

INSTITUTO DEL CARDENAL CISNEROS

PREMIO

AL

MÉRITO.

EROS
40



2451

5777

CURSO

FILOSOFÍA ELEMENTAL

CURSO

DE

DE FILOSOFÍA ELEMENTAL

FILOSOFÍA ELEMENTAL.



CURSO

CURSO

FILOSOFÍA ELEMENTAL

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

SEXTA EDICIÓN

BARCELONA

EDITORA LA ESCUELA EDITORIAL

CALLE DE LAS VILLAS, 100. T. 1.

BIB/40(4)

CURSO

DE

FILOSOFÍA ELEMENTAL,

POR

DON JAIME BALMES,

PRESBITERO.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

—
SEXTA EDICION.
—

BARCELONA.

IMPRENTA BARCELONESA,

CALLE DE LAS TAPIAS, NUM. 4.

—
1877.

LOS

filosofía, si no se conoce algún punto en particular
mas por otra parte, no es posible entender la filo-
sofía, si antes no se ha estudiado la filosofía, así
parece que hay un punto en particular, el principio,
sino el complemento.

Es propiedad.

Al hacer esto, uno se encuentra con la gran
dificultad de la filosofía, que no es una ciencia
que se puede enseñar en pocas horas, en tales
casos no hay que decir que están los errores
grandes que se cometen en pocas horas, pero
no sean del todo despreciables, puesto que se
de forzado por encontrar relaciones entre las es-
cuelas, ni hacerlas surgir en cursos formados con
sistemas; cuando se creído descubrir la filosofía de
ciertas ideas en los libros; cuando no, se crea
cambio de ideas, que se crea una gran parte
poco de la filosofía, que es la historia
de las evoluciones del espíritu humano en su
con una serie de ideas, más agudas, más libres, más
una serie de ideas, más agudas y más libres
irregulares, si se los quiere, por contextos de
sino por los hechos de la filosofía; en
objetos de una filosofía, más agudas, más
tratar con los hechos de la filosofía, más agudas,

PRÓLOGO.

Este tomito completa el *Curso de Filosofía elemental*. Difícilmente se tendrá una idea cabal de la filosofía, si no se conoce algun tanto su historia; mas por otra parte, no es posible entender la historia, si antes no se ha estudiado la filosofía; así parece que la historia no debe ser el principio, sino el complemento.

Al hacer este trabajo se tropieza con la grave dificultad de haber de encerrar en breves páginas lo que no cabe en muchos volúmenes; en tales casos no hay otro medio que trazar los objetos á grandes rasgos, prescindiendo de pormenores que no sean del todo indispensables. Advierto que no he forcejado por encontrar relaciones entre las escuelas, ni hacerlas entrar en cuadros formados con sistema; cuando he creido descubrir la filiacion de ciertas ideas la he indicado; cuando nó, he prescindido de clasificaciones, en cuya exactitud tenia poca fe. La *Historia de la Filosofía* es la historia de las evoluciones del espíritu humano en su porcion mas activa, mas agitada, mas libre: no hay una sola órbita, sino muchas y muy diversas é irregulares; si se las quiere dar contornos demasiado precisos, hay peligro de desfigurarlas: en objetos de suyo expansivos, indefinidos, vagos, retratar con holgura es retratar con verdad.



I.

FILOSOFÍA DE LA INDIA.

1. La filosofía de la India es una especie de teología, pues que viene á ser un comentario ó exposicion de la doctrina religiosa, contenida en sus libros sagrados llamados *Vedas*. Su Dios es Brahma, la sustancia única; nada existe fuera de ella ni distinto de ella; lo que no es ella no es realidad, es una mera ilusion, un sueño. Por esta ilusion que llaman *maya* nos parece que hay muchos séres distintos, obrando los unos sobre los otros; pero en realidad no hay mas que uno, principio y término de todo, accion y pasion, ó mas bien unidad simplicísima, idéntica, de la cual salen esas apariencias de ser, y á donde van á perderse como las gotas del rocío en la inmensidad del Océano. Algunos han creido descubrir en la doctrina de los *Vedas* un rastro del misterio de la Trinidad, de los tres nombres que dan á Dios; Brahma, Vichnou, Siva. Brahma en cuanto crea; Vichnou en cuanto conserva; Siva en cuanto destruye y renueva las formas de la materia.

2. Uno de los dogmas fundamentales de la religion de la India es la metempsícosis ó trasmigracion de las almas; las cuales, si han obrado bien, reciben por recompensa la íntima union con Brahma, ó mas bien la ab-

sorcion en el sér infinito ; y si se han conducido mal, son castigadas pasando á otros cuerpos mas groseros.

3. Al parecer muchos creen encontrar en la doctrina de la India el panteismo puro ; respeto la opinion de estos autores, pero me atrevo á dudar de que esté bastante fundada. Verdad es que el decir que nada existe sino Brahma, y que todo cuanto no es él, se reduce á meras ilusiones, parece indicar la doctrina de la sustancia única, que es todo y se revela bajo distintas formas, meros fenómenos en cuanto se las quiera distinguir del sér en que radican ; pero si bien se reflexiona, seria posible que en semejantes expresiones hubiese algo de la nebulosa exageracion que distingue á los pueblos orientales, y que la significacion genuina no fuese el panteismo puro, á la manera que se quiere darnos á entender. Hé aquí las razones en que me fundo.

4. La doctrina de los Vedas nos habla de la sustancia única, alma universal, vida de todo ; pero tambien nos habla de emanaciones sucesivas por las cuales explica la formacion del mundo. Nos dice que Brahma queriendo multiplicarse crió la luz ; que la luz queriendo multiplicarse crió las aguas ; y que estas, queriendo tambien multiplicarse, criaron los elementos terrestres y sólidos. Aquí vemos séres distintos, que no es fácil componer con la unidad absoluta, entendida en un sentido riguroso.

5. La aplicacion de la doctrina teológica á los destinos del hombre parece confirmar la misma conjetura. No admitiendo mas que una sola sustancia, y asentando que cuanto no es ella no es mas que apariencia ilusoria, no se puede sostener la individualidad del espíritu humano, y mucho menos aplicarle premios y castigos. Una simple apariencia, un fenómeno que no encierra nada real, no es susceptible de premio ni de pena. Hemos visto que la

doctrina de la India profesa este dogma como fundamental, estableciendo la inmortalidad del alma y señalándole premio ó castigo, segun haya sido su conducta: luego admite la responsabilidad personal en toda su extension; y por consiguiente la individualidad del sér responsable. De dos almas, la buena se une despues de la muerte con Brahma, la mala es relegada á un cuerpo mas grosero: ¿cómo se concibe esta diferencia en los destinos si no se admite que cada una de ellas es una cosa real, y que son realmente distintas entre sí?

6. Las aplicaciones sociales que se hacen de esta doctrina religiosa, tambien indican multiplicidad. Brahma no produjo todos los hombres iguales; se distinguen estos en cuatro castas: el Brahman, el Kchatrya, el Vaisya y el Soudra. El Brahman es el dueño de todo; Brahma le constituyó sobre todos los demás hombres, y lo que estos poseen se lo deben á él. Por el contrario el Soudra nació únicamente para servir á las clases superiores: primero á los Brahmanes, despues á los Kchatrya y á los Vaisya. Aquí se nos ofrece no solo distincion, sino tambien diferencia entre los individuos de la especie, lo que no es posible conciliar con la unidad absoluta, tomada en sentido riguroso.

El modo con que explican la produccion de las castas indica tambien una distincion incompatible con la unidad. Brahma produjo de su boca al Brahman, de su brazo al Kchatrya, de su muslo al Vaisya, y de su pié al Soudra; en lo cual vemos una série de cosas no solo distintas sino diferentes.

7. Se conocen en la India varios sistemas. El Vedanta, llamado así porque tiene por objeto explicar la doctrina de los Vedas: su fundacion se atribuye á Vyasa. El Sankhya trata con especialidad del alma y de sus relaciones con el cuerpo y la naturaleza, proponiéndose princi-

palmente señalar los medios conducentes á la felicidad eterna. Admite en el alma tres cualidades: bondad, pasión, y oscuridad ó ignorancia; atributos que considera como comunes á todos los séres incluso el primero; lo cual no concuerda muy bien con la infinitad que los Vedas reconocen en Brahma. Este sistema tiene dos ramificaciones: la una fundada por Kapila, la otra por Patandjali. El Nyaya se ocupa de la dialéctica, ó mas bien de los fundamentos de ella, pues que la teoría de la certeza es uno de sus objetos principales: su fundador es Gotama. El sistema de Kanada que algunos miran como una ramificación del Nyaya, descende de las teorías sobre la certeza, al método para llegar á ella. Establece seis categorías: sustancia, cualidad, acción, general, particular y relativo. Son notables por los puntos de contacto que tienen con las de Aristóteles. Algunos han creído encontrar en la filosofía de la India el verdadero silogismo. También se halla en la doctrina de Kanada el sistema de los átomos, á los que mira como primeros elementos de los cuerpos, bien que les atribuye cualidades especiales; así en este punto el filósofo de la India tiene cierta semejanza con Demócrito y algunos físicos modernos.

8. La distancia de los tiempos, las dificultades de la lengua, la diversidad de costumbres, las variedades y subdivisiones de las sectas, y otras circunstancias, hacen sumamente arduo el llegar al exacto conocimiento de la filosofía de la India, y mucho mas el distinguir con precisión lo que hay en ella propio y lo que tiene recibido. En esas grandiosas ideas sobre Brahma se nota la huella de las tradiciones primitivas sobre un Dios, sér infinito; en la doctrina de las emanaciones, se halla, bien que harto desfigurada, la idea de la creación; siendo digno de observarse que el orden de la producción de la luz, de las aguas y de la tierra, tiene cierta analogía con el de la

creacion tal como se la refiere en el primer capítulo del *Génesis*. En los tres atributos de Brahma, será permitido ver un rastro de la idea de la Trinidad; y al notar que al alma se le dan tambien otros tres, no es infundada la conjetura de que hay en eso una vislumbre de las doctrinas del *Génesis*, donde se nos dice que el hombre fué hecho á imágen y semejanza de Dios. Las indicaciones de Platon y otros filósofos griegos sobre el augusto misterio de la Trinidad, manifiestan que esta idea no era del todo desconocida de los paganos; y es creible que los griegos la habian adquirido en sus viajes por Oriente. «Los progresos hechos en las investigaciones asiáticas, dice Wiseman, han dejado fuera de controversia esta suposicion. El Oupnekhat, compilacion persa de los Vedas, traducida por Anquetil Duperron, contiene varios pasajes aun mas análogos á las doctrinas cristianas, que las alusiones de los filósofos griegos. Solamente citaré dos, sacados de los extractos que hizo de esta obra el conde Lanjuinais: «El Verbo del Criador es tambien el Criador, y el gran hijo del Criador. *Sat* (es decir, la verdad) es el nombre de Dios, y *Trabat*, es decir, tres veces haciendo uno solo.» (*Discursos sobre las relaciones que existen entre la ciencia y la religion revelada*, 11.)

9. Tocante á los destinos del alma, tambien se descubren en la filosofía de la India las huellas de las tradiciones primitivas. Por de pronto hallamos la distincion entre el cuerpo y el alma, la inmortalidad de esta, y su premio ó castigo despues de su vida sobre la tierra. El castigo es la trasmision á un cuerpo mas grosero, emblema de abatimiento y abyeccion; el premio es la íntima union con Brahma, en lo cual no es difícil reconocer la huella de la vision beatífica, que como dogma profesan los cristianos, y que fué revelado al hombre desde su creacion.

10. Estas ideas, purificadas de los errores con que las deslustra y confunde la filosofía de la India, encierran un fondo de grandor, que muestra á las claras su origen. Estas mismas tendencias panteísticas indican la exageracion de la idea de lo infinito, que fué depositada en la cuna del linaje humano, y que se ha ido trasmitiendo á las sucesivas generaciones. Me parece fácil elevar esta asercion sobre el rango de una mera conjetura. Dos medios tenemos para llegar á una doctrina: la razon ó la revelacion. En la infancia de la humanidad la razon está poco desenvuelta; y la escasez de método de que adolece la filosofía de la India, es de ello una prueba concluyente. Toda doctrina que toma por base la unidad, si es hija de procedimientos racionalistas, ha de venir despues de largos trabajos filosóficos; pues que el mundo, léjos de presentar á primera vista la unidad, nos ofrece por todas partes multiplicidad y variedad. ¿Por qué, pues, se halla en la cuna de la filosofía, no solo la idea de unidad, sino su exageracion? Claro es que esto no puede explicarse sino apelando á un hecho primitivo, y de ningun modo por el método racionalista. Esta observacion, fundada en los mas severos principios ideológicos, me parece que vuelve contra los enemigos de la verdad las armas que ellos emplean para combatirla. «Cuanto mas nos remontamos en la cadena de los siglos, dirán ellos, mas arraigada encontramos la idea de la unidad.» Es cierto, responderemos nosotros; lo que prueba que esta grande idea no ha dimanado de ningun método racionalista, sino que ha sido comunicada al primer hombre. Cuando vosotros la convertís en el panteismo, léjos de progresar en ella, la adulterais; repetís lo que hicieron los pueblos groseros: á la pureza de la verdad primitiva sustituís el caos.

II.

FILOSOFÍA DE LA CHINA.

11. No se debe juzgar de las ideas teológicas y filosóficas de la China por las supersticiones populares: estudiando los libros de sus filósofos se han encontrado doctrinas sobremanera notables, en cuanto indican con harta claridad los vestigios de una revelación, confirmando lo que se ha dicho con respecto á la India. Laokiun, sabio chino que vivía antes de Confucio, emite ideas análogas á las de Platon y de los Brahmanes de la India, en orden al misterio de la Trinidad; y Lao-Tseu, otro filósofo chino muy célebre, habla sobre este punto con un lenguaje que admira. Abel Remusat ha publicado interesantes trabajos sobre las obras de este filósofo; y hé aquí un notable pasaje que se halla en sus *Misceláneas asiáticas*: «Antes del caos que ha precedido al cielo y á la tierra existía un sér solo, inmenso, silencioso, inmutable, pero siempre activo; este es la madre del universo. Yo ignoro su nombre; pero le significo por la palabra Tao (razon primordial, inteligencia creadora del mundo, segun las *Cartas edificantes*). Se puede dar un nombre á la razon primordial: *sin nombre* es el principio del cielo y de la tierra; *con un nombre* es la madre del universo... La razon ha producido *uno*; *uno* ha producido *dos*; *dos* ha producido *tres*; *tres* ha producido todas las cosas. El que mirais y

no veis, se llama *J*. El que escuchais y no oís, se llama *H*. El que vuestra mano busca y no puede tocar, se llama *V*. Estos son tres séres incomprensibles, que no forman mas que uno. El primero no es mas brillante, y el último no es mas oscuro.»

M. Remusat observa que las tres letras *J*, *H*, *V*, no pertenecen á la lengua china, y que las sílabas del texto chino no tienen sentido en este idioma; por manera que hay la extrañeza de que los signos del Sér Supremo no significan nada en la lengua china. Esto, unido á que las tres letras casi forman el *Je Ho Va* de los hebreos, le induce á creer que de estos recibirian los chinos tan sublime doctrina. De la misma opinion participan Windischmann y Klaproth. En apoyo de ella no hay únicamente la razon filológica que se acaba de exponer, sino la tradicion entre los chinos de que Lao-Tseu hizo un largo viaje al Occidente, en el cual pudo llegar hasta la Palestina; y aunque no pasase de la Persia, pudo tener noticia de las doctrinas de los judíos que habian estado recientemente en cautiverio por aquellos países, supuesto que Lao-Tseu vivia en el siglo VI antes de la era vulgar.

12. Al hablar de la filosofía de los chinos, suele ocupar principalmente á los historiadores la de Koung-futzee, ó Confucio, á quien se ha llamado el Sócrates de la China, por haberse dedicado con preferencia á la filosofia moral. Su obra lleva el título de *Ta hio*, ó Grande estudio. Vivia por los años de 550 antes de la era vulgar. Distinguese entre sus discípulos Meng-tseu, quien desenvuelve el principio fundamental de su maestro: el deber que tiene todo hombre de trabajar en su propia perfeccion. Clasifica Meng-tseu las facultades humanas en sensibilidad externa y corazon ó inteligencia: á esta le señala por objeto el buscar los motivos y los resultados de las acciones humanas. Por donde se ve que á los ojos del discípulo co-

mo del maestro, la moral prepondera sobre todo, y las investigaciones psicológicas convergen á un solo punto; el conocimiento del hombre como sér moral. La escuela de Confucio enseña tambien la máxima de que debemos portarnos con los demás del modo que quisiéramos que se portasen ellos con nosotros.

13. Atendiendo á los errores y supersticion que vemos entre los chinos, seria sorprendente hallar entre sus filósofos unas máximas de moral tan pura, si no encontrásemos hechos que nos explicasen el origen de semejante doctrina. La moral se corrompe y debilita cuando no está ligada con las grandes verdades sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; y por el contrario, se desenvuelve y florece cuando la alumbran y vivifican esos dogmas. Así se comprenderá el origen de las doctrinas morales de la China en sabiendo que este pueblo las profesó desde la mas remota antigüedad, segun consta de sus libros sagrados Chou-king, donde se halla consignada la adoracion de un Dios, gobernador del mundo, á quien se dan los nombres de Tien-Ti, Chang-Ti, que significa cielo y señor del cielo; como y tambien la providencia, la inmortalidad del alma, y su destino en la otra vida. La verdad es antigua; el error es moderno: así lo manifiestan acordes la raon y la historia.

III.

FILOSOFÍA DE LA PERSIA.

14. El libro sagrado de los persas es el Zend-Avesta, atribuido á Zoroastro, filósofo medo, que vivía en el siglo vi antes de la era cristiana. Reconoce un Sér Supremo, Zernane Akerene, eterno, infinito, fuente de toda hermosura, origen de la equidad y de la justicia, sin socio, ni igual, existente y sabio por sí mismo, hacedor de todas las cosas. De su seno salieron Ormuzd, principio de todo lo bueno, y Ahriman, origen de todo lo malo: Ormuzd produjo una muchedumbre de genios buenos; así como Ahriman produjo una multitud de genios malos. Entre aquellos y estos se halla dividido el mundo; y de aquí la lucha en el órden físico y moral del universo. El alma es inmortal; y despues de esta vida le está reservado el premio ó castigo, segun merezcan sus obras. La inclinacion del hombre al mal proviene del pecado con que se contaminó el primer padre. La lucha entre Ormuzd y Ahriman tendrá un fin; y el triunfo quedará por Ormuzd, principio del bien.

15. En la doctrina de los persas se halla el dualismo que despues se ha presentado bajo diversas formas en el maniqueismo antiguo y moderno. Pero tambien se descubren en el Zend-Avesta los vestigios de las tradiciones primitivas: los dogmas de la unidad de Dios, de la creacion, de la inmortalidad del alma, de los premios y cas-

tigos en una vida futura; siendo notable que se encuentre en el mismo error de la dualidad de los principios, un rastro de lo que nos enseña nuestra religion sobre la rebeldía de algunos espíritus, y sus luchas con los que permanecieron sumisos á la voluntad del Criador.

IV.

LOS CALDEOS.

16. Los caldeos se distinguieron por sus estudios astronómicos, que aplicaron tambien á la astrología: vana ciencia, por la cual creían poder adivinar la suerte de una persona desde el instante de su nacimiento. Figura entre ellos un filósofo célebre llamado Zoroastro, distinto del persa que lleva el mismo nombre. Entre los caldeos la sabiduría estaba tambien vinculada en ciertas familias, que formaban una casta privilegiada.

Conocida es la manía de los caldeos en atribuirse un origen muy antiguo; la crítica moderna ha reducido las cosas á su justo valor, haciendo justicia á la verdad del Génesis, contra la cual habian declamado tanto los filósofos del pasado siglo.

V.

LOS EGIPCIOS.

17. La filosofía de los egipcios se confunde también con su mitología. Sabido es que los griegos visitaban aquel país para oír de boca de sus sacerdotes los misterios de la ciencia. El lenguaje simbólico de los sabios egipcios debió producir naturalmente muchas dudas sobre el verdadero sentido de sus doctrinas. Además de la adoración de los astros y de los animales, hallamos en Egipto la doctrina de la metempsícosis, ó trasmigración de las almas, que ya vimos en Oriente.

Su país sufre de continuo la confusión de los lindes de las tierras, á consecuencia de las periódicas inundaciones del río Nilo: esto debió engendrar deseos de conocer el arte de medir, y por consiguiente el estudio de la geometría, á la cual se dedicaron efectivamente desde muy antiguo. Son conocidos los nombres de Hermes y Trismegisto, representantes de la ciencia egipciaca.

VI.

LOS FENICIOS.

18. Los fenicios, pueblo activo y emprendedor, cultivaron también las ciencias, prefiriendo las que podían servirles para los usos de la vida. Se dice haber sido los primeros que aplicaron la astronomía á la navegacion, tomando por guia en sus viajes marítimos la estrella polar. Pero como es tanto el enlace que entre sí tienen las ciencias, no faltó quien se dedicara á la contemplacion de la naturaleza, no contentándose con buscar cuál es la utilidad que se podía sacar de sus fenómenos, sino inquiriendo la razon de los mismos. Son célebres los nombres de Cadmo, que condujo á Grecia una colonia; Sanchoniaton historiador; y muy particularmente como filósofo, Moschus ó Mochus, á quien atribuyen algunos la invencion de la doctrina de los átomos.

19. Estando los fenicios en incesante comunicacion con el Oriente, el Egipto y el Occidente, era natural que recibiesen algo de las doctrinas de estos pueblos, y que á su vez sirvieran de vehículo para transmitir las de los unos á los otros. Así se explica por qué se formó por aquellas regiones un vivísimo foco de luz, que resplandeció durante largos siglos. Allí habia un gran centro de movimiento, fomentado por la comunicacion industrial y mercantil; de consiguiente era natural que se manifestasen allí mismo los efectos de la vida intelectual de los

pueblos. Las naciones, como los individuos, adelantan con las comunicaciones recíprocas: la asociacion es una condicion indispensable para el progreso, así en lo relativo á las necesidades materiales, como al desarrollo del espíritu.

VII.

ESCUELA JÓNICA.

20. Thales de Mileto en la Jonia, floreció por los años de 600 antes de la venida de Jesucristo, distinguiéndose por su estudio de la naturaleza. Cultivó la geometría y la astronomía, y puede ser mirado como el fundador de la física en Occidente. Fué el primero de los griegos que pronosticó los eclipses del sol y de la luna. Figura entre los siete sabios de la Grecia: estos eran: Thales; Chilon de Lacedemonia; Solon de Atenas; Pittaco de Mitylene; Cleóbulo de Eydia; Bias de Priena, y Periandro de Corinto. Los seis últimos se ocuparon mas bien de política que de filosofía. Pero Thales se dedicó muy asiduamente á ella, no perdonando fatigas ni viajes. Recorrió el Asia, la Fenicia, el Egipto, Creta; se puso en relaciones con los hombres mas distinguidos de aquellos países, en particular con los sacerdotes, que eran á la sazón los depositarios de la ciencia.

21. Segun Thales, el principio material de las cosas es el agua; pero la produccion no pertenece á ella, sino á Dios, mente ó espíritu que la fecunda. Seria pues injusto tenerle por ateo. Thales de Mileto, el primero que

ventiló estas cuestiones, dijo que el agua era el principio de las cosas; y que *Dios es la inteligencia que lo ha formado todo del agua.* «Thales enim milesius, qui primus de talibus rebus quæsivit, aquam dixit esse initium rerum; Deum autem eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret.» (Cicero, de Natura Deorum, lib. 1.)

Admitió la simplicidad é inmortalidad del alma. Algunos le atribuyen la famosa máxima, conócete á tí mismo.

22. Thales fué contemporáneo de Ferecides, filósofo sirio, de quien dice Ciceron haber sido el primero que sostuvo por escrito la inmortalidad del alma. *Itaque credo equidem etiam alios tot sæculis: sed quoad litteris extet proditum, Pherecides syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos.* (Tusc., lib. 1.)

23. Ferecides fué uno de los primeros escritores de filosofía; pero Thales puede ser mirado como el primer fundador de la escuela filosófica. Veremos en seguida cómo se difundieron sus doctrinas por la Grecia; siendo probable que de allí sacó tambien gran parte de sus luces la escuela itálica ó de Pitágoras.

24. Anaximandro, discípulo de Thales, puso el origen de las cosas en el caos, confusa mezcla de todos los elementos: todo sale del caos, y todo vuelve á él, por un eterno movimiento de composicion y descomposicion. Léjos de hacer adelantar la doctrina de su maestro, la desfiguró: ya no vemos la accion de una inteligencia que fecunda y ordena el caos, sino un movimiento ciego; ya no hallamos explicado el mundo por un sistema de principios activos ó dinámicos, sino por la simple union y separacion, idea grosera que hizo despues estragos en las escuelas griegas, y que tambien los ha hecho en las modernas. En vez de la inteligencia suprema enseñada por Thales, admite Anaximandro una innumerable série de dioses que nacen y mueren; así allanaba por una parte

el camino del ateismo, y por otra el del politeísmo. Cuando no se reconoce un Dios inmortal é infinito, se está muy cerca de no reconocer ninguno, de ser ateo; y admitidas la generacion y la muerte de los dioses, la imaginacion de la Grecia no hallaba freno á sus delirios politeos.

25. Es sensible que bajo el aspecto psicológico y teológico, se extraviase de tal modo el claro entendimiento de Anaximandro, á quien deben notables adelantos las ciencias geográficas y astronómicas. Se cree que fué el primero que aplicó á la astronomía la oblicuidad del Zodiaco.

26. El sistema de Anaximeno se parece al de Anaximandro su maestro: es otra corrupcion del de Thales. Todo nace del aire, y todo vuelve á él: todo se hace por la condensacion y dilatacion del mismo elemento; la diferencia entre los sólidos y los flúidos, no reconoce otra causa. Si la condensacion es mucha, se forman las piedras, los metales, la tierra y otros cuerpos semejantes; y si la dilatacion llega al mas alto punto, resulta el fuego. El aire es inmenso, infinito, está siempre en movimiento; y de aquí dimanar los fenómenos de la naturaleza, como y tambien el alma humana. Es notable que Anaximeno se distinguió tambien por sus conocimientos matemáticos y físicos; algunos le atribuyen la invencion de la Gnomónica, ó arte de trazar los relojes solares.

27. Tanto Anaximandro como Anaximeno, se parecen bastante á ciertos filósofos modernos, que se distinguan por sus talentos matemáticos, y eran muy pobres en todo lo relativo á las altas cuestiones ideológicas y psicológicas. Todo lo referian á los sentidos: lo que no se podia medir geométricamente, era ilusion; así llevaban á los espíritus por un camino de error y de tinieblas. A ellos se podria aplicar el dicho de Ciceron: *Nihil enim*

animo videre poterant, ad oculos omnia referebant: nada veían con la mente; todo lo juzgaban por los ojos. (*Tuscul.*, lib. 1.)

28. Diógenes de Apolonia siguió las doctrinas de su maestro Anaximeno. Atribuye al aire la plenitud del sér, pues que le hace causa de todo, inclusa el alma humana. En esta idea tan grosera intenta cimentar su sistema filosófico, en el que se propone reducirlo todo á un principio único.

29. Afortunadamente para la escuela jónica, no siguió Anaxágoras de Clazomenes las huellas de Anaximeno su maestro; siendo esta reaccion tanto mas saludable á la ciencia, cuanto que Anaxágoras fué quien la trasladó á un teatro mas vasto y expansivo: Atenas. Pertenecía á una familia rica; pero renunció á su patrimonio para consagrarse á las meditaciones filosóficas. Dedicóse muy particularmente al estudio de las ciencias naturales, con arreglo al espíritu de su escuela; opinó en favor de los planetícolas, y se le atribuye la explicacion del iris por la refraccion de la luz. Pero su gloria principal consiste en haber defendido el espiritualismo que perecia á manos de la escuela jónica, extraviada por Anaximandro y Anaximeno. Admitió dos principios: espíritu y materia; de esta se forma el mundo físico; pero aquel es quien la dispone y ordena. El mundo no es hijo del acaso, ni de una fuerza ciega, sino obra del poder y sabiduría de una inteligencia infinita: *Omnium rerum descriptionem et modum, mentis infinitæ vi et ratione designari et confici voluit*, dice Ciceron. (*De Nat. Deor.*, lib. 1.)

30. La idea que Anaxágoras se formaba de Dios, no tenia nada de panteista; por el contrario, al propio tiempo que le miraba como hacedor de todo, le consideraba distinto del mundo. Cuando pues le hagan los panteistas el cargo de que admitia un Dios aislado del mundo, si

quieran significar *distinto* del mundo, en vez de disminuir el mérito del ilustre filósofo de Clazomenes, le realizan en gran manera. Florecia por los años de 478 antes de la era cristiana.

VIII.

PITAGÓRICOS.

31. El siglo VI antes de la era vulgar fué de verdadero progreso para la filosofía; en él hemos visto nacer la escuela jónica, y en el mismo se nos ofrece el origen de la itálica; de las cuales dimanaron en lo sucesivo todas las griegas.

Pitágoras, fundador de la itálica, es uno de los personajes mas notables que nos presenta la antigüedad. Nació en la isla de Samos por los años de 560 antes de la era cristiana. Oyó sucesivamente á Ferecides, Thales y Anaximandro; recorrió la Fenicia y el Egipto, en cuyos países aprendió la geometría y astronomía, iniciándose al propio tiempo en los misterios religiosos por la comunicacion con los sacerdotes. Pasó despues á Caldea y Persia, donde se perfeccionó en la aritmética y la música; y despues de haber visitado á Delfos, Creta, Esparta y otros países de la Grecia, se fijó en Crotona de Italia en el país llamado la Gran Grecia, donde abrió su enseñanza.

32. Entre los discípulos de Pitágoras habia dos clases: unos iniciados, otros públicos. Los iniciados formaban una especie de comunidad religiosa, pues que llevaban

vida comun. Se los sujetaba á muchas pruebas; solo así se los introducía á la presencia del maestro para recibir la doctrina misteriosa. Fácilmente se concibe el efecto que debía producir en la imaginacion de los discípulos semejante sistema; así no es extraño que mirasen á Pitágoras como una especie de divinidad, y que le escuchasen como infalible oráculo: es bien conocida la fórmula de los pitagóricos: *el maestro lo ha dicho*; ya no se necesitaba mas prueba.

Los discípulos públicos recibían una enseñanza comun: estos eran en mayor número, y no se instruían en los misterios de la escuela.

33. En las doctrinas de Pitágoras se halla el doble sello de las escuelas en que se había formado: la elevacion, el espíritu místico y simbólico de los orientales, y el carácter á un mismo tiempo bello y positivo que distingue á los griegos. Las matemáticas, la física, la astronomía, la música, el canto, la poesía, al lado de la armonía de las esferas celestes y de la trasmigracion de las almas.

34. El filósofo de Samos admitía una grande unidad de la cual dimanaba el mundo, y á este le consideraba como un conjunto de otras unidades subalternas. Daba al número mucha importancia; y afirmaba que nuestra alma era un número. No es fácil determinar con precision lo que entendía aquí por esta palabra; mas parece harto verosímil que solo la aplicaba como un símbolo, que prefería tomar de las ciencias matemáticas, en las cuales estaba muy versado. Esta conjetura se fortalece considerando que los pitagóricos lo expresaban casi todo por números, ya por su aficion á las matemáticas, ya tambien para encubrir á los profanos los misterios de la ciencia. Con el mismo objeto tenían dos doctrinas, ó al menos dos maneras de expresarse, una para el público y otra para

los iniciados; así lograban evitar las persecuciones que les hubiera quizá acarreado el contrariar en algunos puntos las creencias populares, que en aquellos tiempos y países debían de ser harto extravagantes, para que las profesaran hombres de tan clara razón.

35. En el modo con que explicaban la formación del mundo, se echa de ver el carácter simbólico de sus expresiones. Decían que la gran monada ó unidad, había producido el número binario, después se formó el ternario, y así sucesivamente, continuando por una serie de unidades y números, hasta llegar al conjunto de unidades que constituye el universo. Representaban la primera unidad por el punto; el número binario por la línea; el ternario por la superficie, y el cuaternario por el sólido. Despojado este sistema de sus formas geométricas, contiene un fondo semejante al que hemos visto en la Jonia, la Persia, la China y la India.

36. La metempsícosis, ó sea la trasmigración de las almas de unos cuerpos á otros, la hemos encontrado también en Oriente; y es probable que allí la habría aprendido Pitágoras en sus viajes.

37. Esta escuela reconocía en el alma dos partes: inferior y superior, ó sea pasiones y razón; aquellas deben ser dirigidas y gobernadas por esta, en cuya armonía consiste la virtud.

38. Se atribuye á los pitagóricos el haber considerado el universo como un gran todo armónico: *cosmos*: y la música de las esferas debió de significar el orden admirable que reina en los movimientos de los cuerpos celestes.

39. A pesar de la escasez de medios de observación, los pitagóricos hicieron notables adelantos en la astronomía: para dar una idea de la osada novedad de sus opiniones, bastará decir que se atribuye á Pitágoras el haber

enseñado el doble movimiento de la tierra, doctrina á que dió publicidad y extension su discípulo Filolao.

40. La escuela pitagórica ejerció grande influencia en Italia; y Ciceron, al paso que nota el anacronismo de los que hacian pitagórico al rey Numa, anterior á Pitágoras cerca de dos siglos, no vacila en reconocer que debieron mucho á esta escuela los romanos de los primeros tiempos de la república. Esta conjetura se confirma por el mismo error, bastante comun en Roma, de que Numa era pitagórico.

41. Los discípulos de Pitágoras no se ocupaban solo de astronomía y matemáticas; se aplicaban tambien al estudio de la organizacion social y política. Quizá esto contribuiría un poco á que tuviese que verter sus doctrinas en estilo misterioso; aquellos tiempos no eran de mucha tolerancia. Hasta parece que Pitágoras hizo sus tentativas de organizacion social en la Gran Grecia; y el reunir á sus discípulos en comunidad, y el prescribirles el ayuno, la oracion, el trabajo, la contemplacion, indica que el filósofo intentaba algo mas que la formacion de una escuela. Mientras la filosofía se ciñe á la mera enseñanza suele estar exenta de peligros; pero cuando se propone reformar el mundo, ya corre los azares de las empresas políticas. Así creen algunos que Pitágoras no murió de muerte natural, y que fué asesinado porque se le suponian designios ambiciosos.

42. A Pitágoras se debe el modesto nombre de filósofo, aplicado á los que se dedican á esta ciencia. Los griegos llamaban á la sabiduría *sofía*, y á sus sabios *sofos*: parecióle demasiado orgulloso este nombre, y tomó simplemente el de *filo-sofo*, que significa: amante de la sabiduría; en vez de atribuirse la realidad de la sabiduría, se contentó con expresar el deseo, el amor con que la buscaba. Hé aquí cómo refiere Ciceron el curioso orí-

gen de este nombre: «Heráclides de Ponto, varon muy docto y discípulo de Platon, escribe que habiendo ido Pitágoras á Philiasia, habló larga y sabiamente con el rey Leon; y que este, admirado de tanto saber y elocuencia, le preguntó cuál era el arte que profesaba. Ningun arte conozco, respondió Pitágoras; soy filósofo. Extrañando el rey la novedad del nombre preguntó qué eran los filósofos, y en qué se diferenciaban de los demás hombres; á lo cual respondió Pitágoras: La vida humana me parece una de las asambleas que se juntan con grande aparato en los juegos públicos de la Grecia. Allí unos acuden para ganar el premio con su robustez y destreza, otros para hacer su negocio comprando y vendiendo; otros, que son por cierto los mas nobles, no buscan ni corona ni ganancia, y solo asisten para ver y observar lo que se hace y de qué manera; así nosotros miramos á los hombres como venidos de otra vida y naturaleza á reunirse en la asamblea de este mundo: unos andan en pos de la gloria, otros del dinero; y son pocos los que solo se dedican al estudio de la naturaleza de las cosas despreciando lo demás. A estos pocos los llamamos filósofos; y así como en la asamblea de los juegos públicos representa un papel mas noble el que nada adquiere y solo observa, creemos tambien que se aventaja mucho á las demás ocupaciones la contemplacion y el conocimiento de las cosas.» (*Tusc.*, lib. V.)

IX.

XENOFANES.

43. Al lado de la escuela pitagórica nació en Italia la eleática, cuyo nombre deriva de la ciudad de Elea, centro de aquel movimiento filosófico. Dividióse en dos ramas, una panteísta, otra atomística: el error de aquella dimanó de la exageración de la idea de unidad; el de esta nació de su estrechez de ideas sobre la experiencia de la multiplicidad. Ambas tomaron algo de la escuela pitagórica: la panteísta, la monada, unidad; la atomística, el número, la multiplicidad: con la combinación y armonía de estas cosas hubieran evitado el error.

44. Xenofanes, el primero de los panteístas, vivía por los años de 540 antes de la era vulgar. Enseñó que no había mas que un sér eterno, inmortal, inmutable, que era todas las cosas. Algunos creen que el panteísmo de Xenofanes era idealista, esto es, que la unidad en que lo refundía todo era para él un sér del cual las formas corpóreas no eran mas que una manifestación; y así cuando atribuye á Dios la forma esférica, creen que la esfera es un símbolo de su pensamiento. Sea como fuere, Cicerón al dar cuenta de las opiniones de este filósofo, dice absolutamente que afirmaba que todo era uno, con figura esférica: *conglobata figura*. (*I. Acad.*, libro II.) Si así fuese diríamos que Xenofanes consideraba al universo material como un sér animado; lo cual dista mucho de lo que

en nuestros tiempos se llama panteísmo idealista. El mismo Ciceron hablando de este filósofo en otro lugar dice que tenia por Dios á lo infinito, añadiéndole la inteligencia : *mente adjuncta* (*De Nat. Deor.*, lib. I); con lo cual se confirma mas la sospecha de que la doctrina de Xenofanes se reducía á la grosera idea de considerar el mundo como un todo, vivificado por un alma.

