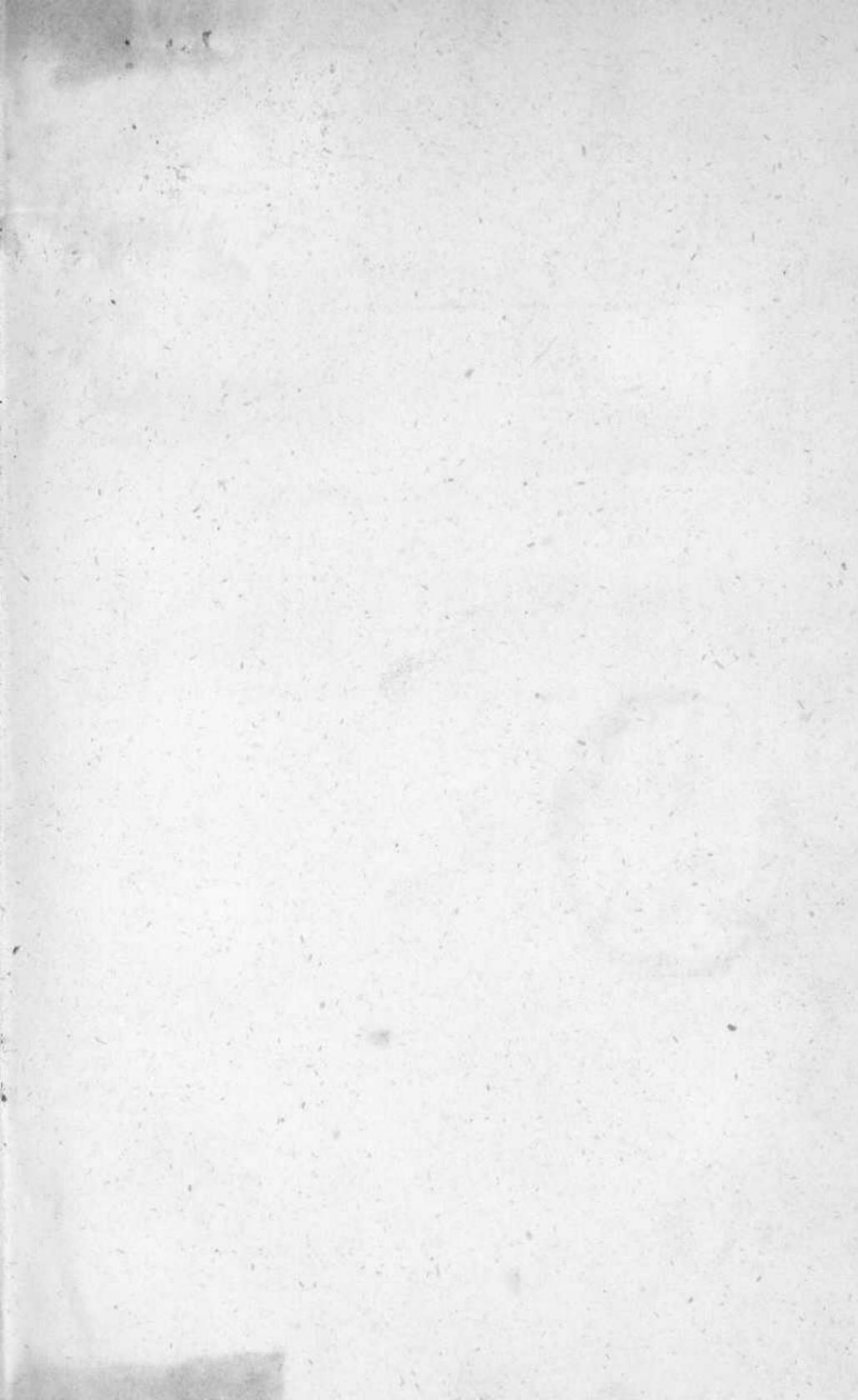






1674



ESPOSICION HISTÓRICO-CRÍTICA

DE LOS SISTEMAS FILOSOFICOS MODERNOS

Y VERDADEROS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA



EXPOSICION

INTERNACIONAL

DE LOS SISTEMAS TIPOGRAFICOS MODERNOS

Y TIPOGRAFOS TIPOGRAFOS DE LA CIUDAD

DE LOS SISTEMAS TIPOGRAFICOS MODERNOS

Y TIPOGRAFOS TIPOGRAFOS DE LA CIUDAD

Y TIPOGRAFOS TIPOGRAFOS DE LA CIUDAD



TOMO III

EXPOSICION

INTERNACIONAL

DE LOS SISTEMAS TIPOGRAFICOS MODERNOS

ESPOSICION

HISTÓRICO-CRÍTICA

DE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS MODERNOS

Y VERDADEROS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA.

POR

DON PATRICIO DE AZCÁRATE.

TOMO III.



MADRID: 1861.

ESTABLECIMIENTO TIPOG. DE DON FRANCISCO DE PAULA MELLADO,
calle de Santa Teresa, núm. 8.

ESPOSICION

DE LOS SISTEMAS FILOSOFICOS MODERNOS
Y VERDADERO PROGRESO DE LA CIENCIA

DON PATRICIO DE AZCARATE



TOMO III.

PANTEISMO TEOLOGICO-RACIONALISTA.

DOCTRINA.

CAPITULO UNDECIMO.

SISTEMA DE KANT.

Esposicion.

Tres grandes objetos se presentan para satisfacer el ansia de saber, que por un instinto irresistible arrastra al hombre, que son el mundo material, el mundo del infinito y el mundo que se encierra en la intimidad de nuestro ser. Y como al hombre le es imposible arribar á conocerlo todo, ó por mejor decir, le es imposible la ciencia absoluta por su calidad de ser finito, debe reducir sus indagaciones á lo que realmente puede saber y descubrir, sin traspasar los limites que el Criador le tiene designados. Fijar estos limites, dar valor á nuestras facultades cognitivas y señalar la esfera de accion en que pueden ejercitarse, es la gran cuestion sometida á la resolucion de los filósofos, y resuelta que sea, queda hecha la esplanacion, para sobre ella edificar de una manera sólida, permanente, incontrastable. Kant comienza su *Critica de la razon pura* primero, por separar en el conocimiento humano los elementos de naturaleza diversa que le componen; segundo, descubrir entre estos elementos aquellos, en cuya verdad viene á resolverse toda verdad humana, y tercero,

fixar el valor, autoridad y estension de cada uno de estos elementos. De manera que Kant comienza por analizar el espíritu humano, clasificando sus elementos, en seguida busca entre estos elementos cual es entre ellos el que constituye la verdadera base del conocimiento humano, y concluye fijando á cada elemento su verdadero valor y la autoridad de las facultades que le componen. Aquí está encerrado todo el campo de la filosofía kantista, presentada en tres obras distintas, *Crítica de la razon pura*, *Crítica de la razon práctica*, *Crítica del juicio*.

CRITICA DE LA RAZON PURA.

Ya hemos visto, dice el baron de Penhoen, á quien hemos seguido principalmente en la esposicion de los sistemas alemanes, que la imperiosa necesidad de conocer es inherente á la naturaleza humana. El hombre dirige con avidez sus miradas en torno suyo, y escudriña hasta en sus menores detalles la creacion. Bien pronto se lanza mas allá, y en alas del pensamiento campea en la esfera de las puras inteligencias. Vuelve en seguida sus miradas sobre sí mismo, y penetra hasta en los misterios mas secretos de su naturaleza íntima. Y de todas estas cosas ¿cuáles son las que el hombre puede conocer? ¿Y hasta qué punto le es dado conocerlas? Remontémonos, contesta Kant, al origen mismo del conocimiento, analicemos nuestras facultades de conocer, identifiquemos sus resultados, determinemos sus límites, fuera de los cuales no es dado al hombre manifestar su actividad, y se verán resueltas satisfactoriamente estas preguntas.

Lo primero que se presenta á nuestra vista es el mundo material, es decir, el conjunto de los objetos exteriores ó sensibles, que obran inmediatamente sobre nosotros. Las impresiones que producen sobre nuestros sentidos engendran en nosotros repre-

sentaciones de las cosas, que llamaremos percepciones. Estas percepciones son inmediatas y particulares, como que hacen relación á cosa determinada. Reuniendo en seguida muchas de estas percepciones particulares, formamos una percepcion mas general, y á las percepciones de este género las llamaremos concepciones. Trabajando despues sobre estas concepciones, en los mismos términos que lo hicimos sobre las percepciones, y reuniéndolas tambien, formaremos; por medio de este enlace, otras concepciones aun mas generales, las cuales cotejadas con las concepciones anteriores, ocupan el lugar de principios respecto á estas últimas. De estas tres maneras aparece nuestra actividad intelectual, poniendo para ello en ejercicio tres facultades intelectuales, distintas entre sí, que son la sensibilidad, el entendimiento y la razon.

El resultado definitivo y el producto de la actividad voluntaria de estas tres facultades constituye el conocimiento humano, pero no le constituye solo, porque además de la actividad voluntaria ó del yo, entran como elementos los objetos sensibles ó el mundo exterior, y el conocimiento es el resultado de la accion y reaccion reciprocas del mundo exterior y nuestra actividad.

De estos dos elementos el primero, que es la actividad intelectual suministrada por nuestro yo, consiste en facultades inherentes á nuestra naturaleza, elemento que nos pertenece en propiedad, que existia en nosotros antes de recibir impresiones del mundo exterior, que es independiente de esta impresion y que tiene que sobrevivirla. Por el contrario el segundo elemento, que le constituyen las impresiones venidas de fuera, tiene su origen en un objeto que es distinto del yo, porque pertenece al objeto y no es nosotros. El primero de estos elementos, es decir, la actividad intelectual es siempre el mismo, no muda ni varía; en el segundo, que son los objetos exteriores, sucede todo lo contrario, porque puede variar y efectivamente varía hasta lo infinito.

Suponed un molde, en el que se arrojan á la vez muchas cla-

ses de materiales, cera, tierra, bronce, pasta, etc. La forma, siempre la misma impresa por el molde á estas diversas materias, representará el primer elemento del conocimiento humano; la materia, siempre variable como se supone, representará por el contrario el segundo elemento. Si no conocemos el molde y solo conocemos la materia que sale de él, la forma del molde nos aparecerá en esta materia misma, así como si ninguna materia se arroja en el molde, su forma sería para nosotros una cosa invisible, y para nosotros como si el molde no existiese. El molde no se muestra jamás, y si se hace conocer es porque lo imprime á los objetos que de él salen.

Esto es lo que se verifica con nuestras facultades, con ocasion de la impresion que los objetos exteriores hacen en el alma. Nuestras facultades, invisibles de suyo á nuestros ojos, no se manifiestan á nosotros sino en razon de nuestro contacto con los objetos exteriores, ellas imprimen á estos objetos ciertas formas inherentes á su propia naturaleza, y solo así comienzan á existir para nosotros, y salen poco á poco de la misteriosa oscuridad que las ocultaba. Pero téngase bien presente, que nuestras facultades no son el producto de los objetos exteriores, en la misma forma que el molde, con el que las hemos comparado, no es el producto de la cera que en él se arrojó. Lejos de eso nuestras facultades pre-existen á los objetos exteriores, en términos que apenas se ponen en contacto con ellos, los elaboran, por decirlo así, los amasan y los amoldan de mil maneras.

El conocimiento humano por consiguiente puede mirarse bajo dos puntos de vista diferentes: ó se le considera con relacion á los objetos de donde proceden nuestras impresiones, es decir, con relacion á su materia primera; ó se le considera con relacion á la forma, que le ha sido impuesta por este mecanismo intelectual, á cuya accion ha sido sometida dicha materia primera. Esta última consideracion conduce necesariamente á examinar las diversas partes de este mismo mecanismo y las leyes á que obedece, y

de donde resulta su accion sobre los objetos exteriores. Los materiales sobre que recae esta accion pueden variar y diferir entre sí hasta cierto punto, pero el molde, por el contrario, subsiste siempre el mismo, su accion es siempre la misma. En el primer caso el conocimiento humano descubre lo que tiene de multiple, de diverso, en el segundo por el contrario lo que tiene de uno, de idéntico.

Descritas ya las distintas ruedas de nuestro mecanismo intelectual, indiquemos en qué consisten estas ruedas. Al contacto de los objetos exteriores recibimos impresiones de muchos géneros, con las que formamos nuestras percepciones. De estas percepciones sacamos otras percepciones mas generales aun, que son las que se llaman concepciones. Ligando despues unas á otras estas concepciones diversas, formamos una concepcion aun mas general, de suerte que esta última concepcion nos aparecerá como un principio, del que las anteriores son una consecuencia. El primer modo de accion de la inteligencia humana le llamamos *sensibilidad*, el segundo *entendimiento*, y el tercero *razon*.

Formas de la sensibilidad. La sensibilidad es una facultad pasiva, que recibe las percepciones inmediatas, que nacen de las impresiones producidas por los objetos exteriores. Además son necesarias ciertas condiciones, para que estas percepciones puedan entrar en juego, puesto que es preciso que estén en una relacion dada con nuestra sensibilidad, que sean afectadas por esta de un cierto modo y que se presenten en cierto orden y sean revestidas de ciertas formas. Las formas y las leyes que son propias á la sensibilidad exigen que las cosas se pasen de esta manera y no de otra. Luego el estudio y análisis de nuestras percepciones pueden revelarnos alguna cosa de estas formas y de estas leyes de nuestra sensibilidad. Para conseguir este objeto, basta que sepamos discernir en nuestras percepciones lo que se encuentra en ellas de multiple y de diverso, de lo que es uno é idéntico á sí mismo. Este último elemento estará necesariamente en relacion con las formas y las leyes de nuestra sensibilidad.

Lo múltiple y lo diverso constituyen, como ya se ha dicho, la materia de la percepcion; lo uno y lo idéntico constituyen la forma. Si consiguiésemos descartar en nuestras percepciones lo que llamamos materia, llegaríamos así indudablemente á descubrir la forma invariable, de que las mismas percepciones están revestidas. Si llevamos á cabo esta descomposicion de nuestras percepciones, y si poco á poco descartamos esta materia, es decir, todo lo múltiple, todo lo diverso, se ve, que aun quedan dos cosas, dos cosas que persisten, dos cosas que son el *espacio* y el *tiempo*. Como quiera que nos conduzcamos, nosotros no podemos imaginar un cuerpo fuera del espacio, es decir, que no ocupe lugar en el espacio, y por consiguiente que esté privado de estension. Si se hace abstraccion del espacio, los cuerpos desaparecen, se anonadan; por el contrario si se hace abstraccion de los cuerpos, el espacio subsiste y subsiste absoluto, infinito, ilimitado. El espacio es la condicion indispensable de la posibilidad de los cuerpos, pero los cuerpos no lo son en manera alguna de la posibilidad del espacio. Lo mismo sucede con el tiempo. Nosotros no podemos concebir nada que no esté en el tiempo, toda cosa, toda idea, toda impresion, toda sucesion de impresiones no existen para nosotros sino en el tiempo; podemos por el contrario concebir el tiempo independientemente de toda cosa, de toda idea, de toda impresion, de toda sucesion de impresiones. Hagamos abstraccion del tiempo, todo lo que le llenaba desaparece; hagamos abstraccion de lo que le llenaba, el tiempo subsiste y subsiste infinito, ilimitado. Dad rienda suelta á vuestra imaginacion, concebid las creaciones mas fantásticas y las mas lejanas de toda realidad, jamás podreis verlas en otra parte que en el espacio y en el tiempo, ellas existirán en el espacio y vivirán en el tiempo, y en este concepto estarán en la misma línea que los objetos mas comunes de nuestras percepciones. El tiempo y el espacio se desprenden inmediatamente de las leyes de nuestra sensibilidad, la son inherentes, constituyen sus formas necesarias, y formas que pertene-

cen á ella y no á los objetos sensibles, con los que se encuentra en contacto. Estas dos formas, el tiempo y el espacio, la son tan esencialmente adherentes, que no es posible despojarla de ellas. Ensayad anonadarlas por el pensamiento, y en el mismo hecho anonadareis la sensibilidad misma. Donde quiera que la sensibilidad aparece y ejerce su actividad, allí está el espacio y el tiempo, y la razones, porque sacándolos de sí misma, de su propia sustancia, teje como la araña inmediatamente una especie de trama, que instantáneamente estiende sobre el universo entero.

El espacio se estiende infinitamente en derredor nuestro. Si nos referimos á espacios particulares y definidos, los concebimos como contenidos en este otro espacio sin límites y sin término. Este último es inmóvil y ocupa siempre el mismo lugar, es divisible hasta el infinito, y no nos ofrece ninguna solucion de continuidad. El tiempo es una série, en que todos los términos se suceden, tocándose sin dejar entre sí ningun vacío, ningun intervalo. Como el espacio, el tiempo es divisible hasta el infinito. No hay un minuto, un segundo, una parte cualquiera del tiempo que podamos concebir como último término de esta division; por mínima que sea esta parte de la duracion, siempre podemos concebirla dividida en otras partes aun mas pequeñas, y asi hasta el infinito.

La esperiencia no nos ha enseñado estas propiedades del espacio y del tiempo. Lo propio de la esperiencia es no suministrar jamás percepciones, que llevan consigo un carácter de necesidad absoluta. La esperiencia nos da á conocer, que aquello que existe existe, y nos enseña que aquello que sucede sucede, pero no nos da á conocer, por qué aquello que existe existe, ni nos enseña, por qué aquello que sucede sucede. Por otra parte, ¿dónde está la esperiencia que nos haya hecho ver la estension aun divisible de una partícula de arena ó polvo, que se ha ocultado á nuestros ojos y á nuestras manos? ¿Dónde está la esperiencia, que nos permita afirmar la divisibilidad del tiempo mas allá de la mas pequeña

partícula de duración, que hayamos podido medir? En ninguna parte. Entre los conocimientos que debemos á la esperiencia no hay ninguno, cuyo carácter no sea accidental y contingente. Las cosas animadas ó inanimadas, por ejemplo, podemos concebirlas con cualidades ó propiedades distintas de aquellas con que las conocemos; los acontecimientos podemos concebirlas, sucediéndose en un orden distinto de aquel en que se suceden. Pero no podemos proceder de la misma manera respecto al tiempo y al espacio, considerados como propiedades de las cosas; no podemos hacer con ellas lo que con todas las demas propiedades, que en cierta manera forman parte de la noción misma que tenemos de estas cosas. El tiempo y el espacio son porque son, y lo mismo sucede con las propiedades que les pertenecen, porque les son forzosamente inherentes, y porque el tiempo y el espacio deben de tener estas propiedades y no otras.

Las lecciones de la esperiencia llegan á nosotros por medio de las impresiones que los objetos exteriores nos causan. Jamás nos encontramos en contacto inmediato con el tiempo y con el espacio. El tiempo y el espacio por sí mismos jamás causan en nosotros ninguna suerte de impresion, sino que es en el espacio donde percibimos los cuerpos sensibles, es en el tiempo donde percibimos la sucesion de nuestras diversas impresiones. Nuestro organismo intelectual es tal, que estos objetos y estas impresiones, una vez despojados de estas formas, no existirían absolutamente para nosotros, sucediendo lo mismo con todas las modificaciones de que son susceptibles. La esperiencia no nos da á conocer el tiempo y el espacio, sino que el tiempo y el espacio se manifiestan á nosotros con ocasion de la esperiencia. Preexistiendo en nosotros á toda esperiencia, es decir, á todo contacto con los objetos exteriores, el tiempo y el espacio se hacen visibles con ocasion de la esperiencia ó de este contacto. Ocultos el tiempo y el espacio en la intimidad de nuestra esencia, irradian y salen fuera, por decirlo así, á nuestro choque con el mundo exterior.

Pero entonces, en razon de las leyes generales de nuestra organizacion intelectual, no es en nosotros donde los vemos, sino en los mismos objetos, con cuya ocasion los vemos, aun cuando no pertenecen en manera alguna á los objetos mismos. La figura del molde en que se arrojó la cera no pertenece á la cera sino al molde.

No hay percepcion posible para nosotros, sino está revestida de estas formas generales del tiempo y del espacio. Pero hay ciertas propiedades que son inherentes á estas formas generales, y es preciso que existan estas propiedades donde quiera que aparezcan estas formas. De todo esto se deduce, que nosotros nada sabemos, absolutamente nada, de las cosas en sí mismas; su esencia, su naturaleza propia se nos ocultan enteramente. Las impresiones que de ellas recibimos aparecen ya modificadas por nuestros sentidos exteriores, puesto que tales impresiones no serian lo que son para nosotros, si las recibieran seres que estuvieran organizados de otra manera. Además semejantes impresiones se ven modificadas por nuestro sentido intimo, queremos decir, por nuestra sensibilidad, y las es forzoso revestir las formas de esta sensibilidad, que son el tiempo y el espacio, y las propiedades inseparables del tiempo y del espacio. Si á estas impresiones las arrancamos estas formas, que somos nosotros mismos los que se las imponemos, las impresiones desaparecen, y todo se reduce á la nada. Nosotros nada sabemos de la realidad de las cosas mismas, y todo lo que sabemos y podemos saber solo recae sobre las apariencias, con que las mismas cosas se hacen sentir. Para nosotros no hay otra existencia que las apariencias y los fenómenos. Atendidos los límites impuestos á nuestra facultad de conocer durante nuestra existencia terrestre, y los límites que no pueden traspasarse, estas dos cosas, apariencia y fenómenos, son lo único con que estamos en relacion en este mundo. El mundo exterior no es mas que un compuesto de apariencias y fenómenos, en términos que para nosotros el mundo exterior no es mas que una apariencia y un fenómeno.

Categorías del entendimiento. Pero nuestros conocimientos no están limitados á las impresiones que recibimos de los objetos exteriores, porque si así fuese, nuestra existencia intelectual sería puramente pasiva. Pero nada de eso; nosotros trabajamos sobre nuestras impresiones, las profundizamos, las examinamos por diferentes lados, y fijamos las relaciones que las ligan entre sí.

Si nos ponemos en presencia de un objeto cualquiera, no nos contentamos con recibir de las diversas partes de este objeto un cierto número de sensaciones, sino que reobramos sobre estas sensaciones desparramadas y aisladas.

