no podemos comprenderlos por el solo hecho, en su propia naturaleza: no percibimos los objetos exteriores en los órganos de nuestros sentidos, por la aplicacion de las categorías del sér, de la existencia, de la causa, de la forma, etc.; concebimos á Dios y los objetos de la razon en nuestra razon misma, que es consustancial á la razon absoluta, por la aplicacion de las mismas categorías. Nuestra propia naturaleza, es, pues, la que, en cuanto personal é impersonal, subjetiva y absoluta por la razon, es la intermediaria de nuestras concep-

(1) *Filosofia de la Edad Media*, t. II, p. 334.

nes y de sus objetos sensibles ó racionales. Hé aquí, en nuestro juicio, lo que hay fundado en la teoría de las ideas intermediarias, considerada bajo el doble aspecto de la razon y de la sensacion. Esta teoría viene á resolverse en la doctrina de la razon personal é impersonal, que es la única que puede asentar la verdad sobre una base á la vez absoluta y accesible á la inteligencia humana. Por haber desconocido esta doctrina, es por lo que la filosofía escocesa no ha podido establecer ningun principio absoluto en *moral*, en *derecho* ni en *religion*. Por haberlo desconocido á su vez, es por lo que la filosofía de Kant, inspirada por el mismo espíritu de reaccion contra la metafísica del período precedente, transformó, como vamos á ver, todos los objetos del conocimiento en fenómenos subjetivos y personales de la inteligencia humana.

FIN DEL TOMO III.

INDICE

| | <u>Págs.</u> |
|--|--------------|
| Filosofía moderna.—Capítulo segundo.—I.—Con- | |
| sideraciones generales y plan de la misma. | 5 |
| § I. Período de formación. | 16 |
| § II. Período de desenvolvimiento me- | |
| tódico. | 19 |
| A. Desenvolvimiento sensualista: F. | |
| Bacon de Verulam. | 25 |
| Tomás Hobbes. | 41 |
| I. Teoría de los conocimientos. | Id. |
| II. Consecuencias. | 45 |
| III. Juicio crítico. | 50 |
| Locke. | 52 |
| I. Teoría de los conocimientos. | 54 |
| II. Consecuencias. | 64 |
| III. Juicio crítico. | 70 |
| Berkeley. | 84 |
| I. Teoría de los conocimientos. | 85 |
| II. Consecuencias. | 88 |
| III. Juicio crítico. | 89 |
| David Hume. | 92 |
| I. Teoría de los conocimientos. | 93 |

| | <u>Págs.</u> | |
|-------|--|-----|
| II. | Consecuencias. | 102 |
| III. | Juicio crítico. | 107 |
| | Condillac. | 117 |
| B. | Desarrollo espiritualista. | 124 |
| | Descartes. | 130 |
| | Malebranche. | 169 |
| I. | Teoría de los conocimientos. | 171 |
| II. | Consecuencias. | 193 |
| III. | Juicio crítico. | 207 |
| | Espinosa. | 222 |
| I. | Método. | 223 |
| II. | Doctrina. | 228 |
| 1.º | Teología. | Id. |
| 2.º | Psicología. | 244 |
| 3.º | Moral. | 252 |
| III. | Juicio crítico. | 267 |
| C. | Desarrollo racionalista.—Leibnitz. | 281 |
| I. | Teoría de los conocimientos. | 285 |
| II. | Consecuencias. | 308 |
| III. | Juicio crítico. | 324 |
| § 3.º | Período de armonía relativa. | 341 |
| A. | Escuela escocesa. | 346 |
| | Tomás Reid. | 349 |
| I. | Teoría de los conocimientos. | Id. |
| II. | Consecuencias. | 370 |
| III. | Juicio crítico. | 378 |
| | Índice. | 391 |

EN LAS PRINCIPALES LIBRERÍAS.

Historia de Roma, por Teodoro Mommsen, profesor de Derecho romano de la Universidad de Berlín, traduccion de A. García Moreno, doctor en filosofía, con un prólogo y comentarios en la parte relativa á España, por D. Francisco Fernandez y Gonzalez, académico de la Historia, electo de la de Nobles Artes de San Fernando, y catedrático de la Universidad central, etc. Está á la venta el tomo primero, á 20 y 22 rs. respectivamente en Madrid y provincias.

Elementos de Lógica por Urbano Gonzalez Serrano. Un tomo en 8.º, 18 y 20 rs.

Elementos de Etica ó Filosofia moral, por Urbano Gonzalez Serrano, y Manuel de la Revilla. Un tomo en 8.º, 12 y 14 rs.

Publicándose (por entregas). *Psicologia*, por Eusebio Ruiz Chamorro, catedrático de esta asignatura en el Instituto del Noviciado.