45. Consecuente en su sistema negaba Xenofanes la creacion, y hasta la produccion; habiéndose conservado el argumento con que la combatia: lo que se haria, dice, ó se haria de nada ó de algo: no lo primero, porque de nada, nada se hace; no lo segundo, porque siendo algo, ya preexistiria. El dilema no revela mucha sagacidad. ¿Se trata de creacion ó produccion de la nada? Entonces el decir que no es posible, porque de nada, nada se hace, es una peticion de principio; esto es lo que se busca. ¿Se trata de produccion ó formacion de algo? Entonces lo formado es de un modo nuevo; y la adquisicion de este nuevo modo, es el efecto de la accion productora. (*V. Teodicea*, cap. XI.)

46. Seria muy curioso ver resucitados á los antiguos filósofos para que oyesen la exposicion que se hace de sus doctrinas: es harto probable que muchas veces no las conocerian ellos mismos. La distancia de los tiempos, la alteracion de los escritos, las dificultades de los idiomas, la mala interpretacion de las expresiones misteriosas, deben de producir equivocaciones gravísimas. Estas reflexiones que ocurren para la mayor parte de los filósofos antiguos, se ofrecen de una manera especial al hablar de Xenofanes. Las doctrinas que se le atribuyen, ¿cómo se concilian con el siguiente pasaje del mismo filósofo? «Los hombres, dice, se representan á los dioses engendrados como ellos, y revestidos de las mismas formas: si los leones y los toros supiesen pintar, pintarian tambien á los dioses

como toros y leones. Pero hay un Dios superior á todos los dioses como á los hombres, que no se parece á los mortales ni en la forma ni en la inteligencia.» Este lenguaje no es ni de un ateo ni de un panteísta.

X.

PARMÉNIDES.

47. Parménides de Elea, discípulo de Xenofanes, admitió como su maestro la divinidad del mundo; y tambien no falta quien le supone un panteísmo idealista. Es de temer que los errores modernos deseando nobleza de alcurnia, busquen predecesores, y atribuyan á los antiguos cosas en que no pensaron. Parménides convenia con Xenofanes en considerar al mundo como un todo, pero no veo con qué razon se da por cierto que partia de la idea del sér absoluto, y que de ella lo hacia dimanar todo. Ciceron, juez competente, que tan versado estaba en la filosofía griega, y que tuvo á su disposicion muchos medios de que carecemos nosotros, no presenta la filosofía de Parménides como tan metafísica; antes por el contrario su exposicion deja entender que la consideraba bastante grosera. En las primeras *Académicas* (lib. II) afirma que segun Parménides, el fuego era el que habia formado la tierra, y lo que la movia; y en otra parte (*De Nat. Deor.*, lib. I) le achaca el que fingia no sé qué corona, que llama Stéfane, una especie de círculo luminoso que envuelve al mundo. *Nam Parmenides commentitium quiddam co-*

ronæ similitudine efficit: Stephanen appellat, continentem ardore lucis orbem, qui cingit cælum, quem appellat Deum.

48. Una idea emitió Parménides, que desenvuelta por sus sucesores dió origen á todo linaje de sofismas, acabando por producir el escepticismo: sostuvo que el conocimiento era idéntico con el objeto conocido; por donde abrió la puerta á que todos los objetos fuesen considerados como ilusiones de la mente, y así se cayera en la duda universal.

¿Cuál era el sentido que daba Parménides á su proposición? Difícil es saberlo: la materia es de suyo harto metafísica, y se presta á cavilaciones. Los que dan por cierto que este filósofo tomaba las palabras en un sentido riguroso, debieran considerar que durante largos siglos se ha sostenido en Europa la doctrina sobre la identidad de lo que conoce con lo conocido, sin que por esto se cayera en el panteísmo idealista. Esta identidad era puramente ideal; no se refería al objeto en sí mismo, sino en cuanto su idea ó su forma inteligible se hallaba en el entendimiento. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XI, not. XI.)

49. Las tendencias de la doctrina de Parménides eran racionalistas, directamente opuestas al sensualismo. Decía que el juez de la verdad es la razón, no los sentidos; que estos nos engañan, aquella no: que los últimos se ocupan solo de lo contingente, y la primera de lo necesario; y que por tanto el testimonio de los sentidos no es verdadero sino en cuanto sufre el exámen de la razón. Esta ideología encierra miras elevadas; y es un preservativo contra el sensualismo que lo oscurece y rebaja todo. Los filósofos posteriores se aprovecharon de ella, y muy particularmente Platon y Aristóteles.

XI.

ZENON DE ELEA.

50. Los gérmenes de escepticismo que pudiera encerrar la doctrina de Parménides, los desenvolvió un filósofo de la misma escuela, Zenon, que fundando el arte de la dialéctica adquirió un instrumento poderoso en el terreno de las cavilaciones. A fuerza de ponderar el valor de la razon, y de deprimir el de los sentidos, llegó á negar la legitimidad del testimonio de estos; y considera á la experiencia como contraria á la razon. Así, las nociones que tenemos sobre los séres finitos son puras ilusiones; negaba la existencia del movimiento, de la materia y del espacio. La razon en que se fundaba era el que si existiesen cosas finitas seria necesario atribuirles cualidades opuestas, admitiendo semejanza y disemejanza, movimiento y quietud, unidad y pluralidad. En el supuesto panteista, el argumento es concluyente; porque si no hay mas que un sér, no puede haber disemejanza, ni pluralidad; mas esto es lo que debia probarnos Zenon; de lo contrario su argumentacion es en este caso una peticion de principio. Si todo es uno no hay variedad, sino apariencia de ella; se concede, pero la dificultad está en probar el antecedente, á saber: que todo es uno; y esta es una condicion sin la cual no se puede dar un paso. El decir que todo es uno porque no puede haber variedad, seria un círculo vicioso: no hay variedad, porque todo es uno; todo es uno, porque no hay variedad.

XII.

LEUCIPO Y DEMÓCRITO.

51. La filosofía atomística ó corpuscular puede ser mirada como una hija de la escuela eleática. Su fundador es Leucipo, discípulo de Zenon, habiéndola propagado y amplificado Demócrito, que añadió á las lecciones de su maestro Leucipo, la instrucción adquirida en sus viajes por el Egipto, la Etiopia y la India. En vez de la unidad absoluta, admitieron estos filósofos una multiplicidad infinita, explicando la formación del universo por la combinación de los átomos, elementos corpóreos infinitamente pequeños, diferentes en figura y agitados en torbellino. El alma humana era, según ellos, un conjunto de átomos de fuego; y las impresiones de los sentidos resultaban de las emanaciones de los cuerpos, las que pasando por los órganos de los sentidos llegaban hasta ella. Por cuya razón consideraban la sensibilidad como un hecho puramente pasivo: el alma era la cera y las sensaciones el sello. Reconocían sin embargo en el alma una fuerza activa ó sea la razón, á la cual atribuían el discernimiento y juicio sobre la verdad de las impresiones sensibles. Demócrito ha sido acusado de ateo y fatalista: ateo, porque parece encontrar el origen de la idea de los dioses en las imágenes que nos envían los objetos sensibles, y que según él los hombres trasformaron en divinidades; fatalista, porque lo explica todo por el necesario movimiento de los átomos, que supone eternos.

52. Cuéntase que Demócrito se reía de todo ; y se le atribuye el famoso dicho de que la verdad estaba oculta en un pozo profundo ; así no fuera tan extraño que muchas de sus ideas hubieran sido meras hipótesis : cuando un hombre se ríe de todo , es difícil distinguir en su lenguaje lo jocoso de lo sério.

53. Como quiera , es cierto que no se afanaba mucho por dar consistencia á su filosofía ; su sistema tiene el inconveniente de estribar en el aire. ¿Cómo se prueba la existencia de los átomos , con sus figuras , garfios y movimientos en torbellino ? ¿Por dónde se sabe que los cuerpos se nos hagan sensibles con emanaciones que envien al alma ? La experiencia no es posible en este caso ; y Demócrito no se ocupó de probarlo con la razón , seguro de que el trabajo era excusado. Es una hipótesis á propósito para seducir á un espíritu superficial , y que halaga á los que pretenden explicar el universo como un todo simplemente mecánico : por esta razón ha encontrado físicos distinguidos que lo han desenterrado en los tiempos modernos. En la actualidad , no hay filósofo de ninguna escuela que se atreviese á tomarle por base de un sistema metafísico ni físico.

54. La risa de Demócrito es el preludio del escepticismo que hizo despues estragos en la filosofía griega ; quien dice que la verdad está oculta en un pozo profundo , está muy cerca de sostener que no es posible sacarla á la luz del día.

XIII.

HERÁCLITO.

55. Heráclito de Efeso, á quien miran algunos como un discípulo de la escuela eleática, vivia por los años de 500 antes de la era vulgar. Se distinguió por su carácter atrabiliario, en contradicción con el de Demócrito; este reía, aquel lloraba. Se le atribuye comunmente el haber señalado el fuego como principio de todas las cosas; pero no falta quien crea que este elemento no era mas que un símbolo en que el filósofo envolvía sus ideas metafísicas. El cuidado con que Heráclito distinguía entre la sensación y la razón, inclina á opinar que no debió de pensar tan groseramente sobre el origen de las cosas: puesto que miraba á la razón como único juez de la verdad, y á los sentidos como testigos de autoridad dudosa hasta que la razón la confirma; y que á esta la tenía por absoluta, comun á todos los hombres, independiente de los hechos contingentes, no parece natural que el manantial de ella lo hallase en el fuego, mayormente si se considera que hablaba de Dios como fuente de todos los conocimientos, que explicaba la inteligencia humana por la union con la divina, y por fin hacia consistir la virtud en el dominio de la razón sobre las pasiones. Tales doctrinas no se avienen fácilmente con la teoría del fuego, pues que esta no es mas que un materialismo puro.

56. Heráclito tuvo pocos discípulos, y no puede decirse que llegase á fundar escuela. Es probable que á es-

to contribuiría mas que la dificultad de sus doctrinas, la poca amabilidad de su carácter: los hombres no son amigos de una filosofía que empieza por llorar.

57. Llevaba Heráclito una vida muy austera: no obstante parece que no carecia de orgullo, si es verdad que, habiendo empezado por decir que nada sabia, acabó por afirmar modestamente que nada ignoraba.

XIV.

EMPÉDOCLES.

58. Empédocles, natural de Agrigento, explicó el origen del mundo por la combinacion de los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego, dando á este último la preferencia. Aunque no parece que en esta teoría se encerrase mas que la física de Empédocles, pues que distinguia entre el mundo sensible y el intelectual; no obstante, el modo con que explicaba la naturaleza y operaciones del alma, inspira algunas dudas sobre el verdadero sentido de sus doctrinas. En efecto, decia que el alma estaba compuesta de los cuatro elementos, y que conocemos, la tierra con la tierra, el agua con el agua, y así de los demás. Esta teoría es materialista; pero no concluye absolutamente contra el espiritualismo del filósofo, porque extendiendo al alma la distincion entre lo sensible y lo inteligible, quizás explicaba la sensacion por la materia, y la inteligencia por el espíritu.

59. Empédocles niega á Dios la forma humana, y afirma que es un sér necesario, espiritual, invisible é

inefable. Esto dicen algunos, pero no lo cree Ciceron, pues que le achaca el que divinizaba los cuatro elementos.

60. Tocante al bien y al mal, atribuye el primero al amor y el segundo al odio; las pasiones del hombre han producido el mal sobre la tierra, destruyendo la armonía primitiva; pero esta se restablecerá con el triunfo del amor que unirá en suave lazo á todos los séres del universo.

61. Empédocles no se contentó con aparecer filósofo, quiso representar el papel de santo y profeta. Su desgraciado fin en el cráter del Etna ha dado lugar á varias narraciones, siendo notable la que le achaca el haber querido pasar por Dios, desapareciendo de una manera extraordinaria. Pero esto ¿por dónde consta? ¿No sería mas sencilla la explicacion, diciendo, que aficionado al estudio de la naturaleza, quiso examinar demasiado de cerca los fenómenos del volcan que acabó con su vida? Florecia por los años de 440 antes de la era vulgar.

XV.

SOFISTAS Y ESCÉPTICOS.

62. El gusto filosófico propagado por las escuelas de la Jonia é Italia, y el adelanto en la práctica de discutir que se elevaba á un verdadero arte en la dialéctica de Zenon, produjeron naturalmente el espíritu de disputa; y lo que antes era investigacion seria, acompañada del amor de la verdad, se fué convirtiendo en vanidad pueril y en

objeto de especulación. Aparecieron entonces los sofistas, que se preciaban de discutir improvisadamente sobre todas las materias, sosteniendo el pro y el contra en todas las cuestiones. Estos juegos del ingenio acarrearón por una parte el descrédito de la filosofía; y por otra dieron mas amplitud al escepticismo, haciendo de él una verdadera escuela. Quien se acostumbra, aunque sea por juego, á sostener el pro y el contra de todo, corre peligro de caer en la duda de todo; así como los que toman la costumbre de balancearse, acaban por contraer una necesidad de balanceo.

63. Descuella entre los sofistas y escépticos Protágoras de Abdera, quien sostenia que no hay verdad absoluta, que todo es relativo, y que el conocimiento es solo de apariencias, no de realidad; y que por tanto, el hombre es la medida de todas las cosas. El escepticismo de Protágoras se liga con sus doctrinas ideológicas, que eran sensualistas. Como no admitia en el hombre mas que sensaciones, y estas son contingentes y variables, sacaba de aquí un argumento para combatir la verdad absoluta. Por manera que la doctrina sensualista que algunos ideólogos modernos han querido presentar como base de certeza y preservativo contra los extravíos de la razón, figura desde los antiguos tiempos como un manantial de escepticismo. Y no sin fundamento; porque si no admitimos otra cosa que sensaciones, no tenemos otra base de certeza que una série de fenómenos contingentes, y por consiguiente perdemos todo principio de necesidad. Siendo las sensaciones hechos subjetivos, que en muchos casos no representan la naturaleza del objeto, resultaria que no podrian darnos á conocer con certeza, ni siquiera la realidad contingente que corresponde al fenómeno pasajero.

64. La teoría de la verdad relativa conduce á la fal-

sedad absoluta ; pues que hay poca distancia entre decir que no hay mas que verdad aparente, y el afirmar que no hay verdad alguna. La mera apariencia de la verdad, no es la verdad ; y así se explica por qué habiendo sostenido Protágoras que todo es igualmente verdadero, Gorgias Leontino sacó la consecuencia de que todo es igualmente falso. La razon fundamental de Gorgias es la imposibilidad de pasar de lo subjetivo á lo objetivo, y de conocer algo real, si la realidad no se confunde con el conocimiento, ó sin que la cosa conocida esté en el mismo sujeto que conoce. Gorgias opinaba que no existe nada ; y añadía que aun suponiendo la existencia de algo, no podría sernos conocida en no estando el objeto en el mismo sujeto. El argumento de Gorgias se ha reproducido en los siglos posteriores ; y el idealismo panteista de Schelling se funda en la misma base.

65. Pródico, Hippias, Trasimaco, Calicles, Eutidemo, Diágoras, Critias y otros, se distinguieron en la escuela sofística, si es que merece el nombre de escuela una turba de impostores que traficaban con cosas tan respetables como la razon y la verdad.

66. Excusado es añadir que el ateismo era una consecuencia de tales doctrinas : quien duda de todo, ¿cómo afirmará la existencia de Dios? Así es que Protágoras decía que no sabia lo que eran los dioses, y que aun ignoraba si existian. En el mismo error cayó Diágoras, cuya cabeza pusieron á precio los atenienses. Protágoras fué tambien desterrado de Atenas, y sus libros quemados en la plaza pública.

Estos dos filósofos vivian por los años de 410 antes de la era vulgar.

XVI.

SÓCRATES.

67. El escepticismo y el ateísmo, frutos de las pasiones y del espíritu de sofisma, iban desfigurando la filosofía de una manera lamentable; y á la sombra de las malas doctrinas, se corrompian las costumbres y se minaban los cimientos de la sociedad. Convenia pues que apareciese un hombre extraordinario capaz de oponerse á tantos estragos, y que pudiese llenar su objeto, no solo por la elevacion de sus ideas, sino tambien por las cualidades de su carácter. Este fué Sócrates. Nació en Atenas en 470 antes de la era vulgar; y murió en el de 400, condenado á beber la cicuta.

68. El nombre de este filósofo ha pasado á la posteridad como un modelo de juiciosa templanza en las investigaciones, y de moralidad en la conducta; y sea cual fuere la exageracion que en las narraciones se haya podido introducir, siempre resulta cierto que Sócrates ejerció grande influjo en la direccion de la filosofía griega, y que su fama fué respetada en los tiempos posteriores, triunfos que no se alcanzan sino con cualidades eminentes.

69. La presuncion de los sofistas, que pretendian hablar de improviso sobre todo, halló un correctivo en la modesta expresion del filósofo de Atenas: una cosa sé, y es, que no sé nada. Los que se burlaban de Dios, de la religion y de la moral, encontraron un freno en la doctri-

na de Sócrates, que apartando la consideracion de lo demás, ponía la perfeccion de la filosofía en el conocimiento y culto de la divinidad, en el arreglo de la conducta, y en prepararse para recibir en otra vida el premio de las buenas acciones.

70. Se dice que Sócrates tenía un genio familiar, *demon*, con quien estaba en comunicacion frecuente. ¿Era impostura? ¿Era ilusion? La impostura no parece propia de un hombre que profesaba doctrinas tan severas; y aunque haya en favor de tal sospecha el ejemplo de otros célebres personajes de la antigüedad, esto no es bastante para admitirla. La buena fama de los hombres es siempre respetable, siquiera hayan vivido en tiempos muy remotos. Un filósofo que de tal modo se concentraba en la meditacion de las verdades morales, de la suerte del alma en la vida futura, y sus relaciones con la divinidad, no es extraño que cayese en la ilusion, creyendo que eran inspiraciones de un genio, los productos de su viva fantasía y reflexion profunda.

71. El método de Sócrates era conforme á sus principios: enemigo de cavilaciones, se dirigia especialmente al buen sentido de los oyentes, empleando la forma de diálogo que aproxima la discusion filosófica al trato comun de la vida. En su tiempo, como en el nuestro, no faltaban filósofos que orgullosos de su razon despreciaban el sentido comun; Sócrates les enseñaba con su ejemplo, que no es buena la filosofía que empieza por ponerse en contradicción con las ideas y los sentimientos del linaje humano.

72. Él mismo compara su método de enseñanza á un auxilio para el alumbramiento intelectual; no creía producir las ideas, sino sacarlas de donde estaban, ayudarias á nacer. Este método se ligaba con sus doctrinas ideológicas, pues opinaba en favor de las ideas innatas, di-

ciendo que pensar era recordar. Apoyaba su doctrina con el ejemplo de los niños, á quienes se puede ir enseñando la geometría, con solo procurar que desenvuelvan reflexiva y ordenadamente sus ideas sobre las figuras que se les vayan ofreciendo. Así es que sin consignar principios generales, ni establecer teorías, se dirigia á sus oyentes haciéndoles alguna pregunta; segun la respuesta, preguntaba de nuevo, excitando y dirigiendo la reflexion de su discípulo, hasta que le conducia á la verdad deseada; con lo cual conseguia que el amor propio no se sintiese humillado teniendo que recibir doctrinas ajenas, antes experimentase una complacencia al ver cómo salian de su propio seno las verdades que aprendia.

73. En medio de la humildad de su discusion, sabía emplear Sócrates una dialéctica contundente. Al disputar con los sofistas, confesaba su propia ignorancia; y como estos creian saberlo todo, se adelantaban fácilmente á exponer con extension sus doctrinas. Sócrates los oia, notaba los puntos flacos, las contradicciones; y tomando la palabra, los llevaba gradualmente á donde queria, cubriéndolos de vergüenza. Esta sabia hacerla mas abrumadora con su finísima ironía.

74. Sea cual fuere el concepto que se forme sobre el método socrático, es preciso reconocer un hecho que le abona, y es el que produjo hombres eminentes. Veremos en lo sucesivo que la filosofía griega recibe en la escuela de Sócrates un fuerte impulso que la levanta á una altura antes desconocida. No cabe duda en que una gran parte de este mérito se debe al filósofo de Atenas; aunque no seria justo exagerar las cosas hasta el punto de atribuírselo todo. Sócrates fué discípulo de Archelao, y este lo habia sido de Anaxágoras, filósofo eminente que trasladó á Atenas las doctrinas de la escuela jónica. Es preciso no olvidar estas circunstancias, para no perder de

vista el hilo que une la filosofía de Occidente con la de Oriente. No ignoro que Anaxágoras cultivó especialmente la física, y Sócrates la moral; pero ya hemos visto que la escuela jónica habia estado en íntimas relaciones con las de Oriente, y que el estudio del mundo corpóreo no le hacia olvidar el del orden espiritual; del Oriente recibió el Occidente las doctrinas sobre el espiritualismo, la providencia, la vida futura y la inmortalidad del alma en una mansion de premio ó castigo.

XVII.

PLATON.

75. Ningun filósofo antiguo ha llegado á reputacion mas alta que Platon: el sobrenombre de divino expresa bastante la admiracion tributada á su genio. Nació en Atenas, segun unos en 426 antes de la era vulgar, segun otros en 429 ó 430. Vivió hasta una edad muy avanzada: los que menos años le dan, le hacen llegar á los 80.

76. Oyó á Sócrates durante ocho años, y en seguida viajó por Egipto, la Sicilia y la Gran Grecia, donde á la sazón florecian las escuelas pitagórica y eleática. Enriquecido con los tesoros de Oriente y Occidente, amplió las doctrinas de su maestro; al paso que éste solo se habia ocupado de la moral, Platon se dilató por todas las regiones de los conocimientos humanos. A levantar su fama contribuyó mucho su talento oratorio y poético: sabido

es el dicho de Tulio: « Si los dioses quisieran hablar el lenguaje de los hombres, emplearian el de Platon.»

77. Su escuela se llamó académica, porque enseñaba en un lugar de este nombre, que era jardin de un ciudadano llamado Academus. La forma de sus discusiones era el diálogo á imitacion de Sócrates; y conservando algo de la máxima de su maestro: solo sé que no sé nada, era muy cauto en afirmar, y examinaba con calma y detenimiento las opiniones opuestas. De aquí resulta la dificultad de conocer muchas veces su verdadera opinion; pues no se alcanza fácilmente si la adopta, ó si la deja á la responsabilidad de los personajes que introduce en sus diálogos.

78. Esta dificultad se aumenta á causa de que encubria bajo el misterio una parte de sus doctrinas, imitando á los pitagóricos que tenian una explicacion para el público y otra para los iniciados; con lo cual si bien nos dejaba en la oscuridad sobre varios puntos, evitaba al menos el que se le obligase como á Sócrates á pagar su filosofía con un vaso de cicuta.

79. De esta oscuridad se han quejado muchos, entre ellos Fontenelle, quien además pretendia encontrar en el filósofo no pocas contradicciones. Esto no es extraño si se reflexiona, que cuando se fluctua ó se aparenta fluctuar entre doctrinas opuestas, es fácil que los escritos ofrezcan cierta variedad que se acerque á la contradiccion. Antes que el filósofo francés le habia hecho el mismo cargo Ciceron, bien que en boca del epicúreo Vellejo. (*De Nat. Deor.* lib. 1.) «Largo seria, dice, el contar las variaciones de Platon.» *Jam de Platonis inconstantia longum esset disserere.*

80. A semejanza de muchos filósofos de la antigüedad, admitia Platon la eternidad de la materia; pero explicaba la formacion del universo como obra de una in-

teligencia infinita. En la importancia que daba á las matemáticas, se ve que alcanzaba cuán necesarias son para el estudio de la naturaleza; conocida es la inscripcion de la puerta de su escuela: «No entre aquí el que ignore la geometría.»

81. La inmortalidad del alma se halla sostenida con calor y elocuencia en los escritos de este filósofo: calcúlese cuál seria el efecto de sus palabras, por lo que Ciceron nos refiere de Cleombrato de Ambracia, quien habiendo leído el libro de Platon sobre esta materia, concibió tal deseo de pasar á la otra vida que desde un muro muy alto se precipitó al mar: *Quem ait (Callimacus) cum ei nihil adversi accidisset, è muro se in mare abjecisse, lecto Platonis libro. (Tusc. lib. I, § 34.)* En algunos pasajes habla de la metempsícosis ó trasmigracion de las almas, que habria aprendido en las escuelas de Oriente y de Italia. Tambien se pudiera dudar si esta era su opinion, ó solamente una de tantas teorías como pone en escena.

82. Las doctrinas morales de Platon son las de Sócrates; y á mas de la sancion de la conciencia y de su origen divino, señala premios y castigos en la vida futura.

83. El alma, segun Platon, no solo existirá despues del cuerpo, sino que existia antes que él; por manera que sus ideas actuales son recuerdos de un estado anterior á su union con la materia organizada.

84. Sin ser escéptico ni idealista, pudo Platon dar lugar á que el escepticismo y el idealismo se desarrollasen en los tiempos posteriores: el escepticismo, á causa de que en sus escritos se hallan razones en pro y en contra de todo, y propuestas en tal forma que no siempre se descubre á cuál da la preferencia; el idealismo, por que llevando hasta el refinamiento su ideología espiritua-

lista, parece á veces olvidarse de la realidad de la materia. Para comprender esto es preciso tener noticia de lo que él llamaba ideas.

85. Las ideas del sistema de Platon no eran simples especies ó conceptos de las inteligencias; no eran meros tipos que hubiesen servido para la formacion de las cosas, ni tampoco séres débiles y pasajeros que tuviesen una existencia fugitiva; por el contrario, las ideas eran lo que en el mundo hay de real, de necesario, de absoluto; eran al propio tiempo origen del conocimiento y de la realidad, eran tipo y causa de todo lo que existe en el universo.

86. En esta doctrina se descubre un extraordinario esfuerzo contra el sensualismo; un deseo de levantar la ciencia á un órden absoluto, necesario, superior á los pasajeros fenómenos de la sensibilidad; notándose una grande elevacion de ingenio en el consignar la parte fija, invariable, eterna que se halla en el mundo de la razon. Pero segun como se la interprete puede dar ocasion á graves errores; y hé aquí uno de los puntos en que se echan de menos la claridad y precision en las obras de este filósofo.

87. La doctrina de Platon es incontestable si se limita á señalar la línea, mejor diremos el abismo, que separa de la esfera sensible la racional, la necesidad de admitir un órden de ideas absoluto, que no nazca de los fenómenos individuales y contingentes del espíritu, sino que sea su regla y criterio. (V. *Ideología*, cap. III y XIII.) Es incontestable tambien si afirma que las verdades ideales deben tener un fundamento real, y que la necesidad del mundo racional no se explica en no buscándola una fuente superior á las razones individuales. (*Ibid.* y *Filosofia fund.*, lib. IV, cap. XXIII y sigs.) Esto es verdadero, es cierto; esto no han podido destruirlo Condillac y

sus discípulos; la escuela sensualista ha sido vencida en los tiempos modernos como lo fué en los antiguos: entonces como ahora, el espíritu humano no ha consentido que se le arrebatasen sus mas altas prerogativas. Pero ¿dónde busca Platon la necesidad, la realidad de las ideas, de los tipos de todas las cosas? ¿En la inteligencia divina? Entonces su doctrina es incontestable tambien. En el sér infinito se halla la razon, el tipo, la causa de todo sér finito, así en el órden ideal como en el real; allí está la fuente, no solo de la realidad, sino tambien de la posibilidad. Nada existiria, nada seria inteligible, nada posible, si no existiera Dios.

Si Platon tomase las ideas en este sentido, bien pudiera decir que son absolutas, necesarias, eternas, tipo y causa de todas las cosas, fuente de toda verdad y realidad; pero si por ideas entiende séres distintos é independientes del sér infinito, su teoría es insostenible. ¿Cómo puede haber nada necesario fuera del sér absolutamente necesario? ¿Cómo puede haber nada real, independiente de la realidad infinita? ¿Cómo puede haber una luz de los entendimientos, independiente de la infinita inteligencia? Si las ideas son absolutas y necesarias, cada una de por sí será Dios; y Platon cae en un politeismo ideal; y se verá precisado á admitir muchedumbre de dioses, no subordinados entre sí, sino todos necesarios é infinitos.

La subsistencia de las ideas independientemente de Dios, parece no estar de acuerdo con sus doctrinas respecto al origen del mundo. En efecto: supuesto que mira al universo como obra de la inteligencia divina, debe convenir en que Dios tenia en su entendimiento *ideas* de lo que hacia; si pues se ha hecho todo con arreglo á los tipos eternos de que nos habla Platon, dichos tipos estaban en el entendimiento divino. Decir que la misma in-

teligencia de Dios recibe su luz de las ideas absolutas, considerándolas como seres distintos á los cuales se conforma, es la mas extravagante de las ficciones; porque si hallamos en el sér necesario las ideas con que hace las cosas, ¿por qué hemos de buscar á estas ideas un ulterior origen, en algo distinto del sér necesario? ¿Buscamos necesidad? Allí está. ¿Buscamos plenitud de sér? Allí está. ¿Buscamos infinita inteligencia? Allí está. ¿Buscamos unidad donde se halle el principio, origen y vínculo de todas las verdades? Allí está. ¿Con qué razon, pues, saldriamos del sér infinito, é imaginaríamos otros independientes de él?

88. Las teorías morales de Platon son sublimes; baste decir que hace consistir la virtud en la imitacion de Dios. No es tan feliz cuando descende á la práctica: en su famosa *República* se hallan cosas que ruborizan; y á sus *Diálogos* los ha llamado Jefferson, libelos contra Sócrates.

89. El bello ideal de su política era la absorcion del individuo por la sociedad, la cual habria llegado á su mas alta perfeccion, cuando todo fuese comun, incluso las mujeres. « El estado mas perfecto, dice Platon, será aquel en el cual se practique mas al pié de la letra, y cumplidamente, el antiguo adagio, de que todo es realmente comun entre los amigos. Donde quiera que suceda, ó deba suceder un dia, que sean comunes las mujeres, los hijos, los bienes, empleándose todo el cuidado posible á fin de que desaparezca del trato de los hombres hasta la palabra propiedad, de modo que lleguen á ser comunes en cuanto sea dable, aun las cosas que la naturaleza ha concedido al hombre en propiedad, como los ojos, los oidos, las manos, hasta tal punto que todos los ciudadanos crean obrar, oir, ver, en comun, y aprueben ó censuren todos unas mismas cosas, y sus pe-

nas y placeres tengan unos mismos objetos; en una palabra, donde quiera que las leyes se propongan hacer al Estado perfectamente *uno*, allí hay el colmo de la virtud política, y las leyes no pueden tener direccion mejor. Ese estado, ya sea morada de dioses, ó hijos de dioses, es la mansion de la mas cumplida felicidad.» (*De las leyes*, lib. V.)

90. Las ideas de Platon sobre la esclavitud y todo lo concerniente á la organizacion de la sociedad, se resienten del espíritu de su tiempo: se experimenta una impresion desagradable al encontrar ciertas doctrinas y sistemas en los escritos de un varon tan eminente. (V. *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea*, tomos 1 y 2.)

XVIII.

ARISTÓTELES.

91. Al lado de Platon merece un lugar preferente su insigne discípulo Aristóteles. Nació en Estagira de Tracia, por los años de 382 antes de la era vulgar. Su nombre va unido al de Alejandro Magno, de quien fué preceptor. Alejandro solia decir que á su padre le debia el vivir, y á su maestro el vivir bien.

92. Aristóteles fué discípulo de Platon por espacio de veinte años, y este le distinguia entre los alumnos: conociendo sus grandes talentos llamábale la mente, el alma de su escuela. Su ingenio extraordinario no era á propósito para seguir á ciegas el camino trazado por su

maestro ; fundó pues una nueva escuela llamada de los peripatéticos , porque tenia la costumbre de enseñar paseando , en un lugar llamado Liceo.

93. El genio de Aristóteles no era poético como el de Platon ; inclinábase á lo pasivo y práctico , y por consiguiente propendia á los términos medios. Sus escritos son cultos , elegantes , modelo de estilo filosófico ; pero carecen de aquellos arranques que distinguen á Platon , aproximándole á los poetas. Quizás contribuyó algun tanto á moderar el espíritu y el estilo de Aristóteles , el vivir mucho tiempo en una córte , á la vista de negocios : tal realidad encierra escasa poesía. Como quiera , se nota en las obras de Aristóteles la especulacion metafísica combinada siempre con la observacion : se eleva á la region de las ideas , y allí excogita sus famosas categorías ; pero no se desdeña de bajar á la tierra y escribir la historia de los animales. La diversidad de estas obras indica el espíritu de combinacion , característico de Aristóteles.

94. Probablemente ningun filósofo antiguo ni moderno ha ejercido una influencia igual á la de Aristóteles ; pues que ya desde su tiempo modificó en gran manera el curso de las ideas , y ha venido conservando su ascendiente hasta nuestros dias. Sin embargo , podemos conjeturar con harto fundamento , que si él resucitase para revisar sus obras , se quejaria de graves variaciones que en ellas se habrán hecho. Estropeadas por la polilla y la humedad , á causa de haber estado ocultas ciento y treinta años , fueron restauradas y corregidas primero por Teyo Apellicon , y despues en Roma por Tirannio y Andrónico en tiempo de Sila ; ¿ y quién es capaz de decir lo que pudieron hacer manos extrañas , y que tal vez en muchos casos no entenderian el manuscrito , ora por estar borrado , ora por lo recóndito de su filosofía ? Pos-

teriormente, con el trascurso de veinte siglos, han debido de sufrir considerables averías. Hay graves dudas sobre varias obras que se le atribuyen y que algunos críticos tienen por apócrifas; y por otra parte nos faltan algunos de sus trabajos, cuya memoria nos ha conservado la antigüedad. Ciceron inserta un magnífico pasaje de Aristóteles sobre la existencia de Dios, que no se halla actualmente en las obras de este filósofo.

95. La ideología de Aristóteles se diferencia mucho de la de Platon. El filósofo de Estagira no admite las ideas innatas, y por consiguiente no explica el conocimiento como una reminiscencia. Asienta el principio de que todos nuestros conocimientos vienen de las sensaciones: nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*; y al alma antes de recibir sensaciones, la considera como una tabla rasa en que nada hay escrito: *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*. Sin embargo, Aristóteles no es un verdadero sensualista: su ingenio era demasiado alto para contentarse con la filosofía de Locke y Condillac.

Por medio de las sensaciones se dispierta en el alma una actividad independiente de ellas, de un orden superior al sensible; la cual eleva los materiales de la sensación á la esfera intelectual, y engendra las ideas. El criterio de la verdad no está en los sentidos sino en el entendimiento; las reglas del mundo intelectual no se confunden con los fenómenos sensibles. Cada sentido de por sí, presenta el objeto externo bajo el aspecto correspondiente; pero estos aspectos, á mas de estar limitados á la esfera del sentido que los percibe, son puramente individuales; y de aquí la necesidad de un receptáculo donde se una y coordine esta variedad de impresiones. A esto sirve el sentido ó sensorio comun; facultad superior á

los sentidos particulares, y que forma, por decirlo así, un conjunto de lo que estos le transmiten por separado. Mas con esta reunion no se ha llegado todavía á objetos puramente inteligibles, ni á la percepcion intelectual de los sensibles; y hé aquí la necesidad del entendimiento, facultad del alma que nos hace conocer las cosas no sensibles, y que nos da la percepcion *intelectual* de las sensibles. Estos conceptos puros, versen sobre objetos incorpóreos ó corpóreos, sobre realidades ó abstracciones, son las ideas; las que se distinguen esencialmente de las sensaciones. Hay pues una gravísima diferencia entre la teoría de Aristóteles y la de los sensualistas. Estos dicen: «Todo lo que hay en el alma es sensacion, actual ó recordada, primitiva ó trasformada; pensar es sentir;» aquel dice: «Las sensaciones son necesarias para despertar la actividad del alma; pero esta actividad es muy superior á las facultades sensitivas. Por ella conocemos lo no sensible, y percibimos *intelectualmente* lo sensible. El criterio de la verdad no está en los sentidos sino en el entendimiento; las reglas de los fenómenos intelectuales son diferentes de las que rigen en los sensibles: el sentido percibe lo individual, el entendimiento lo universal.»

96. Aristóteles conviene con Platon en distinguir de las sensaciones las ideas, y en poner en estas el verdadero objeto del entendimiento; pero no lleva las cosas hasta el punto de convertir las ideas en seres subsistentes; las mira como productos de una actividad, que obra con sujecion á las leyes del órden intelectual. Respecto á los objetos corpóreos, las sensaciones son la materia, y los conceptos la forma; respecto á los incorpóreos, las sensaciones no son la materia, sino fenómenos excitantes de la actividad intelectual.

97. La variedad de formas universales que la activi-

dad intelectual engendra, y que aplica á los objetos, se pueden reducir á ciertas clases, que Aristóteles llama categorías: son diez: sustancia, cantidad, relacion, cualidad, accion, pasion, lugar, tiempo, posicion y hábito. Segun Aristóteles se podian ofrecer sobre un objeto las cuestiones siguientes: *Quid est, quantum, ad quid (referatur), quale, quid agit, quid patitur, ubi est, quando, quo situ, quo modo.* Las ideas correspondientes á estas cuestiones forman las categorías.

98. Un filósofo que de tal modo analizaba las ideas debia inclinarse al exâmen de las leyes del entendimiento; y hé aquí por qué Aristóteles fué tan profundo y sutil dialéctico, llevando este arte á una altura muy superior á la que tuviera en las escuelas anteriores. Consideró la lógica como el instrumento, órgano de todas las demás ciencias, ocupándose muy particularmente en explicar la naturaleza y las formas del racionio, entre las cuales figura en primera línea el silogismo. Segun Aristóteles hay en nosotros dos especies de conocimiento: uno inmediato, otro mediato; el primero se refiere á los principios ó axiomas, verdades indemostrables, á que el entendimiento asiente sin necesidad de prueba; el segundo tiene por objeto las verdades ligadas con los axiomas, y cuyo enlace no se nos ofrece á primera vista, sino que necesitamos sacarle por el racionio. Este se forma de juicios, los que á su vez se componen de ideas; y así Aristóteles analiza los juicios y las ideas para llegar al conocimiento completo del racionio. Como las palabras tienen tan íntima relacion con las ideas, el profundo dialéctico no descuidó este ramo importante, examinando la expresion de las ideas y de los juicios en los términos y proposiciones. Así, la lógica de Aristóteles forma un completo cuerpo de ciencia, cuya ingeniosa trabazon no han podido menos de admirar los filósofos que le han sucedi-

do. Sea cual fuere el juicio que se forme sobre su utilidad en la práctica, siempre es necesario convenir en que este es un monumento que honra al entendimiento humano, y que ha contribuido poderosamente á los adelantos ideológicos.