Si el tronco, las ramas y las hojas de un árbol hacen impresión sobre nuestra sensibilidad, no nos limitamos á recibir estas impresiones ó estas percepciones particulares, sino que formamos una percepción mas general, que será, por ejemplo, la de una encina, percepción que en razon de su generalidad llamaremos concepción. Si despues vemos muchos árboles de la misma clase, muchas encinas, referimos en igual forma la percepción de cada uno de ellos á una percepción mas general, donde se confundirán todas las percepciones precedentes, y de esta manera se formará la concepción de encinas en general, y no de tal ó cual encina. Lo mismo procederemos respecto al fresno, al olmo, etc., y si despues reunimos las concepciones de estas diversas clases de árboles en una concepción mas general que las comprenda todas, y en la que vengan á refundirse, entonces se forma la concepción de árbol, de árbol en general, no de árboles de tal ó de cual especie. Esta série de operaciones intelectuales, ó por mejor decir, esta misma operacion intelectual repetida en diferentes grados de generalizacion, es la obra de esta facultad activa, que Kant llama entendimiento.

El entendimiento reúne y amalgama unas con otras las diversas percepciones parciales, que provienen de un mismo objeto sensible, de un mismo fenómeno, y al mismo tiempo y á prevención se forma una imágen del conjunto, que resultará de esta

fusion. Por rápida que sea esta operacion, no puede menos de ser sucesiva, y solo pasando de un punto á otro es como llegará á formarse la idea de este todo, de este conjunto. En estos diferentes actos intelectuales será indispensable: 1.º que tengamos constantemente conciencia de aquello que ejecutamos: 2.º que sepamos con toda precision aquello que hacemos: 3.º que nos acordemos de aquello que hemos hecho; y además que constantemente se fije nuestra imaginacion en aquello que queremos hacer. La reminiscencia, la conciencia y la imaginacion serán, pues, las tres facultades del entendimiento, simultáneamente puestas en juego en esta operacion, serán los tres modos de actividad por los que el entendimiento se manifiesta. Pero téngase muy presente, que el entendimiento, valiéndose de estos tres modos de actividad, siempre es un juicio el que forma, y por consiguiente que la funcion intelectual del entendimiento se reduce á juzgar.

En todo esto el entendimiento se encuentra, como quien dice, frente á frente con los objetos sobre los que recae su actividad, ni mas ni menos de como vimos que estaba la sensibilidad respecto á las percepciones. El entendimiento impondrá tambien ciertas formas y ciertas leyes á estas concepciones, porque estas formas y estas leyes serán las condiciones necesarias de la accion que ejerce sobre ellas.

Estas formas y estas leyes impuestas por el entendimiento á sus actos diversos, nosotros no las conocemos inmediatamente, pero tenemos un medio de descubrirlas. Este medio es el mismo que hemos empleado para llegar al conocimiento de las leyes y de las formas de la sensibilidad, y para ello se habrán de buscar y estudiar en los diversos juicios suministrados por el entendimiento, y en las concepciones que él ha formado por medio de estos juicios. Estas concepciones deberán en efecto estar sometidas á ciertas condiciones, obedecer á ciertas leyes y estar revestidas de ciertas formas, porque solo así puede el entendimiento

obrar sobre ellas. Estas formas y estas leyes pertenecerán al entendimiento, y no á las cosas sobre las que el entendimiento trabaje. Con todo eso se las puede estudiar en estas cosas, como se las podría estudiar en el entendimiento mismo, si el entendimiento se nos hiciera visible. La forma del molde puede estudiarse á voluntad, ó en la cera en que está impresa, ó en el molde mismo.

En nuestros juicios nosotros consideramos la cosa en cuestion bajo una de las relaciones de la *cuantidad*, de la *cualidad*, de la *relatividad* ó de la *modalidad*. Estas son las cuatro concepciones fundamentales bajo las cuales vienen á colocarse todas las concepciones particulares. Estas son las cuatro formas, que dichas concepciones particulares vienen á revestir necesariamente, y que no pueden menos de revestir.

1.º Si se mira el objeto bajo la relacion de *cuantidad*, podemos considerarle como formando un conjunto visto y concebido de una vez sin distincion de partes. En este caso le juzgamos uno ó le juzgamos muchos, y si reunimos estas dos maneras de juzgar, considerando muchos en uno, entonces le juzgamos como un todo.

2.º Si se mira el objeto bajo la relacion de *cualidad*, ó le suponemos dotado de esta cualidad ó privado de ella, ó reuniendo estas dos maneras de juzgar, le consideramos teniendo y no teniendo esta cualidad, es decir, teniéndola en tal ó cual grado.

3.º Si consideramos los objetos bajo la relacion de la *relatividad*, ó los suponemos sostenes los unos de los otros, ó como produciéndose los unos á los otros, ó como obrando y reobrando recíprocamente los unos sobre los otros.

4.º Si consideramos el objeto con relacion á la *modalidad*, ó le juzgamos respecto al grado de realidad que creemos deberle atribuir, y decimos que el objeto es posible ó que es real, ó bien reuniendo estas dos suertes de juicios, decimos que es necesario. Por consiguiente cada una de estas cuatro formas primitivas del

pensamiento, de estas cuatro concepciones fundamentales se subdivide en otras tres concepciones secundarias. En otros términos, cada una de ellas puede ser considerada bajo tres puntos de vista diversos, la *cuantidad*, puede considerarse como *unidad*, *pluralidad*, *totalidad*; la *cualidad*, como *realidad*, *negacion*, *limitacion*; la *relatividad*, como *sustancia*, *causalidad*, *reciprocidad*; la *modalidad*, como *posibilidad*, *existencia* y *necesidad*. A estas categorías ó conceptos puros del entendimiento corresponden en la misma escala cuatro formas del juicio, que son 1.º á la cantidad, juicios *generales*, *particulares* y *singulares*; 2.º á la cualidad, juicios *afirmativos*, *negativos*, *limitativos*; 3.º á la relatividad juicios *categoricos*, *hipotéticos* y *disyuntivos*; 4.º á la modalidad, juicios *problemáticos*, *asertorios*, y *apodicticos*.

Kant llama categorías á estas formas necesarias de nuestro entendimiento, denominacion tomada de Aristóteles, quien designaba bajo este nombre diez pensamientos principales, á que subordina todos los demás.

Las dos primeras categorías, la de cantidad y cualidad, son aplicables á los objetos de la intuicion; las otras dos, la de relatividad y modalidad, solo son aplicables á la manera de ser de estos objetos. En esta subdivision de cada una de las categorías principales en otras tres secundarias, la tercera es siempre la sintesis de las dos primeras. La totalidad es la sintesis de la unidad y pluralidad; la limitacion ó el grado es la sintesis de la realidad y de la negacion; la reciprocidad es el lazo de una sustancia en determinacion recíproca de otra sustancia; la necesidad es en fin la sintesis ó el lazo de la posibilidad de una cosa y de su existencia real. Vemos esto á la simple vista de estas categorías, y concebimos, que el entendimiento no puede pasar por otro lado en el ejercicio de sus actos. Su carácter de generalidad y de necesidad es evidente.

La cantidad, la cualidad, la relatividad y la modalidad son, como va dicho, cuatro formas primitivas de nuestro entendimien-

to. Ellas constituyen otras tantas concepciones matrices, donde se engendrán todas las demás, y son otros tantos modos de la unidad general, que nuestros conocimientos tienden incesantemente á constituir. Estas cuatro formas no abandonan los objetos para venir á nosotros, ni nos son dadas por la esperiencia, cosa que seria facil demostrar. ¿No lo hemos hecho ya con motivo del espacio y del tiempo? Lo que sucede con estas dos formas de nuestra sensibilidad lo mismo se verifica con estas formas de nuestro entendimiento, que para nosotros no tienen otra existencia, que en cuanto las adhiere el entendimiento á los objetos de nuestras percepciones. A pesar de su sensibilidad y á pesar del misterio en que aparecen envueltas á nuestros ojos, no por eso dejan de ser para-nosotros preciosos instrumentos. Con el auxilio de estos instrumentos podemos interrogar la naturaleza y espiarla hasta en sus arcanos los mas ocultos. Es cierto, que estas formas solo nos dan á conocer las cosas por ciertas bases, por ciertos lados, y que jamás nos llevaran al conocimiento de la esencia misma de las cosas. De nuestros juicios de ninguna manera podemos concluir lo que son las cosas en sí mismas; lo que nosotros podemos juzgar con certidumbre es, que ellas nos aparecen lo que son para nosotros. Si queremos traspasar este límite, la incertidumbre y el error comienzan en el momento. Este es el juicio mismo que forma Kant. Hé aquí sus palabras.—«No solo hemos recorrido el dominio del entendimiento puro y examinado atentamente cada una de sus partes, sino que le hemos medido exactamente y asignado á cada objeto el lugar que le pertenece. Sin embargo, este dominio es una isla, la naturaleza le ha asignado límites invariables. Es el imperio de la verdad, pero está rodeado de un mar vasto y borrascoso, en donde vemos sin cesar la ilusion. Allí engañado el navegante por bancos de hielo que parecen y desaparecen sucesivamente á su vista, creyendo á cada instante descubrir tierras nuevas, guiado solo de la esperanza, se le ve errante de continuo y hecho juguete de aquel mar proceloso, formando siempre nuevos designios,

preparándose siempre á nuevas esperiencias á que no puede renunciar, sin poder conseguir jamás el objeto.»

En un lenguaje menos poético es una verdad incontestable, que nada de cuanto está fuera de la esperiencia puede ser resumido por las formas de nuestro entendimiento, y que los únicos objetos con los que las es dado ponerse en contacto son nuestras percepciones. Nuestras percepciones nacen de las impresiones hechas en nosotros por las cosas exteriores; el entendimiento no percibe mas que fenómenos, es decir, representaciones de cosas, habiendo revestido las formas de nuestra sensibilidad. ¿Qué era preciso para que el entendimiento pudiese conocer las cosas en sí mismas? Sería preciso, que despues de haber despojado estas cosas de las formas que el mismo entendimiento las habia revestido, y despues de haberlas despojado de las formas de la sensibilidad recibidas precedentemente, le fuese asequible penetrar por bajo de esta corteza prestada. Solo así podríamos estar seguros de que, al hacerse las cosas objeto de nuestros conocimientos, no habian sufrido notables modificaciones. ¿Pero bajo qué condicion se podría conseguir esto? A condicion de que nuestra sensibilidad no fuese nuestra sensibilidad, á condicion de que nuestro entendimiento no fuese nuestro entendimiento, á condicion, en fin, que nos fuese permitido entrar en relacion con las cosas de otra manera que por medio de estas dos facultades. Ninguna de estas hipótesis puede realizarse, porque ni podemos salir de los límites de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento, ni podemos entrar en relacion con las cosas de otra manera que por medio de estas dos facultades. Si existiesen cosas que no estuviesen bajo el imperio de nuestras categorías ó concepciones primitivas, no podríamos tener de ellas ninguna idea, y para nosotros sería lo mismo que si no existiesen. En su presencia nosotros no tendríamos ninguna percepcion, y nuestras categorías permanecerian eternamente vacias.

Un ciego, lo mismo que los que tienen vista, posee las cate-

gorías, propias para absorber las percepciones de luz y de color, pero esta predisposición le es inútil, porque está desprovisto de la percepción de los objetos visibles ó colorados. Con todas sus categorías el ciego, no está mas adelantado que si no tuviera ninguna.

Las formas del entendimiento son análogas á las de nuestra sensibilidad. La misma analogía se encuentra en la manera con que unas y otras se nos revelan. Si el espacio y el tiempo no se revelan á nosotros sino por medio de la esperiencia, lo mismo sucede con la cantidad, la cualidad, la relatividad y la modalidad. Como el tiempo y el espacio, las formas del entendimiento no son el producto de la esperiencia, pero la esperiencia es la ocasion de darse á conocer, y donde falta esta ocasion, las formas del entendimiento son invisibles para nosotros. Sin embargo, el tiempo y el espacio solo son las formas de un principio pasivo, mientras la cantidad, la cualidad, la relatividad y la modalidad son de un principio eminentemente activo. Estas pertenecen ya á un orden mas elevado, y se encuentran como mezcladas con una porcion de nuestro ser mas digna, ó por decirlo así, mas divina.

La porcion verdaderamente sublime, verdaderamente divina de nuestro ser no es el entendimiento. El entendimiento no es la verdadera corona de nuestro ser intelectual. Por cima del entendimiento se encuentra una facultad que le es superior, la *razon*.

Ideas de la razon. La razon continúa la obra del entendimiento, lleva nuestras concepciones al mas alto punto de unidad, á que nos es dado arribar. Liga entre sí todas las partes del conocimiento humano. Hace de ellas un conjunto, un sistema, un todo completo.

El modo de proceder de la razon consiste, en remontarse de condicion en condicion, de causa en causa, de generalidad en generalidad. Ninguna concepcion le parece legitima, sino á condicion de que haya de fundarse en otra concepcion mas general, porque la razon considera siempre todas las concepciones como

otras tantas consecuencias de algun principio mas general. Pero observando esta misma marcha respecto á los principios mismos, procura ligarles en la misma forma á otros principios aun mas generales. De esta suerte llega á una proposicion de tal manera general, que ya no encuentra otro principio mas general, á que ligarle, y en este orden llega á lo incondicional, á la unidad, á lo absoluto. Este es el centro á que vienen á parar todas las concepciones de la razon, y desde donde irradian en todos sentidos, Este es el último anillo á que se liga la cadena entera del conocimiento humano. Este principio incondicional y absoluto tiene su raiz en la esencia misma de la razon, porque la es inherente, y es la condicion necesaria de todas las concepciones de la razon misma y las reviste con sus propias formas.

Este principio mismo puede ser considerado bajo tres fases diferentes: 1.º con relacion al conjunto de los fenómenos; 2.º con relacion á las modificaciones del ser sensible, es decir, á las impresiones que hacen las cosas en nosotros; 3.º con relacion á la condicion suprema de la posibilidad de los seres.

A la inteligencia humana no la basta crear ciertas unidades subalternas, como poder decir, un hombre, un animal, una planta. Cada una de estas unidades se compone de un gran número de unidades secundarias. En la unidad de hombre entran los huesos, los nervios, los músculos, la sangre y muchos mas bajo el punto de vista fisico: en la de animal, segun sus diferentes clases, entran lo mismo los huesos, los nervios y otros elementos análogos; en la de árbol, la madera, la savia, las hojas etc. A este hombre, á este animal y á esta planta puedo considerarlos, por la continuacion de este mismo procedimiento y por cuyo medio los he considerado un uno á pesar de la diversidad de sus partes, puedo, digo, considerarlos á su vez como otras tantas partes de un todo mas grande, y este mismo todo mas grande, puedo tambien considerarlo refundido á su vez en otro todo aun mas elevado. De esta manera la concepcion de totalidad se verá aplicada á todos los

sistemas particulares de objetos sensibles, que existan en el espacio y en el tiempo. De aqui resultará, que en definitiva todos estos objetos formarán una totalidad absoluta y sin límites. Pues bien, este todo, esta totalidad es el mundo, el universo.

La misma marcha seguida con relacion á las modificaciones que se suceden en la inteligencia humana, conduce á la concepcion del sugeto pensador, del yo.

Pero la razon no se limita á ligar los objetos exteriores los unos á los otros, para formar un todo, y reconocer un sosten á las modificaciones del ser pensador. No le basta presentar faz á faz el mundo y el yo, el yo y el mundo. La razon sube á regiones mas altas, y penetrando en las condiciones supremas de la posibilidad de los séres en general, se lanza desde el universo y el yo al origen comun del yo y del universo, y de esta manera llega á la idea de Dios.

Las *ideas* del mundo, del yo y de Dios son las mas elevadas á que puede llegar la inteligencia humana, y están en la misma posicion respecto á la razon, que están las categorías ó concepciones puras respecto al entendimiento y las formas de la sensibilidad respecto á la sensibilidad. Gracias á las *ideas* del mundo, del yo y de Dios, las concepciones del entendimiento se ligan las unas á las otras, y forman un todo sistemático. Sin aquellas, estas concepciones del entendimiento permanecerian desparramadas y sin trabazon y fluctuarían, por decirlo asi, acá y allá en nuestra inteligencia. Gracias á aquellas *ideas*, el edificio de la inteligencia humana se encuentra por el contrario completo y acabado, porque ellas son la clave de la bóveda, y constituyen el último límite de nuestro conocimiento. Mas allá solo existe un nada poblado de quimeras. Por otra parte, estas tres ideas, como ya lo dijimos antes, no son por sí mismas otra cosa que tres fases, tres aspectos de un mismo principio, es decir, lo incondicional, lo uno, lo absoluto, que es el coronamiento del edificio.

Estas tres ideas, estos tres sublimes incondicionales se en-

cuentran en el mismo caso que las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, y es, que no son obra de la experiencia ó que la experiencia no nos las da. Tampoco pueden ser rigurosamente demostradas; ó usando el lenguaje de Kant, apodicticamente probadas. Estas ideas no tienen menos realidad, no son creaciones fantásticas que podamos anonadar á voluntad, ni está en nosotros el no tenerlas, puesto que afectan á la misma esencia de la razón, como que son sus formas necesarias, de las que es imposible despojarla. La relación de estas tres ideas con la razón es tan íntima, que la son á esta absolutamente indispensables para los usos mas vulgares y para sus ocupaciones las mas diarias. Si no podemos conocerlas en su realidad objetiva, esto no prueba que esta realidad no exista, sino tan solo que carecemos de los medios para penetrar en el seno de la realidad. Las indagaciones, á que nos consagremos respecto á estas tres ideas, constituyen la rama de nuestros conocimientos llamada metafísica.

Puede resumirse en el siguiente cuadro las formas puras de nuestra facultad de conocer, que es un bosquejo de nuestro ser intelectual.

FORMAS DE LA SENSIBILIDAD.

ESPACIO..... TIEMPO

CATEGORÍAS DEL ENTENDIMIENTO.

	CONCEPCIONES PURAS.	JUICIOS.
Cantidad.....	{ Unidad Pluralidad Totalidad }	Generales. Particulares. Singulares.
Cualidad	{ Realidad Negación..... Limitación..... }	Afirmativos. Negativos. Limitativos.

CONCEPCIONES PURAS.

JUICIOS.

Relatividad	{ Sustancia	} Categóricos.
	{ Causalidad	} Hipotéticos.
	{ Reciprocidad	} Disyuntivos.
Modalidad.....	{ Posibilidad.....	} Problemáticos.
	{ Existencia.....	} Asertóricos.
	{ Necesidad.....	} Apodícticos.

IDEAS DE LA RAZON.

El yo.....	}	Lo incondicional y absoluto.
El mundo	}	
Dios	}	

Reflexiones comunes. La sensibilidad, el entendimiento y la razon pueden representarse bajo la forma de tres círculos concéntricos. El yo ocupa el centro. Todas las impresiones hechas por los objetos exteriores, atraviesan necesariamente estos tres círculos, para llegar hasfa el yo; pero en cada uno de estos círculos toda impresion de estos objetos sufre una cierta modificacion. En el círculo de la sensibilidad, estas nociones aparecen en el tiempo y en el espacio, es decir, se sientan en un instante de la duracion, en un lugar cualquiera de la estension. En el círculo del entendimiento estas nociones aparecerán con relacion á la cantidad, á la cualidad, á la relatividad, á la modalidad. En el círculo de la razon aparecerán como formando una totalidad, y ligándose á estas tres ideas mas generales: el mundo, la humanidad y Dios.

Escusamos decir, que se emplea esta imágen únicamente como imágen. Todos estos círculos que aparecen distintos, se confunden y entran los unos en los otros en el seno de la misteriosa unidad del yo. El yo y sus facultades las mas diversas, no son ni pueden ser otra cosa que un verdadero punto matemático.

La impresion hecha sobre el círculo mas lejano del yo por los

objetos exteriores, no se mueve por sí misma, para llegar hasta nuestro centro intelectual, hasta nuestro yo. Existe una fuerza, que tomándola en el instante mismo en que se manifiesta en el punto donde estamos en contacto con el mundo exterior, la hace pasar sucesivamente al través de estos tres círculos y la presenta bajo los tres aspectos espesados al yo, que permanece en el centro como un espectador inmóvil. Esta fuerza es la espontaneidad del yo, es esta actividad intelectual por cuyo medio obramos forzosa y necesariamente sobre las impresiones, que en su origen hayamos recibido pasivamente de los objetos exteriores. Su modo de acción es el juicio. En efecto, hay juicio siempre que añadimos á los objetos los atributos del tiempo y del espacio; hay juicio igualmente cuando determinamos una cosa con relación á la cantidad, á la cualidad, á la relatividad, á la modalidad; y hay una serie de juicios, cuando la razón llega á las ideas del mundo, del hombre intelectual y de Dios.

Pero si la espontaneidad del yo se ejercita siempre de la misma manera, es decir, por medio de juicios, estos juicios son de dos clases enteramente distintas, los unos son los juicios analíticos y los otros los juicios sintéticos.

Los juicios analíticos consisten en afirmar de una cosa lo que está ya contenido en la representación de esta cosa. Cuando decimos: un cuerpo es estenso, un triángulo tiene tres lados, son estos otros tantos juicios analíticos. La certidumbre de estos juicios es absoluta, nos sirven para clasificar los conocimientos que tenemos de los objetos y hacerlos mas claros á nuestros ojos. Pero en razón de la definición misma ningún ensanche dan á nuestros conocimientos, y por lo tanto nos son inútiles para adquirir conocimientos nuevos. Lo que para nosotros constituye todo conocimiento nuevo consiste, en atribuir á tal ó cual objeto una relación, una cualidad que no estaba encerrada en la noción primera que teníamos de este objeto. Esto es lo propio del juicio sintético, y lo que se llama juicio sintético. Todo juicio

sintético consiste en la ligazon de dos cosas, sugeto y atributo, que estaban desunidas. En el juicio analítico, por el contrario, solo hay separacion, disyuncion de dos cosas antes confundidas en la misma representacion. ●

Notamos aun dos clases de juicios sintéticos. Los de la primera clase resultan de la esperiencia, y son análogos á estas proposiciones: el oro es ductil, la rosa es olorosa, el fuego quema, etc. En todos estos casos ha sido preciso percibir, ó mas bien, experimentar los atributos, que se reconocen en el oro, en la rosa y en el fuego, puesto que los primeros que han afirmado estos atributos ha sido, porque han reconocido su existencia de hecho. Los de la segunda clase preceden por el contrario á la esperiencia, y son análogos á estas proposiciones: la línea recta es el camino mas corto para ir de un punto á otro, todo suceso tiene una causa, etc.; proposiciones confirmadas por la esperiencia, pero que la esperiencia no nos enseña. ¿Qué puede decirme la esperiencia sobre estas dos cosas? La esperiencia ha podido enseñarme, que la línea recta es el camino mas corto que he encontrado de un punto á otro; que todos los sucesos de que he sido testigo tenían una causa; pero no ha podido enseñarme, que cualquier otro camino mas corto que la línea recta es necesaria y absolutamente imposible; ni tampoco ha podido enseñarme, que todo suceso ha tenido necesaria y absolutamente una causa. Estos juicios, en cuanto al carácter de absoluta necesidad que les constituye, son verdaderos independientemente de toda esperiencia.