99. La cosmología de Aristóteles es tambien un sistema íntimamente trabado, aunque deja mucho que desear bajo diferentes aspectos. Su espíritu observador no podia satisfacerse con las teorías idealistas de Platon, ni su elevado genio podia contentarse con las mecánicas descripciones de Demócrito; así, ni admitió con el último la combinacion atomística, ni afirmó con el primero que el mundo corpóreo fuese una imágen de las ideas en las cuales se encontraba la verdadera realidad. Excogitó su materia y forma, y con ellas se propuso explicar el mundo.

100. La materia no es segun Aristóteles un conjunto de átomos; la forma no es la disposicion de estos en el espacio; si tal fuera su teoría se confundiria con la de Demócrito. La materia por sí sola no es el cuerpo, pero es un principio que entra en todos los cuerpos; carece de actividad, pero en cambio es una potencia universal para recibir todas las formas. La materia existe, mas no sola, sino en cuanto está unida á la forma que le da el acto, y junto con ella constituye la naturaleza. La forma es lo que actua á la materia, la que uniéndose á ella la hace ser, y ser tal cosa; la forma no existe separada de la materia; ella en sí no es mas que acto de la materia, de la cual necesita como de un fondo, de un *substratum*, donde se asiente y á que comuniqué su actualidad. Esta es la que se llama sustancial, á diferencia de las accidentales, que consisten en cierta disposicion de las partes, ó en otras modificaciones que no afectan la íntima naturaleza del cuerpo. La tierra combinada con otros elementos da

una planta, esta se trasforma en madera, esta en carbon, este en ascua, esta en ceniza: el fondo comun que va pasando sucesivamente por las naturalezas de tierra, de planta, de carbon, de fuego, de ceniza, es la materia; el acto que da á esa potencia la naturaleza de las cosas en que se va convirtiendo, es la forma sustancial. El resultado es el cuerpo. Sin alterarse la naturaleza de la madera es capaz de recibir la figura de escaño, mesa ó silla; puede estar en quietud ó en movimiento; húmeda ó seca, caliente ó fria: estas modificaciones se llaman accidentes ó formas accidentales, á diferencia de la sustancial, que lleva consigo la naturaleza nueva.

101. Esta teoría es menos idealista que la de Platon, y menos mecánica que la de Demócrito. Aristóteles no hace de las formas unas ideas subsistentes en sí mismas; pero tampoco considera los cuerpos como simples conjuntos de partes. La diferencia entre ellos, no resulta de la de una forma ideal, separada y subsistente en sí; pero tampoco consiste en el diverso modo de la colocacion de los átomos. Los cuerpos, aun suponiéndolos con una disposicion idéntica de partes, se distinguen por sus esencias particulares que resultan de la respectiva forma sustancial.

102. Al renacer en Europa la filosofía atomística ó corpuscular, fué muy ridiculizado el sistema de Aristóteles; sin embargo, la reflexion y la experiencia han enseñado que tampoco se explica el mundo por la diversa disposicion de los átomos. Leibnitz observó que las teorías mecánicas no bastaban á las necesidades de la física; y en nuestros tiempos, léjos de que gane terreno la filosofía corpuscular, hay una tendencia hácia las teorías dinámicas, las que exageradas, conducen al idealismo.

103. De la union de la forma con la materia resultan los cuerpos; pero entre estos hay un órden: los unos son

primitivos, los otros son compuestos; aquellos son los elementos, estos el resultado. Los elementos son cuatro: agua, aire, tierra y fuego. La tierra y el agua son pasivos; el aire y el fuego activos. Todos los cuerpos sublunares se forman de la combinacion de estos cuatro elementos; mas para los celestes se necesita otro superior, del cual se componen los astros.

104. Segun Aristóteles, el mundo es eterno, no solo en cuanto á la materia, sino tambien á su forma; bien que dependiente de Dios en su movimiento.

105. El alma humana es distinta de los cuerpos; y la llama *entelechia*, palabra griega que segun Ciceron viene á significar mocion continúa y perenne: *quasi quamdam continuatam et perennem motionem.* (*Tusc.*, lib. I.) Parece que Ciceron, tan versado en la lengua griega, y que tuvo la ventaja de conocerla viva, debió comprender el genuino sentido de la palabra *entelechia*; no obstante son muchos los críticos que no lo creen así, y opinan que no significa movimiento, sino cosa que es fin, ó finalidad, por manera que Aristóteles quiso expresar que el alma es un sér completo, acabado, fin del cuerpo, y que preside á su organizacion. Como quiera, es cierto que Aristóteles consideraba el alma como un sér distinto del cuerpo; no como un resultado de la organizacion, sino como un principio de la misma; la materia no le daba nada, lo recibia todo de ella.

106. ¿Admitia Aristóteles la inmortalidad del alma? Desde luego se puede asegurar que segun las doctrinas de este filósofo, la muerte del cuerpo no implica la del alma; pues que no la miraba como el resultado de la organizacion, sino como el principio de la misma. Pero esto no basta para dejar en salvo la verdad; y segun parece no está bastante clara sobre este punto la mente del filósofo. Pretenden algunos que Aristóteles no admitia la persona-

lidad del alma sino durante la vida actual, y que en terminando esta, se confundía en no sé qué entendimiento universal como una gota de agua en el Océano. Esta es una explicación que me parece indigna de un genio tan eminente; pero la experiencia enseña que la razón abandonada á sí sola, cae en los mayores extravíos.

107. Al fin de sus días Aristóteles fué perseguido como sospechoso de impiedad; por lo cual tuvo el disgusto de morir fugitivo de su patria. Fácil es comprender que un entendimiento como el de Aristóteles, no se satisfacía con la religión idólatra; pero sería injusto acusarle de ateísmo. Sabido es que probaba la existencia de Dios por la necesidad de un primer motor; y aunque no siempre se exprese con la debida claridad, resulta de sus obras que miraba á Dios como un sér necesario, inteligente, distinto del universo, y causa del movimiento. Si tuviésemos completas las obras de Aristóteles, conoceríamos su mente con mayor certeza; mas por lo que de sí arroja un precioso pasaje que de ellas nos ha conservado Cicerón, se deja entender que las ideas de este filósofo sobre Dios como ordenador y gobernador del mundo, eran muy claras y fijas. Hé aquí sus palabras: « Si hubiese debajo de la tierra gentes que hubieran vivido en cómodas y espléndidas habitaciones, adornadas con estatuas y cuadros, y provistas de cuanto suelen disfrutar los que son tenidos por dichosos; y que sin haber salido nunca á la faz de la tierra, y habiendo oído hablar de dioses, salieran á esta superficie en que nosotros moramos; al ver la tierra, el mar, el cielo, la magnitud de las nubes, la fuerza de los vientos, el tamaño y la hermosura del sol, su fuerza activa, la difusión de su luz por el firmamento; y de noche la bóveda celeste tachonada de astros, las fases de la luna, ora creciente, ora menguante; y todos estos movimientos periódicos, ordenados, permanentes, inmutables,

por cierto que al contemplar semejante espectáculo dirian que hay dioses, y que el universo es obra de los dioses.»
(*De Nat. Deor.*, lib. II.)

XIX.

CÍNICOS.

108. Las escuelas de Platon y Aristóteles no fueron las únicas que resultaron del movimiento intelectual provocado por Sócrates. Despues de este filósofo, vemos que hormiguean las sectas, como no podia menos de esperarse atendido el carácter curioso y disputador de los griegos. Algunas de estas escuelas no se pueden considerar como emanadas de las doctrinas de Sócrates, pues las hay que están en absoluta contradiccion; pero todas son hijas en cierto modo del impulso comunicado al espíritu griego por el genio de aquel hombre extraordinario.

109. Los que se distinguieron en la exageracion del principio de Sócrates fueron los cínicos. Su fundador Antístenes empezó á enseñar en un lugar llamado Cynosarges, ó templo del Perro Blanco; de aquí se los llamó cínicos: perros; nombre que además se granjearon por su lengua mordaz y sus maneras desvergonzadas.

110. Sócrates habia establecido que el bien supremo es la virtud, y que á esta debe posponerse todo; pero su discípulo Antístenes exageró ó mas bien adulteró esta verdad, diciendo que el hombre solo debe cuidar de la virtud, despreciando todo lo demás, incluidas las consideraciones de buena crianza. Empezó pues por vestirse pobre-

mente, se dejó crecer la barba, y armándose de cayado y zurrón, emprendió la vida filosófica. Su discípulo Diógenes vive en un tonel, y allí recibe á Alejandro: «¿qué quieres de mí?» le dice el conquistador; «nada: solo que te apartes, pues me quitas el sol.»

111. ¿Quién duda que el hombre debe perderlo todo antes que la virtud; y que las riquezas, los honores, los placeres son objetos deleznable, indignos de nuestro amor? Pero inferir como los cínicos que nuestras casas deben ser un tonel, nuestros vasos la mano, y que para las necesidades de la vida no debemos atender á las relaciones sociales, es una exageración no prescrita por la virtud. Esta, llevada á un alto punto, puede ciertamente conducir á un desprendimiento heroico, á pobreza absoluta, á privaciones y sacrificios de toda especie; pero nunca traspasa los debidos límites, olvidándose de lo que disponen la prudencia y la decencia; una virtud imprudente é indecente no sería virtud.

112. Bajo las exageraciones cínicas se ocultaba un gran fondo de orgullo: la vanidad de despreciarlo todo es una vanidad peligrosa. Bien habló el que dijo al cínico que hacía ostentación de sus harapos: «al través de las roturas de tu vestido descubro tu vanidad.»

113. Las exageraciones sistemáticas conducen á la locura. La escuela cínica, después de haber pasado por Crates, que vende todos sus bienes, y los distribuye entre los pobres, dando un bello ejemplo de desinterés continúa por Metrocles y acaba en Menipo y Menedemo. Este último andaba por las calles gritando que habia venido del infierno para observar la vida de los hombres y dar noticia de las malas acciones á las deidades infernales.

XX.

ESCUELA CIRENAICA.

114. Arístipo, indigno discípulo de Sócrates, pero digno antecesor de Epicuro, fundó la escuela de Cirene ó cirenaica. Segun esta, el único criterio de la verdad se halla en las emociones internas. *Cyrenaicorum, qui præter permotiones intimas, nihil putant esse criterii.* (Cic. 1. Acad., lib. 2, §. 46.) El origen de nuestros conocimientos es la sensacion; el fin del hombre es la felicidad, y esta consiste en el placer. Era rico y empleaba su fortuna en proporcionarse una vida conforme á su filosofía. No admitiendo diferencia entre el bien y el mal, buscaba únicamente los goces. Tal ejemplo es contagioso; su fácil teoría parece que se arraigó en su propia casa; allí nació el hedonismo ó doctrina voluptuaria, explicada sistemáticamente por su nieto, enseñado por su propia madre Arete, hija de Arístipo.

115. A todas las doctrinas que proclaman el deleite como bien supremo, les conviene que no haya Dios, y acababan por negarle; no es pues de extrañar que los discípulos de Arístipo cayesen en el ateismo. De esa escuela salió Teodoro de Cirene, llamado el ateo.

116. Sin embargo, no debemos inferir que todos los filósofos de Cirene se extraviaran hasta tal punto: Arístipo su fundador, fué discípulo de Sócrates, y los errores del discípulo no podian destruir de repente todas las doctrinas del maestro.

117. Hegesias es contado entre los alumnos de la escuela cirenaica; pero este filósofo no debió de satisfacerse mucho con el hedonismo de sus maestros, pues que tan al vivo pintaba los males de la vida, y las ventajas de la muerte. Se dice que el rey Ptolomeo le prohibió hablar de esto en las escuelas; porque á consecuencia de sus doctrinas, muchos se suicidaban. Lo refiere Ciceron: *A malis igitur mors abducit, non à bonis, verum si quærimus; hoc quidem à Cyrenaico Hegesia, sic copiose disputatur, ut is à rege Ptolomeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere: quod multi his auditis mortem sibi ipsi consciscerent.* (Tusc., lib. I, §. 34.)

XXI.

ESCUELAS DE ELIS Y ERETRIA.

118. Phedon de Elis fundó la escuela llamada elíaca. Fué discípulo de Sócrates, cuyas doctrinas contribuyó á difundir. Sucedióle Plistano; y á este Menedemo de Eretria, que fundó la secta llamada de los eretriacos; pensaban como Herilo, pero amplificaban su doctrina. *A Menedemo autem, quod is Eretria fuit, eretriaci appellati; quorum omne bonum in mente positum, et mentis acie qua verum cerneretur. Herilli similia, sed, opinor, explicata uberius et ornatius.* (Cic. I; Acad. §. 42.)

XXII.

ESCUELA DE MEGARA.

119. La escuela de Megara fué fundada por Euclides, á quien no se debe confundir con el famoso geómetra que un siglo despues llevó el mismo nombre. Fué discípulo de Sócrates y nada menos que con peligro de la vida. Cuéntase que estando prohibido á los habitantes de Megara entrar en Atenas bajo pena de muerte, iba él sin embargo todas las noches, vestido de mujer, y teniendo que andar mas de mil pasos. La aficion á la filosofía se trocó bien pronto en prurito de disputas; el arte dialéctica que hemos visto nacer en Elea, se refinó en Megara; sus filósofos se distinguieron en esta parte hasta el punto de merecer el renombre de disputadores.

XXIII.

PIRRÓNICOS.

120. ¿Quién creyera que el escepticismo pudo nacer de una idea virtuosa? Hé aquí sin embargo, cómo fué conducido Pirron de Elea á un extremo tan deplorable. Empezó por encarecer la importancia de la virtud y la

necesidad de dedicarse á ella exclusivamente, dejando inútiles investigaciones que no podían conducirnos al conocimiento de la verdad. Hállanse en esta doctrina los dos máximas de Sócrates: 1.^a la virtud es el supremo bien; 2.^a solo sé que no sé nada. Mas Pirron insistió mucho en la última; trató de apoyarla con su dialéctica, no advirtiendo que al minar toda verdad minaba toda virtud, pues que la virtud es también una gran verdad. Pero el filósofo se había ido engolfando en su sistema, y el amor propio no retrocede fácilmente; aceptó pues las consecuencias de sus principios; en la ruina de la verdad envolvió la virtud, y acabó por negarlo todo. ¿Cuál fué entonces su doctrina sobre la conducta humana? «Es difícil, decía, el despojarse totalmente de la naturaleza;» y así dejaba por única regla el vivir conforme á la misma. ¿Qué se infería de esto? Si no hay verdad absoluta no hay moral; solo hay apariencias entre las cuales descuellan las sensibles; de aquí á la teoría del placer no hay mas que un paso; por manera que una filosofía que empieza por una exageracion de la moral, acaba en el cieno de la corrupcion.

121. El escepticismo, cuya cuna hemos hallado en Elea, se desenvuelve en la escuela de Pirron, y de su discípulo y amigo Timon, á quien se atribuye el haber excogitado diez argumentos para combatir toda verdad, ó sean diez motivos de duda. Todavía encontraremos posteriormente las ramificaciones de esta escuela. Ya la hemos visto nacer entre los primeros eleáticos (XV), y la veremos continuando hasta nuestros dias.

XXIV.

EPICÚREOS.

122. La doctrina cirenaica dió sus frutos: el hedonismo de Arístipo quedó como una mala simiente para emponzoñar á las escuelas. Su mas famoso propagador es Epicuro, que vivia por los años de 300 antes de la era cristiana.

123. La filosofía de Epicuro tuvo muchos secuaces: nada mas natural: es cómoda. El mérito de este filósofo era escaso; si se hubiese dirigido al entendimiento, no habria sido capaz de fundar escuela; pero ¿quién no la funda si quiere halagar las pasiones?

124. Epicuro, que tal preferencia daba á los sentidos, era sin embargo muy ignorante en las ciencias físicas: *totus alienus*. (*Cic., De fin., I.*) Siguió á Demócrito en la teoría de los átomos ó corpuscular; pero queriendo mejorarla, la estropeó: *ut ea quæ corrigere vult, mihi quidem depravare videatur*. (*Ibid. I.*) No podia ser buen físico quien desdeñaba la geometría, y aconsejaba á su amigo Polieno que procurase olvidarla. (*Ibid.*) Se gloria de no haber tenido maestro: para ser ignorante no se necesita.

125. La lógica de Epicuro no era una ciencia, era un conjunto de reglas: *cánones*; por esto no la llamó dialéctica sino canónica. Como no admitia mas que sensaciones, toda su lógica se limitaba á dirigir estas. El criterio

de la verdad lo ponía en los sentidos: Epicuro no reconoce orden intelectual.

126. Algunas veces habla de los dioses; pero en tal filósofo este lenguaje es un sarcasmo. Para él solo hay materia y movimiento: lo demás es nada. Los negaba en la realidad; los dejaba de palabra: *re tollens, oratione relinquens Deos.* (*De nat. Deor., lib. I.*)

127. Como quiera, Epicuro tuvo buen cuidado de negar la providencia de los dioses, para el caso que existieran. «Un sér eterno y feliz, dice, ni tiene pena ni la da; ni se indigna, ni ama.» (*Cic., De fin., lib. I.*) Con esta doctrina, fácilmente se infiere á qué se reduce, según Epicuro, la vida futura: á nada: la muerte es el fin de todo.

128. La moral corresponde á la metafísica: el edificio al cimiento. Para Epicuro el bien es el placer, el mal el dolor: gozar del primero y huir del segundo: hé aquí toda su moral. Honesto, inhonesto, lícito, ilícito, deber, obligación, virtud, vicio; todo se convierte en palabras sin sentido. El filósofo las usa algunas veces; y hasta parece que intente encubrir lo repugnante de sus doctrinas encomiando á la virtud; pero pronto se olvida de su designio, y cae de nuevo en el lugar que le corresponde: el lodo.

129. ¿Qué importa el recomendar la templanza cuando esta recomendacion no tiene mas objeto que el placer mismo? El epicúreo dice: «gozad con moderacion para que podais gozar por mas tiempo y mejor;» pero el destemplado dirá: «si no hay mas regla que el placer, quiero calcular á mi modo el valor de su cantidad y calidad;» y es temible que muchos, aun cuando conozcan que abrevian su vida con el desórden, repitan la famosa frase: *corta y buena.* Además, suponiendo que Epicuro llegase á formar un sabio á su manera, el tipo de su per-

feccion ideal seria un buen calculador en todo lo que atañe á salud y comodidades: así los hombres morales por excelencia, serian los mas sanos y gordos: *Epicuri de grege porcos*, dijeron con verdad los antiguos.

130. El íntimo amigo de Epicuro, su discípulo predilecto, fué Metrodoro. Este, segun nos dice Ciceron, se indignaba contra su hermano Timócrates, porque dudaba de que toda la felicidad consistiese en el vientre: *quod dubitet omnia quæ ad beatam vitam pertinent ventre metiri.* (*De Nat. Deor.*, lib. 1, § 40.)

Para oprobio de la escuela de Epicuro, se ha conservado en las obras de Plutarco un fragmento de la carta á que alude Ciceron. «¡Oh qué gozo, qué gloria para mí, el haber aprendido de Epicuro el modo de contentar mi estómago! porque en verdad, ó Timócrates, el bien soberano del hombre está en el vientre.» Quien tales cosas escribia á su hermano, ¿qué diria al estar en libertad entre sus amigos?

131. El ilustre romano se indignaba contra esta doctrina; su grande alma no podia ni tolerarla siquiera; y como además estaria viendo los estragos que hacia en las costumbres, agota contra ella los tesoros de su elocuencia; para formarse idea de Epicuro y su sistema, es preciso leer á Ciceron. Tan pestilente doctrina debió de contribuir á la decadencia de Roma, pues sabemos por Ciceron, que el retrato de Epicuro se hallaba en cuadros, en vasos, y hasta en las sortijas. *Cujus imaginem non modo in tabulis nostri familiares, sed etiam in poculis et in annulis habent.* (*De fin.*, lib. V.)

132. El epicureismo práctico es la obra de las pasiones; el teórico es un servicio que el entendimiento les presta: hé aquí por qué le hemos visto resucitar en los tiempos modernos.

XXV.

ESTOICOS.

133. La escuela estoica, fundada por Zenon de Citium, y que tomó el nombre del Pórtico en que éste enseñaba, se ha hecho célebre por la severidad de su moral. Adoptó el rigor de los cínicos, mas no su impudencia. Zenon fué discípulo del cínico Crates; pero se instruyó posteriormente en la escuela de Megara bajo la enseñanza de Stilpon, y en la platónica, oyendo primero á Xenócrates y despues á Polemon.

134. Segun los estoicos, nada hay bueno sino la virtud, nada malo sino el vicio. La virtud es la felicidad; el vicio la desdicha. La virtud es sabiduría; el vicio insensatez. El sabio ó virtuoso, que para ellos significa lo mismo, es feliz, sean cuales fueren sus aparentes infortunios: si le atormentan en el potro, le meten en el toro de Falaris, ó le destrozan lentamente sus carnes, continuará dichoso: su ventura es imperturbable; nada pueden contra ella los hombres; la conciencia es un cielo. Verdad es que á mas de la virtud y vicio, hay en el mundo otras cosas que parecen buenas ó malas; mas los estoicos, temerosos de contaminarse, no les daban estos nombres, sino el de preferibles ó posponibles; los de bien y de mal los reservaban á la virtud y al vicio.

135. El *sabio* de los estoicos es una especie de sér impasible, á quien nada puede perturbar. Todo lo tiene y

nada puede perder, y así no teme; nada le falta, y así nada desea: las pasiones que se levantan en los demás hombres, el sabio las conserva encadenadas, siempre, en todas ocasiones, en la próspera fortuna ó adversa. La familia perece, los amigos mueren, la patria se hunde, el mundo se desploma; el sabio está sereno: el gozo re-
toza, la alegría se derrama, el dolor gime, la tristeza suspira, el asombro se petrifica, el terror se hiela y en-
mudece; el sabio continúa impassible.

¿Dónde está ese hombre? Entre los antiguos no se le encuentra; es un sér ideal que ellos concebían; nada mas.

136. ¿Cuáles eran las doctrinas en que pretendían apoyar tanta virtud? Es sensible que tan bellos sentimientos no tuviesen por cimiento una sólida teoría. ¿Cuál era el Dios de los estoicos? El fuego: uno de los cuatro elementos. ¿Qué era el alma? Una centella de fuego. ¿A qué condiciones está sujeto el ejercicio de su acción? La necesidad. El *hado*: *fatum*: el alma según los estoicos no es libre. ¿Cuál es el porvenir que nos espera, en recompensa ó castigo? El alma, ó muere con el cuerpo, ó vive sola por largo tiempo; á la manera de las cornejas, como dice con gracia Ciceron. (*Tusc. lib. 1.*)

Por manera que con un Dios corpóreo, un alma material, sin libertad ni vida futura, querían cimentar una moral tan severa: no es mas difícil el levantar una pirámide como las de Egipto sobre un monton de arena.

137. El estoicismo continuó por algun tiempo aun despues de haber aparecido sobre la tierra la religion cristiana: estoicos fueron Epicteto y el emperador Marco Aurelio. Por lo que nos ha quedado de los escritos de aquella época, parece que el estoicismo se elevaba á mayor altura: ¿cuál es la causa? La influencia del cristianismo. A la sazón se leían ya por todo el mundo romano

los Evangelios y demás libros del nuevo Testamento; y Atenágoras y san Justino dirigian á los emperadores las apologías de la religion cristiana. Villemain en su obra de la Filosofía estoica y del cristianismo, ha hecho notables observaciones en confirmacion de esta verdad. (*Misceláneas*, t. 2.)

138. La cosmología de los estoicos se reducía á explicar el mundo por la acción del fuego; materia pasiva, y fuego que da movimiento, acción, vida; hélo aquí todo. Esto ni siquiera tiene el mérito de la novedad: lo hemos hallado en escuelas anteriores.

139. Su ideología estaba conforme con sus principios materialistas: no habiendo mas que cuerpos, no hay mas inteligencia que la sensación: toda la actividad del alma se dirige á esta; y de aquí no puede pasar, porque fuera de esto no hay nada.

Sin embargo, ocupándose el alma de los materiales ofrecidos por la sensación, se forma varias clases de conocimiento: sus grados los explicaba Zenon con gestos. Abria la mano, y mostraba el reverso de ella; hé aquí, decia, la representación: *visus*. Encorvaba un poco los dedos; hé aquí el asenso: *assensus*. Cerraba la mano, y mostraba el puño; hé aquí la comprensión: *comprehensio*. Con la mano izquierda cogia el puño de la derecha, y le apretaba fuertemente; hé aquí la ciencia, patrimonio del sabio. (*Cic.*, I. *Acad.* lib. II.)

140. El método de los estoicos era oscuro, sutil, como de quien descarna huesos, ó saca espinas con alfileres: *nec more hominum acu spinas vellentium, ut stoici, nec ossa nudantium*. (*Cic.*, *De finibus*, lib. IV.)

141. Su lógica abundaba de sutilezas; ocupándose solo de la parte relativa al arte de disputar, se olvidaban de la inventiva.

142. No siempre estuvieron de acuerdo los discípulos

de Zenon: profesaban con harta frecuencia opiniones encontradas, que no hay necesidad de exponer aquí. Se distinguen en esta escuela Perseo, Ariston, Herilo, Cleantes, descollando Crisipo, llamado la columna del Pórtico.

143. Los estoicos fueron poco felices en el arte de hablar. Zenon era tan frio que era capaz de apagar el fuego en quien lo tuviese: *Restinguet citius, si ardentem acceperit.* (Cic., *De finib.* lib. IV.) Cleantes y Crisipo escribieron un arte retórica: de la de Crisipo dice Ciceron con mucho donaire: « si algúnien quiere aprender á callar, no debe leer otra cosa.» *Si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat.* (Ibid.)

XXVI.

LA ACADEMIA NUEVA Y LA NOVÍSIMA.

144. Ya hemos visto como la escuela de Platon recibió el nombre de Academia; pero con el mismo título se designaron otras, bien que añadiéndoles los epítetos de vieja, media y nueva, ó vieja, nueva y novísima, con relacion á tres épocas principales.

145. La Academia vieja empieza en Platon, ó mas bien en Sócrates, quien inauguró el método de discutir en pro y en contra, absteniéndose de afirmar y diciendo que solo sabia una cosa, y es que no sabia nada. Pero así por el nombre, como por la forma, puede ser mirado

Platon como el fundador de la Academia, pues que con su talento, elocuencia y método, constituyó una verdadera escuela, y organizó un sistema filosófico en todas sus relaciones. La doctrina y método de Platon no se conservaron en Aristóteles que impugnó en varios puntos las teorías de su maestro, ni fué tan cauto como él en guardarse de afirmar ó negar. Los fieles discipulos de Platon fueron Speusippo y Xenócrates quienes continuaron la escuela Académica enfrente de la Peripatética. Sucedieronles Polemon, Crates y Crantor.

146. Entre los discípulos de Polemon se contaba Zenon, el fundador de la escuela estoica, quien proponiéndose introducir nuevas doctrinas, provocó la oposicion de Arcesilas, resultando de aquí la Academia media. Segun Ciceron, Arcesilas no disputaba por espíritu de contradecir, ni por la vanidad de triunfar, sino movido por la oscuridad de las cosas, oscuridad que habia obligado á Sócrates á confesar su ignorancia, y antes que á Sócrates á Demócrito, Anaxágoras, Empédocles y á casi todos los antiguos, quienes dijeron que nada podemos conocer, ni percibir, ni saber; que los sentidos son limitados, el espíritu débil, la vida corta; que estando la verdad oculta en un pozo profundo, segun la expresion de Demócrito, todo lo regian las opiniones y las convenciones; y que así no quedaba lugar á la verdad, y todo se hallaba cubierto de tinieblas. Por lo cual, Arcesilas negaba la posibilidad de saber algo; ni aun aquello de Sócrates: sé que nada sé; de donde inferia, que nada se debía afirmar, que á nada se debía asentir; que era necesario suspender siempre el juicio, calificando de temeraria y torpe la conducta opuesta. Consecuente á su sistema, disputaba en pro y en contra de todo, con la mira de que apareciendo la igualdad de razones en sentidos contrarios, fuera mas fácil librarse de la tentacion de afirmar. El método de Ar-

Arcesilas no encontró por de pronto mucho séquito, pero se sostuvo con cierto brillo, merced á los talentos del fundador, que se distinguia por su agudeza de ingenio, y admirable gracia en el decir.

147. Sucedióle Lacydes; este tuvo por discípulo á Evandro, quien fué maestro de Hegésino, cuyas lecciones recibió el famoso Carnéades, fundador de la nueva ó mas bien novísima Academia, por los años de 180 antes de la era vulgar.

148. Era Carnéades hombre de talento extraordinario, de mucha facundia y elegancia, y versado en todas las partes de la filosofía, en lo cual excedia al mismo Arcesilas. Sostuvo como este, que nada sabemos, ni aun sabemos que no sabemos; y cuando Antipatro le objetaba que al menos debíamos saber esto último, ya que en ello se fundaba la Academia, respondia Carnéades, que la regla era general, sin excepcion de ninguna clase; y por tanto, que en la ignorancia de todo, quedaba tambien envuelta la ignorancia de la ignorancia. Sin embargo, no se crea que Carnéades estableciese la duda universal, á la manera de Pirron; admitia probabilidades; solo negaba la certeza, en lo cual opinaba tener lo bastante para la discusion filosófica y la conducta de la vida. Además, parece que no llevaba su severidad hasta el punto de Arcesilas: este creia que el sabio no debe afirmar *nunca*: Carnéades á veces concedia que en ciertos casos la afirmacion era permitida. *Carneades, nonnunquam secundum illud dabat; assentiri aliquando.* (Cic., I. Acad., §. 21.) Esto era un paso importantísimo, y separaba mucho á Carnéades de Arcesilas. Ciceron no aprueba esta reforma; y se inclina á creer que Carnéades no lo estableció así absolutamente, y que trató la cuestion sin resolverla: *hoc magis ab eo disputatum, quam probatum, puto.* (Ibid. 24.) Y en verdad que no habria mucha lógica

en esta concesion de Carnéades; porque siendo doctrina fundamental de su escuela el que no hay ninguna representacion verdadera que no pueda ser imitada por otra falsa, no se concibe porqué se encontrarían casos en que la afirmacion fuese legítima, á no ser que se destruya el cimiento de la Academia.

149. La escuela de Carnéades combatia hasta la misma dialéctica, comparándola con Penélope, porque deshacia á un tiempo lo que habia tejido en otro. ¿Qué se necesita, preguntaban, para formar un monton? ¿Bastan dos granos? Nó. ¿Tres? Nó. ¿Cuatro? Nó. Lo mismo, añadian, se puede preguntar sobre la riqueza y la pobreza, la fama y la oscuridad, lo mucho y lo poco, lo grande y lo pequeño, lo largo y lo corto, lo ancho y lo estrecho; y así decían que no es posible fijar nada, pues que por una degradacion vamos retrocediendo delante de una série de interrogaciones que no nos dejan descansar. «Me pararé, respondia Crisipo. — Párate en buena hora, replicaba Carnéades; respira, duerme si quieres; pero ¿de qué te sirve el reposo? Te despertarán, y te encontrarás de nuevo con las preguntas. — Pero haré lo que un buen conductor, detendré los caballos si veo un precipicio: no responderé nada: callaré.—Bien está; pero callas lo que sabes ó lo que no sabes: si lo que sabes, el silencio es orgullo: si lo que no sabes, caiste en la red.»

150. La dialéctica establece, que toda proposicion es verdadera ó falsa: hé aquí un ejemplo de las sutilezas con que Carnéades combatia este axioma. «Si dices que mientes, y en efecto es así, mientes y dices verdad: luego tenemos el sí y el nó.» Esto es un juego de palabras; porque en tal caso se dice verdad respecto á la afirmacion de la mentira, como un hecho anterior: el sí se refiere al acto de mentir; el nó, á la falta de verdad en lo afirmado por la mentira.

151. Vivió Carnéades hasta edad muy avanzada, teniendo á su lado á su discípulo Clitomacho, hombre muy aficionado al estudio, muy laborioso, y agudo como un cartaginés: *acutus ut pœnus*. La escuela académica continuó por Philon y Antíoco Ascalonita, á quienes oyó Ciceron, en cuyo tiempo estaba casi abandonada en Grecia: *quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Græcia intelligo*. (*De Nat. Deor.*, lib. I, §. 5.)

XXVII.

CICERON.

152. Los romanos participaron muy tarde del movimiento filosófico: su carácter severo y amigo de empresas grandes, hacia que desdeñasen los entretenimientos de las escuelas. Las costumbres, las leyes, el arte de la guerra, la extension de su imperio, tales eran los objetos de su predileccion. Sin embargo, la continúa comunicacion con los griegos llegó á quebrantar algun tanto aquellos indómitos caracteres; á pesar de la severidad de Caton, por cuyo consejo fueron echados de Roma los filósofos, se apoderó de los dueños del mundo el prurito de investigar y disputar: vencedores de la Grecia, fueron vencidos por su bella esclava.

153. Antes de Ciceron se habia ya introducido en Roma la filosofía griega; pero faltaba un escritor que, dándole brillo, la popularizase. El grande orador no habia descuidado ninguna clase de estudios que pudiese contribuir á la perfeccion del arte de hablar; así es que á mas

de los poetas y oradores, se habia nutrido desde su juventud con la lectura de los filósofos griegos. Las turbulencias políticas que amargaron los últimos años de su vida, le obligaron á buscar un consuelo en los ejercicios filosóficos: privado de lucir su elocuencia en el foro y en el Senado, destituido de toda influencia en los negocios públicos, y condenado á la oscuridad del hogar doméstico, donde le perseguia tambien la desgracia con la muerte de su hija Tulia; se consolaba de sus infortunios con el estudio de la filosofía, y con fomentar en su patria el movimiento intelectual, ya que le era imposible enderezar la marcha de las cosas políticas. Él propio lo indica así en diversos lugares; y al través de la severidad de sus doctrinas y elevacion de carácter, deja traslucir algun tanto la profunda tristeza que le devoraba. «Diré la verdad: mientras la ambicion, los honores, el foro, la política, la participacion en el gobierno, me enredaban y ataban con muchos deberes, tenia encerrados los libros de los filósofos; solo para precaver el olvido, los repasaba leyendo algunos ratos, segun que el tiempo me lo permitia; mas ahora, cruelmente maltratado por la fortuna, y exonerado del gobierno de la república, busco en la filosofía un honesto solaz en mis ocios, y un lenitivo á mi dolor.» *Ego autem (dicam enim ut res est) dum me ambitio, dum honores, dum causæ, dum reipublicæ non solum cura, sed quædam etiam procuratio, multis officiis implicatum et constrictum tenebat, hæc inclusa habebam, et ne obsolescerent, renovabam cum licebat legendo. Nunc vero et fortunæ gravissimo percussus vulnere, et administratione reipublicæ liberatus, doloris medicinam à philosophia peto, et otii oblectationem hanc honestissimam judico. (II. Acad.)*

154. Si lícito fuera, debiéramos alegrarnos de las desgracias de Ciceron, ya que proporcionaron á las ciencias y á las letras tan insigne beneficio, dando origen á sus

obras filosóficas. No fundó ninguna escuela, ni tenía tampoco semejante pretension; solo intentaba difundir en su patria las doctrinas de la filosofía griega, acabando con los malos traductores, y hermanando la afición á la ciencia con el buen gusto en el estilo y lenguaje. La elocuencia, la elegancia, el bien decir, eran los objetos predilectos del grande orador; no puede olvidarlos ni aun en los laberintos de las cuestiones filosóficas: despues de haber brillado en la tribuna quiere brillar en la cátedra. «Hasta nuestros dias, la filosofía ha estado descuidada entre los latinos; faltóle el esplendor de las bellas letras; yo me propongo ilustrarla y propagarla: si en mis ocupaciones fuí útil en algo á mis conciudadanos, deseo que si es posible les aprovechen mis ocios. La tarea es tanto mas digna cuanto que, segun dicen, hay escritos sobre esto muchos libros en latin, por autores de sana intencion sin duda, mas no de bastante saber. Es posible que uno piense bien, y no acierte á expresarse con elegancia; y el escribir sin arte, sin belleza, sin nada que atraiga al lector, es perder tiempo y trabajo. Así esos autores leen ellos mismos, con los suyos, sus propios libros; y no encuentran mas lectores que los que desean la libertad de escribir mal. Por lo que si en algo puedo contribuir á la perfeccion de la oratoria, con mas cuidado me dedicaré á mostrar los manantiales de la filosofía, de los cuales sacaba mi elocuencia. Así como Aristóteles, hombre de grande ingenio y vasto saber, emulando la gloria del retórico Isócrates, emprendió la enseñanza del bien decir, enlazando la sabiduría con la elocuencia, me propongo yo entrar en el rico campo de la filosofía, sin despojarme de mis costumbres oratorias; pues que siempre creí que la perfeccion de la filosofía consiste en tratar las grandes cuestiones con riqueza y elegancia.»

(*Tusc.*, libro I, §. III y IV.)

155. Las obras filosóficas de Ciceron no se distinguen tanto por su profundidad, como por la abundancia de noticias, y por la lucidez de la exposicion en que nos da cuenta de los sistemas filosóficos. Se conoce que Ciceron no ha hecho de la filosofía su estudio preferente, y así es que no acierta á revestirse del traje de escuela: en sus palabras se descubre siempre al político, y sobre todo al orador. Sus escritos filosóficos son de alta importancia para la historia de la filosofía; porque conociendo á fondo la lengua griega, disfrutando de obras que se han perdido, y habiendo visto con sus ojos los últimos resplandores de las escuelas que describe, es un testigo precioso para hacernos conocer el espíritu de la filosofía antigua.