Este sintetismo de nuestros juicios es la base, el lazo, el coronamiento del edificio entero de nuestros conocimientos. Esta facultad de sintesis es la mas noble prerogativa del hombre, es poco decir, es el hombre intelectual todo entero. Las formas de la sensibilidad, las categorías del entendimiento, las ideas de la razon en sí mismas no son mas que una tabla rasa, un cuadro vacío. Aparecen en todas direcciones percepciones producidas

en nosotros por la impresion de los objetos exteriores, pero estas percepciones son aisladas, no tienen trabazon; y si bien por medio del análisis podemos dividir las, subdividir las y reducir las á sus elementos, solo por medio de la facultad de sintesis podemos ligar las unas á las otras y organizarlas bajo un todo compacto.

La facultad de sintesis es el verbo, que de palabras desparradas, aisladas y sin significacion, forma una proposicion llena de sentido y de razon. Es la palabra creadora de nuestra inteligencia.

CRITICA DE LA RAZON PRACTICA.

El destino del hombre no está encerrado en el conocimiento. No solo es un ser dotado de razon cuya mision única sea examinar la multitud de fenómenos, á los que impone las leyes de su entendimiento, sino que es tambien un ser activo, que tiene en sí mismo un principio de accion, que le arrastra constantemente á imprimir por todas partes la historia de su vida y la realizacion de su pensamiento. El hombre no se contenta con saber, sino que tiene una aspiracion mas viva que es de querer, de esperar, de ejecutar, y de aquí procede un nuevo orden de fenómenos morales que guian su conducta, y que son objeto de las indagaciones de Kant en esta segunda parte de su filosofía.

Hay, dice Kant, en nosotros concepciones *à priori* ó verdades formales, que no tienen ninguna relacion con la práctica. Dos y dos son cuatro, todo hecho que comienza á existir tiene una causa, todo cuerpo está en el tiempo y en el espacio, todas estas verdades no conducen á la práctica, no tienen por objeto influir sobre la voluntad humana, no son verdades prácticas. Pero en el conjunto de nuestros conocimientos hay tambien algunos que dicen

relacion á la práctica. Así, *busca tu placer* ó es preciso buscar tu placer, he aquí una verdad que no es estraña á la práctica, como que es una máxima que aspira á convertirse en ley de la voluntad. Kant distingue, pues, la verdad teórica y la verdad práctica. Distingue igualmente la razon ó facultad que concibe estas verdades. En tanto que concibe simplemente verdades teóricas ó especulativas, la llama razon especulativa, y en tanto que concibe verdades prácticas, la llama razon práctica.

Kant no quiso, como todos los moralistas que le habian precedido, descubrir y determinar en que consisten las reglas de la conducta humana. Lo que se propuso fué determinar simplemente la forma de toda determinacion legitima de parte de una causa racional y libre, y para llegar á este descubrimiento, no trató de averiguar si existen en el mundo causas racionales y libres. Su indagacion es independiente de este hecho, y le importa bien poco, que haya ó no causas racionales y libres. Supuesta la idea de una causa racional y libre ¿cuál es la forma de la determinacion legitima de una causa semejante? Este es el problema que Kant se propuso resolver, y para ello no se valió de otros elementos que del puro concepto, de lo que es una causa. Como sentó por base no averiguar si realmente existen causas racionales y libres, puesto que se propuso resolver el problema por el solo concepto de causa, se vió imposibilitado de aplicar al hombre la observacion, para saber cual era la forma de la determinacion legitima de este ser, porque si se hubiera valido de este medio empírico, contrariaba los términos del problema de no reconocer la existencia de causas racionales y libres. Por consiguiente Kant se vió condenado á resolver el problema *à priori*, esto es, á buscar la solucion en el concepto puro de una causa, encerrándose en el campo de la metafisica, y por un método puramente sintético, al que Kant daba una preferencia indisputable.

Dada una causa racional y libre, exista ó no exista alguna en el mundo, indagar cual es la forma de las determinaciones legi-

timas en una tal causa, he aqui el problema que se propuso Kant para la resolucion de la cuestion moral. En otros términos, dada una causâ racional y libre, exista ó no exista alguna en el mundo, indagar cuales son los caractéres que hagan buena y legítima la determinacion en una causa semejante.

Aqui está toda la originalidad del método de Kant. Hay en nuestro espíritu otros conceptos, otras ideas, cuya existencia en él son innegables, aun cuando se dude si á ellos corresponde alguna realidad exterior. Entre estos conceptos se encuentra la de causa y de causa libre. Pero entre estos conceptos se encuentra tambien el de deber y obligacion moral, y aun cuando sea dudoso, si en el universo existe algun ser que esté sometido á una obligacion, á un deber, lo cierto y ciertísimo es, que esta idea de obligacion moral existe en nosotros. La existencia en nuestra alma de este concepto de obligacion moral, como el de una causa y una causa libre, correspondan ó no correspondan á realidades fuera de nosotros, es un hecho y un hecho absolutamente indisputable. ¿Y por qué Kant se encerró en estos conceptos para la resolucion del problema moral? Porque habiendo indagado en su *Crítica de la razon pura* qué valor objetivo podian tener los conceptos subjetivos que estaban en nosotros, y habiéndole sido imposible dar un valor objetivo á estos conceptos, es decir, probar que correspondieran á realidades que estuvieran fuera de nosotros, Kant, al sentar la cuestion moral en la *Crítica de la razon práctica*, tuvo que encerrarse en este escepticismo que él mismo se habia creado, tuvo que partir de los puros conceptos de la razon como subjetivos, y sin suponerles con realidad fuera de nosotros, pues si lo hubiera hecho destruia la base fundamental de su metafisica consignada en su *Crítica de la razon pura*.

Es preciso fijarse bien en la posicion que Kant ocupaba al sentar el problema moral en su *Crítica de la razon práctica*. En su *crítica de la razon pura* se habia sentado esta cuestion. Las concepciones de nuestra razon, por absolutas y universales que sean,

¿representan alguna cosa que exista realmente fuera de nosotros? Kant declara allí, que esta cuestion no puede resolverla ni afirmativa ni negativamente, como vimos ya en su lugar. Kant no encuentra pruebas, de que aquello que concibe nuestra razon represente alguna realidad fuera de nosotros, y de esta manera termina su *Critica de la razon pura* con un absoluto escepticismo. Cuando despues sienta las bases de su *Critica de la razon práctica*, no puede admitir, ni que haya séres, ni que haya causas libres, ni que haya causas sometidas á la obligacion moral. Tiene que suponer, que todo lo ignora, y no tiene mas remedio que encerrarse en los puros conceptos ó puras ideas de la razon, y tiene que esforzarse en resolver el problema moral con solo estos elementos, porque cualquiera otra solucion le estaba prohibida, porque le sacaria de su propio terreno. Por consiguiente Kant reducido á estos datos puramente subjetivos, que son, 1.º el concepto de una causa, 2.º el concepto de obligacion moral, aborda la cuestion y hace un esfuerzo, para deducir la forma de la determinacion legitima de una causa libre. Veamos como la resuelve.

¿Qué implica la idea de causa? La idea de causa es la idea de una fuerza, que es autora de los efectos que de ella emanan. Si una causa es esto, es imposible que una causa no sea libre y racional. En otros términos, para llenar la idea de causa, tal como la concebimos, es preciso añadir absolutamente á la idea de fuerza la idea de libertad y la idea de inteligencia. Una fuerza que no fuese inteligente y libre no seria una verdadera fuerza. En efecto, supóngase una fuerza que no fuese libre, es decir, cuyos actos estuviesen determinados no por sí misma sino por una fuerza estraña, es claro, que estos actos no podrian serla imputados, porque si bien era ella la que los ejecutaba, no era ella la que los determinaba. Por consiguiente estos actos no la pertenecerian, y respecto de ellos esta fuerza no seria mas que un puro instrumento. Luego una causa ó una fuerza capaz de producir efectos, pero que no fuese libre, es decir, que no determinase por sí misma los efectos que ella

produce, no sería una causa completa, sería una causa imperfecta, no sería una causa. ¿Y bajo qué condicion una causa puede no solo producir sino determinar los efectos que ella produce? A condicion de comprender, es decir, de ser racional é inteligente, porque una causa ciega es incapaz de determinarse por sí misma. Una causa ciega no puede determinarse á obrar de una manera mas bien que de otra, sino por la voluntad arbitraria de una causa exterior, ó por las leyes fatales á que esté sometida, leyes que no se ha dado y proceden de quien la dió el ser, lo que equivale á la primer suposicion de ser dependiente de una causa estraña. De manera que la idea de causa implica la idea de libertad y la idea de inteligencia, porque la idea de causa no implica solo la produccion de ciertos efectos, sino la produccion de estos efectos por la fuerza que los produce. El conceptó de causa, para ser completo, implica no solo la idea de una fuerza que produce efectos, sino la idea de una fuerza que se determina por sí misma para producirlos, es decir, que es libre é inteligente.

Pero no paran aquí las cosas, conteniendo la idea de causa los elementos que quedan espresados ¿cuál es la determinacion propia, conveniente, legitima de una causa semejante? ¿Cuál, en otros términos, la determinacion que sea conforme á la naturaleza de una causa semejante? Evidentemente es una determinacion que emane de la causa misma y no de ningun impulso exterior. El dia que una causa se determinase á producir un efecto en virtud de un impulso ó de una accion exterior, en aquel mismo acto semejante causa cesaría de ser causa, porque no se determinaría por sí misma sino por otra cosa distinta de ella, y por consiguiente su naturaleza se veria aniquilada y abolida en la ejecucion de este acto particular, y el acto mismo no revestiria la forma de una determinacion legitima en una causa semejante. Esta determinacion en otros términos no sería la determinacion propia del ser que la ha producido. Toda causa que se ve determinada para ejecutar un acto, cesa de ser causa, porque queda

reducida á ser una fuerza que produce un efecto, pero que no le determina. Esta fuerza no es una causa ni corresponde ya á la idea de causa. Ahora bien, ¿qué es lo que obligará á una causa, tomada esta en la verdadera acepcion de la palabra, á producir ciertos afectos mas bien que otros? No puede ser un impulso extraño, una fuerza distinta, porque entonces cesaría de ser causa, pero precisamente ha de ser alguna cosa la que la determine, porque para que una causa ó una fuerza que es libre se vea determinada á obrar de una manera mas bien que de otra, necesariamente alguna influencia la ha de determinar. Esta influencia solo puede partir de ella misma, de la causa misma, porque si parte de otra cosa que no sea ella misma, desde aquel acto la determinacion se hace extraña á la causa, cesa de ser legitima, cesa de ser la determinacion propia de la naturaleza misma de la causa que la toma. Mas como la determinacion tiene que existir, es preciso buscar una influencia que parta del ser, pero que dejando á este libre y racional, sea sin embargo eficaz. Esta influencia no puede ser otra cosa que la influencia misma de la *verdad* percibida por la causa misma en tanto que es *racional*, y para que esta verdad influya sobre ella, es preciso que sea *práctica*, es preciso que la *obligue*. Entre un ser racional y la verdad práctica, no hay otra influencia práctica que la de la obligacion. Cuando un ser racional y libre, cuando una causa concibe que debe hacer una cosa, concibe que esta cosa es conforme á su ley propia, y entonces nace esta especie de coaccion que no es una verdadera coaccion, y que no puede definirse por otra palabra que por aquella, de que se valen todas las lenguas, que es *obligacion*. Esto parecerá sutil, pero si se reflexiona y se medita á solas, aparece ser una verdad, y la dificultad en explicarlo nace de su simplicidad, de su evidencia misma. La razon es, porque para explicarlo es preciso valerse de estas palabras consagradas, y que estas mismas palabras son las que se ensayan definir ensayando la explicacion. Una causa verdadera-

mente causa, no puede sin cesar de serlo, sin caer en la heteronomía, sin abdicarse á sí misma, sin abdicar su propia ley, no puede ser determinada por una cosa estraña á ella misma. Solo puede determinarla su propia ley. La ley de una causa libre y racional no puede obrar sobre esta causa libre y racional sino por la obligacion, única especie de coaccion posible para el ser que comprende su ley, y que es libre de ejecutarla ó no ejecutarla.

Ya tenemos, pues, otra cosa que implica la determinacion legitima de una verdadera causa, y es, que la determinacion se derive de un motivo obligatorio, ó lo que es igual, de la ley de esta causa concebida por ella misma. Luego la forma legitima de toda determinacion de una causa tiene ya estos dos caractéres: 1.º *que esta determinacion no puede derivarse de una causa exterior:* 2.º *que esta determinacion debe partir de un motivo obligatorio.*

En las determinaciones humanas, segun se ve, entran dos elementos, uno negativo y otro positivo. El elemento negativo es la ausencia de toda heteronomía, usando de la misma expresion de Kant, que quiere decir, que las determinaciones parten de las leyes propias del ser, y no de influencias estrañas, y cuyas dos influencias distingue Kant con los nombres de *autonomía* y *heteronomía*. El elemento positivo es la obligacion en el motivo. Pero no pára aquí; Kant observa, que la ley de una causa racional y libre, no derivándose, no pudiendo derivarse mas que de la naturaleza misma racional y libre de esta causa, tiene que aparecer á la misma causa como un artículo de legislacion universal, como una ley general para toda causa racional y libre, porque es una condicion comun á todas las causas de esta misma naturaleza.

Tres son, segun se ve, los caractéres de una determinacion legitima de una causa racional y libre segun Kant. 1.º *que sea obligatoria:* 2.º *que sea universal, esto es, comun á todas las causas racionales y libres:* 3.º *que no exista ninguna influencia exterior ó es-*

traña á la naturaleza de la causa misma, ó usando las espresiones consagradas de Kant, que sea autonomía y no heteronomía.

Pero no se detiene aquí este filósofo. Kant hace una observacion profunda, que le lleva á un nuevo descubrimiento, procediendo siempre *á priori*, y tomando la misma base del concepto puro de causa y causa racional y libre.

Supóngase una causa racional y libre, que estuviese sustraída completamente de toda otra accion que no fuese la de su propia ley. Como es la cosa mas natural que una causa siga su propia ley, es claro, que jamás se notaría de su parte ningun sentimiento de esfuerzo para obedecerla. Esta causa percibiria la ley, usaria de su propia libertad para seguirla, pero jamás tendria lucha que sostener contra una influencia estraña, en el supuesto que hemos sentado de estar esta causa al abrigo de toda influencia estraña, y de obedecer tan solo á su propia ley. En tal situacion una causa semejante comprenderia su ley, pero no la comprenderia como obligatoria, porque no le apareceria bajo la forma moralmente coactiva, intelectualmente coactiva del deber. Por otra parte este ser no pondria en ejercicio su libertad, porque no viéndose solicitado en ningun sentido para separarse de la ley, ni teniendo que resistir influencias estrañas, que suprimimos por hipótesis, no advertiria en sí mismo el sentimiento de la libertad, y si bien existiria virtualmente, nunca apareceria bajo una forma esplicita. De manera que la idea de obligacion como la idea de libertad, que son una consecuencia necesaria del concepto de causa, implican no solo una causa, una verdadera causa, sino tambien una causa colocada en circunstancias determinadas, y no en cualesquiera circunstancias; una causa colocada en tal situacion, en que aparezca sometida á la accion de fuerzas ó influencias estrañas, que estén en contradiccion con su ley natural y pura. De aquí deduce Kant, que la determinacion legítima de una causa racional y libre, no solo tiene los caractéres de que hablamos antes, *de no emanar de influencias estrañas á esta causa, de*

ser obligatoria y de ser universal, sino que tiene por carácter el suponérsela colocada en una situación, *en la que existe una lucha entre la ley pura de la causa con la obligacion que produce, y las influencias estrañas que obran en sentido opuesto á esta ley y á esta obligacion.*

Hé aquí todo el análisis hecho por Kant del concepto de causa. Ahora vamos á ver sacar otras deducciones análogas del concepto de *obligacion*. La idea de obligacion implica la idea de una ley que obra sobre la razon de una verdadera causa, es decir, de una causa racional y libre, é implica tambien, que esta causa obligada se encuentre en circunstancias tales, que se vea sometida á la influencia de otros modos, de otras causas que obren sobre ella en sentido opuesto, y de esta manera aparecerá con el concepto de causa el concepto de deber.

Resumiendo, pues, lo que llevamos dicho, tenemos, que allí donde hay obligacion, allí hay una causa racional y libre; que donde hay una causa racional y libre, allí la única influencia legitima es la que aparece como obligatoria; que donde existe esta influencia obligatoria sobre una tal causa, precisamente aparece como universal, como la ley de toda causa racional y libre; que esta causa racional y libre, estando tambien sometida á la accion de móviles estraños á su ley, esta circunstancia hace que aparezca el carácter obligatorio de esta ley, y el carácter negativo de la libertad, que es la lucha y la resistencia del motivo heteronomio. Hé aquí un análisis de los dos conceptos de causa y de deber, de donde Kant saca la forma absoluta de toda determinacion legitima de una causa.

Para llegar á un resultado preciso y útil, ¿cuáles son los caracteres esenciales que deberá tener una determinacion en una causa racional y libre? Para que se la declare legitima por la razon *à priori*, será preciso, que esta determinacion haya sido puramente dictada por un motivo obligatorio; será preciso en segundo lugar, que este motivo obligatorio que la haya dictado aparezca á la razon de la causa, como un artículo de la legislacion universal

de las causas, es decir, será preciso, que este motivo le aparezca como teniendo el derecho de ejercer sobre toda otra causa, real ó posible, la misma accion obligatoria que ejerce sobre ella. Asi, pues, la obligacion y la universalidad de los motivos, tales son los dos caractéres por los que se puede reconocer la legitimidad de una determinacion. Dada una causa y dada una determinacion en el seno de esta causa, se trata de distinguir la determinacion legítima de las determinaciones que no lo son. El medio es muy sencillo, puesto que ya conocemos lo que debe ser en una causa la forma de una determinacion legítima. Pidamos á esta determinacion *à priori*, á esta forma sus caractéres esenciales, los mas fáciles de reconocer, y tendremos que son dos. La obligacion en el motivo y la universalizacion posible de este motivo. Examinemos con este doble criterio las diferentes determinaciones que se pasan en este ser dado, que se supone ser una causa racional y libre. Veamos de una parte, si tal determinacion ha sido dictada por un motivo que sea obligatorio, y por consiguiente que pueda ser universalizado y convertido en un artículo de legislacion para toda otra causa racional y libre. Si asi es, semejante determinacion es legítima, porque es conforme con la naturaleza dada de esta causa. ¿Hay otra determinacion cuyo motivo no tenga estos dos caractéres? Estad seguros, que esta determinacion no es legítima. Hé aquí hasta donde Kant ha llevado este análisis *à priori* de los dos conceptos de causa libre y de deber; hé aquí el criterio por el que pueden distinguirse en un ser libre, si existe alguno en el mundo, las determinaciones legítimas de las que no lo son, y por consiguiente las que son conformes con la ley de este ser y las que le son estrañas.

Hasta aqui Kant ha procedido *à priori*, y no se ha curado de averiguar, si existen semejantes causas. Despues que ha construido el ideal de la determinacion legítima, y que ha aplicado la critica al método para distinguir en el seno de una causa libre las determinaciones legítimas de las que no lo son, se ha preguntado

á sí mismo ¿Si hay seres voluntarios, racionales y libres? ¿Si hay ó no causas? Kant, descendiendo de estas alturas metafísicas, descubre en sí mismo hechos, un cierto número de hechos, es decir, un cierto número de conceptos particulares, que preceden, envuelven y espresan un cierto número de actos ó determinaciones que tomamos realmente, y analiza estos conceptos particulares, que siendo particulares, contienen no solo la parte formal sino también la parte material, porque todo concepto particular es concreto, es decir, compuesto de materia y forma, en los términos que expliqué en la *Crítica de la razón pura*.

Los conceptos que Kant acaba de examinar son puros, es decir, no contienen más que la forma, no contienen la materia, porque no son concretos y porque son abstracciones de conceptos concretos. Mas pasando ahora al mundo de los hechos, al mundo de las realidades, se contrae á los conceptos concretos, es decir, á los conceptos que van mezclados de forma y de materia. Vamos á ver cómo analizando estos conceptos concretos, y aplicando á ellos las consecuencias que ha sacado de los conceptos abstractos, Kant deduce la ley.

En el hombre, tal como es, las concepciones que se llaman morales, las ideas morales no se producen sino con ocasión de las circunstancias en medio de las cuales el hombre se encuentra, de las acciones que se ve precisado á ejecutar en estas circunstancias, y de las determinaciones que se ve en el caso de tomar para que tengan lugar tales acciones. Esto es lo que acredita la experiencia todos los días. El niño, cuando entra en el uso de la razón, no comienza por especular sobre el bien y el mal, ni sobre la forma legítima ó ilegítima de las determinaciones para después obrar. Las cosas no pasan así, el niño se encuentra en medio de una variedad de circunstancias que le ostigan, la naturaleza por su parte le auxilia en su desenvolvimiento, una multitud de casos se presentan en que es preciso obrar, concibe un motivo de obrar para cada caso particular, y el niño se resuelve.