156. Tocante á las opiniones de Ciceron, suele ser difícil el conocerlas con exactitud. Es académico en todo el rigor de la palabra. Introduce alternativamente en sus diálogos á filósofos de todas las escuelas; y aunque á veces se descubre cuál es la que prefiere, tambien sucede con harta frecuencia, que no es fácil adivinar su verdadero pensamiento. Hasta se podria sospechar que en varias materias no tenia opinion, y que el estudio de los filósofos habia engendrado en su ánimo un espíritu de duda, que se hace sentir demasiado, aun en las materias mas graves. Pasajes tiene sumamente peligrosos. Como quiera, es preciso confesar que la penetracion de su espíritu y la elevacion de sus sentimientos, le inclinan siempre hácia lo verdadero, lo bueno, lo grande: si habla de Dios, se expresa con un lenguaje tan magnífico, que los autores no se cansan de copiarle; si trata del alma, se resiste á confundirla con la materia, y no concibe que pueda acabar con el cuerpo; si de la moral, se indigna contra Epicuro, y pondera la sublimidad y belleza de la virtud con un estilo que arrebatata y encanta.

157. Ciceron hubiera sido mas filósofo si hubiese meditado mas y leído menos; se conoce que escribía teniendo á la vista las obras de todas las escuelas griegas; y su mente, clara como la luz, se ofusca á menudo con la abundancia y embrollo de los materiales que se empeña en ordenar y esclarecer. Nunca ve con mas lucidez y exactitud, que cuando se abandona á las inspiraciones de su genio, olvidando los sistemas de sus predecesores, y sometiendo los objetos al fino criterio de su elevado entendimiento, y á las sanas inspiraciones de su corazón noble y generoso.

158. En Ciceron se retrata el estado de la filosofía poco antes de la venida de Jesucristo. El arte de discutir y de exponer habia llegado á mucha perfeccion; todo se habia ventilado, pero con escaso fruto para la certeza: los grandes problemas sobre Dios, sobre el hombre, sobre el mundo, la filosofía humana los contemplaba, mas no los resolvía: daba un paso en el buen camino, pero luego se extraviaba, y fluctuante entre contradicciones, inconsecuencias é incertidumbre, casi desesperaba de encontrar la verdad y se refugiaba en el escepticismo. No le profesa abiertamente Ciceron; pero en muchos pasajes manifiesta una profunda desconfianza. Como quiera, hé aquí cómo se explica él mismo sobre el método de filosofar que le parece mejor, en lo cual no dejaria tambien de influir la natural moderacion de su carácter. «Fáltame hablar de los censores que no aprueban el método de la *Academia*; su crítica me afectaria mas si les gustase alguna filosofía que no fuera la suya. Pero nosotros, que acostumbramos á rebatir á los que creen saber algo, no podemos llevar á mal el que otros nos impugnen: bien que nuestra causa es mas fácil, supuesto que buscamos la verdad, sin espíritu de disputa, con laboriosidad y celo. Aunque todos los conocimientos estén erizados de

dificultades, y sea tanta la oscuridad de las cosas y la flaqueza de nuestros juicios, que de muy antiguo, y no sin razon, desconfiaron de encontrar la verdad los hombres mas sabios; sin embargo, así como ellos no cesaron de investigar, tampoco lo dejaremos nosotros por cansancio; y el objeto de nuestras disputas no es otro, sino el que hablando en pro y en contra nos guien á la verdad, ó cuando menos nos acerquen á ella. Entre nosotros y los que creen saber, no hay mas diferencia, sino que ellos no dudan de la verdad de lo que defienden, y nosotros tenemos muchas cosas por probables, á que nos conformamos, pero que difícilmente podemos afirmar.» (I. Acad., lib. II, §. 3.)

XXVIII.

ENESIDEMO Y SEXTO EMPÍRICO.

159. Al lado de las escuelas de Zenon de Elea y de Pirron, se habia establecido la académica, que si bien no lo negaba todo, y aun admitia la probabilidad, se guardaba de las afirmaciones como de cosa peligrosa é indigna de un sabio. La nueva Academia de Arcesilas, desenvuelta luego en la novísima de Carnéades, se enlazaba con el escepticismo puro, mas de lo que á primera vista pudiera parecer: quien no se atreve á afirmar nada, no está léjos de dudar de todo, si es que ya no duda. El estado de los espíritus en el siglo anterior á la era cristiana, favorecia las tendencias escépticas: las disputas filosóficas lo

habian hecho vacilar todo, sin asentar ningun sistema sobre cimientos sólidos. Entonces apareció Enesidemo, contemporáneo de Ciceron. Era natural de Creta; aficionado á las doctrinas de Heráclito, en cuyo provecho quiso explotar el escepticismo renovando los diez motivos de duda universal que se atribuyen á Pirron. La filosofía de Enesidemo continuó sin grande importancia, hasta que algun tiempo despues cayó en manos de Sexto Empírico, que redujo á sistema las teorías escépticas.

160. Sexto Empírico se dedicó especialmente á distinguir entre lo trascendental y lo fenomenal, ó sea entre la realidad de la cosa en sí misma, y su apariencia con respecto á nosotros. No niega los fenómenos, conviene en que tenemos ciertas apariencias, pero sostiene que ellas no pueden conducirnos al conocimiento de la cosa en sí misma. Así es que admite la posibilidad de las ciencias experimentales, con tal que se ciñan al órden puramente fenomenal, y prescindan del trascendental.

161. La raíz del escepticismo de Sexto Empírico es su ideología sensualista. No admitiendo en el alma otra cosa que sensaciones, es peligroso el caer en el escepticismo. La sensacion es un hecho subjetivo, y por lo tanto no presenta al sujeto el objeto mismo: le ofrece solo una relacion, ó mas bien una afeccion, nacida de no se sabe qué. Además, la sensacion es contingente, varia, por lo que no puede conducir á nada fijo, ni aun en el órden á que se limita. En tal caso las proposiciones universales pierden su necesidad absoluta, porque son el simple resultado de inducciones, que nunca podremos completar; y así el espíritu humano flota entre un mundo de apariencias, como pluma ligera que divaga por la atmósfera, sin posibilidad de fijarse en ningun punto.

162. Si se admite esta teoría sensualista, el argumento de Sexto Empírico contra la posibilidad de la demostra-

cion es insoluble. La demostracion se ha de fundar en algo indemostrable, so pena de proceder hasta lo infinito. Lo indemostrable no puede ser un hecho contingente; por lo tanto ha de ser un principio, un axioma, una proposicion universal; y como para llegar á esa universalidad hemos tenido que partir de hechos individuales, pues la hemos formado por induccion, resulta que lo llamado indemostrable se apoya en lo contingente, en cuyo caso el edificio queda sin base. Es imposible deshacerse de esta dificultad si no se sale de la estrecha esfera de la doctrina sensualista, y no se admite en el espíritu un elemento superior á los sentidos, puramente intelectual, que se nutre de verdades necesarias, independientes de la sensibilidad. Desde el momento que se reconoce un órden intelectual puro, el argumento de Sexto Empírico se desvanece; porque se arruina su fundamento, cual es el que las verdades necesarias sean mero resultado de la induccion, y por tanto estriben en una base contingente.

163. A la luz de la misma doctrina se suelta el otro argumento de Sexto Empírico sobre la imposibilidad de un criterio. « Este criterio, dice, no se encuentra en las sensaciones, pues que son contingentes, varias y aun opuestas; » no lo negamos; pero sostenemos al mismo tiempo que se le halla en la razon, la cual, siendo superior á las sensaciones, juzga de los materiales que estas le ofrecen. Pero el entendimiento, replica Sexto Empírico, es una cosa desconocida; los filósofos no se han puesto de acuerdo sobre su naturaleza: concedemos lo último; pero negamos que las cavilaciones de los filósofos puedan hacer vacilar la existencia de un órden puramente intelectual, superior á los sentidos, y que todos experimentamos en nuestra conciencia.

164. Es verdad que el espíritu, para conocer, no sale de sí mismo, que hay distincion entre el sujeto y el ob-

jeto, y que este no se nos presenta uniéndose por sí mismo al entendimiento; pero tampoco cabe duda en que hay correspondencia entre la idea y la realidad, y que no podemos suponer que el orden subjetivo está en contradicción con el objetivo, á no ser que nos propongamos negar nuestra propia inteligencia, sosteniendo que de nada sirve ni aun en el mismo orden subjetivo. (*V. Filosofía fundamental*, lib. I, cap. XXV.)

165. Los ataques contra la noción de causalidad, renovados en nuestros días por Hume y Kant, se hallan en los sistemas de Enesidemo y Sexto Empírico. Los argumentos de este último flaquean por dos puntos: 1.º porque estriba en la ideología sensualista; 2.º porque no se eleva á la verdadera idea metafísica de *contener*.

Claro es que si no concebimos otras relaciones que las puramente materiales, tales como nos las representa la sensación por sí sola, no hallamos en las cosas sino una serie de fenómenos en el espacio y en el tiempo, sin que podamos pasar de la intuición puramente sensible. En tal caso, habrá contacto, movimiento despues del contacto; pero si nada añadimos no nos elevamos á la idea de causalidad.

El argumento de Sexto Empírico sobre la imposibilidad de que una sustancia pueda producir algo que no esté contenido en ella, nos recuerda el grosero sentido de la palabra *contener*, que hemos censurado en Spinoza. (*Véase Ideología*, cap. XI, y *Teodicea*, cap. X.)

Otra dificultad propone Sexto Empírico, y es que el objeto debiera ser posterior á la causa, lo que es imposible, porque entonces habria causa sin efecto. No se concibe cómo semejante argumento se objeta seriamente. La causa en cuanto causa en acto, es decir, ejerciendo su causalidad, supone ciertamente que el efecto se produce; pero la causa, no ejerciendo su acción productiva, sino

reservando su actividad para el momento de la producción, no exige la existencia del efecto. ¿Quién encuentra dificultad en esta distinción?

XXIX.

ECLÉCTICOS DE ALEJANDRÍA.

166. Sometido el mundo al imperio de Roma, y aumentada la comunicación entre los pueblos, no se limitaron las escuelas á un pequeño círculo; empezando desde entonces el espíritu de propaganda que tanto se ha desarrollado en los tiempos modernos. Habia empero algunos puntos, que llevando ventaja á los demás, eran los centros del movimiento filosófico. Descollaba entre ellos Alejandría, ciudad que habia tomado grande importancia bajo los Ptolomeos, y que ofrecia á los estudiosos el aliente de una biblioteca muy rica. Allí tuvo origen la escuela llamada ecléctica, que escogia de las demás lo que le parecia verdadero ó mas verosímil, sin ligarse con los principios de ninguna.

167. Las causas de la aparición de esta escuela parecen ser: la misma disolución á que habia llegado la filosofía, disolución que inspiraba el deseo de reconstruir el sistema de los conocimientos humanos; la mayor comunicación de las ideas establecida por la unidad de mando concentrado en Roma, ayudada por la difusión de las lenguas, especialmente la griega y latina; y por fin el impulso dado al espíritu humano por el cristianismo que

vino á revelar verdades antes desconocidas, aclarando además otras que los antiguos filósofos habian alcanzado con oscuridad y confusion. Natural era, pues, que los entendimientos poco satisfechos de las escuelas antiguas, rechazasen la sumision á la autoridad filosófica, y que quisieran escoger entre las varias doctrinas lo que mejor les pareciera.

168. Descollaron en la escuela de Alejandría muchos cristianos: bastará nombrar á Potamon, san Justino, Atenágoras y Clemente de Alejandría, que nos ha dejado el conocido pasaje en que describe su método. « Por filosofía no entiendo la estoica, la platónica, la epicúrea ó la aristotélica; lo que estas escuelas hayan enseñado que sea conforme á la verdad, á la justicia, á la piedad, á todo esto llamo yo selecta filosofía.»

169. La escuela ecléctica, proponiéndose escoger de todas las doctrinas, propendia naturalmente al sincretismo, ó sea á la fusion de los varios sistemas por medio de una conciliacion. Semejantes empresas son harto peligrosas; pues queriendo dar un poco de verdad á opiniones encontradas, hay el riesgo de perderla por entero. Así se explican los extravíos de algunos miembros de aquella escuela.

170. Se ha escrito mucho en pro y en contra del eclecticismo: parece sin embargo que este no es punto que pueda ofrecer dudas, si se fija bien el estado de la cuestion. ¿Qué se entiende por eclecticismo? ¿El buscar la verdad donde quiera que se halle? Entonces nadie dejará de ser ecléctico. Así lo profesaba san Clemente de Alejandría (168); en cuyo caso el eclecticismo no es mas que el dictámen de la razon y del buen sentido. Si por eclecticismo se entiende la reunion de varios sistemas en uno, la manía de conciliar cosas contradictorias, la ausencia de principios que den trabazon y unidad á la ciencia;

entonces el eclecticismo es el caos en filosofía, la negación de la verdad, la muerte de la razón.

Aclaremos estas ideas: el eclecticismo se refiere al método ó á la doctrina; si al método, todos debemos ser eclécticos, porque todos debemos buscar la verdad donde quiera que se halle; si a la doctrina, no significa nada, ó expresa la confusión de todas las doctrinas, y por consiguiente la ruina de la verdad.

XXX.

NEOPLATÓNICOS.

171. Los peligros del eclecticismo mal aplicado, se manifestaron bien pronto: de él nacieron errores de la mayor trascendencia. Ammonio Saccas, ecléctico, educado en la religión cristiana, viendo que entre los fieles obtenían algún favor las doctrinas de Platon, exageró las cosas hasta el punto de afirmar que en los dogmas cristianos nada se encerraba que pudiera mirarse como nuevo, pues lo mismo habían enseñado los filósofos de la Academia. Esto dió origen á la escuela llamada Neoplatónica, porque pretendía renovar las doctrinas de Platon. Según estos filósofos, el cristianismo no debía ser considerado como una religión, sino como un sistema filosófico, lo que equivalía á condenarle. Fácil es concebir los extravíos que resultar debieron de un error tan fundamental.

172. Ammonio comunicó sus doctrinas á Herennio; á este sucedió Plotino, que estableció una escuela en Ro-

ma. Plotino era panteista. En ideología profesaba el principio de que el verdadero conocimiento es aquel en que el objeto conocido es idéntico con el sujeto que le conoce. Propagóse de este modo por Occidente la errónea doctrina; y entre sus adalides mas señalados, descuella Porfirio, que de palabra y por escrito la fué difundiendo con ardor por varias provincias del imperio. Este filósofo se ha hecho célebre por la famosa tabla de los cinco *predicables*: género, especie, diferencia, propio y accidente. A mas de esto planteó con claridad la cuestion que tanto se agitó despues entre los nominalistas y los realistas; pero se abstuvo de resolverla. Boecio nos ha traducido las palabras de Porfirio: « *Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia, corporalia sint an incorporalia, et utrum separata à sensibilibus an in sensibilibus posita, et circa hæc consistentia, dicere recusabo.* Tocante á los géneros y especies, me abstendré de decir si solo están en los entendimientos, ó si son cosas subsistentes corpóreas ó incorpóreas, y si están separadas de los objetos sensibles, ó si existen en ellos.»

173. A la misma escuela pertenecieron Hierocles, Proclo, y el famoso Jamblico, discípulo de Porfirio; bien que no sujetándose á la enseñanza de su maestro, dió mas amplitud á su sistema, combinando con las doctrinas platónicas, las pitagóricas y egipcíacas. Sucedióle Edesio, bajo cuya direccion se formaron entre otros Crisantio y Máximo. Este último se cree que contribuyó á la perversion del emperador Juliano, admirador de las doctrinas de Jamblico. Con tan alta proteccion se hizo poderosa la nueva escuela, no solo en el campo de la filosofía, sino tambien en el gobierno de la república. De aquí resultó el que los católicos tuvieron que sufrir mucho; hasta que habiendo muerto el emperador Juliano, fué declinando el

esplendor de esta secta , acabando como todos los errores , por caer en el olvido.

XXXI.

LA FILOSOFÍA ENTRE LOS CRISTIANOS.

174. Los cristianos no han descuidado jamás el estudio de la filosofía : los que pretenden descubrir contradicción de la razón con la fe , debieran haber notado que entre los escritores cristianos , aun de los primeros siglos , se cuentan filósofos eminentes. Las herejías que pulularon en todas partes , y que nacían particularmente de las escuelas filosóficas , nunca dejaron de encontrar adversarios que se hallaban á la altura de los talentos y de la erudición de los innovadores. Baste citar á san Agustín , en cuyas obras se hallan tan preciosos tesoros de la filosofía , admirablemente armonizados con la verdad religiosa. En los siglos posteriores la filosofía se encerró en la Iglesia , ó mejor diríamos en los claustros ; y en medio de las tinieblas que cubrieron la Europa despues de la irrupción de los bárbaros del Norte , solo se ven algunos resplandores de ciencia filosófica en las soledades de la vida monástica.

175. Los cristianos se inclinaban á veces á las doctrinas de Platon , porque las consideraban mas á propósito para la armonía de la razón con la fe ; pero como no podían sacrificar el dogma á las cavilaciones de la razón , se veían precisados á escoger lo bueno de las escuelas filosóficas y desechar lo restante ; así resultaba que cierto grado de eclecticismo era para ellos una necesidad , su-

puesto que quisieran ocuparse de filosofía; ocupacion á que les obligaba el deber de salir á la defensa de la religion contra los ataques de los filósofos. Así notamos que los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, abundan de doctrina y erudicion filosóficas, lo que ha dado origen á que en algunos libros modernos se destine una parte especial á la exposicion de lo que se llama filosofía de los Padres de la Iglesia.

176. Reconozco que varios de aquellos ilustres doctores se distinguieron por su saber en materias filosóficas; pero hablando en rigor, no se puede decir que fundasen una escuela filosófica. Las grandes cuestiones que la filosofía se propone sobre Dios, el hombre y el mundo, todos los Padres las resuelven de un mismo modo; y este no es otro que la doctrina de la Iglesia. Así pues, si se habla de filosofía de los Padres, mas bien se la debe referir á la forma que al fondo, al método que á la doctrina, á lo accesorio que á lo principal; la doctrina fundamental sobre Dios, el hombre y el mundo, era una sola, la misma para todos, la que enseñó Jesucristo y que se perpetúa en la fe de la Iglesia, columna y firmamento de verdad.

XXXII.

TIEMPOS QUE SIGUIERON Á LA IRRUPCION DE LOS BÁRBAROS.

177. La invasion de los bárbaros destruyó en Occidente la civilizacion romana, en cuyas ruinas envolvió las ciencias y las letras. Debióse al clero, y muy en par-

particular á los monjes, el que se conservasen los antiguos manuscritos, y que no se perdiera del todo la sabiduría de los siglos anteriores. Con la decadencia del imperio de Oriente, se extinguían también las luces en la patria de Platon y de Aristóteles: la escuela de Alejandría, ya debilitada bajo el emperador Justiniano, acabó del todo en tiempo de Leon Isáurico. Apenas deberán contarse entre las escuelas filosóficas algunos pálidos destellos que brillan acá y acullá en aquella época de ruinas y desorden. Como excepcion de esta regla merecen ser nombrados con respeto, aun mirados simplemente como filósofos, Boecio, Casiodoro, san Isidoro, el venerable Beda y san Juan Damasceno, siendo tanto mas de admirar la sabiduría de estos hombres ilustres, cuanto que tenían que luchar con dificultades y obstáculos de que nosotros apenas alcanzamos á formarnos idea.

178. Es notable que ni aun en los tiempos mas calamitosos dejaron de hacerse tentativas para impedir la decadencia de las letras. Cartago, Roma, Bolonia, Tréveris, Cambridge, tenían sus academias en el siglo VII; y los estudios no debían de estar tan descuidados en nuestra Península, cuando se formaban hombres como san Leandro, san Isidoro, san Ildefonso, y otros que ilustran el catálogo de la Iglesia de España.

179. Por aquellos tiempos era famosa la distincion del *trivium* y *quadrivium*, lo que comprendía las siete artes liberales. En el *trivium* incluían la gramática, la retórica y la dialéctica; y en el *quadrivium*, la aritmética, la geometría, la música y la astronomía.

180. La Europa, no obstante su decadencia, abrigaba un germen de vida que se debía desarrollar con el tiempo; y así vemos que tan pronto como disminuye algun tanto ó da siquiera treguas la fluctuacion de los pueblos bárbaros, asoma la luz de las ciencias, como la

aurora de un hermoso día. Es interesante el ver á Carlo Magno llamando á Alcuin para enseñar en su corte, fundando academias, promoviendo las luces, reuniendo y protegiendo á los sabios ocho siglos antes que Luis XIV. Ya se deja concebir que los adelantos no podian ser notables, pero sí se conservaba al menos la afición al estudio, y se depositaba en los espíritus el gérmen de curiosidad y de amor al saber, que tan opimos frutos debia producir en los siglos venideros.

181. No parece sino que la afición á las ciencias estaba en proporcion de su decadencia: seria difícil en los tiempos presentes excitar un entusiasmo igual al que en los siglos de hierro inspiraba el saber. No se perdonaban sacrificios para conservar lo que habia quedado y aumentar el caudal.

Es curioso el ver anotada en las crónicas monásticas la adquisicion de un libro, como un suceso digno de conservarse en la memoria. Al indicarse en ellas la llegada de un religioso al monasterio, se añadia frecuentemente lo que habia traído: alhajas, cálices, patenas, libros.

XXXIII.

ÁRABES Y JUDÍOS.

182. La irrupcion de los sarracenos, si bien produjo grandes desastres á las letras, no siendo uno de los menores el incendio de la biblioteca de Alejandría, contribuyó tambien algun tanto al desarrollo intelectual en Europa. La pujanza del imperio político despertó entre los

árabes la ambición de la ciencia : no se contentaron con mandar , quisieron lucir. Al cultivo de la poesía y de las bellas artes , unieron el estudio de la filosofía , dedicándose muy particularmente á la de Aristóteles, cuyas obras poseían traducidas, aunque no siempre con fidelidad. La reputacion de Alkendi, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Aboubetre, Averroes, y otros, indica la estimacion y altura que tuvo entre los árabes la filosofía. Aunque los cristianos estaban casi siempre en guerra con los musulmanes, no faltaban momentos de tregua en que se establecian relaciones entre ambos pueblos; y además, viviendo en unos mismos países, era inevitable el que las ideas de los unos se comunicasen á los otros, siquiera se hubiese de realizar entre el polvo de los combates.

183. Los judíos, en comunicacion con los árabes y los cristianos, se dedicaron tambien á la filosofía, como lo prueban los nombres de Aben Ezra, Jonás Ben y Maimónides, discípulo de Averroes. Como los judíos tenían escuelas en España y Francia, contribuyeron á propagar por el Occidente las doctrinas de Aristóteles comentadas por los árabes.

XXXIV.

GERBERTO.

184. Con los árabes y los judíos tuvo relaciones científicas el famoso monje Gerberto, que despues fué Papa con el nombre de Silvestre II. A sus talentos y laboriosidad debe la Europa los primeros pasos en las ciencias na-

turales. Baste decir en elogio de este hombre ilustre, que en el siglo x, llamado el de hierro, abrió cátedras de matemáticas, astronomía y geografía; ideó un tablero, en el cual se enseñaban las cuatro operaciones de la aritmética con caracteres formados á propósito; construyó una esfera para explicar el movimiento de los astros, y escribió además varios tratados de geometría.

XXXV.

ROSCÉLIN, NOMINALISMO Y REALISMO.

185. Aunque las doctrinas de los comentadores árabes no se propagaron mucho en Europa hasta fines del siglo xii, no faltaba sin embargo el conocimiento de las cuestiones que habian ocupado á las escuelas antiguas: lo cual seria debido, en parte á la tradicion científica que nunca se interrumpió del todo: en parte, á la comunicacion con los árabes, que empezaba á ejercer su influencia. Los realistas y los nominalistas nos recuerdan las cuestiones ideológicas y ontológicas suscitadas por Aristóteles y Platon.

186. Roscelin es considerado como el jefe de los nominalistas, porque sostuvo que en los universales no hay realidad alguna, que son meras palabras, sonidos, *flatus vocis*, como él decia; en oposicion á los realistas, apellidados así, porque concedian una realidad á los universales. Esta disputa, que algunos han mirado como fruto de las sutilezas de la edad media, se liga con lo mas elevado de la ideología y ontología.

187. El hombre para adquirir sus conocimientos necesita de los sentidos, pero tiene ideas de muchas cosas superiores al orden sensible; y aun las mismas que pertenecen á este orden, las conoce bajo razones generales que no corresponden á la jurisdiccion de las facultades sensitivas, externas ni internas. La necesidad de los sentidos, la viveza con que sus impresiones nos afectan, y la frecuencia con que las representaciones sensibles se mezclan en nuestro interior con los conceptos intelectuales, ha dado pié á ciertos filósofos para sostener que el pensamiento es la sensacion mas ó menos trasformada; de aquí la escuela sensualista. El conocimiento de los objetos sensibles, bajo razones generales, no sensibles; los conceptos de un orden puramente intelectual, superior á toda sensibilidad; y por fin la universalidad y la necesidad de muchas verdades que conocemos, universalidad y necesidad que no puede nacer de la individualidad y contingencia de los fenómenos sensibles, han manifestado la precision de admitir ideas puras, superiores á todo orden sensible: de aquí la escuela idealista.

188. Acordes los idealistas en el punto capital, la existencia de las ideas puras, se han dividido en la explicacion del fenómeno: unos han admitido las ideas como subsistentes, como séres necesarios, de los cuales dimanaba la realidad de las cosas y el conocimiento de ellas; esta es la doctrina de Platon: otros han mirado las ideas como simples formas del entendimiento; esta es la doctrina de Aristóteles.

189. Si no hay mas que sensaciones, no hay mas que conocimiento de objetos individuales; las ideas universales son ilusorias: esto sostenia Roscelin; por consecuencia decia que los universales eran meras palabras. De manera que el sistema de Roscelin era una emanacion de su teoría sensualista. Esta opinion participaba de

la de Aristóteles en cuanto negaba á las ideas la subsistencia; pero la exageraba en cuanto destruía la universalidad de las mismas, siquiera como formas del entendimiento.

190. Las ideas universales no subsisten en sí mismas separadas de los entendimientos; pero no dejan de representar una razón general de los objetos, en la cual hay verdad, fundada en la verdad infinita del entendimiento divino. Necesitamos de los sentidos para que se despliegue la actividad de nuestro espíritu; pero esta se eleva sobre las sensaciones. Las ideas puras no subsisten fuera de nosotros como sustancias independientes; son á manera de formas que modifican nuestro espíritu, sean ó no distintas del ejercicio de la actividad del mismo. Pero estas formas no encerrarían verdad y necesidad, y hasta serían imposibles, si no existiese un principio de todas las verdades, una verdad viviente, infinita, donde se halla la razón de todo. Solo así puede explicarse la teoría de nuestras ideas; así se corrigen el sistema de Platon y el de Aristóteles, reduciéndolos á los límites de la verdad.

En este caso existen individuos; no existen universales en sí, abstraídos de aquellos; pero existe una verdad necesaria donde se halla la fuente de todas las verdades necesarias aplicables á los individuos. Cuando conocemos lo universal en lo individual, lo necesario en lo contingente, debemos este conocimiento á la luz infinita que nos ilumina á todos, y que nos ha comunicado con la creación un destello de inteligencia. Solo de esta manera se evitan los escollos de los nominalistas y de los realistas; solo de esta suerte se presenta una teoría completa que pone de acuerdo las ideas con la realidad. (*V. Ideología*, cap. XIII.)

XXXVI.

SAN ANSELMO.

191. Las doctrinas de Roscelin no se limitaron á la esfera filosófica; el sutil dialéctico quiso aplicar sus doctrinas á la teología, y cayó en graves errores sobre el augusto misterio de la Trinidad. Esto excitó el celo de los doctores católicos, sobresaliendo entre ellos san Anselmo, abad de Bec y luego arzobispo de Cantorberi. Este hombre ilustre se distinguió no menos que por sus virtudes, por la elevacion de su entendimiento; siendo el verdadero inventor del famoso argumento con que se prueba la existencia de Dios, ateniéndose á la sola idea de un sér infinitamente perfecto.

Hélo aquí: Dios es lo mas perfecto que se puede pensar: lo mejor que se puede pensar no está en el *solo* entendimiento, pues en tal caso se podria pensar una cosa mas perfecta, esto es, la que existiese en la realidad. Así resultaria pensada una cosa que no tiene mejor, y que al mismo tiempo lo tiene; esto es imposible. Luego lo mas perfecto que se puede pensar, existe en el entendimiento y en la realidad.

Este raciocinio contribuyó no poco á la celebridad de Descartes, quien al proponerle disimuló ó ignoró, que hacia cuatro siglos se hallaba en las obras de san Anselmo. Sea cual fuere la opinion que de este argumento se forme, no puede negarse que su concepcion honra sobremanera la comprension metafísica de su inventor, y

que no es posible elevarse á semejante raciocinio sin poseer profundos conocimientos ideológicos y ontológicos.

192. La idea dominante de san Anselmo era el conciliar la razon con la fe: en sus escritos no se halla fárrago de discusiones inútiles, ni de vanidosas sutilezas; sino el lenguaje de un espíritu elevado, sincero, penetrante, que busca con amor la verdad, y la expone sin pretensiones de ninguna clase. Él mismo nos dice que al escribir las doctrinas de su Monologio, no habia pensado nunca que debieran ver la luz pública, sino responder únicamente á sus amigos, de quienes creia que bien pronto olvidarian la respuesta. Pero el merecido aprecio que de ella se hizo, le sorprende; y en consecuencia asegura, que despues de haber leído varias veces sus escritos, nada encuentra que no esté acorde con lo que dijeron los Padres, y especialmente san Agustin.

193. El género y los límites de esta obra, no me permiten detenerme en ulteriores explicaciones de la doctrina y método de san Anselmo, y así me referiré á lo que dije en otro lugar. (V. *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea*, tomo 4, cap. 70 y siguientes, y en la nota 11.)

XXXVII.

ABELARDO.

194. Abelardo, tan famoso por sus talentos como por sus aventuras, fué uno de los mas sutiles dialécticos de su tiempo. Habiendo recibido lecciones del nominalista

Roscelin y del realista Guillermo de Champeaux, intentó la conciliación de las doctrinas opuestas, con cuya mira inventó la teoría del conceptualismo, según la cual, las nociones no eran otra cosa que puras formas de nuestro entendimiento. No insistiremos aquí sobre el modo con que esto se debiera entender, si se quieren evitar peligrosos escollos (190); como quiera, Abelardo se inclinó más á las interpretaciones nominalistas, como que eran análogas á su genio disputador, mas aficionado á las formas que al fondo de las cosas, y que prefería el lucimiento de la habilidad dialéctica al sólido adelanto de la filosofía.

195. En los tiempos modernos se nos ha querido pintar el método de Abelardo como una pretensión puramente filosófica; pero en realidad afectaba á lo mas fundamental de la religion. Por san Bernardo sabemos que la vanidad de Abelardo no tenia límites; creía saberlo todo excepto el *no sé, nescio*; y queriendo hacer á Platon cristiano se mostraba á sí propio gentil: *dum multum su-dat quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum*. (Véase *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, tomo 4, *ibid.*)

196. Los errores de Abelardo fueron impugnados por san Bernardo, y condenados primero por los concilios de Soissons y de Sens y despues por el Papa Inocencio II. A mas de errar Abelardo sobre la Trinidad, la gracia, y sobre la persona de Jesucristo, su método se encaminaba á destruir la fe por los cimientos, sujetándola al fallo de la razon. (*Ibid.*)

197. El arrepentimiento de Abelardo le hizo acreedor á la simpatía de cuantos se habian dolido de sus extravíos. Merced á la caridad y al celo del sabio abad de Cluny, Pedro el Venerable, pasó Abelardo los últimos años de su vida en aquella paz y resignacion que solo

nace de la gracia divina. Hasta tuvo el consuelo de reconciliarse con san Bernardo, y de recibir del santo abad de Claraval muestras de aprecio y afecto. El ilustre filósofo murió santamente, mereciendo que al hablar de los dos últimos años de su vida, diga la crónica de Cluny: «durante este tiempo, todo pareció divino en él: su espíritu, sus palabras y sus acciones.»

XXXVIII.

SANTO TOMÁS DE AQUINO.

198. Al fijar la consideracion en el movimiento intelectual de Europa en el siglo XIII, se conoce que el espíritu humano habia recibido ya tan grande impulso que no era fácil se parase en lo sucesivo: mayormente cuando la sociedad, aunque envuelta todavía en gran confusion, se encaminaba no obstante á la regularidad que obtuvo en los siglos siguientes. Lanfranco, san Anselmo, san Bernardo, Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor, Pedro Lombardo, Alberto Magno y otros hombres ilustres, habian esparcido un gérmen de verdadera ciencia que no debia perecer. Sin embargo, es menester confesar que el espíritu de sutileza y de disputa iba extraviando lastimosamente los entendimientos, llevándolos á un exámen de la religion, tanto más peligroso, cuanto se le fundaba principalmente en vanas cavilaciones de escuela. Ya hemos visto los errores de Roscelin y Abelardo; posteriormente hallamos que á principios del siglo XIII, Amaury de Chartres y su discípulo David de

Dinand enseñan el panteísmo. Los escritores católicos sin huir el cuerpo á sus adversarios, ni aun en el terreno filosófico, defendían la verdad á medida que las circunstancias lo exigían; pero no habían reducido las doctrinas de Aristóteles y sus comentadores árabes á un sistema completo, que por una parte ofreciese enlace y unidad, satisfaciendo las necesidades intelectuales de la época, y por otra se armonizase con los dogmas de la Iglesia. Para llevar á cabo esta obra, era necesario un hombre de alta capacidad que con su poderoso ascendiente dominara la anarquía de las escuelas y las sometiese á su imperio: este hombre apareció: era santo Tomás de Aquino. Entre sus muchas obras descuella la *Suma Teológica*, á la cual ha hecho justicia Mr. Cousin, llamándola « uno de los mas grandes monumentos del espíritu humano en la edad media, y que contiene, á mas de una alta metafísica, un sistema completo de moral, y hasta de política.» (*Historia de la filosofía*, tomo I.)

199. Desde santo Tomás data propiamente la filosofía escolástica reducida á un sistema completo y en armonía con el dogma católico: en los siglos XI y XII se reunían los materiales, se construían tiendas, habitaciones provisionales; pero el verdadero edificio lo levantó en el siglo XIII el genio de este hombre extraordinario, á quien conforme al espíritu de los tiempos, se dió con mucha verdad el hermoso título de Angel de las escuelas, ó doctor angélico.

XXXIX.

FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

200. La importancia del conocimiento del sistema escolástico aunque no resultara de su valor intrínseco, se evidenciaría por el extrínseco, esto es, por el dominio exclusivo que obtuvo en Europa durante cuatro siglos, habiendo resistido otros dos á los empujes de las teorías modernas. Voy pues á exponer este sistema en sus doctrinas fundamentales, prescindiendo de sus varias ramificaciones, ya que no podría ocuparme de estas últimas, á no querer internarme en cuestiones sutiles en demasía, y algunas de ellas de escasa ó ninguna importancia. Sin tener ideas claras y exactas sobre la filosofía escolástica, es imposible entender á la mayor parte de los escritores, así de ciencias filosóficas como teológicas, que se distinguieron desde el siglo XIII hasta mediados del siglo XVII; á los cuales se pueden añadir muchos de los que florecieron posteriormente. Esto que es aplicable á toda la Europa, lo es muy particularmente á la España, donde se ha enseñado aquella filosofía hasta la época de la revolución; y donde conservó todavía algunos establecimientos hasta los desastres de 1835.

201. Para tomar las cosas en su origen y beber en buenas fuentes, me referiré casi siempre á las doctrinas de santo Tomás, á quien se puede considerar si no como el fundador, al menos como el organizador de la filosofía escolástica. En las obras de este eminente escritor se ha-

llan las doctrinas peripatéticas con una profundidad y lucidez á que no han llegado sus sucesores; y se las encuentra libres de ciertas cavilaciones fútiles con que las enredó mas de una vez el espíritu de sutileza y disputa.

202. La física de los escolásticos era esencialmente anticorpuscular; nada explicaban por medios puramente mecánicos; á todo extendian las nociones de acto, forma, fuerza. Esta doctrina tan ridiculizada en la época inmediata á Descartes, fué en algun modo rehabilitada por Leibnitz, á quien han imitado otros alemanes mas modernos.

203. Tocante á la esencia del cuerpo adoptaban los escolásticos la doctrina de Aristóteles (XVIII), admitiendo dos principios constituyentes: materia prima y forma sustancial. El considerar los cuerpos como meros conjuntos de átomos, y explicarlo todo por simples combinaciones de estos en el espacio, creyeron que era propio de una filosofía grosera; por tal reputaban la de Demócrito y demás antiguos que sostuvieron el sistema corpuscular; tenían por un verdadero adelanto científico la distincion entre la materia y la forma.

204. La materia prima es el primer principio pasivo del mundo corpóreo; un sujeto enteramente indeterminado que nada es si no le *reduce en acto* la forma sustancial. Esta forma es el principio que da á la materia la actualidad, contrayendo su indeterminacion á ser tal ó cual especie de cuerpo. La materia prima como tal, *in quantum hujusmodi*, es una pura potencia; es capaz de recibir todas las formas, pero no puede estar sin una ú otra. (S. Tom. 1. P., Q. 44, art. 2.)

205. La materia tiene partes y es divisible, porque tiene la cantidad: por manera que si se la separase de esta, seria indivisible. *Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua*

remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I Physic. (S. Tom. 1. P., Q. 50, art. 2.)

206. La forma, aunque sea el acto de la materia, no es un acto puro; su fuerza de actualizar, por decirlo así, es relativa á la constitucion de la especie corpórea, dando á la materia el ser tal ó cual cuerpo, como aire, agua, fuego, etc., pero ella en sí misma, es una potencia con respecto al ser, *esse*, pues que en todos los séres finitos distinguián entre la esencia y la existencia. El ser acto puro, en que la existencia se identifique con la esencia, solo conviene á Dios. En todas las criaturas hay la diferencia entre el *quod est* y *quo est*; lo primero expresa la esencia, lo segundo la existencia. (1. P., Q. 75, art. 5, ad. 4.)

207. De aquí resultaba que en las cosas materiales habia una doble composicion; la de materia y forma; y la de naturaleza y ser (*Ibid.*); la materia y la forma unidas constituían la esencia, la naturaleza de un cuerpo; pero esta esencia no incluía en sí propia el último acto que era el *ser*; de aquí la necesidad de la creacion; esto es, la necesidad de una causa que redujese al acto de existir, eso mismo que aun despues de concebido como tal ó cual cosa, no implica la existencia. Inferían de ahí, que el no admitir los antiguos filósofos la necesidad de la creacion, provenía de que no consideraban á los cuerpos sino bajo una razon particular, en cuanto son tal ó cual cosa; sin elevarse á mirarlos bajo la razon general de séres, donde se halla la necesidad de que hayan sido sacados de la nada. (Q. 44, art. 2.)

208. La materia es determinada por la forma; y la forma es limitada por la materia; la materia abstraída de la forma es una pura potencia, susceptible de todas las formas; la forma abstraída de la materia es un acto que puede unirse á cualquier porcion de materia, dándole

el ser de una nueva especie. La forma, sin embargo, no es un acto puro; pues que está en potencia para el ser: así es que su ilimitacion es puramente abstracta, y aun concibiéndola sin materia, sin limitacion á un objeto, todavía la hallamos como una cosa pasiva si la comparamos con la existencia. Esto sucede en todas las formas, incluidas las espirituales; en cuyo sentido se explica aquel dicho: *intelligentia est finita superius et infinita inferius*. Es infinita inferiormente, ó por abajo, en cuanto no es recibida en la materia, á la manera de las formas corporales; es finita superiormente, ó por arriba, en cuanto recibe de un sér superior el acto de ser, ó la existencia.

209. Una cosa empieza á ser: ó por union de la materia y forma, ó bien porque es producida en su totalidad, siendo sacada de la nada: lo primero se llama generacion, lo segundo creacion. Una cosa deja de ser: ó porque la forma se separa de la materia, ó porque pierde la existencia misma: lo primero es corrupcion, lo segundo aniquilamiento. Hay combustible, se le une la forma de fuego: hé aquí la generacion del fuego. No hay nada; y Dios dice: haya fuego, y hay fuego; hé aquí la creacion del fuego. En un objeto que arde, la combustion cesa; la forma de fuego desaparece y queda la ceniza: hé aquí la corrupcion del fuego. Hay fuego, y Dios dice: no haya fuego, y desaparece todo, sin quedar ceniza ni nada: hé aquí el aniquilamiento del fuego.

210. Como las mudanzas en las cosas corpóreas se hacen por trasformaciones ó cambios de formas, y dos de estas no pueden estar á un mismo tiempo en un mismo compuesto, resulta que cuando se adquiere una se pierde otra. Como la materia al perder su forma, no se aniquila, y por otra parte no puede existir sin alguna forma, resulta que cuando pierde la una adquiere por

necesidad otra. El fuego desapareció, la materia del objeto que ardía no se reduce á nada, sino que permanece tomando forma de ceniza, ó de líquido, ó de vapor, etc., etc.; así pues, cuando se destruye un compuesto se presenta otro: cuando para la materia hay pérdida de una forma, hay adquisicion de otra; cuando se corrompe una cosa se engendra otra: hé aquí el famoso principio *generatio unius est corruptio alterius, corruptio unius est generatio alterius*.

211. Aquí se halla tambien la diferencia esencial entre las formas sustanciales y las accidentales: la adquisicion ó la pérdida de aquellas constituye la generacion ó la corrupcion; así como de la de estas solo resulta alteracion. La forma sustancial da el ser en acto: *simpliciter ens actu*; la accidental da el ser tal cosa: *ens actu hoc*. (1. P., Q. 66, art. 1.)

212. La generacion y la corrupcion no afectan directamente á la materia ni á la forma, sino al compuesto de ambas; pues que no son ellas las que tienen el ser, sino que el compuesto lo tiene por la union de ellas; así la generacion y la corrupcion llegan á la materia y á la forma por medio del compuesto; esto es, se dice que se engendran ó corrompen, segun que el compuesto se forma ó se disuelve.

213. Los cuerpos así como por su forma sustancial tienen un acto, están dotados tambien de verdadera actividad. Los escolásticos no son ocasionalistas. Dicha actividad está radicada en la forma sustancial, pero su ejercicio se verifica por medio de formas accidentales, *qualitates*, que por ser muchas veces ignoradas, las llamaban *ocultas*. Así en el fuego, el calor no es la forma sustancial, sino accidental; esta se funda en la sustancial y le sirve como de instrumento para calentar. La accion de unos cuerpos sobre otros no se ejerce por solo

movimiento local, sino por la *educacion* de la potencia al acto.

214. La idea dominante de esta teoría es el establecer que el mundo físico no se explica por la mera extension, como han pretendido algunas escuelas; sino que examinada la naturaleza corpórea en el tribunal de la metafísica, reclama la admision de actualidades y fuerzas, que no pueden medirse por simples principios geométricos. Con la geometría se explica una fase de los fenómenos; pero quedan muchas cosas de que solo se puede dar razon apelando al dinamismo, ó teoría de fuerzas, de actividades.

215. Leibnitz, juez competente, como metafísico, como físico y como geómetra, dice lo que sigue: «Tanto dista que ningun filósofo haya dado la ponderada demostracion de que la esencia de los cuerpos consista en la extension, ó en llenar una parte determinada del espacio, que por el contrario parece que se puede demostrar sólidamente, que si bien la naturaleza del cuerpo exige el ser extenso, á no ser que Dios ponga óbice, sin embargo la esencia del cuerpo consiste en la materia y forma sustancial; esto es, en un principio de pasion y de accion; pues que es propio de la sustancia el poder obrar y padecer (*agere et pati*). Así, la materia es la primera potencia pasiva, y la forma sustancial la primera potencia activa; las cuales han de ocupar un lugar con cierta magnitud; pero esto por lo que pide el órden natural, no por una necesidad absoluta.» (*Systema theologicum*, edic. de Emery, 1819.)

216. Pero lo mas curioso en este punto es, que Leibnitz dice haber sido conducido á esta opinion por los estudios matemáticos, y por la observacion de la naturaleza: de suerte que una opinion tan combatida en nombre de las matemáticas y de la física, es rehabilitada poste-

riormente en nombre de ambas ciencias, por el hombre que en los tiempos modernos no reconoce superior ni en la física ni en las matemáticas.

217. Vico, cuyos estudios no tenían por cierto una dirección escolástica, da también mucha importancia á las virtualidades, y se inclina á admitir una virtualidad de extensión como de otras cosas. Y sabido es que en los últimos tiempos Kant y otros alemanes, léjos de satisfacerse con la teoría corpuscular, han sostenido que la materia tal como se nos presenta en los fenómenos sensibles, es una manifestación de las fuerzas de la naturaleza.

218. Absteniéndome de emitir juicio sobre la doctrina metafísico-física de los escolásticos, hago estas indicaciones para demostrar cuán aventurado es el juzgar los sistemas sin haberlos estudiado á fondo, y que el reirse con demasiada facilidad suele ser una prueba de ignorancia. En los dos últimos siglos se creyó que la filosofía escolástica era un conjunto de sutilezas puramente arbitrarias; especie de excrecencia del cuerpo de la filosofía, sin ninguna relación con sus principios vitales. En la actualidad ya se reconoce la injusticia; y los que escriben la historia de la filosofía dedican largas páginas á la escolástica, confesando que en medio de aquellas sutilezas, y de un fárrago indigesto, se hallan graves cuestiones, las mismas que agitaron las escuelas de Platon, de Aristóteles y de todos los siglos. Esto, que lo hemos manifestado en lo tocante á la física, tendremos ocasión de evidenciarlo todavía más, al tratar de los otros ramos de la filosofía. Continuemos.

219. El constar de materia y forma conviene á todo cuerpo, pero la forma es diferente según el acto que ha de comunicar á la materia. Así, no es la misma la de los seres sensitivos que la de los insensitivos, la de los animados que de los inanimados.

220. Entre los cuerpos los hay vivientes: estos son los que, puestos en su disposicion natural, tienen dentro de sí el principio del movimiento. Las graves se dirigen al centro por un principio de actividad propia, pero esta solo se desenvuelve cuando están fuera de su centro; por el contrario, el viviente se mueve aun en su estado mas natural; y su movimiento es tanto mayor, quanto mas abunda en principio de vida. En los vivientes, el movimiento es una funcion natural, una condicion de existencia, un desarrollo espontáneo que dimana de lo interior: en los no vivientes, el movimiento dimana en ciertos casos de un principio interno, pero entonces es solo un esfuerzo para volver al estado natural: cuando el cuerpo le adquiere, el movimiento cesa.

221. Todos los cuerpos son susceptibles de movimiento; y este como acto, dimana de la forma. El movimiento es un cierto acto; mas por lo mismo que es movimiento, se encamina á adquirir algo: luego el sér que le tiene se halla en potencia de lo que ha de conseguir: hay pues en el sér que se mueve, un acto, esto es el movimiento; y este acto implica la falta de una cosa, para la cual se está en potencia: hé aquí lo que significa la famosa definicion del movimiento: *actus entis in potentia, prout in potentia ad actum perfectum.*

Por donde se ve que los escolásticos no entendian solo por el movimiento el cambio de lugar; pues aplicaban este nombre á todo acto que introducía mudanza en el sér, encaminándole á la adquisicion de una nueva forma, sustancial ó accidental. Así son movimientos la generacion, la corrupcion, y toda alteracion.

222. Hay cuatro clases de vivientes. Unos tienen solo el movimiento interior, para la nutricion y generacion, como las plantas; otros que sienten, como las ostras; otros que además se mueven de lugar, como los

cuadrúpedos, las aves, los reptiles; otros que añaden á esto la inteligencia, tal es el hombre. Los que solo tienen el movimiento de nutrición y generación, se dirigen á la adquisición de las formas ciegamente: su guía es la naturaleza. Los dotados de sensación, buscan su forma no ciegamente del todo, sino por medio de cierta percepción: así el animal busca el alimento, que ha visto ú olido. Segun que esta percepción sensitiva es mas perfecta, se le ha dado al animal un movimiento mayor: los que tienen solo el tacto, se mueven únicamente por dilatación y contracción; pero los que poseen vista, olfato, ú otros sentidos para percibir objetos distantes, se mueven de lugar para buscarle, como se ve en los cuadrúpedos y aun en los reptiles. Así, la naturaleza proporciona á cada sér lo que necesita segun el grado que ocupa en la escala del universo.

223. Los brutos, aunque perciben el objeto por los sentidos, no conocen en él la razón de fin, ni la relación de este con los medios; ni ellos se lo proponen, sino que toman necesariamente el que les da la naturaleza. Pero el viviente intelectual, no solo percibe el objeto por los sentidos, sino que le *conoce*, sea ó no sensible, y en él distingue la razón de fin y las relaciones con los medios; y no lo acepta determinado por necesidad, sino que se lo propone y varía, segun bien le parece.

224. Todo viviente encierra un principio de operación; pero esta depende de diferentes condiciones, segun la especie de vida. Los vegetales, ó los que solo tienen movimiento de nutrición y generación, operan por órganos corpóreos y por medio de cualidades corpóreas; los sensitivos, operan por medio de órganos corpóreos, mas no por cualidades corpóreas; así el alma sensitiva ha menester de cierto calor y humedad en los órganos; pero estas cualidades son condiciones para la debida dispo-

sicion del órgano, mas no medios de accion para el ejercicio de la sensibilidad. Sin embargo, aunque la sensacion no dimanase de las cualidades corpóreas, se ejerce por órgano corpóreo; á diferencia de las operaciones intelectuales, que ni se ejecutan por cualidades corpóreas, ni por órgano corpóreo.

225. El órgano de la sensibilidad, es viviente, concurre á la sensacion; pero este carácter vital sensitivo, no le viene de las cualidades corpóreas, sino de la forma sensitiva que le anima.

226. Hay cinco especies de facultades vitales, incluyendo en esta denominacion todos los grados de la vida. Vegetativa: la que tiene por objeto la nutricion y la generacion. Sensitiva, la que siente. Apetitiva, la que inclina á lo sentido. *Motiva secundum locum*, la que comunica movimiento de lugar. Y por fin la superior, que es el entendimiento; á esta corresponde una inclinacion de su misma especie: la voluntad racional.

227. Los órganos de la sensibilidad son diferentes segun la potencia ó facultad sensitiva á que han de servir; pues que para todas las sensaciones hay una potencia en la cual radica la facultad de experimentarlas.

228. La facultad sensitiva es pasiva: «el sentido es una potencia pasiva, ordenada á recibir las impresiones de lo exterior sensible: *Est autem quædam potentia passiva quæ nata est immutari ab exteriori sensibili.*» (V. S. Th. 1. P. Q. 78, art. 3.)

229. La impresion ó mudanza, *immutatio*, causada en el sentido, no es puramente corpórea, tiene algo de espiritual; pues si bastase una mudanza corpórea cualquiera, todo lo corpóreo sentiria. Para la impresion orgánica sensible se requiere una mudanza espiritual por la cual «la intencion de la forma sensible se haga en el órgano del sentido;» *immutatio spiritualis, per quam in-*

tentio formæ sensibilis fiat in organo sensus. (Id. *ibid.*) Para cuya inteligencia se debe advertir que hay dos clases de impresiones, *immutationes*; una natural, por la cual se comunica á lo inmutado la forma de lo que inmuta, segun su estado natural, como el calor de lo que calienta se trasmite á la cosa calentada; otra espiritual, en la que la forma de lo que inmuta se comunica segun un modo de ser espiritual, como el color á la pupila, que no por esto se hace colorada. Así pues hay entre el sér sensitivo y los objetos corpóreos, una comunicacion verdadera; y estos tienen ciertas cualidades, ó virtudes, para enviar á aquel sus formas en un estado intencional ó espiritual; formas que reducen al acto la potencia sensitiva.

230. Entre las cualidades sensibles, unas lo son *primo et per se*, porque afectan directamente á la facultad sensitiva, como el color, el sabor, etc.; otras no afectan el sentido por sí mismas, sino por medio de las cualidades sensibles: como la extension no es vista en sí misma, sino bajo la cualidad de un color, á esto llamaban *sensibilia communia*, porque eran una especie de cualidades comunes á varias cualidades sensibles especiales; así una magnitud determinada puede ofrecérsenos bajo muchos colores. Todos los sensibles comunes se reducen á la cantidad, porque la figura es una cualidad de la cantidad, pues consiste en la terminacion de la cantidad; y el movimiento se nos hace sensible solo por la diversa posicion de los objetos movidos, lo cual se refiere á distancias, ó bien cantidades geométricas.

231. A mas de los sentidos externos hay los internos, sin los cuales el sér sensitivo no podria percibir sino lo presente. Esto da origen á varias facultades.

232. Cada sentido externo tiene su objeto propio, característico, de cuya esfera no sale; así es que la uni-

dad de la conciencia sensitiva seria imposible si no hubiese un centro donde fuesen á parar todas las sensaciones, y que percibiéndolas todas, pudiese compararlas entre sí. Esta facultad perceptiva de las varias sensaciones, y que es como la raíz comun y principio de los sentidos exteriores, se llama sentido comun; palabra que expresa aquí una cosa muy diferente de lo que se significa cuando se trata de los criterios de verdad.

233. La sensacion externa ni la interna puramente actuales, no bastan; es preciso que haya medio de conservarlas: la dificultad conservadora de estas formas, *quasi thesaurus quidam formarum per sensus acceptarum*, se llama imaginacion.

234. En los objetos sensibles el animal percibe algo que no corresponde á una sensacion particular: la oveja huye del lobo, no por su fealdad, sino porque le conoce dañoso; el ave busca las pajuelas, no por su hermosura, sino porque le sirven para el nido. La facultad de percibir estas cosas, estas razones, *intentiones*, como las llamaban, que no caen bajo el sentido especial, se apellida estimativa. Esta facultad se halla en los animales con un carácter meramente instintivo, y tiene el nombre de *vis estimativa natural*; pero en el hombre no es instintiva sino comparativa (*collativa*), y así se llama cogitativa, ó razon particular: *razon*, porque participa ya de la razon, por cierta afinidad ó refluencia; *particular*, porque no versa sobre lo universal, como el entendimiento.

235. Entre las *intenciones* que forman el objeto de la estimativa se incluye la razon de pretérito; aunque esta corresponde de un modo mas especial á la memoria, que es la facultad de retener las especies sensibles y las intenciones no sensibles. En los brutos se llama simplemente memorativa; pero en el hombre se denomina reminiscencia, porque tiene la fuerza no solo de recordar, sino

de buscar el mismo recuerdo, con una especie de inquisición racional.

236. Hay en el alma una facultad llamada entendimiento; por él conocemos el mundo superior al sensible, y percibimos en el sensible razones generales que no caen bajo la jurisdicción de la sensibilidad. No posee ideas innatas. Las ideas son formas que reducen el entendimiento al acto; el nuestro se halla en potencia; y antes de que recibamos impresiones sensibles es como una tabla rasa en que nada hay escrito: *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.*

237. El entendimiento es distinto del sentido, en sí y en su objeto; pero no empieza sus operaciones sino excitado por el sentido. El modo con que esto se hace es el siguiente. Los cuerpos influyendo sobre los órganos producen la sensación, transmitiendo las formas sensibles, no en su estado natural, sino en el espiritual ó intencional. Pero esas formas, ni aun tales como están en la imaginación, no son inteligibles; porque representan objetos singulares y corpóreos, lo cual no es objeto del entendimiento. ¿Cómo se hace pues el tránsito? ¿Cómo se pone en comunicación el órden intelectual con el sensible? Hay en el espíritu una fuerza que toma, abstrae de las especies imaginarias las formas intelectuales, y nos las hace inteligibles. Esta fuerza se llama entendimiento agente. Las formas abstraídas de los fantasmas son ya inteligibles: la capacidad receptiva de estas formas se llama entendimiento posible. Así, pues, el acto intelectual se realiza cuando la forma, hecha inteligible, se une con el entendimiento posible, y le reduce al acto ó le hace inteligente en acto.

238. Por donde se ve que si bien los escolásticos hacían dimanar de los sentidos el conocimiento, y admitían el principio *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in*

sensu; no obstante distinguian entre el órden intelectual y el sensible con tanto cuidado, que para salvar la distancia tuvieron que excogitar la actividad que llamaron entendimiento agente. Lo sensible no podia ni siquiera acercarse al entendimiento, sino despojado de sus formas groseras, pasando por el crisol del entendimiento agente: allí, con aquella *luz*, que así le llamaban, adquirian las especies el carácter de inteligibilidad; siendo notable que esta conversion de sensible en inteligible, la hacian consistir en la abstraccion que eliminaba las condiciones particulares: esto era lo que *inmaterializaba* las especies sensibles, á que llamaban fantasmas, y las hacia capaces de ser *entendidas*.

239. A mas de esa fuerza trasformadora de las especies sensibles, hay una actividad perceptiva de las verdades universales y necesarias, á las cuales asiente el entendimiento tan pronto como se le ofrecen. Estas son las que se llaman *per se notæ*, y tambien principios y axiomas. De ellos los unos se refieren á la especulativa, otros á la práctica, siendo estos últimos [el cimiento de la ciencia moral. Así pues, no hay ideas innatas, es decir, formas preexistentes á la sensacion; pero hay innata una actividad intelectual pura, y que se desarrolla en el momento en que la verdad se le pone delante.

240. El fundamento de la verdad está en Dios: aunque en las cosas haya muchas esencias ó formas, y por tanto muchas verdades individuales, la verdad de todas ellas estriba en Dios. La verdad de nuestro entendimiento depende de su conformidad con las cosas; pero la verdad de las cosas nace de su conformidad con el entendimiento divino.

241. El alma juzga de la verdad de las cosas por la verdad primera; la cual se refleja en nuestro espíritu á

la manera que la luz en un espejo. Esto se realiza por la facultad que se nos ha dado de conocer los principios tan pronto como se nos ofrecen.

Así se explica como la verdad es eterna. No lo es, si se la considera únicamente en cuanto está en nuestro entendimiento; pero lo es, en cuanto se funda en el entendimiento divino. Si no hubiese un entendimiento eterno no habria verdad eterna.

242. De esta teoría resulta claro lo que debe pensarse de la cuestion sobre las ideas que dividió á las escuelas de Platon y de Aristóteles. La esencia divina incluye la representacion inteligible de todas las cosas: así pues las ideas de todo están en Dios; ó mas bien, hay en Dios una idea infinita que equivale á todas las reales y posibles. La idea en Dios no es otra cosa que la esencia divina. De aquel manantial de luz dimana, por la creacion, la fuerza intelectual de todos los entendimientos finitos: el convenir todos estos en las primeras verdades, prueba la existencia de un entendimiento superior que á todos los ilumina.

243. Decian los escolásticos que el entendimiento se hace la cosa entendida; pero no querian significar con esto lo que los modernos panteistas, quienes identifican el sujeto y el objeto, y pretenden que todo emana del *yo*; solo se valian de esta expresion para explicar el modo con que se ejecuta el acto intelectual; esto es, uniéndose con el entendimiento la idea ó la forma inteligible, de lo cual resulta no identidad, sino inherencia de un accidente á un sujeto.

244. El alma no se conoce á sí misma por su esencia, esto es, viéndose intuitivamente, sino por sus fenómenos. Este conocimiento es de dos modos: por conciencia y por discurso. Por conciencia, en cuanto todos experimentamos que hay en nosotros un principio inte-

lectual; por discurso, en cuanto de los fenómenos del alma deducimos cuál es la naturaleza de la misma.

245. Podemos conocer á Dios por la razon natural, elevándonos de lo contingente á lo necesario, del efecto á la causa; pero la verdad de la existencia de Dios, aunque se puede demostrar con argumentos irrefragables, no pertenece á la clase de las proposiciones que se llaman *per se notæ, quoad nos*. Es cierto que tenemos idea de Dios; pero esta idea por sí sola, no basta para la demostracion de su existencia. En Dios la existencia se identifica con la esencia, por lo cual si viésemos la esencia de Dios, veríamos que implica la existencia por necesidad absoluta; pero como esa esencia no la vemos, mientras estamos en esta vida, es preciso que si queremos conocer á Dios por la razon natural, echemos mano del discurso. Así es que los escolásticos no admitian el argumento de san Anselmo, que propuso tambien Descartes. Todo cuanto han dicho de sólido contra este argumento los filósofos modernos, incluso Kant, lo habia expresado con suma claridad y brevedad santo Tomás de Aquino. «Aunque concediéramos, dice, que cualquiera entendiéndose por el nombre *Dios* lo que se expresa, á saber, lo mas perfecto que se puede pensar; no se sigue que debiera entender que lo significado por el nombre existe en la realidad, sino únicamente en la aprehension del entendimiento. Ni se puede deducir que exista realmente en no suponiendo que existe en la realidad lo mas perfecto que se puede pensar: lo cual no admiten los que niegan á Dios.» *Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus, significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus*

cogitari non potest: quod non est datum à ponentibus Deum non esse. (1 P., Q. 2, art. 1, ad. 2.)

246. Excusado es añadir que las doctrinas escolásticas sobre Dios y sus atributos, eran conformes á las cristianas; supuesto que esos filósofos eran casi todos católicos, y en su mayor parte eclesiásticos. Lo propio diremos de su doctrina moral: cualesquiera que fuesen las cuestiones que mezclan en la *Ética*, sus principios fundamentales eran los de la Iglesia Católica.

247. El dar cuenta de las varias doctrinas que surgieron entre los escolásticos, exigiria volúmenes: afortunadamente no hay necesidad de conocer semejantes pormenores. Citaré únicamente á san Buenaventura, insigne tambien por su sabiduría, y á quien llamaron el Doctor seráfico; al agudísimo Juan Duns Scot, de la órden de san Francisco, apellidado el Doctor sutil, y que fundó la escuela de los Escotistas; y á Guillelmo de Occam, que renovó la teoría nominalista.

248. La filosofía escolástica que de suyo propendia á la sutileza, fué degenerando entre las disputas de las escuelas. Conocidas son las cuestiones inútiles y hasta extravagantes que se llegaron á suscitar, y que consumian un tiempo que se hubiera empleado harto mejor en estudios mas positivos: como quiera, es cierto que aquella especie de gimnástica intelectual en que por tanto tiempo se ejercitaron los espíritus, fortificó el arte de pensar, preparando el camino á ulteriores adelantos, cuando se empleasen otros métodos.

XL.

ROGER BACON.

249. Ni aun en los tiempos en que mas predominaba la escolástica, faltaron hombres que se dedicasen al estudio de la naturaleza. Sin hablar de Alberto Magno, de Raimundo Lulio, célebre por su *Ars magna*, que tambien se dedicó á las ciencias naturales, y otros que se distinguieron por su aficion á los estudios físicos, baste recordar al famoso Roger Bacon, nacido en Inglaterra en 1214, que en sus escritos sobre la química y la óptica, muestra conocimientos muy superiores á lo que pudiera esperarse de su tiempo. Tocante al método, pondera la necesidad de la experiencia, si se quiere progresar en las ciencias naturales; de manera que el camino trazado por el célebre canciller Bacon de Verulam, lo habia indicado tres siglos antes el ilustre franciscano del mismo nombre. Pero aquel tiempo no era todavía el de la restauracion literaria: fué preciso que trascurriesen muchos años, y que se hicieran otras tentativas para que el espíritu humano hiciese la evolucion que se consumó en la época de Descartes. Como quiera, las tentativas no eran del todo infructuosas, pues depositaban en el seno de las naciones europeas, un gérmen de innovacion científica que no podia menos de desenvolverse en los siglos posteriores.

XLI.

ÉPOCA DE TRANSICION.

250. A proporción que la Europa iba adelantando en organizacion social, se manifestaban nuevas tendencias intelectuales, notándose en diferentes sentidos un fuerte espíritu de oposicion á la filosofía de Aristóteles que dominaba exclusivamente en las escuelas. La caída de Constantinopla arrojó á Europa algunos sabios fugitivos, y con ellos las doctrinas de Platon y otros antiguos; así se difundió mas y mas el espíritu de innovacion filosófica; mayormente cuando la auxiliaba tambien el prurito de disputa, característico de los griegos; lo cual si no era muy á propósito para el verdadero adelanto, servia cuando menos como poderoso aríete contra las escuelas peripatéticas. Entre los mismos griegos unos estaban por Aristóteles, otros por Platon; distinguiéndose como aristotélicos Argirópulo y Gennadio, y como platónicos, Gemisto, Plethon, y el célebre Bessarion, que despues fué cardenal.

Por fin la invencion de la imprenta, el descubrimiento de nuevos mundos, acabaron de dar un fuerte impulso al movimiento europeo comenzado en la época de las Cruzadas; y desde entonces, desplegada la aficion al estudio de la antigüedad en las mismas fuentes, era imposible que los espíritus se dieran por satisfechos con las traducciones de Aristóteles, los comentarios de los árabes, y las discusiones de los escolásticos. Precisamente el movi-

miento ascendente de la oposicion antiescolástica coincidía con el abuso de entregarse en las escuelas á frívolas disputas; por manera que la reaccion, ya de suyo muy fuerte, era provocada mas y mas por el exceso del abuso.

251. Dos lados flacos tenian las escuelas peripatéticas: la negligencia en las formas, ó sea en el estilo y lenguaje; y el descuido de las matemáticas y ciencias naturales: y precisamente á fines del siglo xv y principios del xvi, se habian despertado las dos aficiones diametralmente opuestas: renació el amor á la literatura y bellas artes, llevado hasta una exageracion á veces ridícula; y el gusto por las matemáticas y ciencias de observacion cundia por todas partes. De aquí resultaba que la filosofía aristotélica se hallaba vivamente combatida, no solo por los que se proponian innovar en sentido dañoso á la religion y á la moral, sino tambien por los que deseaban sinceramente la conservacion de las sanas ideas, junto con los progresos científicos y literarios.

Lorenzo Valla ataca en Italia las escuelas peripatéticas; Pedro Ramus hace lo mismo en París, mezclando graves errores, y fundando la escuela llamada de los Ramistas; Paracelso amalgama el fanatismo cabalístico con la medicina, la química y la teología; Angel Policiano y Cardano, se inclinan al eclecticismo; Erasmo de Rotterdam y el insigne español Luis Vives, mientras propagan la aficion á las bellas letras, y cuidan de nuevas ediciones de las obras antiguas, no se olvidan de hacer la guerra á las sutilezas escolásticas. Aquella es una época de verdadera revolucion; así es que en vano buscaríamos un sistema fijo: hay una mezcla de las doctrinas de Pitágoras, de Parménides, de Platon, de Zenon el escéptico. Pico de la Mirándula disputa de *omni scibili*, y es llamado el fénix de su siglo; Giordano Bruno enseña el panteismo; Bernardino Telesio funda la Academia llamada Telesiana,

con el objeto de combatir á los escolásticos; Berigardo resucita en Pisa la escuela jónica; los platónicos brillan en Florencia; y Montaigne en sus *Ensayos*, formula el escepticismo, abriendo la puerta á Bayle y á la escuela del siglo XVIII. Vieta, Fermat, Copérnico y otros, hacen grandes progresos en las matemáticas; y la filosofía aristotélica combatida por todos lados, va perdiendo terreno, y presiente su muerte cercana. En la falange innovadora descuellan por fin Bacon de Verulam y Descartes: verdaderos revolucionarios de la ciencia, que si bien debieron una parte de su triunfo al ascendiente de su genio, debieron todavía mucho mas á la fermentacion en que encontraron á los espíritus. La revolucion estaba hecha en gran parte; ellos le dieron direccion y regularidad.

XLII.

BACON DE VERULAM.

252. Entre los reformadores de la filosofía en los tiempos modernos ocupa un lugar distinguido Bacon de Verulam, nacido en Londres en 1561. No se le deben descubrimientos en las matemáticas ni en las ciencias naturales, como á Descartes, Galileo, Pascal, y otros hombres insignes de aquella época; su nombradía procede de haber llamado la atencion sobre lo errado de los métodos antiguos, y la necesidad de interrogar á la experiencia. En sus famosas obras, de la Dignidad y del progreso de las ciencias, y el Nuevo Órgano, expone sus ideas, y hace al propio tiempo una clasificacion de todos los conoci-

mientos humanos. Bacon, combatiendo el método abstracto de los peripatéticos, favorecía una tendencia que, según hemos indicado, se iba extendiendo por toda Europa; y además, siendo hombre versado en los clásicos antiguos, y ocupando por añadidura el alto puesto de canciller de Inglaterra, reunía todas las circunstancias para que sus doctrinas ejercieran influencia. Sin embargo Bacon no fundó escuela, porque para esto se necesita una doctrina, y él no daba más que un método. El completar la revolución filosófica estaba reservado á un hombre más eminente, que presentase un método y una doctrina; el instrumento y el artefacto.

XLIII.

DESCARTES.

253. Este hombre extraordinario nació en 1596, con las cualidades á propósito para el papel que debía representar en el mundo. Necesitaba genio, y lo poseía en grado eminente; necesitaba conocimiento de su época, y lo adquirió no solo en los libros, sino en sus viajes y en su carrera militar; necesitaba verdadera pasión por la ciencia, y la tenía hasta el punto de menospreciar los altos destinos con que le brindara la sociedad, prefiriendo una vida solitaria dedicada exclusivamente á la meditación filosófica, y de resignarse á vivir por espacio de más de 20 años fuera de su patria, retirándose á Holanda en busca de libertad y silencio. Sus talentos no se limitaban á la

metafísica, era eminente matemático, y aunque inclinado en demasía á hipótesis en las ciencias físicas, mostraba un genio privilegiado para la observacion de la naturaleza.

254. Los puntos capitales de la doctrina de Descartes son: 1.º la duda metódica; 2.º el principio: yo pienso, luego soy; 3.º el poner la esencia del alma en el pensamiento; 4.º el constituir la esencia de los cuerpos en la extension.

255. La duda de Descartes nació en su espíritu en vista del método sistemático que dominaba en las escuelas: fué un grito de revolucion contra un gobierno absoluto. «La experiencia enseña que los que hacen profesion de filósofos son frecuentemente menos sabios y razonables que los que no se han aplicado nunca á esos estudios.» (*Prefacio de los principios de filosofía.*) Estas palabras manifiestan el desden que le inspiraban las escuelas; así no es extraño que buscase otro camino. Él mismo nos explica cuál fué. «Como los sentidos, dice, nos engañan algunas veces, quise *suponer* que no habia nada parecido á lo que ellos nos hacen imaginar; como hay hombres que se engañan racionando aun sobre las materias mas sencillas de geometría y hacen paralogismos, juzgando yo que estaba tan sujeto á errar como ellos, deseché como falsas todas las razones que antes habia tomado por demostraciones; y considerando en fin que aun los mismos pensamientos que tenemos durante la vigilia, pueden venirnos en el sueño sin que entonces ninguno de ellos sea verdadero, me resolví á *fingir* que todas las cosas que habian entrado en mi espíritu no encerraban mas verdad que las ilusiones de los sueños.» (*Discurso sobre el método*, p. IV.)

Por este pasaje se ve que la duda universal de Descartes era una *suposicion*, una *ficción*, así la llama él mismo,

y por consiguiente no una duda verdadera. Lo propio se manifiesta en su respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne de boca de varios filósofos y teólogos contra las *Meditaciones*. «En primer lugar, dice, me recordais que *no de veras sino por una mera ficcion*, he desechado las ideas ó fantasmas de los cuerpos, etc., etc.» Descartes no rechaza esto, antes lo admite, y continua deshaciendo las dificultades.

256. Sea cual fuere el abuso que posteriormente se haya hecho del método de Descartes en lo tocante á la religion, debemos confesar que el ilustre filósofo concilió con el espíritu de exámen su adhesion al catolicismo. Entre las máximas fundamentales que adoptó para seguir su carrera sin peligro, figura en primer lugar la de «conservar constantemente la religion en que por la gracia de Dios habia sido instruido desde la infancia... Despues de haberme asegurado de estas máximas, y haberlas puesto aparte con las verdades de la fe, *que han sido siempre las primeras en mi creencia*, juzgué que podia deshacerme libremente del resto de mis opiniones.» (*Discurso sobre el método*, p. III.)

257. Parece que la duda de Descartes se reduce á una idea comun á todos los métodos; él mismo lo dice: «Cuando solo se trata de la contemplacion de la verdad ¿quién ha dudado jamás de que sea necesario suspender el juicio sobre las cosas oscuras ó que no son distintamente conocidas?» (*Respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne*.) Sin embargo, no diremos por esto que Descartes no introdujese en la filosofía un método nuevo: la máxima de que conviene suspender el juicio cuando todavía no se conoce la verdad, era vulgarmente admitida; ¿y quién pudiera no admitirla? pero el mal estaba en dejarla sin aplicacion, en dar sobrada autoridad al nombre de Aristóteles, en recibir sin exámen las doctrinas comunes

en las escuelas, no cuidando de inquirir sus puntos débiles ó falsos.

258. Descartes empezó por dudar, pero continuó pensando; su método no era puramente negativo; en todas sus obras se halla una doctrina positiva al lado de la impugnacion de la contraria. Esta es una de las causas de su asombrosa influencia en cambiar la faz de la filosofía: se propuso edificar sobre las ruinas de lo que habia destruido: no se contentó con decir: «esto no es verdad;» añadió: «la verdad es esta.»

259. El principio fundamental de Descartes: «yo pienso, luego soy,» nació de su duda: su proclamacion no fué otra cosa que la expresion del punto donde se hallaba detenido en su tarea destructiva. «Pero desde luego advertí, dice, que mientras queria pensar que todo era falso, era necesario que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad: yo pienso, luego soy, era tan firme y segura que las mas extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que sin escrúpulo podia recibirla por el primer principio de filosofía.» (*Discurso sobre el método*, p. IV.)

260. Algunos han creido que el principio de Descartes era un verdadero entimema, y así le han objetado, que del pensamiento no podia inferir la existencia en no suponiendo de antemano esta proposicion: «lo que piensa existe,» lo cual equivaldria á reconocer un principio mas fundamental que el otro. Pero la objecion estriba en un falso supuesto, á que dió origen la enunciacion en forma de entimema, y tambien algunas palabras no bastante claras del filósofo. Mas en la realidad, él no queria hacer un verdadero discurso, solo intentaba expresar un hecho de conciencia; á saber: que al dudar de todo, hallaba una cosa que se resistia á la duda.

el pensamiento propio. Las palabras que siguen son terminantes. « Cuando conocemos que somos una cosa que piensa, esta primera noción *no está sacada de ningún silogismo*; y cuando alguno dice: yo pienso, luego soy ó existo, *no infiere* del pensamiento su existencia, como por la fuerza de un silogismo, sino como una cosa conocida por sí misma, *la ve por una simple inspección del espíritu*, pues que si la dedujera de un silogismo habria necesitado conocer de antemano esta mayor: todo lo que piensa es ó existe. Por el contrario, esta proposición se la manifiesta su propio sentimiento de que no puede suceder que piense sin existir. Este es el carácter propio de nuestro espíritu, de formar proposiciones generales por el conocimiento de las particulares. » (*Respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne.*)

261. Cuando Descartes emplea la palabra *pensamiento* para expresar el hecho fundamental en las investigaciones filosóficas, no la limita al orden intelectual puro, sino que significa por ella todos los fenómenos internos de que tenemos conciencia, ya pertenezcan al entendimiento, á la voluntad, ó á la sensibilidad. « Por la palabra *pensar*, dice, entiendo todo aquello que se hace en nosotros, de tal suerte, que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; así es que aquí el pensamiento no significa tan solo entender, querer, imaginar, sino también sentir. » (*Principios de la filosofía*, I p., § 9.)