No hay ni una sola determinacion de la naturaleza humana en una sola circunstancia, que no sea precedida y envuelta por una concepcion de la inteligencia pequeña ó grande. Esto pone á la vista del observador una multitud de concepciones, que se llaman morales, porque presiden á la accion. Se trata de saber lo que contienen estos conceptos y á cuantas especies pueden reducirse pues algunas veces los conceptos particulares concretos, que preceden sin determinacion, contienen la fórmula obligatoria y otra, veces no la contienen.

Tomemos un caso práctico. Se me confia un depósito, y todas sus circunstancias están determinadas. El que me hizo el depósito murió, los herederos son ricos y nada saben, y yo soy pobre. Todas estas circunstancias forman la materia del juicio, y por esta razon son accidentales y contingentes, porque lo mismo pueden ser otras distintas. Pues bien, si entro en mí mismo y reflexiono sobre el partido que debo tomar, concibo desde luego que debo volver el depósito. Aqui está la forma del concepto, porque si eliminais todas esas circunstancias y las sustituis con otras ó con ningunas, quedará siempre la forma del concepto, la forma del juicio: tú debes volver el depósito.

He aqui un ejemplo de otra clase. Me siento arrastrado á ejecutar un acto, que me causará un gran placer, y al mismo tiempo conozco, que si ejecuto este acto causaré daño á alguno. Sin embargo me determino á ejecutar el acto. Cuando yo me determino, se fija en mi cabeza un cierto número de ideas, que forman un concepto. La forma de este concepto separada de su materia es la siguiente: *busca tu placer*; como en el caso anterior era *vuelve el depósito*. Citaré millares de casos, y cada uno de estos casos particulares me suministraría un concepto, que contendría igualmente una parte material y una forma, y forma que sería la que produciría mi determinacion, porque las circunstancias particulares en cada caso pueden contribuir á producir una forma mas bien que otra, pero siempre es la forma la que causa la determi-

nacion. En el último caso citado no son las circunstancias precisamente las que me conducen á esta forma, *busca tu placer*, sino que es esta fórmula misma, y así he tomado mi determinacion en este caso en vista del placer, lo mismo que he creído que debía volver el depósito en vista de la obligacion que he sentido en mí. Cada concepto completo que se realiza en nosotros, en el momento que tomamos una determinacion particular, puede descomponerse en dos partes, la parte material de un lado y la parte formal de otro. Pues bien, lo que nos determina verdaderamente es la parte formal. La parte formal es la que constituye nuestro motivo, y á ella debe aplicarse el doble criterio descubierto por Kant, por cuyo medio veremos, si nuestra determinacion es legítima en un caso ó no lo es, y lo mismo en todos los demás. Pues bien, aplicad á la forma comun, *busca tu placer*, el doble criterio de Kant, y ved si este doble criterio conviene á esta forma. Vereis que no, porque de una parte yo no me siento obligado á buscar mi placer. Por otra parte ensayad, elevad á la altura de un artículo de legislacion universal y absoluta para todas las causas libres é inteligentes esta forma, *busca tu placer*, y vereis que tampoco puede ser. En efecto podeis citar mil casos, valiéndoos de vuestro buen sentido, en los que es evidentemente contrario á la naturaleza y á lo que conviene á una causa racional y libre buscar el placer. Pueden colocarse estas causas en una multitud de circunstancias, en que el sentimiento universal las condenara, si siguen la ley, *busca tu placer*. Nadie en el mundo puede dudar de esta verdad. Ensayad aplicar el criterio á la forma del ejemplo anterior, *tú debes volver el depósito*, y vereis, que este pensamiento desde luego nos aparece bajo la forma obligatoria. Por otra parte en nada se opone á esta otra máxima de legislacion: *todo hombre á quien se ha confiado un depósito debe devolverlo*: y cualesquiera que sean las convicciones particulares bajo las cuales aparezca esta forma, siempre tiene la razon de su parte, siempre puede con plena seguridad proclamarla como una ley,

sin temor de que exista un solo caso en que no pueda aplicarse. Así pues, al auxilio del doble criterio encontrado por Kant, por el análisis que ha hecho de ciertos conceptos *à priori*, puedo distinguir, entre las determinaciones que tomo, cuales son legítimas y cuales convienen á mi naturaleza de causa racional y libre, y cuales me son dictadas por una influencia estraña á esta naturaleza, y por consiguiente á una influencia que no debo sufrir á menos de abdicarme á mí mismo. Las mas me pertenecen y son artículos de mi ley propia; las otras son artículos de una ley, que no es la mia, que no puedo aplicarme sin dejar de ser una causa racional y libre.

Cuando estoy á punto de decidirme para saber, si la determinacion será legítima y si debo tomarla, no tengo mas que aplicar á mi motivo el doble criterio encontrado por Kant, y entonces veré, si estas determinaciones forman parte de mi ley propia, ó si sucumbiendo á ellas incurro en la heteronomía. Ya veis aqui que es á la vez una ley teórica y una ley práctica, una ley teórica para juzgar lo ya ejecutado, y una ley práctica para obrar, es decir, para conducirme. Ya veis, que auxiliado por este doble criterio, puedo determinar con un poco de paciencia todos los artículos de la ley moral, porque haciendo experimentos con el auxilio de este criterio sobre una multitud de determinaciones, y colocándome por hipótesis en todas las situaciones posibles, llegaré á determinar todos mis deberes.

De estos dos criterios hay uno, que es un poco mas seguro que el otro. Ya habreis observado, que ambos á dos se aplican á la realidad de las cosas, es decir, que un motivo no puede ser obligatorio sin ser universal, ni ser universal sin ser obligatorio. Estos dos caracteres se presuponen necesariamente el uno al otro. Pero hay uno que es mas capaz de engañarnos, mientras el otro es absolutamente infalible. En efecto, nosotros podemos, y la esperiencia nos lo prueba en ciertas circunstancias, mirar como un deber nuestro ciertas cosas que no lo son, y que algunas veces le son contrarias.

En el verdadero fondo de las cosas ¿qué es lo que hace que una cosa nos parezca como nuestro deber? La idea de que forma parte de nuestro verdadero bien. Las inteligencias humanas nos están siempre bastante libres de toda influencia exterior, ni están siempre bastante desarrolladas para percibir su verdadero bien, y no engañarse nunca sobre los elementos que le componen. Podreis tener por un deber una cosa que no lo es, como sucedió al asesino de Enrique IV. Hay motivo de error cuando se aplica ciegamente el criterio del deber, pero no hay causa de error cuando se aplica el segundo criterio, el criterio de la universalización. Todo hombre, que antes de obrar, tantea el motivo que va á determinarle, y le tantea friamente conforme á este motivo, no puede menos de distinguir, si su motivo es legítimo ó no lo es. En efecto, no es fácil que un falso motivo que no es legítimo, y que por consiguiente no es susceptible de ser aplicado como artículo de legislación universal de todo ser racional y libre, se deje universalizar si no es susceptible de universalización; y si tomando la forma de su concepto particular el asesino de Enrique IV hubiera ensayado elevar su concepto á un artículo de legislación universal, su razón se hubiera revelado y no lo hubiera consentido. Cualquiera que sea la materia, es decir, cualesquiera que sean las circunstancias en que yo me encuentre, no puede llegar un caso en que pueda universalizar esta máxima: que se puede matar á un hombre que ha hecho tal ó cual cosa; porque suprimiendo la materia, resulta este concepto universal, ó mas bien que repugna serlo, que se puede matar á un semejante.

Sé que no hay moral práctica sin escollos, sé que distinguiendo mal la razón la verdadera naturaleza del motivo que la provoca á determinarse, y variando los términos bajo los cuales aparezca este motivo, puede con todo su criterio engañarse. Pero esto nace de la naturaleza eternamente pecable de nuestra inteligencia, y todo lo que se puede decir y á lo que el moralista puede aspirar es, que esta regla práctica, aunque espuesta á error, es

infinitamente mas segura que el criterio de la obligacion, cuando se estrae bien la forma del concepto concreto en el caso particular, en que se aplica este medio único.

En todo lo que va dicho, Kant toma ciertos conceptos puros ó formales, despues los analiza y saca de aqui las consecuencias. Obtenidas estas consecuencias, toma otros conceptos pero que son concretos, que no son puros, que no son púramente formales, que son formales y materiales, porque son particulares ó concretos. Toda esta primera parte es analítica, y tiene sus razones para llamarla analítica.

Parte dialéctica. Paso á la segunda parte de la critica de la razon práctica, que Kant llama dialéctica. Voy á esplicar cual es su objeto, y cual es el resultado que obtiene en esta segunda parte de la Critica de la razon práctica. En tanto que Kant se limitó á permanecer en la esfera racional, y tomar conocimiento de los conceptos que se encierran en ella y los analiza, cuanto ha deducido de este exámen y de este análisis no tiene mas autoridad que la que tienen los conceptos mismos. Estos conceptos son puramente subjetivos, sirviéndonos de su lenguaje, es decir, que son conceptos de una razon particular, de una razon que es la facultad de un ser ó de un sugeto particular. Dados los conceptos, las consecuencias que de ellos deduce Kant son curiosas, pero como los conceptos no tienen mas que un valor subjetivo, las consecuencias mismas no tienen mas que un valor semejante.

Asi pues, el concepto de una causa es el concepto de un ser ó de una razon particular, y solo tiene un valor subjetivo. Es cierto, que una vez dado este valor, deberian seguirse todas las consecuencias que Kant deduce. Pero no teniendo el concepto otro valor que el subjetivo, las consecuencias no pueden salir de este terreno, ni pueden dejar de ser subjetivas. Estamos, pues, en lo subjetivo y por consiguiente en el escepticismo, cuando nos limitamos á sacar consecuencias de los conceptos que examinamos. Estamos siempre en la *razon pura*, con sola la diferencia de que

los conceptos que examinamos son conocimientos prácticos. Así pues, aunque en nuestra razón existan conceptos concretos, y sea cierto decir, que si existiesen causas se seguiría tal ó cual cosa, nada demuestra, que realmente existen tales causas. En la misma forma, aunque en nuestros conceptos existan obligaciones, y que si hubiese seres obligados se seguiría tal ó cual cosa, tampoco se sigue precisamente que haya seres obligados, y que se realice en alguna parte esta ley obligatoria. Si queremos salir de este círculo, es preciso procurar salir de lo subjetivo, es decir, es preciso llegar á pensar, que todo esto, que solo está en lo posible, es, sin embargo, real y positivo. Este tránsito lo verifica Kant cuando trata de los conceptos morales.

En efecto, no tengo necesidad de salir de mí mismo, es decir, salir del sugeto racional que tiene estos conceptos que yo analizo, no tengo necesidad de salir de mí mismo para descubrir en mí 1.º una causa libre; 2.º obligaciones reales y positivas. Sin salir del sugeto, la observación me da en este sugeto mismo una causa real. ¿Qué es el sugeto yo? Una causa racional y libre, y sin salir no solo del sugeto sino de la razón misma, es decir, de una cierta facultad del sugeto, la misma que tiene estos conceptos universales, muestro en ella á cada instante este hecho, debo hacer tal cosa, tú estás obligado á tal cosa, esto es obligatorio. En una palabra yo encuentro á cada instante lo que Kant llama imperativo categórico, es decir, el deber. No tengo necesidad de salir de la esfera de la razón, de la esfera de una facultad particular del sugeto yo, para encontrar en ella el hecho de una obligación realmente concebida. Encuentro más, encuentro una causa ó un agente voluntario, libre y racional. Así es que con los conceptos morales no sucede lo que con los demás conceptos de la razón pura. Respecto á los demás conceptos de la razón pura no podemos saber, si en algún rincón del universo existe alguna cosa que presente estos conceptos. Para esto sería preciso, que cesáramos de ser el mismo individuo, sería preciso

que saliéramos de nosotros mismos, y que fuéramos á visitar interiormente, si era posible, los objetos concebidos por nuestra razon particular. Pero en cuanto á los conceptos morales, las posibilidades que ellos espresan se encuentran realizadas en los casos particulares del yo, es decir, del sugeto, de manera que el yo no tiene necesidad de salir de si mismo para saber, que efectivamente hay en el universo alguna cosa que corresponde á estos conceptos. Sin salir de la esfera del sugeto, de hecho yo, que soy el sugeto, me siento obligado y ademas me siento una causa. Por consiguiente hay en este vasto universo un ser que es una causa, y que ademas se siente obligado. Kant no se inquieta en saber, si hay otras por lo menos por el momento. Ahora veremos como lo reconstruye todo.

Su punto de partida es el yo. Encuentra en el yo la realizacion en un caso particular de los séres morales, porque encuentra un ser que se siente obligado. Pero es tal el escrúpulo de Kant en el rigor de sus deduciones, que no quiere aceptar como un hecho la existencia de una causa libre. ¿Por qué no quiere aceptarla? Porque seria preciso salir de la esfera de la razon, y no hay necesidad de salir de ella, para arribar á la realizacion en un caso particular de uno de sus conceptos, como es la existencia de un hecho, de un ser racional y libre, y que encontrado uno los encuentra todos, puesto que uno todos los contiene.

En la esfera humana yo digo á cada momento, *debo hacer tal cosa*, es decir, yo me siento obligado. ¿Tendré necesidad de llegar á la esfera de la conciencia, es decir, de la observacion interna para encontrar el yo libre? No tengo necesidad de pasar de la razon á la conciencia, ó lo que es lo mismo, de la facultad que concibe en mí á la facultad que siente en mí, para encontrar una causa racional y libre, porque en el seno y esfera de mi razon yo me siento obligado y me digo: este es mi deber; este no es mi deber.

Desde aquel acto, sin inquietarse en razon de si puede encon-

trar una causa libre, sin salir del círculo de lo subjetivo, Kant, que demostró que la obligacion no podia existir sino á condicion de la libertad en la causa obligada, concluyo de aqui lógicamente, que yo soy una causa libre, puesto que me siento obligado. En seguida pasa por el razonamiento, desdeñando hacerlo por la observacion, del hecho de que yo me siento obligado á este otro hecho de que yo soy libre, es decir que soy una causa. Si yo me siento obligado y si soy una causa, se sigue rigurosamente, conforme al método de Kant, que mi ley propia es la ley pura de la razon, que se manifestará en cada caso particular por la obligacion de una parte y por la posibilidad de ser universalizada por otra. En moral es indudable, que aun cuando se suponga que no existe ni Dios, ni criatura alguna racional, y que no hay mas existencia real que la mia, no por eso dejaria de sentirme obligado á seguir mi ley como ser racional y único en el mundo, esto es, á no obrar jamás sino por un motivo obligatorio y susceptible de ser universalizado.

Hé aquí rescatada la moral del escepticismo universal, que era la sima en que Kant habia sumido todo en su *Critica de la razon pura*.

Luego que Kant encontró este terreno firme en que sentar el pié, comenzó á reconstruir y rehacer todo lo destruido. Sentada la moral como una realidad rehace á Dios, y por Dios rehace todo lo demás. Kant lleva la misma marcha que Descartes. Solo que Descartes no comienza por la moral para llegar á construir el mundo, que ha puesto en duda, sino que va á la metafisica y no á la moral en busca de sus principios.

¿Y qué es lo que reconstruye Kant puesta la moral al abrigo del escepticismo? Veámoslo. Hay en nuestra razon un concepto de que aun no se ha hablado, y del que Kant no habla hasta que su esposicion no llega al punto en que nos encontramos. Este concepto es el que Kant llama concepto del soberano bien; en el que están complicados dos conceptos, que la razon concibe como

necesariamente unidos, que son la virtud y la felicidad, la virtud como principio, la felicidad como consecuencia.

Esto es lo que llamamos en nuestro lenguaje juicio de mérito ó de demérito. De esta manera es como Kant halla en la razon pura un concepto que une, en un juicio sintético, la virtud ó el cumplimiento de la ley moral á la felicidad, es decir, al goce de la felicidad. Este concepto es tan absoluto como todos los conceptos de la razon, siguiéndose de aquí rigurosamente, que si por casualidad existe en algun rincon del mundo un ser moral, un ser colocado en tales circunstancias en las que la obligacion afecta su libertad, este ser, puesto asi bajo las condiciones de la virtud, si es virtuoso, se hará acreedor á la felicidad. Todo esto es cierto *á priori*, aun cuando no existiese ningun ser en el mundo. Kant, sin salir de lo subjetivo, ha encontrado que el yo es un sugeto colocado precisamente en estas circunstancias, es decir, colocado entre nuestra ley propia concebida por la razon que nos obliga, y las demás influencias estrañas á esta ley, que nos solicitan en sentido contrario. De suerte que la vida para nosotros es una lucha, en la que podemos seguir ó no seguir nuestra ley, es decir, ser ó no ser virtuosos. Precisamente, porque la vida es esta lucha, la vida no puede conciliar ni armonizar la felicidad y la virtud, y conciliacion que por otra parte es un principio necesario proclamado por nuestra razon. En efecto, siempre que yo sacrifico á la ley del yo un impulso opuesto de mi sensibilidad, lo que se llama placer ó interés, se realiza en mí un doble fenómeno. De una parte experimento una satisfaccion ó un cierto placer en el hecho de permanecer fiel á mi ley, y de otra mi sensibilidad se ve profundamente herida, porque sus mas caros deseos han sido sacrificados, de manera que yo me encuentro en una situacion agradable y triste á la vez.

Experimenta un placer, que estando mezclado de dolor, es sensible y austero, y este placer es el que Kant considera como el tipo de lo sublime. Llama á esto el sentimiento de lo sublime, y el

hombre virtuoso despierta este sentimiento sobre sí mismo y sobre los demás. Este estado que puede parecer sublime á los demás, puede proporcionarnos un placer triste y austero, y en verdad que un estado semejante no es la felicidad, ni es lo que entendemos por felicidad. Además está demostrado perfectamente por la constitucion de este mundo, que aun cuando hiciéramos todos los esfuerzos imaginables para conseguir la felicidad, no la conseguiríamos, porque por una parte no existe en el mundo ó es tan solo incompleta, y por otra, aun aspirando á la felicidad á espensas de la virtud, nosotros no experimentaríamos la felicidad que sigue á la virtud y que es la verdadera felicidad, la cual no puede obtenerse sino por la virtud misma. De manera que como quiera que se mire la cuestion, siempre resulta, que la felicidad no es de este mundo. Sin embargo, la virtud merece la felicidad, y entre la virtud y la felicidad hay una union necesaria é irremediable, aunque es la virtud la que va delante, y la felicidad despues.

Todo esto es cierto, porque todo lo encuentro realizado en mí sin salir del sugeto. Es preciso, que lo que es necesario suceda, es decir, es preciso que esta union, que esta dependencia de la felicidad y la virtud se realice. En este mundo no tiene lugar, luego tiene que realizarse en otra vida. Luego hay otra vida. ¿Y quién puede realizar esta nueva vida? El que puede mudar la condicion actual y trasportarnos á ella, un ser omnipotente, justo, moral, inteligente. Luego Dios existe, no el Dios metafísico, sino el Dios moral, sacado, no de la metafísica, como hizo Descartes, sino del elemento moral de la naturaleza humana. Cuanto puede interesar al hombre en este mundo, en razon de creencias, todo, todo queda establecido, á saber, su propia existencia, la ley moral, su conducta en este mundo, una vida futura y Dios. El corazon del hombre no necesita mas, y el escepticismo puede campear anchamente sobre el resto de nuestras creencias, sin turbar en nada

la condicion y la felicidad de la vida, aquella felicidad á que el hombre puede aspirar en este mundo.

Hé aquí la reconstruccion á que se vió conducido Kant por medio de la moral, que es lo que da complemento á su sistema, y lo que le conduce á la esfera religiosa, esencialmente unida con la esfera moral. La moral de Kant, segun se ve, tiene una fisonomía especial, que se descubre en claro con la esposicion que se acaba de hacer de los puntos culminantes de su doctrina.

CRITICA DEL JUICIO.

Despues de la crítica de la razon especulativa y la crítica de la razon práctica, nada mas natural para dar cima al edificio levantado, que publicar su crítica del juicio, para dar razon de nuestros juicios en materia de bello y de sublime, sobre cuyos puntos nada habia dicho en las dos criticas anteriores. Si estos juicios no son enteramente empíricos y suponen algun principio *à priori*, puesto que son universales y necesarios, deben, con el principio que les sirve de regla, tener lugar en la *Crítica*. Además las dos precedentes criticas no dan razon tampoco de los juicios por lo que atribuimos á la naturaleza en algunas de sus obras ó en general en las relaciones de las cosas entre sí, una relacion de conformidad á fines, ó como dice Kant, de finalidad. Y sin embargo estos juicios, mejor aun que los precedentes, deben apoyarse sobre algun principio *à priori*, que la crítica debe determinar y darnos á conocer. Hay una doble laguna que llenar. Encontrando en estas dos suertes de juicios, los juicios *estéticos* y los juicios *teleológicos*, segun los llama Kant, un cierto carácter comun, que á pesar de sus diferencias, les ligue á una misma clase, y les distinga de los que fueron objeto de las *Críticas de la*

razon pura, Kant los reúne en una sola y misma crítica, á la que da el nombre general de *Crítica del juicio*, y que divide en dos partes correspondientes á las dos clases de juicios, que acabamos de indicar. Esta nueva crítica, por otra parte, no podia ser, para un espíritu tan sistemático como el de Kant, un apéndice á las dos precedentes, y así la constituyó una parte esencial de su sistema crítico, y en el conjunto de este sistema designó su lugar entre la *Crítica de la razon pura* y la *Crítica de de la razon práctica*, ó entre la filosofía teórica y la filosofía práctica, á las que sirve de intermedio.