262. Aunque Descartes ponía por primer fundamento de la filosofía la conciencia propia, no rechazaba la legitimidad del criterio de la evidencia; por el contrario, en sus escritos se halla expresamente el principio que después se hizo tan famoso entre sus discípulos: lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, puede afirmarse de ella con toda certeza. « Después de esto, dice, consideraré en general lo que se necesita para

que una proposicion sea verdadera y cierta, porque ya que yo acababa de encontrar una que tenia dicho carácter, pensé que debia saber tambien en qué consiste esta certeza; y habiendo notado que en la proposicion, yo pienso, luego soy, no hay nada que me asegure de que yo digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podia tomar por regla general que *las cosas concebidas con mucha claridad y distincion, son todas verdaderas*, pero que solo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente.» (*Discurso sobre el método*, p. IV.)

263. La legitimidad del criterio de la evidencia, la funda Descartes en la veracidad de Dios que no ha podido querer engañarnos. La existencia de Dios la prueba por la misma idea de Dios, empleando el argumento de san Anselmo (*Principios de la filosofía, y Meditaciones* 3 y 5.) Por manera que segun Descartes, hallamos en nuestra conciencia el pensamiento; en este hallamos la idea de Dios; en esta idea hallamos un argumento demostrativo de la existencia del mismo Dios y de sus perfecciones; y el conocimiento de la veracidad divina es para nosotros una firme garantía de la legitimidad del criterio de la evidencia.

264. «Aunque un atributo, dice Descartes, sea suficiente para hacernos conocer la sustancia, hay sin embargo en cada una de ellas, uno que constituye su naturaleza y esencia, y del cual dependen todos los demás. La extension en longitud, latitud y profundidad constituye la esencia de la sustancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa.» (*Principios de la filosofía*, p. 1.) Establecido que la esencia del alma consiste en el pensamiento, Descartes se hallaba precisado á sostener que el alma no deja nunca de pensar, pues de lo contrario perderia su atributo

constitutivo; y en efecto admitia la consecuencia. Contra esta doctrina ocurren varias objeciones: ¿Cómo se prueba que el pensar sea la esencia del alma? ¿Cómo es posible que un fenómeno que tiene todos los caracteres de modificación, sea el constitutivo de una sustancia? ¿Cómo se prueba que el alma piensa siempre? ¿No parece que la experiencia enseña lo contrario? Conocemos el alma por el pensamiento, es verdad, pero de aquí no se sigue que el alma sea el pensamiento mismo.

265. El defecto de Descartes en este punto consiste en tomar el fenómeno por la sustancia en la cual se realiza: deseoso de fundar la filosofía sobre nociones claras, se paraba en lo que veía claro, y decía: «no hay mas,» en vez de decir: «no veo mas.»

266. Una cosa análoga le sucede al tratar de la extensión. Al pensar en los cuerpos, se nos ofrecen las dimensiones de los mismos en una intuición clarísima; de lo cual infirió Descartes que la esencia de ellos era lo representado en esta intuición. ¿Quién no ve que esto es confundir el orden ideal con el real, y aun no tomando del ideal mas que un solo aspecto?

267. Partiendo de este errado principio, infería Descartes que la extensión del mundo era infinita: «Sabemos también, dice, que este mundo ó la materia extensa que compone el universo, no tiene límites; porque donde quiera que nos propongamos fingirlos podemos imaginar mas allá espacios indefinidamente extensos, que no solo imaginamos, sino que concebimos ser tales en efecto como los imaginamos; de suerte que contienen un cuerpo indefinidamente extenso; porque la idea de extensión que concebimos en todo espacio, es la verdadera idea que debemos tener del cuerpo.» (*Princ. de la Filosof.*, II p., §. 21.)

268. El vacío es intrínsecamente imposible según la

teoría de Descartes. Si la extension constituye la esencia del cuerpo, donde hay extension hay cuerpo; luego el vacío, esto es, una extension sin cuerpo, es una idea contradictoria. (*Ibid.*, §. 18.)

269. Una de las doctrinas mas singulares de Descartes fué la de negar el alma de los brutos, sosteniendo que todo cuanto vemos en ellos es el resultado de un puro mecanismo. Esta opinion no es nueva: entre los antiguos la profesaron muchos estoicos, y tambien Diógenes cínico, segun refiere Plutarco; y entre los modernos la defendió antes que Descartes, Gomez Pereira en su obra titulada *Antoniana Margarita*, que vió la luz en 1554. El nombre de Descartes le dió importancia en lo sucesivo; pero en la actualidad está casi abandonada. Difícilmente se sostiene lo que está en contradiccion con el sentido comun.

270. Buscando la razon que pudo inclinar á Descartes hácia una opinion tan singular, la hallamos en su teoría de las dos esencias fundamentales, cuerpo y espíritu: el cuerpo es la extension, el espíritu es el pensamiento; ¿dónde se coloca un sér que no sea ni lo uno ni lo otro? En ninguna parte. Luego todos los fenómenos de los brutos deben explicarse, no como efectos de una percepcion sensitiva, sino como resultados puramente mecánicos. Así era preciso convertir los brutos en autómatas, y excogitar varios sistemas para explicar el mecanismo; y en caso apurado apelar á la infinita sabiduría del Supremo Artífice que habia construido aquellas máquinas.

271. Descartes distingue entre el órden sensible y el intelectual; sostiene que no todos los conocimientos dimanen de los sentidos; pero no es exacto que admita las ideas innatas como tipos preexistentes en nuestro espíritu. «Nunca escribí ni creí, dice, que el entendi-

miento necesitase de ideas innatas, que sean algo distinto de su facultad de pensar; pero como notase que habia en mí pensamientos que no procedian ni de los objetos externos ni de la determinacion de mi voluntad, sino de la sola facultad de pensar, para distinguir á esas ideas ó nociones, de las otras adventicias ó facticias, las llamé innatas.

Observad que por ideas innatas nunca he entendido otra cosa sino que por naturaleza tenemos una facultad con la cual podemos conocer á Dios; pero el que estas ideas sean actuales, ó no sé qué especies distintas de la facultad de pensar, no lo he escrito ni opinado nunca; pues por el contrario, yo mas que nadie, estoy léjos de admitir la inútil retahila de las entidades escolásticas.» (*Carta 99, t. I.*)

272. El influjo de Descartes en cambiar la faz de la filosofía dependió de varias circunstancias: 1.º De su indisputable genio, cuya superioridad no podia menos de ejercer ascendiente sobre los espíritus. 2.º De que habia en los ánimos cierta fermentacion contra las escuelas predominantes, faltando únicamente un hombre superior que diese la señal de insurreccion contra la autoridad de Aristóteles. 3.º De que Descartes no solo fué metafísico, sino tambien físico, astrónomo, é insigne matemático; con lo cual, al paso que apartaba á los espíritus de las sutilezas de la escuela, los guiaba hácia los estudios positivos, conforme á las tendencias de la época. 4.º Siendo Descartes eminentemente espiritua- lista, atrajo los pensadores aventajados, á quienes abria ancho campo para dilatarse por las regiones ideales. 5.º Descartes fué un hombre que no escribió por razones de circunstancias, sino por efecto de convicciones profundas. Retiróse á Holanda para pensar con mas silencio y

libertad ; sus sistemas son hijos de meditaciones dilatadas : era un verdadero filósofo , un ardiente apasionado por las investigaciones científicas. (V. *Filos. fund.*, lib. I y III, y la *Ideología y Psicología*.)

XLIV.

GASENDO.

273. En la misma época se distinguió Gasendo, célebre por su adhesión á la filosofía corpuscular, que sin embargo procuraba presentar depurada de los errores que estuviesen en oposición con las doctrinas cristianas. Como era muy erudito se le ha llamado el mas erudito de los filósofos ; y no falta quien haya vuelto la frase llamándole el mas filósofo de los eruditos. Tuvo vehementes disputas con Descartes ; llegando uno y otro á emplear expresiones demasiado duras, que sientan mal en boca de hombres tan ilustres, nacidos para estimarse. La filosofía de Gasendo no era á propósito para fundar una verdadera escuela : lo que pudiese encerrar de tendencias prácticas hácia la observación de la naturaleza, se halla también en los escritos del canciller Bacon ; y no falta tampoco en las obras de Descartes, eminente físico y matemático. La dirección atomística de los físicos posteriores, no se debe solo á Gasendo, sino también á Descartes ; pues poniendo este la esencia de los cuerpos en la extensión y queriendo explicar los fenómenos

de la naturaleza por simples combinaciones mecánicas, venia á caer en la filosofía corpuscular: en tal caso los átomos eran pequeñas partes de la extension constitutiva de la esencia de los cuerpos.

XLV.

HOBBS.

274. Por aquellos tiempos nos encontramos con un filósofo de un género bien diferente del de Descartes y Gasendo. Hobbes nació en Malmesbury en 1588, y murió en 1679. Es mas conocido por sus errores en materia de derecho que por su filosofía: sin embargo, sus horribles doctrinas morales y políticas se enlazaban con las ideológicas. Hobbes era sensualista: no admitia mas conocimiento que el sensible, ni mas criterio que la sensibilidad. En consecuencia sostenia que no hay diferencia intrínseca entre el bien y el mal; y que el origen de estas ideas se halla en el placer y en el dolor. Segun Hobbes, el hombre tiene derecho á todo lo que alcanzan sus facultades; y en el estado natural todo hombre es enemigo de otro hombre: *homo homini lupus*. La diferencia entre las acciones proviene de la ley civil; esta nace del poder público; el cual á su vez dimana de un pacto que hicieron los hombres para evitar su destruccion. El poder tiene sus facultades ilimitadas; es lícito todo lo que él manda, siquiera fuese la blasfemia y el parricidio. Las

obras de *Cive* y el *Leviathan* son la apología de todos los tiranos y de todas las tiranías.

275. ¿Con qué objeto esparcía Hobbes doctrinas tan repugnantes? Oigamos á lord Clarendon: «Volviendo de España pasé por París; Hobbes, que me visitaba con frecuencia, me dijo que estaba imprimiendo en Inglaterra un libro que queria intitular *Leviathan*, del cual recibia cada semana un pliego de pruebas para corregir, y que pensaba tenerle concluido dentro de un mes. Añadió que ya sabia que al leer yo su libro no me habia de gustar, indicándome al propio tiempo algunas de las ideas que contenia; y como yo le preguntase por qué publicaba semejantes doctrinas, me respondió despues de una conversacion medio seria medio en chanza: *la verdad es, que deseo vivamente volver á Inglaterra.*» (Citado por Dugald-Stewart, *Hist. de la Filosof.*, p. I.) Hé aquí descifrado un enigma y retratado un hombre: deseaba volver á Inglaterra, siquiera fuese á costa de la moral y de la humanidad. Cromwell mandaba en Inglaterra; Hobbes volvió de la emigracion, y fué bien recibido por el Protector. Despreciable filosofía que así trafica con la verdad y la honra.

XLVI.

SPINOSA.

276. Spinoza nació en Amsterdam en 1632. Su sistema consiste en afirmar una sola sustancia, y la imposibilidad de que haya otra. Esta sustancia única tiene dos atributos: el pensamiento y la extension. Todo cuanto

vemos en lo exterior, todo cuanto experimentamos en lo interior, son meros fenómenos de la sustancia única. Dios es todo, y todo es Dios; ó mas bien: no hay mas que un sér, que lo es todo. En este supuesto no hay creacion; todo es uno y eterno. No hay contingencia, no hay libertad; todo es necesario. Spinoso no retrocede ante esta última consecuencia: « Concíbese, dice en una de sus cartas, una piedra que se mueve, y que sabe que se mueve: al conocer los esfuerzos que hace para el movimiento creerá ser muy libre, y que si continúa el movimiento es porque quiere. Esta es la libertad humana de que todos se jactan, y que solo consiste en que los hombres tienen conciencia de sus inclinaciones, é ignoran las causas que las determinan.»

277. ¿En qué estriba tan absurdo sistema? En una definicion de la sustancia, en la cual confunde Spinoso el subsistir sin inherencia á otro, ó en sí, con el existir por necesidad intrínseca; en suponer que no puede ser distinto sino lo que es diferente; en entender por infinidad absoluta un conjunto de absurdos; en tomar la palabra *contener* en un sentido grosero. En otra parte (*Metafísica, Teodicea, cap. X*) llevo explanado é impugnado el sistema de Spinoso, y así no quiero repetir lo que allí dije; baste observar que su método deslumbra por su forma matemática, y porque el autor aparenta no admitir nada que no esté rigurosamente demostrado. No negaré que Spinoso fuera un hombre de mucho talento; quien carece de él no se hace tan célebre: pero no puedo concederle esa profundidad que algunos le atribuyen. En el terreno ontológico é ideológico, que son precisamente los que él prefiere, Spinoso es sumamente débil; y al leer la serie de sus proposiciones, se sorprende uno de que haya quien tanto las pondere. En la actualidad hay un especial prurito de acreditar á Spinoso; es el *santo del pan-*

teismo; pues no ha faltado quien le diera este título sin temer la risa de los lectores; pero en la realidad es un sofista, nada mas. Bayle, poco sospechoso á los incrédulos, examinando la proposicion quinta, en que afirma Spinosa que no puede haber dos ó mas sustancias de un mismo atributo, porque de la identidad de atributos resulta la identidad de sustancias, dice: «Este es el Aquiles de Spinosa, y el fundamento de todo el edificio; lo que sin embargo no es mas que un *muy ridiculo* sofisma, por el que no se dejarían seducir los principiantes de lógica. En los rudimentos de la filosofía ya se enseña lo que significan el género, las especies y el individuo.» (*Diccionario histórico y crítico.*)

XLVII.

MALEBRANCHE.

278. Uno de los mas eminentes discípulos de Descartes fué Malebranche: nació en París en 1638 y murió en 1715. Como su maestro, reunió á la metafísica, las matemáticas, la física y la astronomía. Sus principios fundamentales son los de Descartes; pero un hombre de genio como Malebranche, no se contenta con imitar, imitando inventa.

279. Distinguióse Malebranche por su exagerado ocasionalismo. Inexactamente se ha llamado cartesiano al sistema de las causas ocasionales, pues Descartes no lo defiende y antes parece que opinaba en contrario. En su carta á Enrique Moro se expresa así: «La fuerza motriz

puede ser ó de Dios, conservando en la materia igual cantidad de movimiento al que en ella puso desde el momento de la creacion, ó bien *de una sustancia criada*, como de nuestra alma, ó de cualquier otra cosa á la que Dios haya dado *fuerza* para mover el cuerpo.» Como quiera, Malebranche no solo negó la causalidad efectiva y recíproca entre el alma y el cuerpo, sino que en general sostuvo que no habia verdadera causalidad en ninguna criatura, ni en las corpóreas, ni en las espirituales. «Las causas naturales no son verdaderas causas; son únicamente causas ocasionales: solo la voluntad de Dios es verdadera causa.» (*Recherche de la vérité*, l. 6, part. 2, cap. 3.) Llevó sus doctrinas hasta el extremo de dudar de que fuera posible el que se comunicara á las criaturas la verdadera causalidad. «Añado, dice, que no se puede concebir que Dios pueda comunicar á los hombres ó á los ángeles el poder que él tiene de mover los cuerpos; los que creen que la facultad de mover el brazo es una verdadera fuerza, debieran admitir que Dios puede comunicar á los espíritus el poder de criar y anonadar; en una palabra, hacerlos omnipotentes.» (*Ibid.*)

280. Salta á los ojos que no hay paridad entre estas cosas, y que por lo tanto la consecuencia no es legítima. Además, el sistema de Malebranche ofrece otra consecuencia funesta, que no admitia ciertamente su ilustre autor, pero que difícilmente se evita: si no hay en las criaturas verdadera causalidad, no habrá verdadera actividad; y entonces, ¿cómo se explica la verdadera libertad? ¿Cómo se salva?

281. El ilustre filósofo, que unia con sus teorías una sincera adhesion á las verdades católicas, sentia el peso de la dificultad, y procuraba deshacerse de ella, no advirtiendo la contradicción en que incurria. Despues de haber negado en general la posibilidad de una causalidad

verdadera, aun en los espíritus, dice: «Entre las almas y los cuerpos hay mucha diferencia: nuestra alma quiere, obra, en algun sentido se determina: lo confieso: esta verdad nos la atestigua el sentido íntimo, ó la conciencia: si no tuviésemos libertad no habria premios ni penas en la otra vida; pues sin libertad no hay acciones buenas ni malas: la misma religion seria una quimera. Pero el que los cuerpos estén dotados de la fuerza de obrar, ni lo vemos claro, ni creemos que se pueda concebir: y esto es lo que negamos, al negar la eficacia de las causas segundas.»

Fácil es notar que el filósofo se sentia oprimido por la objecion; y que retrocede espantado del abismo que se le muestra.

282. Admite Malebranche cuatro modos de conocer. 1.º El conocimiento inmediato de la cosa por sí misma. 2.º Por la idea de la cosa. 3.º Por el sentido íntimo ó la conciencia. 4.º Por conjetura. En el primer sentido el alma solo conoce á Dios, quien siendo espiritual, es inteligible por sí mismo; y además, por ser el autor del alma y origen de toda verdad, penetra el entendimiento, se une inmediatamente con él, se le muestra. Los cuerpos, como materiales, no son inteligibles en sí mismos; y así es que los vemos por sus ideas: y como estas se hallan en Dios, pues que en la fuente de toda inteligencia y verdad está todo de un modo inteligible, resulta que los cuerpos y sus propiedades los vemos en la esencia divina. Esta teoría la funda Malebranche en dos principios: en que todo se halla contenido en Dios de una manera inteligible; y en que el alma está estrechamente unida con Dios: union que expresa con esta atrevida imágen: «Dios puede llamarse el lugar de los espíritus, como el espacio lo es de los cuerpos.» (*Recherche de la vérité*, lib. 3, p. 2, cap. 6.)

283. El alma no se conoce á sí misma, ni por sí misma, ni por su idea, sino por conciencia ó sentido íntimo. De aquí nace que el conocimiento de la naturaleza del alma sea tan imperfecto; y que si bien estamos tan ciertos de su existencia como de la de los cuerpos, sin embargo, no conocemos sus propiedades como las de la extensión, por lo cual no podemos explicarlas como lo hacemos con respecto á los cuerpos.

284. El conocimiento por conjetura se refiere á lo que no conocemos por sí mismo, ni por su idea, ni por sentido íntimo, en cuyo caso se hallan las almas de los demás; pues que es claro que ni las vemos intuitivamente en sí, ni en ninguna imágen, ni tampoco están presentes á nuestra conciencia. «Conjeturamos sin embargo, que son de la misma especie que la nuestra; y creemos que pasa en ellas lo que experimentamos en la nuestra.» (*Ibid.*)

285. Por lo dicho se ve que Malebranche no enseña que lo veamos todo en Dios: vemos á Dios en Dios; vemos los cuerpos en Dios, en cuanto en la esencia divina se nos ofrecen representados los cuerpos; pero no vemos en Dios las almas de los demás, ni tampoco la propia.

286. La teoría de Malebranche es la exageracion de una doctrina cierta; pero al fin es una exageracion, y bastante peligrosa. No cabe duda en que el origen de toda verdad está en Dios; que Dios es la luz de todas las inteligencias; que no se puede explicar el órden intelectual y la comunidad de la razon, sin suponer una comunicacion de todos los espíritus con la inteligencia infinita; pero si esto se exagera hasta el punto de quitar á los espíritus criados la actividad propia, de suponer que no tienen verdadera causalidad, y que todo cuanto hay en ellos de causado, lo hace Dios solo; si se añade que Dios es el lugar de los espíritus como el espacio de los cuerpos; si

se sostiene que aun ahora, aquí en la tierra, vemos á Dios en Dios mismo, y que hasta los cuerpos los vemos en Dios, muy temible es que la idea de *creacion* se transforme en *emanacion*; que la comunidad de razon, degenerere de vision en Dios, en identidad de sustancia; y que el sentido íntimo se convierta en un fenómeno de la conciencia única. Así nos hallaríamos conducidos al panteísmo: si el ilustre filósofo volviese á la vida, se llenaria de horror al ver cómo se lo quieren apropiar los panteístas, y enmendaria sin duda algunas páginas que envuelven peligro. Sin embargo, es preciso convenir en que hay inmensa distancia entre Malebranche y los panteístas: quien admite la creacion en toda su pureza; quien niega la causalidad verdadera á las criaturas, por temor de hacerlas participantes de la omnipotencia del Criador; quien á pesar de las dificultades de su propia teoría, defiende la libertad de albedrío; quien reconoce la existencia de la otra vida, con todos los dogmas católicos; quien admite una conciencia individual en que el alma se conoce á sí misma; quien divide el mundo en dos clases de sustancias *esencialmente* distintas, cuerpos y espíritus; quien reconoce una muchedumbre de sustancias finitas, distintas, diferentes entre sí, y dependientes todas de Dios, que las ha sacado de la nada, y las conserva con su voluntad omnipotente; ese tal no puede ser contado entre los panteístas sin una grosera calumnia.

XLVIII.

LOCKE.

287. Locke, caudillo de los sensualistas modernos, nació en 1631 y murió en 1704. Desde la mas remota antigüedad habia sido proclamado en algunas escuelas filosóficas el famoso principio: nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido: *nikil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: en los siglos medios lo adoptaron los escolásticos (XXXIX), y aun en tiempos mas modernos no le han faltado otros defensores: ¿por qué pues se suele mirar á Locke como el fundador de una nueva escuela? Porque en una obra titulada: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde se halla el fruto de largas meditaciones sobre los fenómenos de la conciencia, se dedicó á exponer y defender ese principio, dándole además una interpretacion particular, conocida entre los antiguos, pero no entre los escolásticos. Estos decian que el conocimiento procedia de la sensacion, mas no que el alma no tuviese otra cosa: la sensacion era el punto de partida, mas no todo el camino. Locke no lo entiende así; y por esto se le mira como el padre del sensualismo entre los modernos. Bacon y Hobbes tendrian tal vez algun derecho al mismo título; sea como fuere, dejando á Hobbes la supremacía en cuanto á la política despótica, y á Bacon en lo relativo á método físico, Locke se ha sobrepuesto á sus dos compatriotas en lo tocante á ideología.

288. El punto de vista en que se coloca el filósofo inglés es meramente psicológico; la observación de los fenómenos de la conciencia; de suerte que su doctrina, tan opuesta á la de Descartes, parte sin embargo del mismo hecho: yo pienso. «Pues que nuestro espíritu no tiene otro objeto de sus pensamientos y racionales que sus propias ideas, las cuales son la *única* cosa que él contempla ó que puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se funda *todo entero* sobre nuestras ideas.» (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. 4, cap. 7.)

Locke se propone observar estas ideas interrogando la conciencia ó sentido íntimo; y desde allí investigar no solo cuál es la naturaleza de ellas, sino también el origen. «En primer lugar examinaré cuál es el origen de las ideas, nociones, ó como se las quiera llamar, que el hombre percibe en su alma, y que su propio sentimiento le hace descubrir en ella.» (*Ibid.*, prólogo.)

289. «La fuente de todas las ideas, dice Locke, es la experiencia; en esta se halla el fundamento de todos nuestros conocimientos. Las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles, ó sobre las operaciones de nuestra alma que percibimos con la reflexión y el sentido íntimo, nos proporcionan todas nuestras ideas: cuantas tenemos y podemos naturalmente tener, dimanar de estas dos fuentes: *sensación y reflexión.*» (Lib. 2, cap. 1.) Tal es el principio fundamental, á cuyo desarrollo consagra el filósofo inglés su extensa obra. Como todas las doctrinas superficiales, presenta la de Locke una apariencia de claridad y sencillez que á primera vista seduce; y así no es de extrañar que se atrajera por de pronto muchos discípulos; pero examinada á fondo, ofrece desde luego gravísimas dificultades, y la claridad y sencillez se convierten en complicación y tinieblas. (V. *Ideol.* cap. I, V y XIII.—*Fil. fund.*, lib. IV.) En ciertas épocas se ha

ensalzado á Locke de una manera desmedida; en la actualidad, aun entre los que le consideran como un gran ideólogo, el entusiasmo ha disminuido: su obra es mas bien citada que estudiada. Sobre la doctrina y el estilo de Locke es digno de leerse el conde de Maistre en sus *Veladas de San Petersburgo*.

XLIX.

BERKELEY.

290. Jorge Berkeley es considerado como uno de los mas distinguidos sostenedores del idealismo en los tiempos modernos. Nació en Irlanda en 1684, y murió obispo de Cloyne en 1753. Parece que su objeto dominante fué el impedir los errores que en el órden metafísico y moral podian resultar del sensualismo de Locke; y así excogitó un medio muy seguro para guardarse del materialismo: negar la existencia de la materia. Segun Berkeley no hay en realidad un mundo corpóreo: lo que nos parece tal es pura ilusion: solo existen espíritus donde hay esas representaciones á las cuales atribuimos sin fundamento objetos reales. El argumento capital de Berkeley es el que ocurre á todos los filósofos: ¿cómo se hace el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo? Siendo las sensaciones fenómenos de nuestra alma, ¿cómo se prueba que al conjunto de ellos corresponda un conjunto de realidades? Este no es un problema nuevo; se le ha propuesto en todas las escuelas filosóficas; solo que Berkeley le dió cierta novedad con la osadía de su pensamiento. (V. *Filosof. fund.*, lib. I. —*Ideología*, cap. XIV.)

L.

VICO.

291. El napolitano Vico, que publicó en 1725 su obra *La ciencia nueva*, merece un lugar en la historia de la filosofía, pues aunque no la abrazase en todas sus partes, emitió ideas notables sobre su fundamento; el criterio de verdad. En esto como en todo lo demás, manifiesta la originalidad que le distinguía. Opina Vico que el criterio es la causalidad; el haber hecho la cosa conocida. Nuestros conocimientos son completamente ciertos cuando los objetos son obra propia; y la certidumbre disminuye á proporcion que hemos tenido menos parte en la obra. Por este principio explica Vico la diferencia de certeza entre las ciencias que versan sobre las ideas, y las que tienen por objeto la realidad: en el primer caso se hallan las matemáticas; en el segundo la física. En las matemáticas encontramos certeza completa, porque su objeto es una combinación de nuestro entendimiento; nosotros mismos hemos puesto las condiciones, y sobre ellas estribamos; así juzgamos con toda seguridad de lo que habia, porque solo hay lo que nosotros hemos puesto. No sucede así en la física: la naturaleza nos ofrece los hechos; los contemplamos, pero no son nuestra obra, no podemos alterar las condiciones á que están sujetos. Esta doctrina presenta algunos puntos luminosos; pero se halla sujeta á graves dificultades. Es evidente que si se la tomase en un sentido absoluto, conduciría al escepticismo

en todo lo que no fueran puras combinaciones de nuestra mente; y aun en estas no dejaria de haber dificultades para aplicar con exactitud el principio de la causalidad como único criterio. Siéndome imposible extenderme sobre este punto, me refiero á lo que dije largamente en otra parte. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, caps. XIII, XXX y XXXI.)

LI.

LEIBNITZ.

292. Leibnitz nació en Leipsick en 1646, y murió en 1716. No hay que buscar en sus obras á un discípulo de Descartes ni de otro filósofo cualquiera: es original en todo. No puede tocar una cuestion sin emitir alguna idea nueva. Este es un hombre extraordinario en quien el genio rebosa, aun en sus teorías mas extrañas.

293. Según Leibnitz, Dios, sér infinito, eterno, inmutable, ha sacado de la nada el universo. Dios es la unidad suprema: *Monas*; que conoce con infinita perfeccion todo lo actual y lo posible. Al querer Dios escoger entre los mundos que pudiera criar, es necesario suponer un motivo á su eleccion; y la razon de este motivo puede solo hallarse en los grados de perfeccion de los mundos posibles. De aquí el famoso sistema del *optimismo*, segun el cual, el mundo es el mas perfecto de los posibles. Esta teoría se opone al poder divino; y además no se funda en razon alguna. ¿Por qué se afirma que Dios debió escoger lo mas perfecto? ¿Podia Dios dejar de criar el mun-

do? ¿Sí ó nó? Si podia, se infiere que Dios no está precisado á hacer su obra lo mas perfecta posible, pues que hasta podia no hacer ninguna, en cuyo caso no habria ciertamente el mayor grado de perfeccion, pues no habria ninguno. Si no podia, resulta que la creacion es necesaria, y el optimismo quita la libertad á Dios. ¿Cómo podemos saber la razon que la sabiduría infinita ha tenido para escoger esto ó aquello? En pro de la menor perfeccion, ¿no puede haber motivos que se ocultan á nuestra flaca inteligencia?

294. Las almas racionales son, segun Leibnitz, una série de mónadas ó unidades, dotadas de una representacion intelectual, clara y distinta. Las de los brutos forman otra série inferior, que tienen tambien sus representaciones, pero confusas. En la última escala de los seres se halla otra série de mónadas que son los elementos de todos los cuerpos, las cuales sin embargo tambien poseen cierta representacion, aunque confusa y oscura. Esta percepcion no incluye apercepcion, ó sea percepcion de la percepcion; por manera que perciben en una especie de estupor, sin conciencia de lo que experimentan, como cree el mismo filósofo que le sucede á nuestra alma en el sueño profundo y en el desmayo. Segun Leibnitz, todo el universo es viviente, ó mas bien es un conjunto de vivientes; cada mónada tiene su conciencia propia, en la cual se representa el mundo bajo el punto de vista que corresponde al lugar ocupado por ella en la escala de los seres. A todas las llama *espejos vivos del universo*.

295. La mónada creada no puede recibir nada de otra mónada creada; todas las evoluciones que en ella se realizan nacen de un principio de fuerza intrínseca, cuya incomunicabilidad produce el que la una no puede influir físicamente sobre la otra: y de aquí la necesidad de la *harmonia præstabilita*.

Este famoso sistema no mira únicamente á las relaciones entre el cuerpo y el alma: es una ley general del universo. Todas las mónadas tienen fuerza intrínseca, principio de sus determinaciones, donde se hallan como en un gérmen, todas las evoluciones que han de sufrir en el espacio y en el tiempo. Claro es que si este conjunto de principios independientes entre sí, no hubiesen estado subordinados á una ley de unidad, habria resultado la mas profunda anarquía; y como el órden no podia fundarse en la accion recíproca de las mónadas entre sí, fué necesario que se estableciese una ley de armonía, de suerte que sin influir la una sobre la otra, se encontrasen obrando armónicamente para contribuir á la perfeccion y unidad del universo. Así el mundo es un conjunto de pequeños relojes, montados con tanta perfeccion, que los movimientos del uno corresponden exactísimamente á los del otro, todos á los de todos, sin la menor discrepancia.

296. De donde se infiere que la mónada que es el alma, no influye físicamente sobre el conjunto de mónadas constitutivas del cuerpo; sino que así el cuerpo como el alma van ejerciendo sus respectivas funciones, con entera independendencia el uno del otro, pero siempre con la mas perfecta armonía.

Esta hipótesis es ingeniosa: pero ¿en qué se funda? Además, ¿cómo se salva en ella la libertad de albedrío? (V. *Psicología*, cap. V.)

297. Opina Leibnitz que todas las mónadas no solo son distintas sino diferentes; de suerte que en cada una de ellas hay ciertas propiedades características que no se hallan en las demás. No hay dos mónadas enteramente semejantes; y así no hay dos séres que no se puedan *discernir* por lo que en sí tienen. Si así no fuese no habria medio de distinguirlos; y además no habria razon sufi-

ciente para multiplicarlos. De aquí la teoría de los *indiscernibles*, que consiste en no admitir la posibilidad de que existan dos seres semejantes en todo, distintos solo numéricamente. Esta teoría se enlaza con la del optimismo y de la razón suficiente: cree Leibnitz que no puede haberla para criar dos seres que solo se distingan en número. Así, la imposibilidad no la saca de la misma esencia de las cosas, como Spinoza, sino de la falta de un motivo determinante de la voluntad creadora. Spinoza pretende que dos sustancias del todo semejantes son imposibles por razones ontológicas; Leibnitz cree que la imposibilidad nace de razones finales. Conviene notar esta diferencia para no confundir cosas tan diversas.

298. El argumento fundamental de Leibnitz es que nada se hace sin razón suficiente; pero ¿cómo probará que no puede haberla para criar dos ó mas seres semejantes en todo y solo distintos en número? Para un artefacto, ¿no pueden ser necesarias ó convenientes dos ó mas piezas enteramente iguales? ¿Por qué no será posible lo mismo en el universo?

299. Una de las cosas mas notables en la filosofía de Leibnitz es la idea de la sustancia: no la concibe como un mero sujeto, un *substratum*, sino como una fuerza, un principio de actividad, en lo cual constituye su esencia. Hé aquí sus palabras: «Cuán importante sea esto, se ve por la noción de la sustancia que yo señalo, la cual es tan fecunda, que de ella se siguen verdades primarias relativas á Dios, al alma y á los cuerpos; verdades en parte conocidas, mas poco demostradas; en parte desconocidas hasta ahora, pero que serán de grande utilidad para las demás ciencias. Con el fin de dar de ello alguna idea, diré que la noción de las fuerzas, ó actividad, *virium seu virtutis* (que los alemanes llaman *krafft* y los franceses *force*), á cuya explicación he destinado yo la cien-

cia dinámica; suministra mucha luz para entender la noción de la sustancia. La fuerza activa se diferencia de la potencia activa de los escolásticos en que esta última no es mas que la próxima posibilidad de obrar, que para reducirse en acto necesita de la excitacion y como del estímulo ajeno; pero la fuerza activa contiene un acto, ó *entelechia*, es un medio entre la facultad de obrar y la accion; envuelve un conato; y de tal modo se inclina á la operacion, que para obrar no necesita de auxilio, sino únicamente de que se remueva el impedimento. Esto se puede ilustrar con el ejemplo de un cuerpo grave suspendido, ó bien de un arco que tiene una cuerda en tension: pues aun cuando la gravedad y la elasticidad puedan y deban explicarse mecánicamente por el movimiento de un flúido, la última razon del movimiento de la materia, es la fuerza impresa en la creacion, fuerza que hay en todos los cuerpos, pero que por el conflicto de estos se limita de varias maneras. Afirmino yo que esta fuerza de obrar está en toda sustancia, y que siempre nace de ella alguna accion; y que por consiguiente la sustancia corpórea (no menos que la espiritual) jamás cesa de obrar: lo cual parece que no entendieron bastante los que constituyeron su esencia en la sola extension, y tambien en la impenetrabilidad, y creyeron concebir un cuerpo en completa quietud. Nuestras meditaciones manifestarán que la sustancia criada no recibe de otra criada la misma fuerza de obrar, sino únicamente los límites y la determinacion de un conato, *nisus*, ó fuerza de obrar preexistente; lo que pasando por alto lo demás, nos servirá para explicar el difícil problema de la accion recíproca de las sustancias.» (*De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ.*)

300. Sean cuales fueren las dificultades á que están sujetas las teorías de Leibnitz, procuraba el ilustre filó-

sofo soltarlas conciliándolas con la libertad de Dios y la del hombre: no sería justo atribuirle consecuencias que él rechazaba: en tal caso debe impugnarse la doctrina, pero respetando la intencion del autor. Los extravíos que padece provienen de lo extraordinario de su genio, ávido siempre de explicaciones nuevas, y que era atrevido porque se sentia poderoso. Rival de Malebranche en metafísica, de Newton en matemáticas, insigne anticuario, profundo filólogo, adornado de vasta erudicion, versado en las ciencias sagradas hasta el punto de sostener una polémica con el mismo Bossuet; eminente político, que pronosticaba las revoluciones modernas con un siglo de anticipacion; absorbido continuamente en meditaciones filosóficas y religiosas, buscaba la verdad con un ardor increíble; siendo de notar que nacido y educado en la religion protestante, supo elevarse sobre las preocupaciones de sus correligionarios, haciendo justicia al catolicismo en casi todos los puntos, y escribiendo su famoso *Systema Theologicum*, que pudiera hacernos dudar de que muriera protestante. Como quiera, Leibnitz, á pesar de lo peligroso de algunas de sus doctrinas, merece ser tratado con respeto; y si se levantase del sepulcro confundiria de una mirada á esa turba de filósofos, que sin poseer ni su saber ni su ciencia, disuelven las ideas en su patria, la Alemania, y preparan desde allí grandes calamidades al mundo entero.

301. Para que la ignorancia ó la malicia no confundan jamás á Leibnitz con sus indignos sucesores; para que no puedan estos ligarse nunca con él en ninguna clase de parentesco, fijemos en pocas palabras las ideas de este grande hombre.

Leibnitz no admite la unidad de sustancia; por el contrario, sus mónadas son sustancias distintas y diferentes entre sí.

El universo ha procedido de Dios, no por emanacion, como pretenden los panteistas, sino por creacion, tal cual la entienden los cristianos.

En Dios se halla la razon suficiente de todo.

Dios ha otorgado libremente á las mónadas criadas el conocimiento que tienen. (V. *Filosofia fundamental*, libro I, not. X.)

LII.

BUFFIER Y LA ESCUELA ESCOCESA.

302. Las obras del P. Buffier, hombre de entendimiento muy claro y de carácter enemigo de toda exageracion, tienen ahora mas nombradía de la que alcanzaron en su tiempo; no hay historia de la filosofía donde no se hable con elogio del sabio jesuita. La razon de esto se encuentra en que al parecer la escuela escocesa observó que sus doctrinas tenían analogía con las del modesto escritor; y el amor propio francés no ha podido menos de hacer notar la coincidencia. No resolveremos si Reid se habria formado con las obras de Buffier: esta es cuestion de personas; basta hacer notar la relacion de las cosas.

303. Buffier se fija mucho en la necesidad de distinguir entre la verdad interna y la externa; esto es, entre lo que se halla inmediatamente en nuestras propias ideas, y lo que se ha de buscar fuera de las mismas: nada quiere exclusivo: no condena el testimonio de ninguna facultad natural del espíritu, y admite la legitimidad de todas.

Hé aquí cómo se expresa en su Tratado de las primeras verdades: «*La naturaleza y el sentimiento de la naturaleza* es lo que debemos reconocer como manantial y origen de todas las verdades de principio, sea que vayan acompañadas de mayor ó de menor viveza de claridad. Porque el imaginarse que la naturaleza nos guía bien cuando nos guía con claridad mas viva, pero que puede guiarnos mal cuando nos determina á un juicio cuya claridad es menos viva, seria suponer que puede conducirnos al error de un modo ó de otro, lo que equivaldria á ignorar lo que somos, lo que pensamos y lo que debemos pensar.» (Cap. 8.).

«Un filósofo que cree haber alcanzado toda verdad, aun la externa, por haber hecho un largo tejido de proposiciones que se ligan bien, y entre las cuales no se descubre ninguna contradicción, si no admite por otra parte como primeras verdades aquellas que *la naturaleza y el sentido comun* inspiran al género humano sobre la existencia de las cosas, podrá ser definido: una especie de loco excelente lógico.» (*Ibid.*, cap. 11.)

304. En esta doctrina, que su autor desenvuelve con suma precisión y lucidez, se halla el fondo de la filosofía escocesa, contenida en las obras de Reid. Ya se entiende que aquí trato únicamente de la parte fundamental de la filosofía, y prescindo de las aplicaciones que de ello hayan hecho los autores respectivos. Reid fué profesor de Glasgow: nació en 1704 y murió en 1796. Uno de los mas nombrados entre los discípulos de Reid es Dugalt-Steward. Es notable que este último, al explicar en sus *Elementos de la filosofía del espíritu humano*, el origen de la diferencia de la certeza entre las ciencias ideales y reales, reproduce tambien la doctrina del P. Buffier en su *Tratado de las primeras verdades*. (P. 1, cap. 11.)

LIII.

HUME.

305. Hume, nacido en 1711, continuó en Inglaterra el idealismo, pero de una manera mas perniciosa que Berkeley: este último negaba la existencia del mundo corpóreo, pero admitia la del espiritual, y no destruia la relacion de los séres entre sí; Hume lo redujo todo á simples fenómenos subjetivos; sostuvo que nada sabemos sobre lo que les corresponde en la realidad, y que en saliéndose de esa experiencia puramente subjetiva, no hay ciencia posible. Así arruinaba el principio de causalidad; y la relacion de causas y efectos no era mas que el simple encadenamiento de los fenómenos que nos atestigua la conciencia. Por manera que cuando afirmamos que lo que empieza á ser ha dependido de otro que le haya dado la existencia, establecemos una proposicion sin fundamento, pues que en la conciencia de los fenómenos no está atestiguada la dependencia real entre ellos, sino meramente la sucesion. (V. *Filosof. fund.*, lib. X. — *Ideología*, cap. XI.)

LIV.

CONDILLAC.

306. Este filósofo nació en 1715 y murió en 1780. Observa con minuciosidad, clasifica con método, expone con lucidez; pero su pensamiento es poco profundo. La doctrina de Locke no pareció á Condillac bastante sensualista. La reflexion, que el filósofo inglés combinaba con las sensaciones, la miró el ideólogo francés como inútil complicacion del sistema: en su concepto no hay dos orígenes de nuestras ideas, sino uno solo: la sensacion. La reflexion, en su principio, no es otra cosa que la sensacion misma; y es mas bien un canal por donde pasan las ideas que vienen de los sentidos, que el manantial de ellas. Todo cuanto hay en nuestros fenómenos internos no es mas que la sensacion, ó primitiva ó trasformada. La superioridad pertenece al tacto.

307. Condillac hizo un esfuerzo por hacernos palpable su sistema ideológico, y hé aquí cómo pretende conseguirlo. Imagina una estatua organizada como nosotros, animada de un espíritu, pero sin idea alguna, y le supone un exterior todo de mármol que no le permita el uso de ningun sentido, reservándose abrírselos el filósofo según lo creyere conveniente. Empieza en seguida por abrirle el olfato, porque le parece que este es uno de los mas limitados en orden á la produccion de los conocimientos, y continúa luego por los demás; los considera

aislados y en conjunto, observa lo que cada cual da de sí; y por fin se encuentra con el satisfactorio resultado de que la estatua, sin mas que las sensaciones, va adquiriendo deseos, pasiones, juicio, reflexion, en una palabra, todo cuanto hay y puede haber en el corazon, en la fantasía, en la voluntad y en el entendimiento. Son admirables los progresos que hace la estatua, hablando Condillac por ella, como se supone.

308. Tan fecundo es semejante método de observacion, que el filósofo francés llegó á mirar como inútil el suponer que el alma reciba inmediatamente sus facultades de la naturaleza: basta que se nos den los órganos para advertirnos por el *placer* y el *dolor*, de lo que debemos buscar ó huir: con dos resortes tan sencillos, la obra del espíritu humano se hace por sí misma: la experiencia sensible nos produce las ideas, deseos, hábitos, talentos de toda especie. Condillac metido dentro de su estatua, habla como un oráculo: se conoce que los ideólogos anteriores le parecían caviladores frívolos; tiene una indecible satisfaccion al ver que todo lo aclara con la antorcha de su *nueva* teoría. Platon, san Agustin, Malebranche, tenían mucha dificultad en explicar la idea del número: Condillac lo extraña, y en dos palabras les señala el camino para salir del apuro: esos hombres habian creido que en la idea habia algo superior á lo sensible; esto no es así; la idea del número solo encierra sensacion: la dificultad queda soltada.

309. Esta doctrina adquirió por breve tiempo aquella popularidad, que por ser adquirida con demasiada prontitud, deja sospechar la escasez de su fundamento, y hace presumir lo endeble de su duracion. Así ha sucedido; y si Condillac resucitase tendria el doble desconsuelo de ver las funestas consecuencias que por de pronto se sacaron de su doctrina, y el que en la actua-

lidad su sistema ha caído en un profundo descrédito en toda Europa, inclusa la Francia. (V. *Filos. fund.*, lib. IV, cap. I y II.—*Ideolog.*, cap. I.)

LV.

KANT.

310. El nombre de Kant anda en boca de cuantos hablan de la filosofía moderna: y sin embargo es probablemente uno de los autores menos leídos, porque serán pocos los que tengan la necesaria paciencia, que en verdad no debe ser escasa, para engolfarse en aquellas obras difusas, oscuras, llenas de repeticiones, donde si chispea á las veces un gran talento, se nota el prurito de envolver las doctrinas en un lenguaje misterioso que nos recuerda los iniciados de Pitágoras y Platon. Kant ha ejercido mucha influencia en la filosofía de este siglo y muy particularmente en Alemania, donde se reúnen las dos condiciones mas á propósito para la lectura de sus obras: paciente laboriosidad y amor de lo nebuloso. Encerrado en su gabinete de Kœnisberg, donde pasó su larga vida terminada á los 80 años en 1804, cuidaba poco el filósofo de la realidad del mundo: encastillado en su *yo*, á la manera de Descartes, da á sus teorías una direccion muy diferente de la del filósofo francés: este sale al instante del *yo*, para elevarse á Dios, y ponerse en comunicacion con el mundo físico; pero Kant se establece allí definitivamente, como en una isla de

que no es posible salir sin ahogarse en los abismos del Océano.

311. No niega Kant la existencia de Dios, ni del mundo físico, ni del orden moral: hasta admite estas cosas acomodándose al sentido comun; lo que niega es que la razon pueda llegar á ellas; su *Crítica de la razon pura*, es la muerte de la razon. Sea como fuere, ya que es necesario tener idea de su sistema, procuraré presentarla tan clara como me sea posible, consultando la brevedad.

312. Partiendo Kant de un hecho de conciencia, ó sea del *yo*, los primeros fenómenos que se le ofrecen son las sensaciones y las representaciones internas que de ellas resultan. A la explicacion de esto dedica lo que él llama *Estética trascendental*.

313. Kant entiende por sensacion «el efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él.» Es necesario advertir que prescinde absolutamente de la naturaleza del objeto *afectante*, y que solo atiende al efecto que resulta en nosotros, á lo puramente subjetivo.

314. Por intuicion entiende Kant una percepcion cualquiera que se refiere á un objeto; de suerte que hay intuicion cuando el conocimiento es considerado como un medio.

315. La intuicion empírica es «la que se refiere á un objeto por medio de la sensacion.» Vemos un árbol: la representacion interna en cuanto es una afeccion del *yo*, es sensacion; en cuanto se refiere á un objeto (real ó aparente) es intuicion empírica ó experimental.

316. El fenómeno es «el objeto indeterminado de la intuicion empírica.» ¿Qué es eso que corresponde á la representacion, y á que llamamos árbol? Kant no lo sabe; pero eso, sea lo que fuere, en cuanto es el término

ó punto de referencia de la representacion interna, lo llama *fenómeno*, porque es algo que *aparece*; Kant prescinde de lo que *es*.

317. La realidad de la cosa en sí misma, es el *noumeno*, *noumena*: hasta qué punto el fenómeno, lo que *aparece*, está acorde con el *noumeno*, ó la realidad; esta es otra cuestion, de que por ahora prescinde el filósofo.

318. Aun en el órden sensible, no todo dimana de la experiencia; hay algo *à priori*: el espacio. Para que ciertas sensaciones sean referidas á objetos externos, esto es, á alguna cosa que ocupe un lugar diferente del nuestro, y hasta para que podamos representarnos las cosas como exteriores unas á otras, es decir, no solo como diferentes, sino como situadas en lugares distintos, debemos tener anteriormente la representacion del espacio. De donde se infiere que la representacion del espacio no puede dimanar de la relacion de los fenómenos ofrecidos por la experiencia; por el contrario, es indispensable presuponer esta representacion para que la experiencia sea posible. La representacion del espacio no es pues un producto de la experiencia, es una condicion necesaria para el ejercicio de la sensibilidad, una *forma à priori*, que hay en nosotros; una especie de tabla rasa donde se pintan los fenómenos. En sí misma no contiene nada real; pero todo lo sensible se puede retratar en ella.

319. De esto se sigue que cuando trasladamos á lo exterior eso que llamamos *extension*, aplicamos á los objetos una cosa que no les pertenece, un hecho puramente subjetivo, la forma, la condicion de nuestra sensibilidad; y por consiguiente, todo esto que llamamos mundo corpóreo, se reduce á un conjunto de representaciones internas, á que damos sin fundamento una realidad ex-

terna. Así, la teoría de Kant lleva derechamente al idealismo; y no se alcanza cómo admitido el principio, se podrá eludir la consecuencia.

320. En la primera edición de su *Critica de la razon pura* no se asusta Kant en vista del idealismo: por el contrario, parece establecer sin rodeos la posibilidad de que todo sea pura ilusion; pues dice: «El concepto trascendental de los fenómenos en el espacio es una advertencia crítica de que en general *nada* de lo percibido en el espacio, es una cosa en sí; que el espacio es además una forma de las cosas, que tal vez les seria propia si fuesen consideradas en sí mismas; pero que los objetos en sí nos son completamente desconocidos; y que lo que llamamos objetos exteriores no es otra cosa que las representaciones puras de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, y cuyo correlativo verdadero, es decir, la cosa en sí misma, es por esta razon totalmente desconocida, y lo será siempre, pero sobre la cual no se interroga jamás á la experiencia.» (*Estética trascendental*, sec. I.)

321. La intuicion del espacio es la forma de la sensibilidad externa; pero hay además en los fenómenos tanto externos como internos, lo que llamamos sucesion ó tiempo: sin esto no nos percibiríamos á nosotros mismos. Así pues, el tiempo es la forma y la condicion de la sensibilidad interna ó de los fenómenos en la conciencia. El tiempo es *à priori*, es decir, independiente de la experiencia; pues que hace la experiencia posible en la sucesion, como el espacio en la extension; por lo mismo no está inherente á las cosas, es una condicion puramente subjetiva de nuestra intuicion interna. De esto se sigue que nosotros sabemos únicamente que percibimos las cosas en una sucesion; pero ignoramos si esta sucesion se halla en las cosas, pues que no siendo ella mas

que un hecho puramente subjetivo, una condicion necesaria para nuestra experiencia, no podemos atribuirla á los objetos mismos, sin faltar á las reglas de una sana lógica. Así discurre el filósofo aleman.

322. Por donde se ve que Kant no se limita á decir que el tiempo no es una cosa real distinta de las cosas, en lo cual convendria la mayor parte de los metafísicos; afirma que ignoramos si hay en las cosas sucesion real; pues que la sucesion que nosotros percibimos es una condicion puramente subjetiva, una mera forma de nuestra intuicion. Así, despues de haber hecho dudosa la realidad de la extension, esparce la misma duda sobre la realidad de la sucesion; de suerte que todo cuanto se refiera al tiempo y al espacio, no es mas para nosotros que un conjunto de representaciones: y la ciencia que tiene por objeto el mundo no se deberia llamar cosmología, sino fenomenología, pues que no se ocuparia del mundo ó *cosmos* sino de los fenómenos.

323. En esta doctrina está el idealismo de Berkeley; se hizo á Kant esta observacion y él procuró sincerarse en un pasaje que se halla en la segunda edicion de su *Crítica de la razon pura*, y que pongo á continuacion, ya en prueba de mi imparcialidad, ya tambien para dar una muestra del estilo de este filósofo. «Cuando digo que en el espacio y en el tiempo, la intuicion de los objetos exteriores y la del espíritu representa estas dos cosas tales como ellas afectan nuestros sentidos, no quiero decir que los objetos sean una pura apariencia; porque en el fenómeno los objetos y hasta las propiedades que nosotros les atribuimos, son siempre considerados como alguna cosa dada realmente; sino que como esta calidad de ser dada depende únicamente de la manera de percibir del sujeto en su relacion con el objeto dado, este objeto, como fenómeno, es diferente de sí mismo

como objeto en sí. Yo no digo que los cuerpos parezcan simplemente ser exteriores, ó que mi alma parezca simplemente haberme sido dada en mi conciencia: cuando yo afirmo que la calidad del espacio y del tiempo (conforme á la cual yo pongo el cuerpo y el alma como siendo la condicion de su existencia) existe únicamente en mi modo de intuicion y no en los objetos en sí mismos, caeria en error si convirtiese en pura apariencia lo que debo tomar por un fenómeno; pero esto no tiene lugar si se admite mi principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Por el contrario, si se atribuye una realidad objetiva á todas esas formas de las representaciones sensibles, no se puede evitar el que todo se convierta en pura apariencia; porque si se consideran el espacio y el tiempo como calidades que deban hallarse en cuanto á su posibilidad en las cosas en sí y se reflexiona sobre los absurdos en que entonces se cae, pues que dos cosas infinitas que no pueden ser sustancias, ni nada inherente á las sustancias, y que son no obstante alguna cosa existente y hasta la condicion necesaria de la existencia de todas las cosas, subsistirian todavía aun cuando todo lo demás fuese anonadado, en tal caso no se puede reprender al excelente Berkeley de haber reducido los cuerpos á una mera apariencia.» (*Estética trascendental.*)

324. Por este pasaje se echa de ver que Kant distingue entre la pura apariencia y el fenómeno: por ejemplo, eso que nos *aparece* como un árbol, no dice Kant que sea una cosa del todo ilusoria, solo sostiene que lo aparente no tiene nada de comun con la realidad: no destruye pues la realidad misma ó la cosa en sí; solo afirma que esta cosa no es tal como aparece. Admite que con respecto á nosotros el mundo es una apariencia, pero no que *en sí* sea una *pura* apariencia. Dudo mucho

que Berkeley quisiese significar mas: el filósofo irlandés no negaría la realidad de los seres que nos afectan, no negaría que los fenómenos de la sensibilidad dimanasen de objetos reales; solo querría significar que estas cosas no eran, como nosotros creíamos, objetos realmente extensos, lo cual le bastaba para su teoría idealista. Todo esto se lo concede Kant, pues que la extension ó la forma del espacio la reduce á un hecho puramente subjetivo, al que no corresponde en la realidad nada extenso, sino una *cosa en sí*, que ignoramos lo que es; por consiguiente admite la posibilidad del idealismo; y como añade que el trasladar la forma del espacio al exterior, conduce á absurdos, no solo admite la posibilidad del idealismo, sino la necesidad; y como por fin aplica al tiempo lo mismo que al espacio, resulta que el idealismo es quizá mas refinado que el de Berkeley, pues que destruye la existencia y la posibilidad no solo de la extension sino tambien de la sucesion. (V. *Filosof. fund.*, lib. VII, caps. XII y XIV.)

325. A mas de la facultad de sentir, admite la de concebir, ó el entendimiento: la primera nos ofrece los objetos en intuiciones; la segunda los concibe; aquella es una respectividad ó potencia pasiva, esta es una espontaneidad: sin la sensibilidad ningun objeto nos seria dado; sin el entendimiento ningun objeto seria concebido; pensamientos sin materia y sin objetos son vanos; intuiciones sin conceptos son ciegas. El entendimiento no tiene otra materia de sus conceptos que la ofrecida por las intuiciones sensibles; su modo de conocer es puramente discursivo, no intuitivo; es decir, que él en sí no tiene un objeto dado, solo puede discurrir sobre los que se le dan en la representacion sensible. Así para el conocimiento se necesita la facultad de pensar y la de sentir: no se las puede separar sin destruir el conocimiento.

326. La ideología de Kant se reduce pues á los puntos siguientes: 1.º El origen de todos nuestros conocimientos está en los sentidos. El espacio es la forma, la condicion de las intuiciones sensibles externas. El tiempo es la forma de la intuicion interna. 2.º A mas de la facultad sensitiva hay la conceptiva ó el entendimiento. 3.º Las intuiciones sensibles por sí solas no engendran conocimiento; son ciegas. 4.º Las intuiciones sensibles son materia de conocimiento en cuanto se someten á conceptos ó á la actividad intelectual. 5.º El conocimiento humano no es intuitivo, sino discursivo. Este sistema tiene mucha analogía con el de los escolásticos; solo que Kant le da interpretaciones que conducen á resultados funestos. (V. *Filosof. fund.*, lib. IV, cap. VIII.)

327. Estos conceptos considerados en sí son meras formas lógicas; en la opinion de Kant, nada encierran, es necesario que se las aplique á un objeto para que tengan valor y sentido; esta aplicacion solo pueden tenerla en las intuiciones sensibles; fuera de ahí el uso que de los conceptos se haga es ilegítimo, es vano, no tiene ningun valor, son un juego del entendimiento. Los conceptos son formas vacías que es preciso llenar con fenómenos sensibles: lo que se llama categorías, si se las toma como conceptos de las cosas en general, se reducen á simples *funciones lógicas*; pueden ser miradas como condiciones de posibilidad de las cosas mismas, «pero sin poderse mostrar en qué caso su aplicacion y su objeto, y por consiguiente ellas mismas, pueden tener en el entendimiento puro y sin la intervencion de la sensibilidad, un sentido y un valor objetivo.» (*Lógica trascendental*, lib. II, capítulo III.) Mas entonces se nos condena á no saber nada fuera del órden sensible, á no poder elevarnos científicamente al conocimiento de las cosas en sí mismas, pues que ni aun respecto á las sensibles podemos hacer uso de

los conceptos sino en cuanto á la parte fenomenal ó á la forma bajo que se presentan á la sensibilidad; entonces se hace imposible el conocimiento de Dios, del alma y de todo lo que no sea un fenómeno sensible. Kant no retrocede ante estas terribles consecuencias; y dice sin rodeos: « Estos principios (los del entendimiento) son simples principios de la exposicion de los fenómenos; y el fastuoso nombre de una ontología que pretende dar un conocimiento sintético *à priori* de las cosas en una doctrina sistemática, por ejemplo, el *principio de causalidad*, debe reemplazarse por la denominacion modesta de *simple analítica del entendimiento puro*. »

328. Los incautos que hablan muy sériamente del espiritualismo de Kant y de sus triunfos sobre el sensualismo, mirándole como uno de los restauradores de las buenas doctrinas, todo por supuesto sin haber abierto una obra del filósofo aleman, y solo por haberle visto citado con elogio, esos incautos deben penetrarse de la exposicion que precede: por ella sabrán que Kant no admite mas conocimiento posible en el hombre que simples funciones lógicas sobre los fenómenos sensibles; que Kant no admite ninguna de las demostraciones con que los mas eminentes metafísicos han probado la espiritualidad del alma; que ni siquiera admite que pueda probarse que el alma es sustancia; que tampoco admite ninguno de los argumentos con que se ha probado la existencia de Dios; y que por fin, el autor de la *Crítica de la razon pura* colóca al espíritu en un puesto del todo aislado, donde solo se le ofrecen fenómenos sensibles; sobre los cuales puede pensar, pero de los que le es imposible salir, y cuando intenta extenderse por otras regiones con el auxilio de la ciencia, al querer descubrir lo que habrá con respecto á Dios, á otros séres y aun á sí propio, se halla reducido á un desconsolador *quién sabe!*... En vano

se esfuerza para salvar esa barrera : la *Critica de la razon pura* le encierra allí con un rigor inexorable. (V. *Filosof. fund.*, libros IV , IX y X.—*Metaf.*)

Las funestas teorías de Kant no podian menos de producir efectos desastrosos : desde entonces data el extravío filosófico de Alemania : por una parte el escepticismo mas disolvente ; por otra el dogmatismo mas extravagante expuesto en monstruosos sistemas.

329. Kant reduce toda nuestra ciencia á los fenómenos sensibles ; y como á estos no les otorga ni siquiera la realidad de la extension y de la sucesion , pues que hace del espacio y del tiempo meras formas subjetivas , resulta que toda la ciencia es subjetiva , sin mas objetividad que la puramente fenomenal ó de apariencia. Así , todo está en el *yo* : el entendimiento es la facultad de las reglas : «No es simplemente una facultad de hacerse reglas comparando fenómenos ; es hasta la legislacion para la naturaleza ; es decir , que sin el entendimiento no habria naturaleza , ó unidad sintética de la diversidad de los fenómenos segun ciertas reglas.

... .
Todos los fenómenos como experiencias posibles , están *à priori* en el entendimiento y de él sacan su posibilidad formal ; del mismo modo que están á título de puras intuiciones en la sensibilidad ; y no son posibles sino por ella con relacion á la forma.» (*Lógica trascendental.*) Sean cuales fueren las explicaciones con que haya pretendido Kant suavizar las consecuencias de sus principios , es cierto que el gérmen del error estaba en ellos ; y el desarrollo de ese gérmen no podia impedirle el filósofo de Kœnisberg. En el estudio de sus obras se formaron los metafísicos alemanes ; la filosofía del *yo* estaba en la *Critica de la razon pura*. Desde Kant á Fichte no hay mas que un paso.

LVI.

FICHTE.

330. La idea dominante de Fichte, es que todo cuanto hay y puede haber, sale del *yo*; ó mas bien que nada hay real, sino el *yo*: y que todo lo que aparece como distinto del *yo*, es mera ilusion; pues que aun el mismo *no yo*, es el *yo* en cuanto se opone á sí propio y se limita. El sistema de Fichte es el panteismo idealista llevado al mas extravagante refinamiento.

331. Fichte empieza por declarar que se propone buscar el principio mas absoluto, el principio absolutamente incondicional de todo conocimiento humano. ¿Semejante principio puede ser encontrado? Fichte no se digna atender á esta cuestion preliminar: supone la posibilidad; y se lisonjea de conseguir su objeto. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, cap. VII.) El carácter de este principio será el de «un acto que no se presente ni se pueda presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, y que por el contrario sea el fundamento y la condicion de posibilidad de toda conciencia.» Pero entonces, ¿cómo lo podremos conocer? ¿Dónde lo buscará Fichte, él, que solo toma por base la conciencia? El filósofo no se cuida de esta dificultad, que sin embargo es harto grave.

332. El principio fundamental de Fichte, es el mismo de Descartes: *yo pienso, luego soy*; mas para descubrir esta coincidencia es necesario resignarse á seguir al

filósofo alemán por entre malezas y escabrosidades, y asistir á combinaciones que parecen cabalísticas: A es A, ó A igual á A: asombroso descubrimiento. Pero aquí no se afirma que A existia; solo se establece la identidad de A con A; esta relacion puede ser llamada X. Esta X ha de estar puesta en una A; es decir, en el *yo*, que es quien la percibe y la juzga. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I, capítulo VII.) Todo esto se reduce á consignar que hay en nosotros pensamiento, y por consiguiente sér penetrante: *yo pienso, luego soy*.

333. Mas no se crea que Fichte se satisfaga con las modestas consecuencias que de semejante principio sacaron Descartes y los metafísicos mas eminentes: el filósofo alemán se lanza por regiones desconocidas, oscuras, misteriosas. «El *yo* se pone á sí mismo, y *existe en virtud de esta simple accion*; y recíprocamente el *yo* existe y pone su sér, simplemente en virtud de su sér. — Es al mismo tiempo el *agente y el producto* de la accion; lo que obra, y lo que es producido por la accion.

»El *yo* se pone á sí mismo absolutamente porque existe, se pone á sí mismo por el simple hecho de su existencia, y existe simplemente porque es puesto.

»El *yo*, sujeto absoluto, es este sér que existe simplemente, porque se pone á sí mismo como existente. Es en cuanto se pone, y en cuanto es en tanto se pone. El *yo* existe, pues, absoluta y necesariamente para el *yo*. Lo que no existe para sí mismo no es *yo*.»

Por manera que segun Fichte, ser y conocerse es una misma cosa; el *yo* es porque se conoce; y se conoce porque es: y todo esto absoluta y necesariamente. Así el *yo* resulta divinizado, el *yo* se hace Dios; pero ¿habrá quien se complazca en esa divinizacion fundada en tamaños ab-

surdos? ¿Con qué derecho confunde Fichte el ser con el conocerse, lo producido con lo producente, la causa con el efecto? ¿Con qué derecho pervierte todos los principios de la razón, estableciendo proposiciones contradictorias? ¿No le parece al lector que se halla sumergido en un caos donde experimenta vértigos, donde palpa tinieblas? Pues todavía no hemos concluido. Sigamos oyendo á Fichte.

334. «El *yo*, continúa el filósofo alemán, es infinito:»
¿por qué? «El *yo* se determina á sí mismo; se concede al *yo* la totalidad absoluta de la realidad, porque es puesto absolutamente como realidad, y ninguna negación es puesta en él.»

«No hay realidad sino en el entendimiento, él es la facultad de lo real: lo ideal se hace real en él.»

«El *yo* no es sino lo que él se pone; es infinito, es decir, se pone infinito.»

Creo que todo eso no necesita impugnación: insertarlo es refutarlo.

335. ¿Quién ha hecho el mundo; ó quién ha hecho lo que no es el *yo*? ¡Ilusión! Fuera del *yo* no hay nada. «Toda realidad es *yo*; es decir, el *yo* no es más que actividad; el *yo* no es *yo*, sino en cuanto es activo; y en cuanto no es activo es el *no yo*.. . . .

«El *yo* y el *no yo*, son ambos igualmente productos de acciones primitivas del *yo*.

»El *yo* y el *no yo* en cuanto son puestos idénticos y opuestos por la noción de la limitación recíproca, son algo en el *yo* (accidentes), como sustancias divisibles, puestas por el *yo*, sujeto absoluto, ilimitable, al cual nada es idéntico y nada es opuesto.

»En cuanto el *yo* es absoluto, es infinito é ilimitado;

él pone todo lo que existe, y lo que él no pone no existe para él, y fuera de él no hay nada mas. Todo lo que él pone lo pone como el yo; y él pone el yo como todo lo que él pone; por consiguiente el yo bajo este aspecto, abraza en sí toda realidad: es decir, una realidad infinita é ilimitada. En cuanto el yo se pone un no yo, pone necesariamente límites, y se opone á sí mismo en estos límites. Él reparte entre el yo y el no yo la totalidad de lo que es puesto en general.» (*Doctrina de la ciencia.*)

Basta; que esto fatiga: he querido exponer el sistema de Fichte con sus propias palabras, porque era preciso dejarle la responsabilidad de los absurdos en el fondo y de los enigmas en la forma. Lo único que resulta claro, es que para Fichte hay una unidad absoluta; que todo lo que parece multiplicidad son meras apariencias; que nuestra propia conciencia no es mas que un fenómeno del sér absoluto; que lo mismo sucede con el mundo exterior: el panteismo idealista puro, presentado como él merece, bajo la forma del caos. (*Filosofía fundamental, lib. IX, caps. XVIII y XIX.—Teodicea, cap. X.*)

LVII.

SCHELLING.

336. El principio fundamental de Schelling es la identidad del sujeto que conoce, con el objeto conocido. Las leyes del mundo real son las mismas que las del ideal; las unas se pueden comprobar por las otras. No habiendo mas que la unidad absoluta, la multiplicidad es

una simple apariencia, una manifestacion de lo absoluto, que segun las fases que muestra, se llama naturaleza ó inteligencia, cuerpo ó espíritu. El desarrollo de la humanidad es una evolucion de lo absoluto. La historia en todos sus aspectos, en todas sus partes, es una série en que el sér absoluto se presenta bajo distintas formas; nuestra propia conciencia es un mero fenómeno de la conciencia absoluta. La filosofía puede seguir dos caminos: partir del *yo*, y de allí sacar el objeto, el vuelo; ó partir del objeto, y de allí sacar el *yo*. Como el sujeto es idéntico al objeto, el *yo* al *no yo*, lo uno se puede encontrar en lo otro: todo está en saber el secreto: quien lo desee conocer debe acudir á los filósofos alemanes; acuda allí; y despues de haber gastado largo tiempo con inminente riesgo de perder el juicio, se hallará que sabe lo mismo que antes: nada.

337 Es preciso advertir que Schelling ha procurado en los últimos tiempos, explicar á su modo sus teorías, esforzándose por desvanecer los fundadísimos cargos que se le han hecho: vanos esfuerzos: Schelling no puede sincerarse sino abandonando sus doctrinas anteriores; para encontrar el panteísmo en su obra titulada *Sistema del idealismo trascendental*, no se necesita sagacidad, basta saber leer. Como quiera, son dignas de atencion las palabras del filósofo en 15 de noviembre de 1841 en su cátedra de Berlin. (V. *Filosof. fund.*, lib. I, not. VIII.)

LVIII.

HEGEL.

338. Este filósofo alemán es uno de los mas famosos de la época : nació en 1770 y murió en 1831. El prurito de fundar escuela , de no ser simple discípulo, ha multiplicado en Alemania los sistemas : una misma doctrina, el panteísmo idealista , se expresa bajo distintas formas, con palabras nuevas, siquiera sean las mas extravagantes, con tal que satisfaga la pueril vanidad de pasar por inventor. Hegel admite la unidad absoluta ; pero era preciso no presentarla como Fichte , ni Schelling : la unidad de Hegel, no ha de estar expresada simplemente, ni por el *yo*, ni por la identidad absoluta de lo subjetivo con lo objetivo, sino por la *idea*, cuyo inmenso desarrollo al través del espacio y del tiempo, da por resultado, la naturaleza, el espíritu, la historia, la religion. Esta idea es una especie de abismo sin fondo : el sér absoluto, encerrado en sí mismo en cuanto contiene las esencias, ó los tipos ideales de todo, anteriormente á toda manifestacion, forma el objeto de la Lógica ; en cuyo caso esta ciencia no se ocupa de puras formas, sino de la realidad infinita. A esta época de ensimismamiento, sigue otra de manifestacion en el espacio ; hé aquí la naturaleza, el mundo corpóreo. A esta sucede la concentracion, una especie de reversion sobre sí mismo ; entonces nace la conciencia ; hé aquí el espíritu. Esta conciencia va perfeccionándose, llega al estado de libertad ; se desenvuel-

ve en el arte, en la historia, en la religion; y se eleva al mas alto punto cuando se manifiesta en la filosofía absoluta; es decir, cuando ha venido al mundo el mismo Hegel. El filósofo aleman llama á juicio á todas las filosofías, á todas las religiones; á la humanidad, al mundo, á Dios: Hegel ha encontrado la última palabra de todo. La desgracia está en que tanta luz como se reúne en la mente de Hegel, no podrá ser provechosa á los míseros mortales, porque son incapaces de comprenderle; él mismo es quien lo dice: «No hay mas que un hombre que me haya comprendido; y ni aun este me ha comprendido.» Con razon ha dicho Lerminier, hablando de la intolerable vanidad de este filósofo: «Hegel se glorifica en sí mismo; se sienta como árbitro supremo entre Sócrates y Jesucristo; toma al cristianismo bajo su proteccion; y parece pensar que si Dios ha criado el mundo, Hegel lo ha comprendido.» (*Au delà du Rhin*, tom. 2.)

339. Temeroso de fatigar al lector, y seguro de la inutilidad de ulteriores explicaciones, no me detendré en exponer mas por extenso la doctrina de Hegel, mayormente cuando tengo hecho en otra parte el mismo trabajo. (*V. Cartas á un escéptico en materia de religion*, VIII y IX.)

LIX.

JACOBI.

340. Es un hecho notable en la historia de la filosofía, que para combatir un error se suele caer en el opuesto; verificándose el famoso dicho de que el espíritu hu-

mano es como un borracho á caballo, que cuando se le endereza por un lado se tuerce por el otro. Kant y sus discípulos, sujetándolo todo á la razon, inventaban los sistemas que acabamos de ver, de donde salian el panteismo, el ateismo, el fatalismo, el escepticismo; Jacobi quiso remediar el abuso de la razon destruyéndola, y tomando por único criterio el sentimiento, con cuyo auxilio asentimos, segun él, á las verdades mas fundamentales: la existencia de Dios, su providencia, los principios morales, el libre albedrío, la inmortalidad del alma, la vida futura. Cree Jacobi que la razon es un instrumento pernicioso que solo conduce al panteismo y al escepticismo; y por el contrario el sentimiento es una guia segura en el camino de la verdad; así decia que por el entendimiento era gentil, y por el sentimiento era cristiano de todo corazon.

341. Salta á los ojos, que si es dañoso el exagerar las fuerzas de la razon, tambien lo es el abatirlas demasiado: por flaca que sea, es la luz que el Criador nos ha dado, y no podemos extinguirla sin ingratitud para con Dios, y sin crueldad hácia nosotros, resultándonos imposible todo juicio; por este sistema, léjos de huir del escepticismo se cae otra vez en él. Es indudable que en los procedimientos racionales llegamos al fin á principios evidentes por sí mismos, que no podemos demostrar; que además asentimos á ciertas verdades por un impulso natural, anterior á la luz de la evidencia; que el conocimiento de las grandes verdades sobre Dios, sobre nuestro destino, sobre la moral, se halla acompañado en nosotros, de sentimientos que nos inclinan á abrazarlas; creemos instintivamente en la legitimidad de nuestras facultades naturales, independientemente de las demostraciones filosóficas; pero junto con esto poseemos la razon, flaca, sujeta á errores, sí, pero capaz de conocer muchas

verdades, si la conducimos con imparcialidad, y sobre todo con un vivo deseo de hacer de ella un uso legítimo, tal como quiere el Criador que nos la ha dado. (V. *Filosofía fundamental*, lib. I.—*Ideolog.* cap. XIV.)

Jacobi fué presidente de la Academia de ciencias de Munich: nació en 1743 y murió en 1819.

LX.

LAMENNAIS.

342. Este malogrado escritor empezó por deprimir la razon exaltando la revelacion; y acabó por deprimir la revelacion exaltando la razon: el resultado de los sistemas exagerados es el error. Pirron exagera el cuerdo dicho de Sócrates: «solo sé que nada sé;» y cae en la duda universal. Antístenes exagera otro principio del mismo Sócrates, la superioridad de la virtud, y funda el cinismo: Lamennais se propone combatir á los que enaltecen en demasía á la razon individual; para esto le niega todo valor, y busca el criterio de la verdad en el *consentimiento* comun, afirmando que aun las ciencias exactas no tienen otra basa; que el mismo nombre de exactas no es mas que uno de esos *vanos titulos* con que el hombre engalana su flaqueza; que la geometría misma no subsiste sino en virtud de un *convenio tácito* de admitir ciertas verdades necesarias, convenio que puede expresarse en los términos siguientes: «Nosotros nos obligamos á tener tales principios por ciertos; y á cualquiera que se niegue á creerlos sin demostracion, le declaramos culpa-

ble de rebeldía contra el sentido comun , que no es mas que la autoridad del gran número.» (*Ensayo sobre la indiferencia.*)

343. Si todo criterio depende del consentimiento comun , ¿por qué los individuos , para creer , no esperan á cerciorarse de que lo mismo dicen los demás? ¿Qué consentimiento se necesita , el de un pueblo ó el de todos? ¿El de una época , ó el de todas? ¿Dónde se ha formado el convenio? Si es *tácito* , ¿por qué han convenido tácitamente los hombres? ¿No diríamos mejor que todos los hombres están ciertos de algunas verdades , porque todos las hallan atestiguadas por su conciencia y su razon? No las cree cada uno porque las creen todos ; por el contrario , las creen todos porque las cree cada uno. Aquí está la equivocacion de Lamennais : toma el efecto por la causa , y la causa por el efecto.

344. El sistema del consentimiento comun lleva derechamente al escepticismo , y léjos de afirmar la religion la destruye : ved lo que ha sucedido al infortunado escritor. No es buen modo de defender la revelacion el empezar por destruir la razon. Leibnitz ha dicho con tanta verdad como ingenio : « Proscribir la razon para afirmar la revelacion , es arrancarse los ojos para ver mejor los satélites de Júpiter al través de un telescopio. » (*V. Filos. fund.*, lib. I , cap. XXXIII.)

LXI.

COUSIN.

345. En las fuentes de las escuelas alemanas han bebido varios de los filósofos franceses, entre los que descuella Mr. Cousin, á quien por la multitud y volúmen de sus obras y su incontestable talento miran algunos como el oráculo de la filosofía francesa. Ha fundado en Francia el eclecticismo (XXIX); á imitacion de otros eclécticos reúne en su sistema el panteísmo, el cristianismo, el arte, la historia, la filosofía, la religion: todo se halla en sus escritos; los pasajes por los cuales se le inculpa son los mas terminantes, y sin embargo él se defiende, y se queja de la injusticia con una serenidad admirable. Como en sus obras se encuentra todo, apenas hay un pasaje á que no pudiera responder con otro pasaje.