Es fácil comprender, como el juicio, tal como Kant le considera en esta nueva crítica, puede mirársele como un lazo entre la razon teórica y la razon práctica. La razon teórica, que Kant reduce en definitiva al entendimiento, único origen de los principios constitutivos del conocimiento teórico, tiene por dominio la naturaleza, de que los principios del entendimiento son las leyes *à priori*. La razon práctica á su vez, que es la sola digna del nombre de razon, puesto que ella sola puede fundar un conocimiento superior, tiene por dominio la libertad, cuyos principios son las leyes, con la ventaja de asegurarse de la realidad objetiva. Entre la razon teórica ó el entendimiento y la razon práctica, hay la misma diferencia que entre la naturaleza y la libertad, y esta diferencia es radical. El juicio se coloca entre el entendimiento y la razon, suministrándonos un principio que nos eleva por cima del concepto de la naturaleza, tal como resulta del entendimiento, y nos aproxima al concepto del mundo inteligible ó de la libertad, que es el objeto propio de la razon práctica, y nos sirve igualmente de intermedio entre estos dos conceptos ó entre las dos partes de la filosofía que corresponden á ellos. En efecto, las ideas de lo bello y de lo sublime y la de una finalidad de la naturaleza; reteniéndonos en los límites del mundo sensible, introducen en él alguna cosa de inteligible, y por lo mismo pueden ser considerados como una transición entre la idea de la natura-

leza y la de la libertad ó entre la filosofía teórica y la filosofía práctica.

Ensayemos ahora dar una idea general de las dos partes de la *Crítica del juicio*.

Crítica del juicio estético. La cuestión de lo bello, de lo sublime y de las bellas artes es el objeto de la crítica del juicio. Kant examina los juicios que formamos sobre lo bello ó los juicios del gusto, y presentándolos bajo cuatro puntos de vista, da otras tantas definiciones de lo bello, que constituyen en su conjunto una esplicacion general.

1.º *Lo bello es el objeto de una satisfaccion exenta y libre de todo interés.* Esto quiere decir, que al paso que tenemos por bella una cosa, permanecemos indiferentes sin despertarse ninguna mira interesada. Kant mira los juicios del gusto como juicios estéticos, y no como juicios lógicos ó de conocimiento, y marca la diferencia que los separa, en cuanto á la satisfaccion que causan, de los juicios de lo agradable, de lo útil y de lo bueno en sí.

2.º *Lo bello es lo que agrada universalmente sin concepto.* Esta definicion resume toda la teoría de Kant sobre lo bello. Para juzgar una cosa bella al punto de vista del gusto, no tengo necesidad de referirla ni encontrarla conforme á un concepto determinado. Por el contrario, es preciso que yo la considere independientemente de todo concepto anterior. Si mi imaginacion, ejercitándose libremente, encuentra una tal variedad; si mi entendimiento, ejercitándose igualmente, encuentra una tal unidad; si mi imaginacion y entendimiento encuentran una tal combinacion, y si la disposicion de las partes y del conjunto crea entre ambas facultades una feliz y dichosa concordancia que produzca y determine en mí una fruicion especial, entonces llamo bello al objeto de esta contemplacion. El principio de los juicios del gusto no es otra cosa que esta libre concordancia de la imaginacion y del entendimiento con la satisfaccion que produce. Y como esta satisfaccion, independiente de todo concep-

to, es al mismo tiempo pura de toda sensacion, debe ser universal.

3.º *La belleza es la forma de la finalidad de un objeto, en tanto que es percibida sin representacion de fin.* Segun Kant, cuando yo juzgo una cosa bella bajo el punto de vista del gusto, reconozco en la disposicion de sus partes una cierta conveniencia como hecha de propósito, pero que considero independientemente de toda idea de fin ó de destino, puesto que juzgo únicamente por esta libre concordancia de la imaginacion y del entendimiento que ella establece en mí, de suerte que lo bello tiene en efecto la forma de una finalidad, sin descansar en el fondo en una finalidad real.

4.º En fin, *lo bello es aquello que se reconoce sin concepto, como el objeto de una satisfaccion necesaria.* La esplicacion de esta última definicion entra en la tercera. La satisfaccion de lo bello debe ser universal, aunque no descanse sobre conceptos, y por consiguiente tiene que ser necesaria. Kant ha consagrado una parte de su obra á la justificacion de estos caracteres de universalidad y de necesidad, que atribuye á los juicios del gusto considerados como juicios estéticos. Invoca en último análisis una suerte de *sensus communis*, que representa las condiciones subjetivas pero universales del gusto. Es preciso confesar, y es cosa que afecta á la naturaleza de su misma teoría, que á pesar de todos sus esfuerzos, Kant ha dejado mucha oscuridad sobre este punto.

Esta teoría por otra parte no se aplica mas que á una especie de bello, á la que es objeto de los juicios del gusto. Kant no niega, que haya cosas que juzgamos bellas, porque las encontramos conformes á tal ó cual concepto determinado, pero esta especie de belleza, objeto de juicios lógicos y estéticos á la vez, no es otra cosa que la perfeccion, y se distingue de la que admitimos por los juicios puramente estéticos. Esta belleza estética, no estando reducida á ninguna condicion determinada, Kant la designa bajo el nombre de *belleza vaga*; la segunda, que es la que tiene por objeto los juicios lógicos y estéticos á la vez, estando por el

contrario subordinada á condiciones particulares que se derivan de la naturaleza ó del destino del objeto en que ella reside, la llama *adherente*.

El juicio de lo sublime tiene esto de comun con el juicio de lo bello, que no es ni un juicio de conocimiento ni un juicio de sensacion. Pero estas dos clases de juicios son, sin embargo, profundamente distintos. El juicio de lo bello supone el acuerdo de la imaginacion y del entendimiento libremente puestos en juego por la contemplacion de una forma determinada ó limitada. Espliquémonos. Hay dos especies de sublime, el uno que nace del espectáculo de la grandeza que es el *sublime matemático*, y el otro el del poder que es el *sublime dinámico*. En presencia del cielo estrellado, por ejemplo, yo me siento abrumado por la inmensidad de este espectáculo, impotente como soy para abrazarlo todo entero por un acto de intuicion: pero al mismo tiempo esta impotencia misma incita en mí el sentimiento de una facultad superior de la razon, que comprende en sí esta infinidad como una unidad, y en cuya presencia todo es pequeño en la naturaleza. De suerte que por este lado yo me siento superior á la naturaleza considerada en su inmensidad, y entonces esclamo: este espectáculo es sublime. Pero, hablando con toda propiedad, no es la naturaleza la que es sublime, es la idea que este espectáculo despierta en mí por la violencia que hace á mi imaginacion. El juicio de lo sublime matemático resulta pues, como se ve, del desacuerdo de la imaginacion y de la razon; mas para que este juicio sea verdaderamente estético, es preciso que estas facultades sean puestas en juego libremente, es decir, independientemente de todo concepto determinado del objeto sobre que se ejercitan; de otra manera el juicio toma un carácter intelectual. De aqui resulta, que mientras que la satisfaccion ligada al juicio de lo bello es simple y sin mezcla, la satisfaccion ligada al juicio de lo sublime es mista, el espíritu se ve á la vez en ésta atraído y rechazado por el objeto. La primera es tranquila y serena, la segunda mezclada de turba-

cion ó de una cierta emocion; la una es risueña y se acomoda fácilmente á los juegos de la imaginacion, mientras la otra es seria y rechaza todo lo que no es serio. Lo que acabamos de decir del sublime matemático se aplica igualmente al sublime dinámico, solo que en este último no es la inmensidad, sino el poder de la naturaleza lo que admiramos. A la vista del espectáculo en que la naturaleza desencadena su poder, sentimos nuestra debilidad y nuestra inferioridad frente á frente de ella, en tanto que seres físicos; pero al mismo tiempo el sentimiento de esta debilidad y de esta inferioridad despierta en nosotros el de una facultad, por la que nos juzgamos independientes de la naturaleza y por consiguiente superiores á ella. Aquí no es la naturaleza la que aparece sublime, es esta facultad que nos hace superiores á la naturaleza, suscitando esta en nosotros el sentimiento y absorbiendo la imaginacion por el espectáculo de su poder. En este caso como en el anterior, el juicio de lo sublime nace del desacuerdo de la imaginacion con la razon, pero á condicion en este caso de que el espectáculo de que somos testigos no nos inspire ningun temor serio, porque entonces ó este temor no permitiria al juicio de lo sublime producirse, ó este juicio mudaria de carácter y de estético se haria moral. Bajo esta reserva el sublime dinámico es á la vez atractivo y terrible, puesto que lo mismo en este caso que en el anterior, el sentimiento que se produce en nosotros va mezclado de turbacion y satisfaccion.

Esta teoria de lo sublime como la de lo bello solo se aplica á los juicios verdaderamente estéticos. Kant no niega, que haya otra especie de sublime ó de juicios sobre lo sublime, pero quiere que se distingan los juicios puramente estéticos, de los que son á la vez estéticos y lógicos ó que tienen por objeto el sublime intelectual ó moral.

Esta distincion por otra parte no impide á Kant unir estrechamente el sentimiento moral propiamente dicho y el sentimiento de lo sublime. Ambos tienen el mismo origen, puesto que ambos

espresan la conciencia de una facultad y de un destino superiores, solo que en un caso esta conciencia implica la idea de la obligacion y del deber, y en otro no és, por decirlo así, mas que un juego, pero un juego sério del espíritu. Pero no es solo el entendimiento ó el juicio de lo sublime lo que Kant une al sentimiento ó al juicio moral, sino que es tambien el sentimiento de lo bello y el juicio del gusto. Despues de haberles distinguido profundamente, establece entre ellos íntimas relaciones, y concluye por considerar la belleza como el símbolo de la moralidad. Así, pues, en la filosofía de Kant todo tiende al mismo objeto y concurre á un mismo fin.

En una obra destinada á tratar de lo bello y de lo sublime, Kant no podia despreciar la cuestion de las bellas artes. Y así cuando llega á este punto determina su naturaleza y caracteres esenciales, analiza las facultades que las constituyen, y el papel que ellas desempeñan, y en fin, intenta dividir las y coordinarlas de una manera sistemática, pero sin pretensiones de que sea esta division una teoría definitiva. Esta segunda parte de su trabajo no es, como lo dice él mismo, mas que uno de estos ensayos que es tan útil como interesante tentar, sin que carezca de una multitud de observaciones ingeniosas. No pueden leerse las ideas de Kant sobre la naturaleza y caracteres de las bellas artes sin causar admiracion, lo mismo que cuanto dice sobre la libertad como su condicion indispensable, y sobre el genio como creador de las bellas artes. En general la *Critica del juicio estético* es uno de los monumentos mas originales y mas importantes de esta ciencia moderna, que la Alemania ha creado bajo el nombre de *Estética*. Como todas las demas partes de la filosofía crítica, ella ha ejercido una gran influencia sobre el espíritu alemán, y uno de los mas grandes poetas de la Alemania, Schiller, ha adoptado, espuesto y puesto en práctica sus ideas fundamentales.

Critica del juicio teleológico. Los juicios del gusto que formamos sobre los objetos de la naturaleza, suponen, como ya se ha

visto, una cierta concordancia entre estos objetos y nuestras facultades, pero aunque los objetos que nuestros juicios del gusto declaran bellos, parecen como hechos espresamente para agradarnos, no tenemos necesidad para formar estos juicios, de atribuir á la naturaleza alguna cosa como una relacion de medio á fin, ó una verdadera finalidad. En efecto, estos juicios no son lógicos sino estéticos. ¿Pero no formamos igualmente sobre la naturaleza de los juicios, por los que la atribuimos una relacion de esta especie, una finalidad objetiva? Estos juicios no son ya estéticos, sino lógicos, y Kant los llama *juicios teleológicos*. ¿Cuál es el origen, uso y valor de estos juicios? He aquí las cuestiones que debe resolver la *Crítica del juicio teleológico*. Kant quiere que se distingan dos especies de finalidad en la naturaleza; ó bien considerando una produccion de la naturaleza en sí misma, suponemos que la naturaleza ha tenido inmediatamente por objeto esta produccion; ó bien la consideramos como un medio relativamente á otras cosas que miramos como fines de la naturaleza. En el primer caso la finalidad que atribuimos á la naturaleza es *interior*; es *relativa* en el segundo. Esta segunda especie de finalidad está necesariamente ligada á la primera. En efecto, nosotros no podemos suponer, que la naturaleza se haya propuesto en cierta manera como fin la existencia de ciertos séres, del hombre, por ejemplo, sin suponer al mismo tiempo que ha debido disponer las cosas en términos, que tales séres pudiesen existir y desenvolverse conforme á su destino. Desde que admitimos una finalidad interior, es preciso admitir tambien una finalidad relativa. Pero es preciso probar por lo pronto que hay producciones en la naturaleza, que no podemos concebir sin atribuirles una finalidad interior. Estas producciones son los séres organizados. Kant se propone probar, que el concepto de una finalidad interior de la naturaleza es idéntico al de la organizacion. En un ser organizado como en cualquiera obra de la industria humana, en un reloj por ejemplo, no puede concebirse cada parte sino con relacion al todo, y ademas

lo que distingue los seres organizados de las obras de la industria humana, es el ser los seres organizados causas y efectos de sí mismos. Un ser organizado produce otros de la misma especie, y él mismo se desenvuelve y se conserva asimilándose las materias propias para su renovacion y acrecentamiento, sus partes obran las unas sobre las otras, y se conservan reciprocamente, y en fin él mismo repara en caso necesario los desórdenes que se introducen en sus funciones. ¿Cómo se explica por causas puramente mecánicas una relacion que liga las partes al todo, como las liga á una idea que determina el carácter y lugar de cada una, y esta propiedad de ser á la vez causa y efecto de sí mismos, que es el carácter de los seres organizados? En una cosa producida por causas puramente mecánicas, esta relacion y esta propiedad no existen. Para concebir como posible la produccion de los seres organizados es de necesidad recurrir á una causalidad diferente de la causalidad mecánica, y esta es la razon, porque suponemos en la naturaleza un modo de causalidad análogo al que encontramos en nosotros mismos, y que consiste en obrar en vista de ciertos fines. De aqui este principio, de que en los seres organizados no hay órgano sin funcion, ó que en los seres organizados la naturaleza nada hace en vano. Este principio es universal y necesario, es decir, que le aplicamos siempre y no podemos menos de aplicarlo á la explicacion y á la observacion de los seres organizados. Asi pues, estudiando las plantas y los animales, procuramos indagar el destino de cada una de las partes, de la planta ó del animal que estudiamos. No hay mas razon, dice Kant, para desechar este principio teleológico que el principio general de fisica, nada sucede *per saltum*, porque lo mismo que, suprimido este último principio, no habria ya esperiencia posible en general, en los mismos términos, sin el primero no habria un hilo conductor para la observacion de aquella especie de fenómenos naturales, que hemos concebido teleológicamente bajo el concepto de fines de la naturaleza. ¿Pero cuál es el valor de este con-

cepto por el que consideramos los seres organizados como fines de la naturaleza, y el de este otro principio que nos hace juzgar que en la naturaleza nada sucede por azar? ¿Nos descubren algo sobre el origen de estos seres y tienen algun valor objetivo? Kant solo les concede un valor subjetivo. Este concepto no es mas que un modo peculiar nuestro de concebir, por analogía con nuestra propia causalidad, la produccion de los seres organizados que no podemos explicar por un puro mecanismo de la naturaleza, y este principio solo sirve para dirigirnos en la consideracion y estudio de los seres organizados, es decir, no es mas que un principio regulador. De aqui resulta, que una vez introducido este concepto en la naturaleza para concebir la produccion de los seres organizados, lo estendemos á todo el conjunto de la naturaleza, y desde aquel acto no consideramos solo los seres organizados como fines de la naturaleza, sino que todo el conjunto de la naturaleza nos parece un sistema de fines ó de seres ligados entre sí segun la relacion de medios á fines. Esta es la razon, por que este principio que limitamos á los seres organizados (en los seres organizados nada existe en vano) se convierte en este otro principio, que abraza toda la naturaleza. En el mundo en general nada existe en vano, todo es bueno para alguna cosa. Considerando bajo este punto de vista las cosas de la naturaleza, se abre al espíritu un origen de investigaciones interesantes, pero guárdese de atribuir al principio de la finalidad un valor objetivo y de considerarle bajo otro aspecto que el de un principio regulador, porque si no tiene otro valor cuando lo aplicamos á la consideracion de los seres organizados, cuya produccion no podemos considerar de otra manera ¿como atribuirle un valor objetivo, cuando se trata de seres que por sí mismos no nos precisan á recurrir á ellos?

De que el principio de la finalidad no debe considerársele en todos los casos sino como un principio regulador se sigue, que este principio que sirve de gran socorro cuando ya no cabe la es-

plicacion mecánica, no debe impedirnos llevar esta esplicacion tan lejos quanto sea posible.

De lo alto de esta teoría que considera el principio de las causas finales como necesario, pero que al mismo tiempo le rehusa todo valor objetivo, Kant examina y critica los diversos sistemas, que han pretendido resolver dogmáticamente, sea en un sentido, sea en otro, la cuestion de las causas finales; el sistema de Epicuro que lo atribuye todo al azar, el de Spinoza que todo lo deriva de la sustancia única desenvolviéndose fatalmente, sistemas ambos que, negando la realidad de una finalidad en la naturaleza, no esplican su concepto; el sistema de los estóicos y el del teísmo que admiten una finalidad y buscan el principio, el primero en una alma del mundo de donde se deriva la vida de la materia y la armonía que reina en ella, y el segundo en una causa inteligente de la naturaleza. Todos estos sistemas representan, segun Kant, el conjunto de las hipótesis, que se pueden hacer sobre la finalidad de la naturaleza considerada objetivamente; pero no pudiendo establecerse ninguno sobre las ruinas de los demás de una manera definitiva, queda este punto libre para someterlo á la crítica y declararlos todos vanos sistemas, y á pesar de sostener el principio de las causas finales, como un principio necesario, solo le concede Kant un valor subjetivo.

Llevando esta crítica tan adelante quanto sea posible, Kant ensaya demostrar como la distincion de la finalidad y del mecanismo de la naturaleza es, como la de lo real y lo posible, del querer y del deber, de lo contingente y lo necesario, una distincion relativa aunque necesaria á la constitucion del espíritu humano, y que desaparece desde que se supone un espíritu constituido de otra manera como el que atribuimos á Dios. Para un entendimiento semejante, el principio de la finalidad y el del mecanismo se confundirian en un solo y mismo principio, que para nosotros es inaccesible. No podemos seguir á Kant en estas profun-

didades, pero observaremos, que la crítica kantista, permaneciendo fiel á su punto de partida, llega aqui á su último término. Schelling se complace en reconocer en esta parte de la *Crítica del juicio* el gérmen de su *filosofía de la identidad*, y si bien es preciso confesar, que estas dos doctrinas tienen sus puntos de contacto, no por eso dejan de ser profundamente distintas.

Esta idea de un principio único, en cuyo seno se confunden la finalidad y el mecanismo, no impide por otra parte, aun suponiendo este principio inaccesible, distinguir estos dos principios en la esplicacion de las cosas, y si está en nuestro derecho y en nuestro deber llevar lo mas avanzado que sea posible la esplicacion mecánica de la naturaleza, es preciso en definitiva recurrir al principio teleológico. Kant, hablando del sistema é historia de los seres organizados, indica aqui con admirable precision ideas que despues han hecho fortuna en manos de Goethe y de Geoffroy Sant-Hilaire, pero sin perjuicio de reconocer lo que hay de legítimo y de bello en estas tentativas que hace la ciencia para arrancar á la naturaleza sus secretos, y llevar lo mas adelante posible la esplicacion fisica de las cosas, sostiene, que es necesario recurrir en último analisis al principio teleológico para dar unidad á los seres organizados.

En seguida examina las diversas hipótesis de aquellos, que no limitándose á una esplicacion puramente mecánica, han buscado mas allá de la naturaleza, en una causa inteligente del mundo, el principio de la produccion de los seres organizados, y han querido determinar la relacion de esta causa con estos seres, y desecha como antifilosóficas las teorías del ocasionalismo y de la preformacion individual, y se pronuncia con Blumenbach, á quien rinde un brillante homenaje, en favor de la teoría de la preformacion genérica ó de la epigénesis. Esta doctrina, reconociendo en los seres organizados un cierto poder productor en cuanto á la propagacion por lo menos, abandona á la naturaleza todo lo que sigue al primer impulso, y no invoca una esplicacion sobrenatu-

ral sino para este primer impulso como acto de creacion, en que se estrella toda explicacion fisica.

El principio teleológico haciéndonos conocer el mundo como un vasto sistema de fines, nos fuerza á suponerle un fin último, un término final, pero este objeto final la consideracion del mundo fisico no puede determinarlo, porque debe ser incondicional y absoluto. Kant lo encuentra en esta idea del soberano bien, que ha sido objeto de la razon práctica, y esta idea la reduce á la prueba moral de la existencia de Dios, que es su corolario. De esta manera concluye esta gran obra como habia concluido las dos primeras criticas, condenando la razon especulativa á la impotencia, pero oponiéndole la razon práctica y reclamando de esta lo que no pudo encontrar en aquella.

CRITICA

DEL SISTEMA DE KANT.

En la esposicion de este sistema hemos seguido paso á paso á otros filósofos para entregarnos, en su crítica, mas libremente á nuestro juicio propio. Para someter la doctrina de Kant á una critica racional, justa é inteligible, es preciso, no perder de vista lo que ya dije al esponer las circunstancias de su vida. Kant estaba fluctuando entre el idealismo creado por Descartes y el empirismo creado por Locke. Conocia que el idealismo, sometiendo á su exámen las altas cuestiones del destino del hombre, de su naturaleza, de su inmortalidad, llevando sus investigaciones al seno del mismo Criador, queriendo sondear los misterios del infinito, presentaba un campo

inmenso á la discusion por recaer sobre objetos que no están al alcance de la humana inteligencia, siendo su resultado polémicas interminables y teorías sin solucion como las de las causas ocasionales, la armonía prestabilita, las naturalezas plásticas, la sustancia única, la creacion continua, las mónadas y otras muchas que habian prestado materia á la mordaz pluma de Bayle, para sembrar la desconfianza y el descrédito de la filosofia. Este cuadro que presentaba el siglo XVII, siglo del idealismo, estrechaba el alma de Kant, para no lanzarse á la region de las abstracciones, que á su juicio era la region de las quimeras. Por otra parte Kant cedia imperiosamente á la influencia de su siglo. El siglo XVIII, era el siglo de Bacon, de Newton y de Locke, siglo de la observación y de la esperiencia, y los adelantamientos hechos en todos los ramos del saber humano, especialmente en las ciencias naturales con aplicacion á los usos de la vida, habian sido portentosos y admirables; Kant no podia menos de complacerse á la vista de un cuadro tan encantador para los amigos de la ciencia. La filosofia experimental del siglo XVIII presentaba ventajas reales y positivas, mientras las altas abstracciones metafisicas del siglo XVII apenas habian dejado rastro de su existencia, y si alguna vez se las citaba era para ponerlas en ridículo. Kant tenia por esta razon inclinada la balanza del lado de la filosofia experimental, y miraba con cierta prevencion la filosofia especulativa. ¿Y porqué no la desechara por entero y se unía á los filósofos experimentalistas de su siglo? Aqui está el nudo de la dificultad.