¿Quereis combatir el panteísmo? Mr. Cousin dice: «El panteísmo destruye la nocion recibida de Dios y de la Providencia: en el fondo es un verdadero ateísmo.» (*Fragmentos filosóficos.*)

¿Quereis ser panteísta? Mr. Cousin dice: «Si Dios no es todo, es nada..... El sér absoluto es triple, es decir, es á un mismo tiempo Dios, naturaleza, humanidad.» (*Ibid.*)

¿Quereis otra vez rechazar el panteísmo? Mr. Cousin está á vuestro lado, tambien él rechaza la acusacion de panteísta como una calumnia; y asegura que no confunde á Dios con el universo. (*Ibid.*)

¿Quereis de nuevo ser panteista? Mr. Cousin dice: «El sér absoluto, conteniendo en su seno el *yo* y *no yo* finito, y formando por decirlo así el *fondo idéntico de todas las cosas*, uno y muchos á un tiempo, uno por la sustancia, muchos por los fenómenos, se aparece á sí mismo en la conciencia humana.» (*Curso de 1818.*) Y para que no se crea que esta es una expresion que se escapa inadvertidamente, Mr. Cousin establece que «no puede haber mas que una sustancia.»

¿Quereis un Dios? Hallareis este nombre en muchos pasajes de Mr. Cousin. Pero es preciso entender que, segun dice él mismo: «su Dios no es el Dios muerto de la escolástica», y probablemente no ignorais que el Dios de los escolásticos no era otro que el Dios de los cristianos; es decir, un espíritu infinito, criador, ordenador y conservador de todo.

¿Quereis la creacion? Tambien esta palabra se halla en las obras de Mr. Cousin. Pero ¿sabeis de qué creacion os habla? De una creacion necesaria, en la cual Dios no ha tenido libertad: «Dios es á un tiempo sustancia y causa: siempre sustancia y siempre causa, no siendo sustancia sino en cuanto es causa, ni causa sino en cuanto es sustancia.» (*Frag. filos.*) «Dios, no siendo dado sino como causa absoluta, no puede en mi concepto dejar de producir; por manera que la creacion cesa de ser ininteligible; y así como no hay Dios sin mundo, no hay mundo sin Dios.» (*Ibid.*)

¿Quereis ser cristiano, y hasta obediente hijo de la Iglesia? Mr. Cousin os da un ejemplo edificante: «¿Qué puede haber, dice, entre mí y la escuela teológica? ¿Por ventura soy yo un enemigo del cristianismo y de la Iglesia? En los muchos cursos que he hecho y libros que he escrito, ¿puédese acaso encontrar una *sola* palabra que se aparte del respeto debido á las cosas sagradas? Que se me

«cite una sola dudosa ó ligera, y la retiro, la repruebo como indigna de un filósofo.» (Ibid., pref.)

Pero ¿quereis no ser cristiano? ¿Quereis una religion fácil, para cuya profesion os baste el estudio de la física y de la química, por manera que vuestro Dios no sea mas que un conjunto de verdades, y así os libreis hasta de la posibilidad de ser ateo? Mr. Cousin dice: «No hay ateos: el que hubiese estudiado todas las leyes de la física y de la química, aun cuando no resumiese su saber bajo la denominacion de verdad divina ó de Dios, seria no obstante mas religioso, ó si se quiere sabria mas sobre Dios, que quien despues de haber recorrido dos ó tres principios como el de la razon suficiente ó el de causalidad, hubiese formado desde luego un todo al que llamara Dios. No se trata de adorar un nombre Dios, sino de encerrar en este titulo el mayor número de verdades posible, pues que la verdad es la manifestacion de Dios.

Para saber si alguno cree en Dios, yo le preguntaria si cree en la verdad; de donde se sigue que la teología natural no es mas que la ontología, y que la ontología está en la psicología. La verdadera religion no es mas que esta palabra añadida á la idea de verdad, ella es.» (Ibid. — V. Cartas á un escéptico en materia de religion, X.)

346. Tal es Mr. Cousin: el que quiera nutrirse de doctrinas panteistas y de otros graves errores contra la religion, lea las obras de Mr. Cousin; y allí aprenderá otra cosa muy importante para semejantes casos, y es el negarse á sí propio, el no tener el valor de las propias doctrinas; el sostener el sí y el nó con la mayor serenidad.

LXII.

KRAUSE.

347. Basta la simple exposicion de los sistemas filosóficos de la moderna Alemania para convencerse de que son un conjunto de hipótesis sin fundamento alguno en la realidad; pero ahora se trata de hacernos creer que se les ha encontrado un punto de apoyo, que se ha descubierto el secreto para convertirse en verdadera ciencia, y que en adelante la filosofía alemana, completada en lo defectuoso, fortalecida en lo que encerraba de flaco, ensanchada en lo que tenia de estrecho, podrá satisfacer todas las necesidades de la ciencia, explicando los misterios del hombre, del mundo y de Dios. El autor de esa maravilla filosófica es Krause, según afirma con pasmosa seguridad su discípulo de Ahrens. Veamos pues en qué consiste el nuevo sistema, cuyas pretensiones tendrán el mismo resultado que las de sus predecesores: después de haber prometido que lo explicarian todo, no explicaron nada; ó vertieron un error nuevo, ó dieron una nueva forma á un error viejo.

348. En la escuela de Krause se empieza por radicar la metafísica en la idea de *ser*, no solo en cuanto contiene el significado comun del verbo *ser*, ó la existencia, sino en cuanto comprende « todos los seres con todos sus atributos.» De esta suerte se entiende por *ser* el conjunto de todos los seres, con todos sus modos, bajo todas las formas: nada se excluye. En esta idea fundamental se

deben distinguir dos: el sér y la esencia; ó en otros términos, el sér subsistente y sus propiedades. La esencia no es distinta del sér; pero conviene distinguir con el entendimiento estas dos nociones. El sér y su esencia son de las dos categorías mas elevadas.

349. El sér, y todo sér es uno; su esencia es una también; y así la unidad es la categoría inmediata á la de sér.

350. Note el lector que aquí hay un sofisma, y que si le dejamos pasar caemos en el panteísmo. Se dice: «Entendemos por *sér* el conjunto de todos los séres (348): es así que el sér es uno ó tiene por atributo la unidad (349); luego todo el conjunto de los séres es un solo sér.» El sofisma se deshace diciendo que la unidad es el atributo de cada sér en particular, pero no del sér significando conjunto de todos los séres; la palabra expresa en la mayor, una cosa muy diferente de la que significa en la menor; la consecuencia es pues ilegítima. El sofisma se reduce á una grosera petición de principio: «el sér es todo: el sér es uno; luego todo es uno:» esto es lo que se busca: si comenzais afirmando que la unidad es el atributo de la totalidad, empezais por suponer lo mismo que está en cuestion.

Así dejamos rota la cadena del raciocinio de Krause: no puede dar un paso; la categoría de unidad no pertenece al sér tal como él le toma, y así edifica en falso todo lo restante. Pero prosigamos exponiendo su sistema.

351. Despues de la categoría de la unidad vienen las de sustancialidad y totalidad. Por sustancialidad se entiende el sér subsistente en sí y para sí. Se le podría substituir el nombre de espontaneidad, si á este no se le uniese la idea de actividad. La totalidad consiste en ser un todo, no de partes sino de unidad. Ambas son absolutas

ó relativas. Si el sér existe en sí y para sí, con independencia completa, es absoluto, incondicional; en el caso contrario, es relativo, condicional. Cuando el sér lo encierra todo en su esencia, es infinito, su totalidad es completa; cuando nó, incompleta.

352. Lo infinito implica negacion de límites; si se niega todo límite, la infinidad es absoluta; si solo se niegan ciertos límites, la infinidad es solo de cierto género ú orden.

353. En todas las cosas hay un fondo que se llama esencia; su realizacion es la existencia. La posibilidad es la relacion de la esencia á la existencia; de suerte que es posible todo aquello que está contenido en la esencia; lo que no está contenido en ella es imposible. Pero es preciso advertir que por esencia no entiende Krause la idea de la cosa, sino algo real, que mas bien se llamaria gérmen, y que se va desenvolviendo y manifestando de diversas maneras. Así la esencia de la encina no es su idea considerada en abstracto, sino su gérmen que ya estaba en la bellota: aquello, realizado, desenvuelto, toma la forma de encina. Lo mismo aplican á los demás séres corpóreos é incorpóreos. La esencia del espíritu no es su idea; es una especie de gérmen que se desarrolla con arreglo á sus leyes. Así, para resolver las cuestiones sobre la posibilidad é imposibilidad con respecto á una cosa, es preciso conocer el gérmen, la esencia de la misma: aquello de que se trata ¿ está contenido en el gérmen? entonces es posible; ¿ no está contenido? entonces es imposible.

354. Antes de pasar adelante preguntemos á la escuela de Krause: ¿ cómo sabe todo eso? Pruebas no alega; solo expone: se trata pues de un sistema hipotético como tantos otros; obra de la imaginacion. Continuemos.

355. Ningun sér infinito realiza juntamente todo su contenido; á cada cosa su época: la esencia del árbol tiene las épocas de gérmen, raíz, tronco, ramas, hojas, flor, frutos: la esencia es la misma, solo que se manifiesta bajo diversas fases en el espacio y en el tiempo.

356. La razon de una cosa no es lo mismo que su causa: por razon entiende esta escuela la *relacion de lo continente á lo contenido*. La razon de la flor es el árbol; la del árbol es el reino vegetal; la del reino vegetal es la tierra; la de la tierra es el sistema solar de que forma parte; en fin, la razon de todos los séres físicos y de todas sus combinaciones, es la *naturaleza entera*, que es la razon última de todo lo que vive en ella. En verdad que no es muy metafísico el señalar la razon de las cosas por el mero *contener*, como las bolas en la urna, y que el sistema de Krause se resiente algo de la idea grosera de Spinoza sobre el mismo punto; pero esto resulta todavía mas cuando lo aplican al espíritu. La razon de los pensamientos, voliciones y sentimientos particulares, se halla en las respectivas facultades de pensar, querer y sentir; la razon de estas facultades se encuentra en la *constitucion*, en la esencia general del espíritu. ¿Quién os ha dicho que hay esa *esencia* general?

357. El espíritu individual, segun ellos, no es la razon de sí mismo, ni de su *organizacion*; además, como todos los espíritus, no obstante su individualidad, tienen algo de comun, una organizacion espiritual comun en las facultades fundamentales y en las leyes que rigen su actividad, ningun espíritu individual puede ser la razon de esta *constitucion comun* de todos. Toda comunidad de *constitucion* y de *relacion* es un hecho trascendental que nos impele á buscar la razon de las individualidades en un sér superior que las contiene. (*Ahrens, Curso de filo.*

sofia, t. II, lec. X.) El lector notará que se llama razon, no á lo que causa, sino á lo que contiene, y por lo tanto al inquirir la razon de la comunidad de la organizacion de los espíritus, se la busca en un sér superior, no que los produzca ó cree, sino que los contenga. Estamos otra vez en el panteísmo por un sofisma que es preciso deshacer. La comunidad de ciertas leyes en los espíritus requiere una razon, es verdad; pero esta razon, vosotros decís que es lo que contiene, nosotros decimos que es lo que causa; si insistís en que por razon se ha de significar aquí contener, os preguntaremos: ¿por qué? seguros de que no podreis dar un paso. Que hay leyes generales comunes á todos los espíritus, lo admitimos; pero negamos que el origen de esta comunidad haya de ser algo que contenga; decimos que es algo que causa, porque esta es la única idea digna de la metafísica; lo de contener es tan grosero que sienta muy mal en una metafísica que se precia de haber de llegar al último término: si por eso la hubiésemos de juzgar la miraríamos como ciencia infantil, pues que se atiende á las formas sensibles.

358. Roto este eslabon, viene al suelo la consecuencia que se propone sacar Krause, á saber: que cada espíritu individual es una *determinacion y limitacion interior* de un espíritu universal, de una razon subsistente donde se hallen contenidos todos los espíritus individuales como las figuras en el espacio, como los cuerpos individuales en la totalidad de la naturaleza física, centros propios, unitarios, pero interiores, focos particulares que reflejan la misma luz, que viven de la *misma sustancia*, la esencia fundamental del *espíritu general*.

359. Admitido el espíritu universal, verdadero sér sustancial, personal, existente en sí y para sí, superior á toda individualidad, pero que encierra á todos los in-

dividuos; superior al tiempo, pero donde están como en su sustancia comun los espíritus individuales que se desenvuelven en el tiempo; no cree la escuela de Krause haber llegado al sér absoluto; porque este espíritu, aunque infinito como espíritu, no lo es como naturaleza; su infinidad encierra los séres finitos del solo orden espiritual, y así es necesario buscar otro infinito que contenga lo perteneciente á lo corpóreo, ó sea el orden de la naturaleza.

360. El Espíritu universal, segun Krause, no puede ser el Sér Supremo, porque no es absolutamente infinito; es un mundo particular que tiene á su lado otro mundo distinto de él; la Naturaleza, la cual es la razon de lo que existe fuera del orden de los espíritus, es un sér que contiene toda la série de los individuos corpóreos; y bajo este aspecto es infinita; pero no lo es de un modo absoluto, pues no contiene al mundo de los espíritus.

361. Hémos aquí pues con dos grandes séres, infinitos cada cual en su línea, distintos entre sí, independientes el uno del otro: el Espíritu y la Naturaleza. Ahora es preciso buscar un punto de union entre los dos, un origen comun, un tronco para esas dos ramas, un mundo superior que encierre el espiritua! y el natural, un infinito absoluto que contenga los dos infinitos relativos, y aquí es donde Krause encuentra al Sér Supremo, esencia fundamental, cuyas dos manifestaciones son la Naturaleza y el Espíritu. A la primera ojeada descubrirá el lector que despues de tantos rodeos venimos á parar, bien que con otras palabras, á la sustancia única de Spinoza, con sus dos atributos extension y pensamiento; veamos sin embargo lo que excogita la vanidad filosófica para aparentar que dice algo mas que el judío holandés.

362. El Espíritu ofrece el carácter de espontaneidad, la Naturaleza el de totalidad: la Naturaleza hace sus obras completas, enlazadas, con sujecion á una ley de continuidad; el Espíritu produce sus actos aislados, sin unidad, sin sujecion á ninguna ley, por la cual los unos se sigan á los otros: la Naturaleza no forma una cabeza sin añadirle los demás miembros que corresponden; el Espíritu concibe una cosa con separacion de las otras y una misma la considera bajo diferentes aspectos: la Naturaleza sigue en su desarrollo un órden constante, en que todo marcha con simultaneidad, y en una direccion dada; el Espíritu se desenvuelve con variedad, con interrupciones, cambiando la direccion á cada instante, sin necesidad alguna, con entera libertad. Estos dos modos de manifestarse, indican dos séres distintos, independientes el uno del otro; sin embargo estos dos séres existen juntos, y no solo por yuxtaposicion, sino por intimidad de penetracion..... « y se penetran mas íntimamente en el hombre, que formando la síntesis mas completa de los mismos, posee órganos físicos para todo lo que se halla en la Naturaleza, y facultades intelectuales para todo lo que existe en el Espíritu.» (Ahrens, *ibid.*)

363. « Pero la razon de la *comunidad* de vida y de esta union de la Naturaleza y del Espíritu, no puede hallarse ni en el uno ni en el otro, porque ni uno ni otro es la razon de que el sér opuesto esté constituido en su esencia de tal modo, que pueda entrar con él en esta union y recibir sus influencias. La razon de la *union* no puede hallarse sino en una *unidad superior* que *reune en esencia los dos atributos opuestos*. Esta unidad superior es un Sér Supremo llamado Dios; él es en *unidad de esencia* lo que todos los séres finitos y particulares son *exclusivamente*, y de una manera opuesta y predominante;

Dios no es la Naturaleza ni el Espíritu como tales, es en la unidad de su esencia la *identidad* del Espíritu y de la Naturaleza; y esta unidad, esta identidad, es una esencia distinta y superior, que hace imposible la confusión del Sér Supremo con lo que es todavía finito bajo ciertos aspectos. *El Sér Supremo por el atributo de lo infinito ó de la totalidad, es la Naturaleza; y por el atributo de lo absoluto ó de la espontaneidad, es el Espíritu;* pero es todavía mas, es la *unidad* de lo infinito y de lo absoluto, de la totalidad y de la espontaneidad, y esta unidad constituye para él un nuevo modo de existir, una modalidad tan fundamental como la de la Naturaleza y del Espíritu, y fundamentalmente distinta del Espíritu y de la Naturaleza. Dios en cuanto Espíritu, es pensamiento, sentimiento y voluntad; en cuanto Naturaleza, es luz, calor, atracción, etc.; pero es mas todavía, es la unidad y la identidad superior de estas manifestaciones opuestas, es la unidad y la identidad del pensamiento y de la luz, del sentimiento y del calor, de la voluntad y de la gravitación.» (*Id. ibid.*)

«Como la luz es la verdad y la identidad de todos los colores, así la esencia divina es la *identidad de esencia* de todas las cosas del universo; y esta unidad es distinta de ellas, como la luz lo es de todos los colores, aunque toda esencia esté contenida en la unidad de esencia, como todos los colores lo están en la luz. Así, no confundimos á Dios con el mundo, ni le separamos de él, porque no podemos separar la esencia divina de la esencia del mundo. Pero por su unidad, Dios es superior al mundo; Dios no ha existido sin el mundo; el mundo no ha sido criado en el tiempo, porque la esencia del mundo está contenida en la esencia divina; pero Dios es la razón eterna

del mundo y de todo lo que él contiene, y aunque por la unidad de su esencia esté en union, en contacto con la menor parte del mundo, no obstante la esencia divina no se resuelve en la del mundo, permanece unitaria, y Dios queda uno é idéntico, sin dividirse en las existencias particulares.» (*Id. ibid.*)

364. El sistema de Krause se reduce á lo siguiente: hay dos mundos, el espiritual y el natural, á cada uno de los cuales corresponde un sér infinito en su órden respectivo: Espiritu y Naturaleza. Los séres individuales finitos, están en comunidad de esencia con uno de ellos: los cuerpos con la Naturaleza, los espíritus con el Espiritu. La Naturaleza y el Espiritu son distintos, pero tienen comunidad de esencia con el Sér Supremo absoluto, que incluye en sí la unidad, la identidad de la Naturaleza y del Espiritu. Dejo al buen juicio del lector el resolver si con esta doctrina se evita el panteismo; y si á pesar de todas las protestas, es algo mas que el sistema del sér absoluto, con distintos atributos. El mismo Spinoza, al establecer la unidad de sustancia, admitia dos atributos, extension y pensamiento; Schelling reconocia dos fases en el sér absoluto, mirando al espíritu como el predominio de lo infinito, y á la naturaleza como el predominio de lo finito; Hegel consideraba á la naturaleza como lo exterior de lo absoluto, al espíritu como lo interior; no hay panteistas que no admitan bajo una ú otra forma, con este ó aquel nombre, cierta distincion en la unidad absoluta: á esto se hallan precisados; porque la razon y sobre todo la experiencia, nos presentan evidentemente la diversidad, y esto es necesario explicarlo de un modo ú otro, considerando en lo absoluto variedad de fases, modos de ser, evoluciones, manifestaciones, atributos, propiedades, etc. Pero empléense las palabras que se quieran, si no se establece distincion

esencial y sustancial entre lo finito y lo infinito, no se sale del panteísmo, no se explica á Dios, se le niega; y en cuanto al origen del mundo, se cae en el sistema de las emanaciones, que es inconciliable con la religion y con la metafísica.

LXIII.

OJEADA SOBRE LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA.

365. Existe algo. — ¿Cómo lo sabemos? — ¿Cuáles son nuestros medios de percepcion? — ¿Es legítimo el testimonio de estos? — ¿En qué se funda su legitimidad? — ¿Qué cosas existentes conocemos? — ¿Cuál es la naturaleza de ellas? — ¿Qué relaciones tienen entre sí? — ¿Tienen origen? — ¿Cuál es? — ¿Tienen un fin? — ¿Cuál es? — Estas son las cuestiones que se ofrecen á la filosofía: á esa ciencia que no sin razon ha tomado un nombre tan modesto como amplio: amor de la sabiduría, de esa sabiduría definida por Ciceron: «la ciencia de las cosas divinas y humanas, y de sus causas;» es decir de *todo*. *Nec quidquam aliud est philosophia si interpretari velis, præter studium sapientiæ. Sapientia autem est, ut à veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus eæ res continentur, scientia: cujus studium qui vituperat, haud sane intelligo, quidnam sit quod laudandum putet.* (Cic. de Officiis, lib. II, § 2.)

366. Mal comprende la filosofía quien la mira como un conjunto de vanas cavilaciones sobre objetos poco im-

portantes: el hombre, el universo, Dios, son sin duda objetos de alta importancia; y tales son los objetos de la filosofía: todo lo que existe y puede existir, no es objeto de escasa importancia; y todo lo que existe y puede existir, es objeto de la filosofía.

367. ¿Existo? ¿Qué soy? ¿De dónde he salido? ¿Cuál es mi destino? ¿Qué es ese conjunto de objetos que me rodean y me afectan? ¿Ha dimanado de otro? ¿Cuál es este origen?—¿Quién se atreverá á decir que estas son cuestiones de poca importancia, y que no merecen nuestra atención? Si esto no es importante, ¿dónde está la importancia? Si esto no es digno de ocupar al hombre, ¿dónde se hallará algo que lo sea?

368. Se ha abusado mucho de la filosofía, ciertamente; pero ¿de qué no se abusa? No hay absurdo que algun filósofo no haya dicho: es verdad; pero ¿condenareis las leyes, porque no hay tiranía que no se haya ejercido en nombre de alguna ley? ¿Abolireis los tribunales, porque se han cometido crímenes en nombre de la administración de justicia?

369. La filosofía fomenta la vanidad; pero el hombre se envanece por cualquier adelanto: ¿le condenareis á permanecer estacionario para siempre? La discusión es un disolvente de las leyes y de las instituciones; pero la discusión es el ejercicio de la razón: ¿extinguiremos en nuestro espíritu la hermosa centella que nos ha sido otorgada por la bondad del Criador?

370. El buen sentido de los antiguos romanos era enemigo de la filosofía: sin embargo, no se libró Roma del contagio: la patria de Catón lo fué de Cicerón: y además, ese mismo Catón, al ocuparse del individuo, de la sociedad, de lo que convenia á esta y á aquel, ¿qué era sino un filósofo? Los graves romanos, al discutir sobre los grandes intereses de la república, sobre los secre-

tos de conservar y engrandecer el imperio, sobre los medios de señorear el entendimiento y la voluntad de los ciudadanos, sobre la utilidad de preservarlos de la discusión filosófica, ¿que eran sino filósofos?

371. Donde hay un hombre que piensa sobre un objeto inquiriendo su naturaleza, sus causas, sus relaciones, su origen, su fin, allí hay un filósofo. Donde hay dos hombres que se comunican recíprocamente sus ideas, que se ilustran, ó se contradicen, se ponen de acuerdo ó disienten, allí hay discusiones filosóficas.

372. Mira las cosas muy apocadamente quien no ve filosofía sino en las escuelas. En la India, en la China, en la Persia, en la Caldea, en Egipto, hemos encontrado filosofía; y no obstante allí no hemos visto ni academia, ni pórtico, ni liceo: antes de Platon y Sócrates habia filosofía en Grecia sin formas de escuela: el mismo Platon dista mucho de Sócrates en su forma: á Platon no se le llamaria como se llamó á Sócrates: bufon: *atticus scurra*.

373. La filosofía es la razon examinando: la diferencia está en el mas y en el menos, en la extension y en la forma, pero el fondo es el mismo; donde hay exámen, sea cual fuere su especie, allí hay filosofía. Mas el pensamiento humano, corriendo al través de los tiempos, debia dejar vestigios: aquí una hondonada, allí un montecillo, acá un arenal, acullá un terreno cubierto de vegetacion; en unas partes con regularidad, en otras con desórden; á veces sin enlace, quizá con cierto encadenamiento: hé aquí la imágen de las escuelas filosóficas; y hé aquí, por decirlo de paso, la suma dificultad de presentar su historia bajo un plan uniforme, de fijar y delindar con exactitud las varias épocas y determinar con precision las diversas fases. Los fenómenos intelectuales, como radicados en séres dotados de espontaneidad y li-

bertad, presentan por do quiera el carácter de los sujetos en que se desenvuelven: variedad, oposicion, libertad. Cuando veais una clasificacion muy precisa, como salida de un molde, tened por seguro que el clasificador, ó finge, ó se alucina.

374. ¿Cuáles son las conquistas prácticas de la filosofía? En el órden material muchas; en el social harto escasas; en el moral y religioso ninguna.

375. El hombre sondea las inmensidades del espacio; sujeta á medida el mundo microscópico; domina los elementos, y trasforma la superficie del globo; estas son las conquistas de la filosofía en el órden material: sin las meditaciones y experimentos de los físicos de los siglos anteriores, no veríamos los prodigios de la mecánica y de todas las artes, con los que nos asombra el actual.

376. La sociedad no se ha formado ni se conserva por la filosofía; cuando los filósofos la han querido fundir en sus crisoles, el resultado ha sido producir una conflagracion espantosa; parte se ha volatilizado, parte se ha carbonizado: para aprovechar algo, ha sido necesario arrumbar las teorías, y apelar al buen sentido: abandonar la filosofía de Platon y recurrir á la de Solon.

Se ha visto que en las sociedades hay un organismo, hay principios vitales, como en los individuos; y que la filosofía puede explayarse observando, pero que debe guardarse de tocar. No hay inconveniente en que estudie el pulso, pero no puede manosear el corazón: si abre al viviente le mata.

377. Pero esto, se nos dirá, ha producido grandes bienes: escarmiento y desengaño; y por consiguiente un caudal de prudencia: cierto, y en verdad que esto es una ventaja; pero si bien se observa es del mismo género que las quemaduras que nos enseñan desde niños á no tocar el fuego.

378. Bajo el aspecto moral ¿qué nos ha enseñado la filosofía? ¿Ha podido añadir algo á estos sublimes preceptos: «ama á Dios sobre todas las cosas: ama al prójimo como á tí mismo?» ¿Hay algun libro filosófico que se acerque ni con mucho al sermón de Jesucristo sobre la montaña?

379. Tocante á Dios y el alma, preciso es confesarlo, la filosofía no ha hecho mas que desbarrar cuando se ha desviado del *Catecismo*. Ahí está su historia; y quien con esto no se convenza de que la filosofía por sí sola es impotente para dirigir al género humano, no alcanzamos qué otras pruebas puede desear. Quien duda de esto no conoce la historia de la filosofía, porque entre los filósofos mas eminentes, no obstante su vanidad, lo que mas alto descuella, lo que se expresa con el acento de una convicción mas profunda, es la conciencia de su flaqueza. Esto producía que anduvieran en pos de los restos de las tradiciones antiguas, que interrogasen á la India, á la Persia, al Egipto: con la sola razon se hundian; y buscaban, como dice Platon, una barquilla para atravesar el mar tempestuoso de la vida terrestre.

380. ¿Cuál es el origen del mundo? Los filósofos han estado disputando sin cesar, y han excogitado innumerables sistemas; y sin embargo, muchos siglos antes que nacieran Platon y Pitágoras, estaban escritas aquellas palabras, cuya sublimidad contrasta con su sencillez: «En el principio crió Dios el cielo y la tierra.» A ellas siguen otras en que se explica la formación del mundo; y los modernos teólogos se asombran al encontrar tamaña sabiduría en un Libro tan antiguo, trazado por la mano de un habitante del desierto, en un rincón de la tierra.

381. ¿Cuál es el origen del hombre? Si lo preguntais á la filosofía os responde con monstruosidades; pero en el mismo Libro está escrito: «Formó, pues, el Señor

Dios al hombre del lodo de la tierra, *é inspiróle en el rostro un soplo de vida, y quedó hecho el hombre viviente con alma.*»

382. Los filósofos se pierden en conjeturas sobre el origen y el fin de las cosas: los sabios que llenan el mundo con el ruido de sus nombres, no tienen ni un rayo de luz para alumbrar el caos, ni una palabra de consuelo para las desgracias de la humanidad, ni aciertan á encontrar un dique contra la corrupcion que todo lo inunda: entretanto, en el mismo pueblo que conserva los libros y las tradiciones de Moisés, se hallan ejemplos de alta sabiduría, desprendimiento, heroismo, no solo en los sabios sino tambien entre los sencillos. Siete hermanos prefieren morir antes que violar la ley de Dios; y su madre les habla con este lenguaje, que oirian asombrados Sócrates y Platon: «Yo no sé cómo fuisteis formados en mi seno, porque ni yo os dí el alma, el espíritu y la vida, ni fui tampoco la que coordiné los miembros de cada uno de vosotros; sino el Criador del universo, que es el que formó al hombre en su origen, y el que dió principio á todas las cosas; y él mismo os volverá por su misericordia el espíritu y la vida, puesto que ahora por amor de sus leyes os sacrificais;» y dirigiéndose despues al mas pequeño, único que le queda con vida, le dice: «Ruégote, hijo mio, que mires al cielo y á la tierra, y á todas las cosas que en ellos se contienen; y que entiendas bien que Dios *las ha criado todas de la nada, como igualmente al linaje humano.* De este modo no temerás á este verdugo; antes bien haciéndote digno de participar de la suerte de tus hermanos, abraza la muerte, para que así en el tiempo de la misericordia *te recobre* yo junto con tus hermanos.» (*Macabeos*, lib. II, cap. VII.) Mientras así habla sobre el origen y destino del hombre, no un filósofo, sino una humilde mujer, los sofistas disuelven la

Grecia, y los hinchados académicos vierten raudales de palabras, tan ligeras como el polvo que levantan con sus mantos rozagantes.

383. ¿Hay Dios? ¿Hay uno ó muchos? ¿Cuál es su naturaleza, cuáles sus atributos? Leed á Platon, Aristóteles, Ciceron, á los mas grandes hombres de la antigüedad, ¿y qué encontrais? Errores, incertidumbre, tinieblas: pero abrid la *Biblia*. Hay un Dios, eterno, infinito, inmutable, inmenso, criador, conservador, ordenador de todas las cosas, cuya providencia se extiende á los astros que giran por las profundidades del espacio, como al imperceptible insecto que se alberga en las hojas del árbol: á sus ojos está patente todo lo pasado y lo porvenir; descubre los mas íntimos secretos del corazon del hombre; todo lo conoce, todo lo ve; con irresistible fuerza abarca todos los extremos, lo dispone todo con suavidad, vela sobre el justo y el malvado, y reserva para otra vida el premio ó el castigo conforme á los merecimientos. La inmortalidad del alma, el libre albedrío, la diferencia entre el bien y el mal, el origen de las contradicciones que se hallan en el hombre, la causa de sus calamidades, sus remedios, sus compensaciones, todo está explicado con tan admirable sabiduría, que al volver los ojos á los vanos sistemas de la filosofía humana, parece que asistimos á juegos infantiles.

384. El estudio de la filosofía y de su historia, engendra en el alma una conviccion profunda de la escasez de nuestro saber: por manera que el resultado especulativo de este trabajo es un conocimiento *científico* de nuestra *ignorancia*.

385. ¿Despreciaremos por esto la filosofía? No, ciertamente: basta que conozcamos su insuficiencia. El desprecio de la filosofía es una especie de insulto á la razon. ¿Y sabeis en qué suele parar ese insulto? En apoteosis:

la víctima se convierte en ídolo, y el agresor en su gran sacerdote. Lutero despreciaba la razón y tuvo la modestia de erigirse en legislador supremo; no se han escrito contra la razón páginas más elocuentes que las de Lamennais, y sin embargo, también intenta con su propia razón regenerar el mundo.

386. Guardémonos de la exageración; esos arrebatos de abatimiento son inspiraciones del orgullo: las dificultades que se encuentran en la investigación de la verdad deben producirnos la convicción de nuestra flaqueza, más no irritación ni despecho: ¿podemos acaso mudar nuestra naturaleza? ¿Está en nuestro poder el alterar el grado que ocupamos en la escala de los seres?

387. La filosofía no muere ni se debilita por estar á la sombra de la religión, antes bien se vivifica y fortalece; el espíritu nada pierde de su brio, antes vuela con más osadía y soltura cuando está seguro de que no se puede extraviar. Al que quiere ser filósofo sin abandonar la religión, se le imponen condiciones, es verdad, pero ¿qué condiciones tan felices! No ser ateo, ni materialista, no ser fatalista, no negar la moral, no negar la inmortalidad del alma: ¿y es por ventura ofuscar la razón el prohibirle que empiece por sumirse en el caos, negando á Dios? ¿Es degradar el espíritu el vedarle que se niegue á sí propio, confundándose con la materia? ¿Es afear el alma el precisarla á admitir una cosa tan bella como el orden moral? ¿Es esclavizar al hombre el imponerle la obligación de reconocer su propia libertad? ¿Es apocar el alma el precisarla á reconocer su inmortalidad? Dichosa obligación la que nos preserva de ser ateos y de confundirnos con los brutos.

388. Salvos los grandes principios que no pueden negarse ni en religión ni en filosofía, so pena de degradar la naturaleza humana, ¿en qué coarta la fe el vuelo de la

inteligencia? San Justino, san Clemente de Alejandría, san Agustin, san Anselmo, santo Tomás de Aquino, Descartes, Bossuet, Fenelon, Malebranche, ¿no encontraron regiones filosóficas donde extender las alas de su genio? ¿Necesitais mas espacio que ellos? ¿Sois mas grandes que Leibnitz, quien nacido y educado en el protestantismo, recorre en todas direcciones los espacios de la ciencia, y léjos de encontrar nada contrario á la verdad católica, se siente atraído hácia ella, como á un inmenso foco de vida y de luz?

389. Además, el conocer de antemano y con toda certeza las verdades fundamentales relativas al hombre, al mundo y á Dios, en vez de dañar á la profundidad del exámen filosófico, la favorece; jamás entre los antiguos, se elevó la filosofía al alto grado á que ha llegado despues de la aparicion del cristianismo. La existencia de Dios, su infinidad, su providencia, la espiritualidad del alma, su libertad, su inmortalidad, la diferencia entre el bien y el mal, todas las relaciones morales en su inmensa amplitud, han sido tratadas en las escuelas de los filósofos cristianos con una sublimidad que asombraria á Platon y Aristóteles. En las regiones de la metafísica y de la moral, el espíritu humano se muestra tanto mas poderoso, cuanto mas participa de la influencia del cristianismo.

FIN.

INDICE

I.	Introducción	1
II.	Historia de la medicina	15
III.	Historia de la anatomía	35
IV.	Historia de la fisiología	55
V.	Historia de la patología	75
VI.	Historia de la terapéutica	95
VII.	Historia de la farmacología	115
VIII.	Historia de la cirugía	135
IX.	Historia de la obstetricia	155
X.	Historia de la pediatría	175
XI.	Historia de la geriatría	195
XII.	Historia de la oftalmología	215
XIII.	Historia de la otorrinolaringología	235
XIV.	Historia de la dermatología	255
XV.	Historia de la ginecología	275
XVI.	Historia de la urología	295
XVII.	Historia de la neurología	315
XVIII.	Historia de la psiquiatría	335
XIX.	Historia de la medicina legal	355
XX.	Historia de la medicina social	375
XXI.	Historia de la medicina preventiva	395
XXII.	Historia de la medicina experimental	415
XXIII.	Historia de la medicina moderna	435
XXIV.	Historia de la medicina contemporánea	455
XXV.	Historia de la medicina futura	475

ÍNDICE.

	<u>PAG.</u>
I. Filosofía de la India.	7
II. Filosofía de la China.	13
III. Filosofía de la Persia.	16
IV. Los Caldeos.	17
V. Los Egipcios.	18
VI. Los Fenicios.	19
VII. Escuela jónica.	20
VIII. Pitagóricos.	24
IX. Xenófanés.	29
X. Parménides.	31
XI. Zenon de Elea.	33
XII. Leucipo y Demócrito.	34
XIII. Heráclito.	36
XIV. Empédocles.	37
XV. Sofistas y escépticos.	38
XVI. Sócrates.	41

XVII.	Platon.	44
XVIII.	Aristóteles.	50
XIX.	Cínicos.	59
XX.	Escuela cirenaica.	61
XXI.	Escuelas de Elis y Eretria.	62
XXII.	Escuela de Megara.	63
XXIII.	Pirrónicos.	id.
XXIV.	Epicúreos.	65
XXV.	Estoicos.	68
XXVI.	La Academia nueva y la novísima.	71
XXVII.	Ciceron.	75
XXVIII.	Enesidemo y Sexto Empírico.	80
XXIX.	Eclécticos de Alejandría.	84
XXX.	Neoplatónicos.	86
XXXI.	La filosofía entre los cristianos.	88
XXXII.	Tiempos que siguieron á la irrupcion de los bárbaros.	89
XXXIII.	Arabes y judíos.	91
XXXIV.	Gerberto.	92
XXXV.	Roscelin: nominalismo y realismo.	93
XXXVI.	San Anselmo.	96
XXXVII.	Abelardo.	97
XXXVIII.	Santo Tomás de Aquino.	99
XXXIX.	Filosofía escolástica.	101
XL.	Roger Bacon.	118
XLI.	Época de transicion.	119
XLII.	Bacon de Verulam.	121
XLIII.	Descartes.	122
XLIV.	Gasendo.	131
XLV.	Hobbes.	132
XLVI.	Spinosa.	133
XLVII.	Malebranche.	135



XLVIII. Locke.	140
XLIX. Berkeley.	142
L. Vico.	143
LI. Leibnitz.	144
LII. Buffier y la escuela escocesa.	150
LIII. Hume.	152
LIV. Condillac.	153
LV. Kant.	155
LVI. Fichte.	165
LVII. Schelling.	168
LVIII. Hegel.	170
LIX. Jacobi.	171
LX. Lamennais.	173
LXI. Cousin.	175
LXII. Krause.	178
LXIII. Ojeada sobre la filosofía y su historia.	187

1883

I. CARDENAL

B

FONDO

S. X

Balmes

FILOSOFIA

CARDENAL CISNEROS

BIB- 40

FONDO ANTIGUO

S. XIX-XX