El filósofo de Koenigsberg estaba dotado de una rara y singular inteligencia; su ciencia, su erudicion eran inmensas, y en el poder y delicadeza de su espíritu que abrazaba la inmensidad, no hallaba en la filosofia experimental aquella quietud, aquel descanso que experimenta el alma, cuando á fuerza de meditaciones profundas llega á hacerse dueña de la verdad. La esperiencia sensible, origen único de los conocimientos humanos, era un elemento muy pobre para el alma elevada de Kant, y aunque

esta idea le inquietaba y le mantenía fluctuante é indeciso, no podía "penetrar el vicio oculto que encerraba la filosofía experimental, y que le impedía entregarse á ella á velas desplegadas, cediendo á su natural tendencia. El velo que ocultaba este vicio vino Hume á descorrerlo. Reduciendo este filósofo al absurdo el sistema empírico, patentizó, que por este rumbo era preciso renunciar á todas las ideas grandes, á todos los pensamientos elevados, á todos los principios, quedando entregado el hombre al mundo fenomenal y sometido al imperio de los objetos exteriores. Entonces Kant, como dice él mismo, despertó de su sueño dogmático, y convencido de la insuficiencia de la filosofía experimental para dar á conocer los principios, quiso restablecer las verdades primitivas, la actividad espontánea en el alma, la conciencia en la moral, el ideal en las artes. Pero este restablecimiento no quiso verificarlo recurriendo á la antigua metafísica harto desacreditada, sino que sin desentenderse de la filosofía experimental como base, cediendo en este punto á las exigencias de su siglo, buscó en la famosa frase de Leibntz—*nisi ipse intellectus*—añadida á la fórmula empírica de Locke—nada hay en el entendimiento que no haya pasado por el canal de los sentidos—el desenvolvimiento de su nueva solución del problema. Sentó como base la intuición sensible, y buscó en el entendimiento mismo y sin salir del entendimiento, las formas que había de vestir esta intuición sensible, para completar el conocimiento, evitando de esta manera recurrir á las fuentes de la antigua ontología, en que se habían gastado inútilmente las vastas capacidades de los Descartes, Spinosas, Malebranches y Leibnitzes. Kant, según se ve, advirtió la insuficiencia de la antigua metafísica, que consideraba como un mar insondable é inaccesible á la humana inteligencia, y que por haberse lanzado á él los filósofos del siglo XVII, habían convertido la filosofía en un campo de Agramante, sembrado todo de cuestiones insolubles y teorías imaginarias. En la misma forma advirtió también la insuficiencia de la filosofía experimental, como encer-

rada en el estrecho círculo de las individualidades. En este conflicto, la rara inteligencia de este filósofo resumió la obra de los siglos, y abrazando la ciencia con su ojo de águila, lanzó al mundo un sistema, que pusiera término á las exageraciones y altas pretensiones del antiguo idealismo y redujera á justas pretensiones al empirismo, que también aspiraba á la omnipotencia; y para realizar su vasta y atrevida empresa, se lanzó, como otro Curcio, según la frase de Madama Stael, en la cima de la alta metafísica para llenarla. Si, de la alta metafísica; y encumbrándose en el ideal de la ciencia se fijó en los tipos eternos de lo *verdadero*, de lo *bueno*, de lo *bello*, abrazando la inmensidad, y dividiendo todo el campo de sus indagaciones en otras tantas partes como estos tipos, con su *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*.

CRITICA DE LA RAZON PURA.

Cuando Kant sentó las bases de su nueva filosofía se preguntó á sí mismo. ¿Recurriré á la esperiencia para que sirva de fundamento á la verdadera ciencia y sea un cimiento sólido del conocimiento? No, dijo, porque la esperiencia solo nos dá fenómenos, porque la esperiencia es un elemento contingente, relativo, que no se basta á sí mismo, como lo demostró Hume victoriosamente, y hay necesidad de recurrir á otra parte en busca de estos principios. ¿Recurriré al estudio del ser, repitió, en las regiones ontológicas en busca de estos principios, como lo habian hecho hasta entonces Platon, Malebranche, Spinoza y todos los filósofos idealistas, que se habian encumbrado á las altas regiones metafísicas? No, dijo, porque en esas regiones del infinito, esos mismos filósofos idealistas han perdido completamente sus derroteros, porque han caminado por mares desconocidos, y sus sistemas metafísi-

cos, que han caído en el olvido cuando no en un desprecio absoluto, son una prueba patente de sus extravíos en este punto. ¿Pues dónde está la roca en la que pueda edificar en firme, para que pueda sentar los verdaderos principios del conocimiento? En el *yo*, contestó, y solo en el *yo* y sin salir del *yo*. *Nisi ipse intellectus*.

Todo el mecanismo del conocimiento humano, según Kant, se descompone en tres funciones intelectuales, á saber, la sensibilidad, el entendimiento, la razón. Percibir las cosas, ó en otros términos, formar intuiciones particulares, este es acto propio de la sensibilidad; aprehender las relaciones de las cosas ó formar juicios es el acto propio del entendimiento; y en fin, formar razonamientos ó ligar entre sí los juicios, que es lo mismo, es el acto propio de la razón. En el ejercicio de cada una de estas tres funciones intelectuales, el análisis descubre dos elementos, el uno que es *à priori* y el otro que es *à posteriori*; el primero sirve de materia al conocimiento y el segundo constituye la forma. El primero viene, por decirlo así, de fuera, y el segundo sale del fondo propio del espíritu, esto es, de su actividad y espontaneidad nativas. Así es que ningún acto de la sensibilidad puede tener lugar, sin el auxilio de las nociones de espacio y tiempo. Kant sostiene que estas nociones son *à priori*, y las llama como se vió en la exposición de su sistema formas de la sensibilidad. En la misma forma ningún acto del entendimiento, ningún juicio es posible sino con el auxilio de ciertas nociones de unidad, de realidad, de posibilidad etc., las cuales son igualmente *à priori*, y Kant las llama conceptos puros del entendimiento. En fin, ningún acto de la razón, ningún razonamiento es posible sino con el auxilio de ciertas nociones de lo absoluto y de lo incondicional, y Kant da á estas el nombre de ideas puras de la razón.

De manera que el sistema de Kant se reduce de una parte á ciertas leyes abstractas y subjetivas del entendimiento, ciertas formas vacías del pensamiento; y de otra la experiencia, suministrando á estas leyes y á estas formas una materia y una realidad

para que aparezcan. Para Kant la idea no es mas que una forma subjetiva del pensamiento, y como á sus ojos la idea y el fenómeno constituyen el limite del conocimiento, si no negó la existencia del ser oculto en la idea, dijo que se escapaba á nuestras miradas. Para Kant hay dos mundos, uno compuesto del pensamiento y su objeto, y otro compuesto de la idea y el fenómeno, ambos están uno frente de otro, pero sin que exista entre ellos la mas mínima comunicacion. Nuestra inteligencia está al alcance del segundo mientras el primero se oculta, y un abismo separa ambos mundos. Por que si bien es cierto, que segun Kant hay formas, hay leyes que el entendimiento impone á las cosas, ¿puede afirmarse que las cosas son como las pensamos y conformes con nuestras representaciones internas? Nadie lo sabe, y lo que debe decirse con mas razon es, que como los objetos para ser conocidos deben pasar al través de las formas subjetivas del entendimiento, nosotros no las conocemos tales como son, sino tales como las pensamos y como nos aparecen. Por consiguiente entre el pensamiento y el objeto ó entre la idea y el fenómeno no hay ninguna relacion real, sino tan solo una relacion subjetiva, y aparente. De aquí resulta, que la idea fundamental de la *Crítica de la razon pura* es muy sencilla y muy clara. De los dos elementos que componen el conocimiento, á saber, el espíritu humano de una parte y las cosas ó los seres de la otra, ó lo que es lo mismo, el sugeto y el objeto, Kant suprime el segundo y reduce la ciencia al primero, descarta todo lo objetivo, como absolutamente inaccesible, y lo resuelve y reduce todo á lo subjetivo.

Aquí está toda la originalidad de Kant. Reconociendo la experiencia como único origen de ideas por medio de la intuicion sensible que forma la materia del conocimiento, dió al empirismo la parte que legitimamente le correspondia, bajo su principio, de que nada entra en el entendimiento que no haya pasado por el canal de los sentidos. Reduciendo despues el tiempo, el espacio, la unidad, el infinito y todas las concepciones á puras formas del

entendimiento que reciben las intuiciones sensibles como en un molde, sin que se sepa si corresponden á realidades objetivas, cortó enteramente los vuelos á las abstracciones ontológicas y metafísicas, á que el idealismo del siglo XVII se habia entregado. De esta manera estrechó el campo de la filosofía á las intuiciones sensibles y al estudio de las formas que viste nuestra alma, para convertir en verdadero conocimiento esas mismas intuiciones. El idealismo por consiguiente tiene que ajustar sus especulaciones é indagaciones á las condiciones, valor y estension de esas formas, sin traspasar este límite á que está sometida la constitucion de su inteligencia, y el empirismo queda reducido á la estrecha esfera de las intuiciones sensibles, que es el terreno de las individualidades y de los fenómenos. Pensamiento grande, que si lo hubiera realizado, habria puesto término á las pretensiones exclusivas del idealismo y del empirismo, y hubiera realizado la alianza eterna de estos dos partidos rivales, que se disputan el imperio de la ciencia. Pero como esas formas no salen del alma, como que constituyen su misma organizacion intelectual, y Kant sostiene, que nada se sabe, si á esas formas, á ese espacio, á ese tiempo, á ese bien, á ese bello, á ese infinito corresponde alguna realidad que esté fuera de nosotros, es claro, que sometidas todas las creencias á lo puramente subjetivo, creó este filósofo un escepticismo superior á cuanto se habia conocido hasta entonces, resultando de aqui el singular fenómeno, de que habiendo tomado la pluma Kant, para combatir el escepticismo de Hume como resultado de las doctrinas empíricas, se encontró irremisiblemente envuelto en otro escepticismo de mas graves consecuencias y en rumbo enteramente opuesto, como resultado de las doctrinas idealistas que desenvolvió en su impugnacion. De manera que este filósofo destruyó el escepticismo empírico creando el escepticismo idealista, y este es el vicio capital de su sistema en su Critica de la razon pura, que estamos examinando.

A pesar de este vicio capital que presenta la filosofía de Kant,

y del que luego hablaremos, introdujo en la ciencia innovaciones que acreditan la profundidad de su genio. Kant con la separación que hizo de los dos elementos que entran en el conocimiento, los elementos empíricos y los elementos racionales, los primeros que vienen de fuera y los segundos que el espíritu saca de su propio fondo, creó la ciencia de la razón pura, tiró una línea de separación entre la razón y los sentidos y destruyó para siempre el materialismo. Si, destruyó para siempre el materialismo en el simple hecho de tirar esta línea divisoria, haciendo ver, que más allá de la sensación hay alguna cosa preexistente en nosotros, que por cima del hecho entregado por la experiencia existen formas puramente racionales, que están más allá de la experiencia misma. Así se vió, que mientras la filosofía empírica, reducida al estrecho círculo de las intuiciones sensibles, conducía en metafísica á la sensación, en moral al interés bien entendido, en política al individualismo, se vió á Kant desde su punto de vista trascendental hacer la aplicación de su método crítico, con una elevación y grandeza admirables, á la cosmología, á la psicología, á la moral, al lenguaje, á la política, á la historia. Si, la filosofía de la historia, esta ciencia querida de nuestro siglo debe su existencia á las formas invariables de la filosofía crítica, y si Kant no hubiera descubierto en la inteligencia humana leyes generales y permanentes, que dan vida á todas nuestras concepciones, no hubieran fijado sus miradas Herder y otros en el hombre social, en este ser colectivo, en busca de formas invariables que den unidad y fijeza á la marcha de la humanidad en medio de la inestabilidad aparente, que presenta la historia de los sucesos humanos. Con sola esta división de la materia y forma del conocimiento, del elemento empírico y del elemento racional, todos los grandes objetos sometidos á nuestra inteligencia, como el deber, lo bello, la libertad humana y todas las concepciones sublimes que engrandecen nuestro ser, se las vió salir del mezquino terreno en que las tenía encerradas el empirismo y restituidas á su valor primitivo,

se las vió aparecer en la esfera racional como producto de las formas de nuestra inteligencia por medio de las manifestaciones mas variadas de nuestra propia actividad. Es sensible ciertamente, que el señor Balmes haya desconocido, si no ha sido fruto de una prevencion exagerada, la verdadera doctrina del filósofo de Kœnisgberg en este punto, cuando supone ligeramente, que su Critica de la razon pura es en el fondo el tratado de las sensaciones de Condillac. Quien tomó la pluma para combatir el escepticismo de Hume, y quien discretó, con un tacto psicológico, el mas admirable, el elemento empirico y el elemento racional en el conocimiento, ¿podría figurarse que algun dia se le habia de dirigir un cargo tan inveridico, tan singular y tan extraño?

Pero Kant no solo dió pruebas de la originalidad de su genio en esta separacion de los elementos que constituyen el conocimiento, sino que la dió aun mayor, si cabe, en el analisis que hizo acto continuo de estos elementos, haciendo conocer su valor y estension. El empirismo que conocia Kant, el empirismo del siglo XVIII, reconocia como único origen del conocimiento la sensacion. Kant que no podía prescindir de la influencia de su siglo recurrió tambien á esta fuente, mas para no incurrir en el escepticismo á que conducia irremisiblemente esta doctrina aceptada sin limitacion, como lo habia demostrado Hume, añadió otro elemento que no viene de los sentidos, que el espíritu saca de sí mismo, y que es esencialmente racional. El elemento empirico presta la materia, el elemento racional da la forma, y asi se completa el conocimiento. El elemento empirico sale de la intuicion sensible, el elemento racional sale de las formas que la intuicion sensible viste en el molde del alma. De estos puntos no pasa ni uno ni otro elemento. De esta manera Kant destruye el escepticismo nacido del empirismo por la agregacion que hace del elemento racional, para que sea posible la esperiencia, y pone limites al dogmatismo, porque no le deja pasar de las formas puras de la razon, sin saber si mas allá de estas formas existe alguna cosa,

si existen realidades que correspondan á estas formas, y de esta manera creyó Kant que quedaban ahogadas para siempre todas las pretensiones que habian venido agitando los filósofos en el campo de la alta metafísica, por haberse arrojado á navegar por mares desconocidos, traspasando la línea trazada al hombre para adquirir verdaderos conocimientos.

Así Kant deslinda de una manera clara y admirable el valor y límites del elemento racional, respeta la esperiencia, entendida de esta manera, en obsequio á la filosofía de su siglo, y pone término á las exageraciones del dogmatismo del siglo XVII, haciendo imposible toda ontología. Toda esta parte de la doctrina de Kant es altamente admirable, y supone un poder de cabeza extraordinario, si bien le condujo á un abismo, cuya vista aterró su alma, cuando vió el escepticismo idealista sustituido al escepticismo empírico que acababa de destruir, se horrorizó á la vista de su propia obra, y esta sima que habia abierto á sus piés, procuró llenarla en la esposicion de la *Crítica de la razon práctica*, como veremos en su lugar.

Otro paso dió Kant en el adelantamiento de la ciencia que ha sido fecundo en resultados, y que ha venido á realizar las predicciones de Descartes. Este filósofo habia dicho en el siglo XVII, que las ciencias filosóficas en tanto son útiles en cuanto de los principios metafísicos se pasa á las aplicaciones prácticas á las cosas de este mundo, para mejorar la condicion de la humanidad. Pues bien, Kant que no podia desconocer esta verdad, no encerró su filosofía en las especulaciones metafísicas, sino que haciendo la debida distincion entre los principios del conocimiento y sus resultados, entre la ciencia y las aplicaciones, entre la crítica y la doctrina, como dice, concibió y ejecutó por primera vez en Alemania, el gran pensamiento de aunar la filosofía, la literatura, la historia, las bellas artes, presentando la primera como base de todo en su parte crítica, y las demás en su parte doctrinal, y de esta manera presentó como obra de sus manos todo el edificio

desde los cimientos hasta la cúpula. Este ejemplar magnífico, que presenta la ciencia en toda su estension y grandeza, ha sido seguido por todos los sábios de aquella nacion, cualquiera que sea la investidura á que le hayan hecho acreedor sus escritos. No hay filósofo que no sea naturalista, historiador y literato, no hay naturalista historiador ó literato que no tenga consignados sus principios filosóficos como base de sus teorías en el ramo especial á que haya consagrado sus desvelos. Este engrandecimiento de la ciencia, debido á la Alemania y creado por Kant, nunca será ya perdido, y si hasta aqui los operarios trabajaban en distintos departamentos sin saber unos de otros, sin enlace, sin trabazon, sin unidad de pensamiento, hoy ya se examina el conjunto del templo de la ciencia, se presentan sus fachadas, se trazan sus divisiones interiores, se fijan sus destinos y todo grabado con el sello de la inteligencia humana, que ha llevado hasta este punto sus atrevidas concepciones, marchando ahora mas que nunca por el camino de la perfectibilidad, debido en gran parte á la vasta estension de miras del filósofo de Kœnisgberg.

Tiradas las líneas que presentan el trazado exterior del grandioso edificio construido por este filósofo, y teniendo que penetrar en el interior de sus muros, siento más y más el peso de la tarea que he tomado sobre mi; y al tener que dirigir mi crítica sobre la distribucion de sus departamentos, por todas partes veo asomar la sombra colosal de Kant, que llena mi alma de profundo respeto. Sin embargo, nada sale perfecto de la mano del hombre, y Kant sufrió el yugo de esta ley, á que está sometida la humanidad. Ya hemos visto la base fundamental de su sistema. Admite el elemento empírico y el elemento racional, ó lo que es lo mismo, el órden sensible y el órden intelectual, pero los conceptos de este órden intelectual necesitan como escitante el elemento empírico ó intuicion sensible, en términos, que sin esta intuicion sensible, falta la materia sobre que pueda trabajar la parte intelectual, el entendimiento puro, pero sin que este trabajo pueda

estenderse á mas. El entendimiento, dice Kant, no puede hacer jamás un uso trascendental de todos sus principios *à priori*, no puede emplear sus conceptos sino empíricamente, jamás trascendentalmente. Kant no reconoce otros objetos que las intuiciones sensibles, que sometidas al trabajo intelectual, que es el molde, produce los conceptos, pero sin pasar de este punto su ciencia, en términos que si una intuicion posible, pasada por el molde del entendimiento puro, nos da el concepto del ser ó de una entidad cualquiera, tendremos la idea de esta entidad, de este ser, pero jamás sabremos si á esta idea del ser ó de entidad corresponde fuera una realidad, un ser real y verdadero. Al hombre no le es dado llegar hasta aqui. De esta clase son las formas de la sensibilidad, las categorías del entendimiento, las ideas de la razon, siguiéndose de aqui incontestablemente, que los conceptos puros del entendimiento no pueden tener jamás un uso trascendental, y si únicamente un uso empírico, y que los principios del entendimiento puro son posibles, en cuanto están en las condiciones de una esperiencia posible, es decir, que presuponen como base las intuiciones sensibles, que son la materia del conocimiento con las formas que reciben del trabajo intelectual, y sin que se sepa si á estas formas corresponden realidades fuera del entendimiento que las produce. De aqui se deduce, que la ontología, cuyo carácter es el estudio del ser, es á los ojos de este filósofo y tenia que ser, un estudio vano que solo conduce á hipótesis y abstracciones ridiculas, en que se han perdido los filósofos mas grandes, como una consecuencia necesaria de haber invadido un terreno á donde no puede penetrar la inteligencia humana, y que si penetra es irremediable el extravío. Kant, segun se ve, encierra toda la metafísica en la esfera intelectual en cuanto sirve de forma á las intuiciones sensibles, y de esta manera las ideas fundamentales y los principios elevados del entendimiento no tienen ningun valor, cuando se trata de darles realidad, ó en el lenguaje de Kant, no tienen ningun valor objetivo. Por el contrario, segun

este filósofo, el tiempo y el espacio no son mas que formas subjetivas, como lo son las categorías del entendimiento, sin que sepamos nada de los objetos, ignorando absolutamente si existen, porque todo es para nosotros subjetivo, y el conocimiento humano queda reducido á las intuiciones sensibles y á las formas que el elemento racional las añade, pero que no son mas que formas que reciben en el molde. Este es el pensamiento fundamental de la doctrina de Kant, que aparece situado entre el sensualismo puro y la antigua ontología, tomando del primero el elemento empírico con la adición del elemento racional que el puro sensualismo no admite, y tomando de la segunda este elemento racional, pero privándole del carácter trascendental que tenia, y reduciéndole á puras formas del entendimiento, es decir, reduciendo la ontología de objetiva que era, á puramente subjetiva.

Kant, segun se ve, estrecha el campo de la metafísica, privándola de la altura inmensa á que la conduce el estudio del ser y del infinito. Si estas ideas trascendentales son puras formas de nuestra inteligencia, si carecen de toda realidad objetiva, ¿será posible que nuestra inteligencia esté entregada á una perpétua ilusión? ¿Será posible, que estas ideas de ser, de unidad, de causa, de sustancia, de bien, de verdadero, que ejercen una acción real y profunda sobre la vida humana, que aclaran el entendimiento, que gobiernan la voluntad, y que agitan y trasforman el mundo, no hayan de ser otra cosa que sombras vanas sin realidad? ¿Será posible, que todo el mundo inteligible, que está detrás de estas ideas, sea un fantasma, sea la nada? ¿Qué son estas ideas si no nos ponen en comunicación con los seres que representan? La inteligencia humana no es un molde, que solo tenga por objeto clasificar los fenómenos en el pensamiento y armonizar el conocimiento. La inteligencia humana forma parte del conjunto de las cosas que componen el universo, y si su existencia es una realidad, lo serán sus leyes, lo serán sus relaciones

con las cosas, lo serán las cosas mismas, porque ó todo realidad ó todo la nada.

Sensibilidad. La sensibilidad es origen de las *intuiciones*, que son la materia de los *juicios*, así como estos son la materia de los *razonamientos*, cuyo lazo es la idea de lo *absoluto*, que es la forma que ocupa la cúspide del edificio levantado por Kant, y que es el punto de union de todos los conocimientos humanos. En la percepción de un fenómeno exterior, según Kant, entran dos cosas, de una parte el fenómeno mismo y de otra la condicion de este fenómeno. Si vemos un cuerpo y la vista de este cuerpo nos causa dos sensaciones continuadas, el cuerpo y las sensaciones son los fenómenos, pero como no se puede concebir la existencia del cuerpo sin un espacio en que se halle, ni pueden tener lugar las dos sensaciones continuadas sin suponer sucesion de tiempo en que se verifiquen, es claro, que el espacio y el tiempo son las formas de dichos fenómenos, y por consiguiente las formas de la sensibilidad. El espacio y el tiempo no los da la esperiencia, sino que los presupone. La esperiencia da fenómenos finitos, contingentes, variables, y presupone el tiempo y el espacio que son unos é infinitos. Y entonces ¿qué tienen de real el tiempo y el espacio? Nada, contesta Kant, porque no son mas que la forma que visten los fenómenos en nuestra alma, forma necesaria, universal, absolutamente subjetiva, y cuyo uso no es otro que hacer la esperiencia posible. Por haberse intentado dar al tiempo y al espacio una realidad objetiva, unos han incurrido en el absurdo de convertirles en atributos de Dios y otros en propiedades de los cuerpos, haciendo imposible toda ciencia, que reconoce por base el carácter absoluto del tiempo y del espacio, como la geometría y la mecánica racional.

Este análisis de la sensibilidad es falso en su principio y falso en sus consecuencias. Kant se desentiende de la realidad, se desentiende de la conciencia, porque en vez de buscar en ésta el origen de las nociones fundamentales, las crea caprichosamente

por medio de un trabazon de sutiles abstracciones. El espíritu humano, en las nociones de espacio y de tiempo, no comienza por abstracciones sino por realidades. Antes de lo abstracto está lo concreto, antes de la noción de espacio, antes de la noción de tiempo, el espíritu humano tiene la noción de estension y la noción de sucesion y de identidad personal. Si toca un cuerpo y si á su vista experimenta diversas sensaciones, las primeras ideas que se despiertan no son las de tiempo y espacio en general, sino las de una estension sensible y la de una duracion particular y determinada. Si despues percibe muchas estensiones y muchas duraciones, formará, por medio de la abstraccion, las ideas de espacio y de tiempo, asi como despues la razon intuitiva le dará, por cima de todos los cuerpos y de todas las duraciones, las ideas de inmensidad y eternidad. Asi marcha el espíritu humano, comienza por la estension concreta, por la duracion determinada, de aqui pasa por la abstraccion á las ideas de tiempo y de espacio, y concluye por la razon con las de eternidad é inmensidad. ¿Qué se diria, ó por mejor decir, que contestarian los hombres de buen sentido, estraños á las cuestiones metafisicas, cuando un filósofo les dijera:—Vosotros creéis, que los cuerpos están en el espacio, que los astros hacen sus revoluciones en esa inmensidad que teneis á la vista, que vosotros mismos os trasladais de un lugar á otro para vuestros negocios; pues todo esto es una ilusion, y no hay semejante cosa, porque el espacio no existe, el espacio es una concepcion de vuestro espíritu y asi está en vosotros y no fuera de vosotros; en fin, el espacio es una ilusion? Los hombres sencillos se escandalizarian, y el buen sentido se revolucionaria al oir unas aserciones semejantes, y no quedarian muy bien paradas las ciencias filosóficas, viendo que conducian á hombres eminentes á tales absurdos. Si Kant no se hubiera dejado llevar de abstracciones, y hubiera estudiado la produccion de estas ideas en la conciencia, no hubiera privado al espacio y al tiempo de toda realidad, reduciéndoles á unas formas tan vacias como inesplicables.

Categorías del entendimiento. Ya hemos visto en la esposicion de su doctrina, que el origen de los conocimientos es la intuicion sensible, y que arrojadas éstas en el molde de nuestra alma, reciben la forma que constituye los juicios. Kant reduce á un número determinado estas formas, estos juicios, y reconoce doce especies, repartidas de tres en tres, en cuatro cuadros distintos segun su cuantidad, su cualidad, su relacion y su modalidad. Estas doce especies de juicios generales, particulares y singulares, afirmativos, negativos y limitativos, categóricos, hipotéticos y disyuntivos, problemáticos, asertóricos y apodicticos, representan doce funciones lógicas del entendimiento, doce procedimientos distintos, en que se resume la unidad. De aqui resulta, que en el entendimiento hay doce conceptos puros, que son los únicos que pueden hacer posibles estas diversas formas del juicio. Estos conceptos puros, en correspondencia con los juicios que quedan espesados, son la unidad, pluralidad y totalidad; realidad; negacion y limitacion; inherencia, dependencia y reciprocidad, posibilidad, existencia y necesidad. Todos estos conceptos son *à priori*, anteriores á toda esperiencia y absolutamente necesarios para la formacion de los juicios. Por cima de estas doce formas puras del entendimiento, Kant coloca una forma general que llama unidad sintética de la apercpcion ó unidad trascendental del conocimiento.

Para que se haga mas inteligible lo que son las categorías del entendimiento en este sistema, es preciso tener presente, que segun Kant, hay en el espíritu leyes y formas invariables, que son la condicion necesaria de todo pensamiento. De estas formas las unas se aplican al mundo fenomenal ó sensible, son las *categorías*; las otras tienen un objeto trascendental y puramente inteligible, son las *ideas*. Las primeras, que son las categorías, recaen sobre los objetos que vienen del mundo exterior. sobre los fenómenos, pero sin poder afirmár, si fuera de nosotros, y en su existencia propia estos fenómenos son tales como nosotros los pensa-

mos. Lo único que podemos decir es, que percibimos fenómenos sucediéndose en un cierto orden, y manifestándose conforme á ciertas leyes. Con respecto á las *ideas*, es preciso avanzar á más, porque la materia de las ideas no son los fenómenos del mundo sensible como en las categorías, sino que son los fenómenos inteligibles que sobrepujan la esperiencia, y por lo mismo para Kant las ideas no son mas que formas lógicas, que arreglan las inteligencias, y lo mas que espresan son posibilidades. De aquí resulta con relacion á las categorías, que nuestro conocimiento no es mas que el resultado todo subjetivo de nuestra constitucion intelectual, que lo que tomamos por una verdad, no es mas que una imágen engañosa emanada de nosotros mismos, que no conocemos los objetos en sí mismos, sino segun lo que nos parecen, y que toda la realidad se reduce á una ilusion de óptica producida por nuestras facultades.

El análisis del entendimiento en el sistema de Kant tiene los mismos defectos que el de la sensibilidad. Estraño á la observacion de la conciencia, este filósofo se dejó llevar de abstracciones, y en lugar de realidades, presenta una teoría llena de ficcion y artificio. Se trata de dar razon de un cierto número de nociones primeras, que están presentes en nuestros juicios, como las nociones de causa, de sustancia, de unidad que constituyen la base de estos grandes principios de causalidad, sustancialidad sobre que descansa el sistema entero de nuestros conocimientos; y Kant, en lugar de observar los fenómenos que encierra la conciencia, en lugar de escudriñar el *yo*, este principio que se siente vivir, obrar y durar; que se reconoce, no como una condicion del pensamiento, sino como el sugeto vivo del pensamiento, como una verdadera causa, como una verdadera sustancia, se pierde en un laberinto de sutilezas y abstracciones, como se ve en esas divisiones y subdivisiones de los juicios que acabamos de ver. ¿Qué habia de suceder, cuando vemos á este filósofo separar las ideas del ser ó del sugeto que las piensa, y analizarlas inde-

pendientemente? Es claro que en este estado de aislamiento, las ideas solo aparecen como formas lógicas y simples posibilidades, porque la idea no es el ser, y por consiguiente separada del ser, la idea no es mas que una abstraccion. Mas para penetrar en la naturaleza íntima de la idea, es preciso representarla en su estado concreto y en su conexion con el ser, y desde este acto es preciso reconocer la existencia del ser, es preciso reconocer una realidad.

Lo mismo sucede con esa division que establece en las leyes del pensamiento, en categorías é ideas, que es de todo punto arbitraria; porque toda ley, toda nocion primitiva de la inteligencia es una idea, cualesquiera que sean los objetos á que se apliquen, es decir, ya se apliquen al mundo fenomenal, ya al mundo inteligible, por que de no ser así, seria preciso suponer, que las ideas que corresponden á los distintos objetos ya de un mundo ya de otro, no eran ideas bajo un mismo título, por ser diferentes los objetos que espresan, lo cual es un absurdo.

Pero el error fundamental de esta teoría del entendimiento, está en reducir las nociones fundamentales de nuestro espíritu á puras formas de nuestra organizacion intelectual, en términos, que si esta variara ó fuera otra, las cosas aparecerian de otra manera, resultando, que el conocimiento humano es puramente subjetivo, siendo imposible el descubrimiento de la verdad objetiva, y quedando condenado á no conocer ni el mundo material ni el mundo inteligible. ¿Puede concebirse un escepticismo mas exagerado? ¿En qué se funda Kant para rehusar á las categorías del entendimiento todo valor objetivo? Se funda en que estas categorías son las condiciones *à priori* del conocimiento de los objetos, en que nuestra alma no puede ir mas allá de estas condiciones, de estas leyes de nuestra inteligencia que completan el conocimiento. Pero esta consecuencia no es exacta. El espíritu es indudable que tiene sus leyes, sin las que no se puede concebir el conocimiento, pero por que estas leyes sean las condiciones *à priori* del entendimiento, por que el espíritu no las derive de la

esperiencia sino de sí mismo, ¿se sigue necesariamente de que no tengan ningun valor objetivo? ¿Cómo se concibe, que la ley de causalidad, por ejemplo, que imponemos á todos los fenómenos, sea una forma de nuestra inteligencia, y no sea una ley que afecte á los objetos mismos? ¿Por qué no ha de ser uno y otro? ¿Qué razon hay para destruir esta armonía entre nuestra inteligencia y la naturaleza de las cosas? Si Kant sostiene que estas leyes de nuestra inteligencia son necesarias, y que esta necesidad es relativa á la constitucion de nuestro espíritu, la razon, el grito de la razon, en el interior de nuestra conciencia, nos dice que estas leyes son absolutas. La razon nos dice, que el principio de causalidad es una ley de la naturaleza de las cosas, y si Kant no se atrevió á negar este carácter absoluto á los principios morales, como se ha visto en la esposicion de la razon práctica, no puede concebirse, como pueda hacer depender los principios metafisicos de la especial organizacion de nuestra inteligencia.

Si nuestros conocimientos son un resultado de la organizacion de nuestra inteligencia, y si no podemos estar seguros de si veriamos las cosas de otra manera de como las vemos, si nuestra inteligencia estuviera organizada de otro modo, ¿de qué medio nos podriamos valer para crear un ser inteligente, que estuviera al abrigo de esta objecion? ¿Cómo se puede concebir uno solo á quien no se le pueda dirigir este mismo argumento? Si ha de ser un ser inteligente, precisamente ha de estar dotado de las facultades necesarias para conocer y ejercitar su inteligencia, y siendo estas facultades individuales, precisamente se ha de formar á sí mismo esta objecion, de que si estas facultades que constituyen su organizacion intelectual fueran distintas, serían tambien distintas las ideas que se tuvieran de las cosas. Ignoramos la naturaleza de Dios, pero si se le considera como un ser inteligente, dotado igualmente de facultades de conocer, no se sabe cómo no podria dirigirse esta misma objecion contra Dios mismo. ¿El hombre tiene otro medio de conocer que por el uso de sus facul-

tades? Y si convierte la verdad en un resultado de la organización intelectual, en la duda eterna de que si esta fuera otra, aquella sería distinta, tendría que renunciar para siempre al conocimiento, tendría que entregarse á una incertidumbre horrible, tendría que abdicar su cualidad de ser inteligente.

La primera verdad que el hombre tiene necesidad de reconocer, como base de toda ciencia, es que sus facultades le hacen conocer las cosas tales como ellas son. Si no da por sentada esta verdad, tiene que comenzar por probar la veracidad de su propia inteligencia. ¿Y cómo practica esta prueba, cuando no puede salir de su misma inteligencia para probarlo, cuando tiene que valerse de esas mismas facultades que se ponen en duda, y cuya veracidad se trata de probar? El único remedio que quedaba sería valerse de otra inteligencia para probar la veracidad de nuestra inteligencia, y como se opondrían las mismas objeciones á la nueva inteligencia, y sería necesaria otra, reproduciéndose á cada una las mismas objeciones, sería un proceder hasta el infinito, y entonces condenados todos á no saber, si un nuevo universo distinto del que tenemos á la vista se ofrecería á las miradas de una inteligencia diferentemente organizada, fluctuarían bajo el peso de una eterna incertidumbre, de la que no podría eximirse ni la razón eterna de Dios, que todo lo ha creado, y el más desesperado escepticismo sería la ley común del universo, de la humanidad, de Dios. Si todo debe probarse, ¿dónde está el cimiento que sirva de base á la verdad? Si no hay alguna verdad reconocida, ¿sobre qué han de recaer los razonamientos que justifiquen la verdad exterior? Hay cosas que son evidentes por sí mismas con una evidencia inmediata, y entre ellas campea, como fundamental para la ciencia, la legitimidad nativa de nuestras facultades, de nuestros medios de conocer. Es cierto, que el hombre no puede aspirar á la ciencia absoluta, es cierto que no puede conocer todas las cosas, porque siendo un ser limitado, es de necesidad que se le oculte una parte en la realidad. Pero si

su ciencia no puede ser cabal, no por eso deja de ser ciencia, no por eso deja de conocer aquellas verdades, que mas interesan á la humanidad, no como concepciones, puras formas de la inteligencia, sino como concepciones objetivas, como intuiciones inmediatas de la conciencia llenas de realidad y de vida. ¿Podemos negar, por ventura, en el estudio de nosotros mismos el sentimiento de nuestra unidad, de nuestra causalidad, de nuestra inmaterialidad? ¿No se siente el alma como una sustancia activa y pasiva á la vez, que, en medio de la variedad de sus infinitas modificaciones, se mantiene siempre idéntica, siempre la misma? ¿No aparece al pensamiento la idea de Dios bajo la noción clara de un ser perfecto, creador y ordenador del mundo? Estas altas verdades, que constituyen el patrimonio de la humanidad, que están al alcance de todos, sabios é ignorantes, que son un testimonio auténtico de la realidad de nuestras concepciones, ¿tienen algo de comun con ese refinamiento de abstracciones, tan ingenioso como artificial, con que Kant encadena sus pensamientos, para irse á sumir en el mas exagerado escepticismo? Cuando se lleva la duda á la inteligencia misma, se destruye por su base el principio de toda certidumbre, y se sale de las condiciones del buen sentido y de la filosofia. Cuando el filósofo se sitúa fuera del dominio de la razon, la razon es impotente para descubrir la verdad.

Repíete Kant sin cesar, el espíritu no puede pensar fuera de sí mismo, lo que conoce lo conoce por medio de sus ideas, y sus ideas no son mas que formas de nuestra inteligencia, siendo muy claro, que si estas ideas, estas formas le engañan, no tiene medios para descubrir la verdad, porque para ello tendria que valerse de otras ideas á las que se opondrian las mismas objeciones, y asi el tránsito de la idea al objeto es un imposible. ¡Vano razonamiento, destructor de toda ciencia! Pues que, ¿no tiene el hombre el don maravilloso de objetivar su propia alma y hacerla objeto de sus estudios? No analiza sus propias facultades, las cla-

sifica y presenta resultados infalibles sin otro instrumento que la conciencia? Y el ser que tiene esta rara prerogativa de estudiar el alma con el alma, y de convertir el sugeto en objeto de sus meditaciones y pensamientos, dándole resultados reales y positivos como son la sensacion, la volicion, la inteligencia, ¿no ha de poder objetivar las ideas de ser, de causa, de sustancia, de unidad, que absorben toda su alma y forman el fundamento radical de sus creencias? ¿Será posible, que estas mismas creencias sean una ilusion sin realidad ó puras formas encerradas en el estrecho círculo del alma? Quitar á las ideas su valor objetivo y reducirlas á meros fenómenos subjetivos, es debilitar la esfera de accion de nuestra actividad, es estrechar el campo á las concepciones elevadas, es cerrar toda salida al mundo del infinito, que tanto engrandece nuestra alma, es renunciar para siempre á aquellos terribles problemas de alta metafísica, que han prestado materia á las mas vastas inteligencias para lanzarse en busca de los primeros principios, que sirven de guia á la humanidad, en su marcha para llenar los destinos de la Providencia.

Ideas de la razon. Hecha una critica aunque ligera de la parte analítica de la obra de Kant, pasamos á su parte dialéctica. Segun Kant, la sensibilidad da los materiales del conocimiento, el entendimiento da los juicios, y la razon da los razonamientos, es decir, reduce lo particular á lo general, y para que tenga lugar esta reduccion, se requiere un último principio que sirva de lazo y de condicion á todos los demás, que es la concepcion de lo incondicional. Es tan absolutamente necesaria la concepcion de lo incondicional, que sin ella, ni las formas de la sensibilidad ni las categorías del entendimiento prestarian ningun servicio, porque obrarian desparramadas y en un completo desconcierto. La concepcion de lo incondicional con aplicacion al universo, al hombre, á Dios, forma la clave de la bóveda de todos nuestros conocimientos. Pero téngase presente, dice Kant, que estas tres aplicaciones al universo, al hombre, á Dios, de la concepcion

de lo absoluto, de lo incondicional, son puras formas de la razón como lo son el espacio y el tiempo de la sensibilidad, como lo son la cuantidad, la cualidad, la relatividad, la modalidad del entendimiento, y que como puras formas de la razón, si bien afectan á su esencia como que son sus formas necesarias, de las que es imposible despojarla, ocultan tras sí su realidad objetiva, es decir, que conocemos las ideas del universo, del yo, de Dios bajo la concepción de lo absoluto, pero no pasa nuestro conocimiento de estas ideas producidas por estas formas necesarias, pero ignoraremos siempre, si á estas tres grandes ideas corresponden realidades que se hallen fuera de nosotros, realidades objetivas. Estas tres ideas, estos tres principios no pueden ser demostrados, porque son el fundamento de toda demostración, ni pueden ser realizados, puesto que representan lo que está mas allá de toda experiencia posible. El valor de estos principios es puramente subjetivo, y el intentar pasar adelante es un delirio.

Los filósofos han intentado hacerlo así, siendo este el origen de tantos sistemas quiméricos, que pululan en la antigua metafísica. Han intentado penetrar en el insondable abismo de la realidad objetiva, creando la ciencia del alma, del universo, de Dios, y se han perdido en un laberinto sin salida. Han querido dar realidad al ideal de estos tres objetos, cuando no pueden salir del ideal, producto de las formas de la razón pura, que es el término de la humana sabiduría. Kant colocado en este terreno deduce como consecuencia rigurosa la ruina de la antigua metafísica, y con ella las tres ciencias que la constituyen, la cosmología racional, la psicología racional, la teología racional, el mundo, la humanidad y Dios.

Cosmología racional. Si aplicamos la doctrina de Kant al conocimiento del mundo exterior, en su conjunto resulta arruinada la cosmología. En efecto, nuestra inteligencia no puede traspasar, según este filósofo, los límites de la experiencia, y desde el momento que se lanza al estudio de lo absoluto, traspasando las

formas que los objetos de la misma experiencia reciben en el molde, el hombre incurre en antinomias, y esto le sucede cuando somete á su exámen el conocimiento del mundo exterior. Kant llama antinomias aquellas contradicciones naturales, que resultan, no de un razonamiento vicioso, sino de las leyes mismas de la razon, y lo que se verifica siempre que, mas allá de las categorías del entendimiento, nos vamos en busca de lo absoluto mismo, que segun Kant es la quimera, que el espíritu humano, por las leyes de su naturaleza, busca sin cesar sin poder encontrarlo. Asi es, que si se considera el mundo bajo las categorías de cantidad y cualidad, al momento aparecen las antinomias ó contradicciones, ó por mejor decir, desde luego aparecen las dos proposiciones contradictorias, tan sostenible la una como la otra, consecuencia de invadir el espíritu humano un terreno que le está vedado, porque no puede encontrar cimiento sólido. En efecto, si se considera el mundo como va dicho, bajo la categoría de la cantidad ó de la cualidad, podreis concebirlo como limitado y como infinito, como compuesto de partes simples ó como infinitamente simple, y ambas proposiciones, á pesar de ser contradictorias, se pueden apoyar en razones de igual peso. Kant llama á estas antinomias matemáticas. Si se considera el mundo bajo las categorías de la relacion y de la modalidad, lo mismo puede sostenerse, que existe una causa suprema á la que están ligados todos los efectos, como el que todos los fenómenos están ligados fatalmente sin una causa racional y libre que los produzca; lo mismo se puede dar á las cosas contingentes una existencia necesaria ó suponerlas ligadas á una progresion indefinida y necesaria. Estas antinomias son las dinámicas. Toda antinomia se compone de una tésis y una antítesis, la tésis defiende los derechos del mundo inteligible, la antítesis nos retiene en las condiciones del mundo sensible.

De estas antinomias Kant solo considera insolubles las matemáticas, pues con respecto á las dinámicas no duda que admiten solucion. Es extraño que Kant haga esta concesion que destruye

por su base toda su teoría. Pero es preciso tener presente, que si hubiera considerado insolubles las antinomias dinámicas, resultaban comprometidas todas las grandes cuestiones que interesan á la moral y la religion, y en este punto Kant reconoce los principios absolutos de la razon, como vimos en la esposicion de su *Crítica de la razon práctica*, y asi reservó la estricta aplicacion de su teoría á las antinomias matemáticas, que aun cuando se tengan por insolubles, solo se comprometen cuestiones que no son de grave interés aun á los mismos hombres consagrados á la ciencia, como si la materia es no divisible hasta lo infinito y otras de igual clase, al paso que puestas á salvo las antinomias dinámicas, se salvan los grandes objetos que mas interesan á la humanidad. De todas maneras Kant queriendo salvar estos objetos, ha incurrido en una contradiccion, y él mismo ha arruinado su sistema.

Psicología racional. Kant combate igualmente la existencia de esta ciencia, fundado en su teoría. ¿Cuál es el objeto de la psicología? El estudio del alma. ¿Y es accesible al hombre el conocimiento del alma en sí misma? No, responde Kant, porque el conocimiento humano descansa todo en la intuicion sensible, revestida de las formas que la da nuestra inteligencia, y fuera de aqui no hay mas que quimeras. Asi, pues, conoceremos el pensamiento, producto de estas formas; pero si queremos saber, si lo que se oculta bajo de este pensamiento es una sustancia, será para nosotros un eterno misterio. Tendremos la categoría de la sustancia, pero esta categoría no tiene absolutamente ningun valor objetivo, estando reducida á una pura funcion lógica, que no vale nada, sino en cuanto se refiere á cosas sensibles, y que tan pronto como sale de la esfera de la sensibilidad, no puede conducir á ningun resultado. Y como la sustancialidad del alma no puede ser objeto de la intuicion sensible, es claro, que suponer que el alma ó esa cosa que se oculta bajo el pensamiento es una sustancia, es estender el concepto mas de lo que permite su naturaleza. En el mismo caso que la sustancialidad del alma, se ha-

llan su simplicidad, su unidad, su espiritualidad, las cuales, según Kant, descansan en cuatro argumentos viciosos, en los que aparece siempre el mismo paralogismo. Dando por supuesto un yo empírico y subjetivo, como hace Kant, el cual no es mas que la condicion lógica de la percepcion de los objetos, es un imposible convertir y trasformar este yo subjetivo y lógico en un yo objetivo, dotado de una realidad absoluta.

Todo este razonamiento descansa en una psicología fundada en el abuso de los procedimientos lógicos y no en la verdadera psicología, descansa en una trabajosa dialéctica y no en el hecho sencillo del análisis de nuestra conciencia. En efecto, ¿cuál es la base verdadera de la psicología? Un hecho permanente y universal, el hecho de la conciencia. Si nos internamos en nosotros mismos, sentimos en nosotros un principio, que aparece siempre el mismo en medio del encadenamiento de las modificaciones que sufre, siempre idéntico en medio de la série y complicacion de sus pensamientos, sensaciones y voliciones, siempre activo con una influencia poderosa sobre el mundo exterior. ¿Y sera posible reducir á un puro sugeto lógico, á una simple forma este principio que la conciencia nos da á conocer con todas las cualidades, que constituyen la sustancia? Porque no hay remedio, por sustancia se entiende un ser ó una realidad permanente, en la cual se verifican diferentes modificaciones, permaneciendo ella idéntica. Es asi que en mí mismo siento este ser, esta realidad persistente, continua, idéntica en medio de las afecciones, voliciones y pensamientos, que en todas direcciones la acosan, como nos lo demuestra la conciencia. Luego en mí hay esta sustancia, que por el hecho mismo de ser sustancia, no es una categoría, no es una forma, sino que es una realidad sustancial. Kant abandonó el mundo de la conciencia, y se encerró en el mundo de la razon pura, y en este no podia encontrar mas que categorías y formas. La unidad sustancial del yo solo le da la conciencia, y para descubrirla, no es preciso armarse de la dialéctica, sino ob-

servar los hechos, valerse de la experiencia interna, estudiar el alma con el alma.

¡Con qué facilidad se descubre el vicio capital de la doctrina de Kant! Este filósofo se encerró en el mundo de la razón pura, y para encontrar allí la unidad, la simplicidad, la sustancialidad, la espiritualidad del alma, ha tenido que construir silogismos y agotar su ingenio, y por término de sus indagaciones se ha visto frente á frente con un yo abstracto, con un yo lógico, oculto bajo las categorías que forman el *non plus ultra* de la ciencia, y de aquí ha inferido, que la psicología racional, que la psicología objetiva era una cosa vana y en su base inasequible. Si se respeta á Kant en su posición, el argumento es incontestable, pero saquémosle de esa atmósfera de abstracciones de la razón pura, y conduzcámosle á la esfera de la conciencia, y allí verá contestados todos sus argumentos, no con razonamientos abstractos, sino con hechos suministrados por el sentido íntimo. Si, la conciencia nos da un testimonio auténtico de lo que la razón pura no puede dar. En la variedad de los pensamientos ¿la conciencia no es una? ¿El pensamiento de ayer, el de hoy, el de mañana, no se enlazan en un punto? Por diferentes y contradictorios que sean ¿no pertenecen todos á una misma cosa, á esa *cosa* que llamamos el yo, y que nos autoriza para decir: yo que pienso ahora, soy el mismo que pensaba ayer y que pensaré mañana? ¿Se puede discurrir de una manera mas clara, mas convincente, que afirmando una permanencia real que sentimos tan profundamente atestiguada en lo íntimo de nuestra conciencia? Yo no veo, direis, mi sustancia; no tengo de ella una intuición: solo siento mi conciencia, pues bien, esto basta; no se necesita mas; esa conciencia que experimentalis una entre la muchedumbre, idéntica entre la distinción constante, entre la variedad permanente, entre la sucesión de los fenómenos que aparecen y desaparecen, esa conciencia que no es ninguno de vuestros pensamientos individuales, que dura siempre cuando ellos pasan para no volver; esa conciencia os ofrece

la sustancialidad de vuestra alma; esa conciencia os la da en cierto modo en intuición, no en intuición de *sensaciones*, pero sí en intuición de sentido íntimo, como una cosa que os afecta profundamente, y de cuya presencia no podeis dudar, como no dudais del placer y del dolor en el acto de experimentarlo.

Por consiguiente el estudio del alma es una ciencia, y Kant se equivoca cuando ha querido reducir la psicología racional á una pura quimera.

Teología racional. En igual forma Kant combate la existencia de esta ciencia y sus razonamientos son los mismos de que se vale para desechar la cosmología racional y la psicología racional. Dos elementos, segun Kant, concurren á la formación de nuestros conocimientos, el uno es la impresión que viene de fuera ó la intuición sensible que es la materia del conocimiento, y el otro es el que sale de nuestro propio fondo, que es la acción por la que nuestro espíritu convierte en ideas esas impresiones exteriores en virtud de ciertas leyes invariables y fijas, que son como el molde en que se arroja la cera. El primer elemento es puramente pasivo y este último es activo y constituye la forma del conocimiento. Ahora bien, si no hay mas elementos del conocimiento que la intuición sensible y la forma que reviste esta cuando entra en el espíritu, y si esta forma es el límite de todo el saber humano, sin poder averiguar, si á las ideas elaboradas que nos da esta forma, corresponden realidades que estén fuera del espíritu, ó por mejor decir, si el conocimiento humano es puramente subjetivo y no objetivo; ¿qué significa para Kant la idea que tenemos de Dios? Ligados entre sí, dice, los fenómenos que se nos presentan en el vasto campo de la experiencia por medio de ciertas leyes inherentes á nuestro entendimiento, que son las categorías, queremos coordinarlos todos y subordinarlos á una condición suprema, que personificamos en un ser convertido en nuestro espíritu, en tipo de toda perfección y en principio de toda existencia. Esta es la idea que tenemos de Dios, que

no es mas que el producto de nuestra inteligencia, y por consiguiente es un puro ideal, que ningun esfuerzo de razonamiento es capaz de convertir en una realidad. La idea de Dios es un acto subjetivo del yo, y como idea subjetiva, es producto de nuestra organizacion intelectual. Si no es mas que una idea y aspirar á la realidad es un imposible, ¿no es perseguir una sombra, hacer objeto de una ciencia esta realidad imaginaria? Luego la ciencia de Dios, ó lo que es lo mismo, la teología racional es una ciencia vana, que no está al alcance de nuestra inteligencia, como no lo están la ciencia del mundo y la ciencia del yo.

Esta es la objecion de Kant contra el estudio de la teodicea, y en ella se advierte el mismo vicio que contamina toda su teoría, de dejarse llevar de un falso análisis de la conciencia. Kant aquí altera y desconoce la intuicion irresistible del ser en sí, como desconoció antes la intuicion inmediata del yo. Lo mismo que el espíritu humano no necesita de rodeos, de silogismos, de razonamientos abstractos, para encontrar un yo real, concreto, efectivo, sustancial, porque esta realidad y sustancialidad es un hecho, que espontáneamente nos da la conciencia, en la misma forma, cuando ligamos nuestra flaca y débil existencia al origen del ser, del pensamiento y de la vida, al ser infinito que ata todos los cabos sueltos que se presentan á nuestra frágil inteligencia, al Dios vivo, no razonamos si no sentimos, no formamos silogismos si no que vemos una realidad, que llena todo nuestro ser, que absorbe todos nuestros pensamientos, no es una idea producto de las formas de nuestro entendimiento, sino que es un objeto que está presente á nuestro espíritu y constituye la base de su existencia.

«Las ideas, dice Fenelon, que tengo en mí y que constituyen el fondo de mi razon, no son yo, ni soy yo mis ideas, porque yo soy mudable, indeciso, sujeto á error, mientras que las ideas que me da la razon son por sí mismas absolutamente ciertas é inmutables. Además, aun cuando yo no existiese, las ver-

dades que estas ideas me representan, no cesarian de existir, porque sería eternamente cierto, por ejemplo, que una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo, y de que es mas acabado y perfecto existir por sí que deber á otro su existencia. Tales ideas no vienen de los objetos exteriores ni son los objetos exteriores mismos, puesto que estos objetos son particulares, contingentes, variables y pasajeros, cuando mis ideas son universales, necesarias, eternas é inmutables. En fin, yo no puedo poner en duda su existencia, porque nada tiene mas derecho á la existencia que lo que es universal y necesario, que lo que no puede menos de existir.»

Para Kant, entre el ser y el pensamiento hay un abismo, y encerrados en las formas de nuestra inteligencia como en una prision sin salida, no tenemos ningun medio de saber, si fuera y por cima de estas formas existe alguna cosa, y cuál es su naturaleza. ¡Qué error de tan graves consecuencias! ¿Qué es el pensamiento sin el ser? Sería la nada, y la nada es inconcebible. El ser solo es el principio, la causa, la sustancia de todo lo que existe. Nos es absolutamente imposible trasportarnos por el pensamiento fuera del ser, y esta impotencia nos obliga á buscar un antecedente ó una base cualquiera á todo lo que es mudable y pasajero, hasta tropezar con lo eterno é infinito, que es el ser en su absoluta unidad y perfeccion, que es Dios vivo, Dios verdadero, y no el Dios ideal de Kant. Asi, pues, la razon no es mas que una revelacion de Dios, es el canal por el que nos aparece en toda su grandeza, es la medianera natural y universal entre Dios y el hombre, es la razon, segun Malebranche, coeterna y consustancial con la razon de Dios, y solo el ser universal é infinito es el que encierra en sí mismo una razon universal é infinita.

Toda esta grandeza, toda esta elevacion, que como una realidad nos descubre la conciencia, desaparecen bajo esas formas estériles, que encerradas en sí mismas, nada absolutamente nos

dicen sobre la existencia y naturaleza de las cosas, y que nos conducen por consiguiente á un escepticismo absoluto. ¿Qué son para este filósofo el espacio, el tiempo, el ser, la sustancia, la causa, la unidad, en una palabra, las ideas universales y necesarias? Formas del entendimiento, en términos que suprimido el entendimiento, suprimidas estas ideas, y como no podemos salir de nuestro entendimiento, no podemos saber si á estas ideas corresponden realidades fuera de nosotros. No podemos saber, si existe espacio, si existe tiempo, si existe ser, sustancia, causas reales y verdaderas, porque fuera de las ideas que de ellas tenemos nada sabemos. ¿Y qué es lo que queda en pié con una doctrina semejante? ¿A qué conduce este idealismo absoluto? A una incertidumbre en la que no se salvan las primeras nociones del conocimiento humano. Todo se hunde en la sima del escepticismo. Cuando se niega la realidad objetiva del espacio, condicion primera de la estension y de la existencia de los cuerpos, ¿cómo se cree en el mundo exterior? Cuando se niega la realidad objetiva de la unidad, de la identidad, de la causalidad, de la sustancialidad, ¿cómo se cree en nuestra propia existencia, puesto que estos son los atributos que constituyen nuestro yo? Cuando se niega la realidad objetiva del ser en sí, ¿qué queda en pié de todas las creencias del género humano? La idea de Dios que escita en mí una imponente y respetuosa admiracion, y es objeto de las mas constantes aspiraciones de mi corazon no es un puro ideal, una vana abstraccion, una ilusion metafísica, producida por las formas que imprime mi espíritu á los objetos sensibles, sino que es un Dios vivo, un Dios real, un Dios verdadero, proclamado por la naturaleza, por la razon y por la conciencia.

Toda la teoría de Kant, en su crítica de la razon pura, descansa en un error capital que vamos á esponer, para que sirva de complemento á nuestro juicio crítico. Kant reduce la razon, esta facultad de lo absoluto á condiciones muy mezquinas. Desde el momento que se convierte la razon en una forma del entendi-

miento, nada se sabe de lo que son las cosas en sí mismas, y solo las conoceremos como nos las presenten las formas mismas, porque no hay argumento en el mundo que nos demuestre, que nuestra inteligencia no altere la verdad en la forma que da á los materiales del conocimiento, cuando llegan á ella. De aquí resulta, que toda verdad toma un carácter de subjetividad y relatividad, por el simple hecho de someterse á la conciencia; de subjetividad pura porque solo concurre para su creacion el sugeto con sus propias facultades, y de relatividad porque tiene que ser producto de la organizacion intelectual del mismo sugeto; en términos que si ésta variara otra sería la verdad que apareciera. Consecuencia de esto es, que la verdad es puramente relativa en la doctrina de Kant, porque su aparicion será segun las formas que la imprima nuestra inteligencia, y es puramente subjetiva, porque encerrada en el sugeto allí se elabora, de allí sale sin relaciones de ningun género que la ligen con ningun objeto. La verdad entendida de esta manera convierte la razon en puramente personal, es decir, en una facultad de nuestra organizacion intelectual en la que vienen á refractarse los materiales del conocimiento, y los da á conocer despues de haber sufrido las modificaciones que en ella sufren, pero que lo mismo ha podido conservar que desnaturalizar la verdad que encierran. Esta es la doctrina de Protágoras, quien suponía, que el hombre era la medida de todas las cosas.

La razon es una facultad que nos pone en contacto con el ser infinito, y nos patentiza las verdades eternas, que se encierran en su seno. La razon desciende de Dios y se inclina hácia el hombre, como un huésped, segun la frase de Mr. Cousin, que nos trae nuevas de un mundo desconocido, dándonos de él la idea y la necesidad de conocerle. Si la razon fuese personal no tendria ningun valor ni autoridad fuera del sugeto y del yo individual. La razon es una revelacion necesaria y universal que ilumina á todo hombre que viene al mundo, dando á conocer las

ideas eternas, inmutables y comunes á todas las inteligencias. El hombre por la razon conoce los tipos eternos de lo verdadero, de lo bueno, de lo bello, que son otras tantas irradiaciones, que salen del seno del Criador, y por consiguiente el estudio del Ser infinito que constituye la verdadera realidad, la realidad sin velo, la realidad sin intermedio que la haga sufrir modificaciones ni cambios, es el objeto de una ciencia, la ciencia del Ser absoluto, la teología racional.

CRITICA DE LA RAZON PRACTICA.

Ya hemos visto en la esposicion de la doctrina de este filósofo el nuevo rumbo que da á sus ideas, cuando pasa del campo de la especulacion á la práctica de la vida, de la teoría de la ciencia á las aplicaciones morales, de la razon especulativa á la razon práctica. En efecto, Kant, escéptico en la critica de la razon especulativa, se presenta altamente dogmático en la crítica de la razon práctica. Kant se estremeció del resultado que ofrecia su teoría de la ciencia, si se aplicaba á la parte moral del hombre, y fuertemente impregnada su alma de los sentimientos de una virtud sublime, creyó que era absolutamente indispensable restablecer la realidad objetiva, para dar existencia á la verdadera ciencia moral.

El hombre, dice Kant, no está destinado solo á conocer, porque, si bien dotado de razon, impone la ley de su entendimiento á los fenómenos que se le presentan á la vista, tiene además la cualidad de ser activo, que le precisa á realizar y grabar en las obras materiales la historia de su vida. El hombre no solo tiene entendimiento para comprender, sino voluntad para ejecutar. Pero hay una gran diferencia entre los fenómenos que constituyen el conocimiento, y los fenómenos producidos por la volun-

tad. Los primeros existen fuera de nosotros, y los vemos tal cual nos aparecen, sin que podamos ni crearlos ni destruirlos. Los segundos proceden del yo, y está en mi voluntad anonadarlos y producirlos. Como soy yo el que les da existencia, no puedo dudar de la realidad del yo. En la esfera del conocimiento, el hombre no puede salir de los fenómenos y de las formas que visten en el alma estos fenómenos, sin poderse asegurar de la realidad objetiva, pero en la esfera de la voluntad, los actos producidos por ella son una realidad incontestable.

El hombre encuentra en la intimidad de su ser ciertas reglas, que se imponen á sus acciones, y reglas que se diferencian absolutamente de las leyes de sucesion, de causalidad, de necesidad, que gobiernan al mundo fenomenal, porque mientras todas estas leyes se reducen á formas, y que en el orden de la ciencia se llaman formas de la sensibilidad, categorías del entendimiento é ideas de la razon, siente el alma en sí, con el estudio de sí misma, que su manera de ser es la libertad, que sus actos son un producto libre de su voluntad, que se considera susceptible de remordimientos por su conducta, y que para regular sus acciones vienen en auxilio las ideas de bien y de mal, que constituyen estas reglas de apreciacion moral. Sé virtuoso, le dice una voz secreta que sale del fondo de su alma, y si tiene necesidad de arreglar sus juicios en el mundo fenomenal á la causalidad, á la modalidad y demás formas del entendimiento, así tiene un deber en acomodar sus acciones á las ideas de lo justo y de lo bueno, que no da la esperiencia, y que tienen su asiento en el corazon del hombre, en el santuario de nuestra conciencia. Obra de manera que tu voluntad pueda convertirse en regla universal en la legislacion de todos los seres racionales.—Esta es la base fundamental en la moral de Kant, y la sumision á esta regla es lo que constituye la dignidad del hombre.

Pero el hombre siente mas, quiere ser feliz, los instintos de su naturaleza le arrastran en este rumbo, y se encuentra con dos

aspiraciones, la virtud y la felicidad, que están en un perpétuo antagonismo en este mundo. Su alma le dice, que la virtud es inseparable de la felicidad, pero la esperiencia de todos los momentos nos hace ver, que en las condiciones de este mundo, lejos de ser la virtud un medio de arribar á la felicidad, tenemos la íntima convicción por el contrario, que la virtud que produjese este efecto no se parecería á la verdadera virtud, que consiste en la pelea, en el vencimiento de cuantos obstáculos presenta el mundo en el ejercicio de la vida moral, siendo el deber un puro sacrificio. Luego si la felicidad es una condicion necesaria de la virtud, la felicidad no es de este mundo. De aqui la necesidad de reconocer la existencia de otra vida, como término de nuestra peregrinacion terrestre. Pero por cima de todo lo fugitivo y transitorio existe en mi alma el tipo de lo justo y de lo bueno, que supone una bondad y una justicia eternas, y estas virtudes absolutas suponen un Dios. Luego Dios existe, no el Dios de la metafísica sino el Dios moral, remunerador y juez que distribuye los premios y recompensas, no el Dios especulativo que era indemostrable, sino el Dios real, el Dios verdadero que habita en nuestra conciencia, en la intimidad de nuestra naturaleza, y en cuyo concepto hace esclamar á este filósofo en el calor de su entusiasmo:—El cielo no está por cima de nuestras cabezas, el cielo está en el corazón del hombre de bien.

Este es el cuadro magnífico que presenta Kant en su teoría de la razón práctica. Mientras encerrado en la razón pura, en las abstracciones metafísicas conmovía la existencia del mundo, del alma y de Dios, abriendo una sima para nunca llegar á estas realidades, se le ve ahora en la razón práctica rehacer su obra, y pasando de lo subjetivo á lo objetivo, de las formas á las realidades, reconoce como verdades irrecusables la espiritualidad é inmortalidad del alma, el principio moral, una vida futura y la existencia de Dios, todo en el campo de un racionalismo irrecusable. De esta manera puso en evidencia el vicio radical del empi-

rismo del siglo XVIII, que todo lo habia invadido, y salvó la filosofía y con ella la humanidad de un grosero materialismo, y de una moral descarnada, hija de los placeres de los sentidos, sin otro ideal que los goces terrenos. La aparicion de Kant al final del siglo XVIII fué providencial, como que fué el momento en que las doctrinas condillaristas eran consideradas como el término á que podia llegar la inteligencia humana en sus indagaciones filosóficas. A este filósofo estaba reservada la tarea de restablecer el principio moral á sus condiciones racionalistas, ennoblecer las acciones por su origen y no por su resultado, revestir al hombre de esa grandeza moral que le hace hijo de Dios y heredero del cielo, y hacer un fuerte llamamiento á la juventud para volverla, por medio de la filosofía, al campo desierto de la metafísica, origen de los mas nobles y elevados sentimientos.

¿Pero en qué consiste, que despues de haber puesto en duda la existencia de los grandes objetos de que se ocupa la metafísica, al esponder su teoría de la razon pura, se le ve ahora en la razon práctica demostrarlas en obsequio y como una consecuencia de la ley moral? Si nos fijamos en Dios como objeto el mas predilecto de todos, ¿en qué consiste que considerado como el ser de los séres, como causa y providencia del mundo, es á los ojos de Kant una pura hipótesis, cuya demostracion es imposible, y que si se le mira como legislador de los séres libres, como única fuente de toda justicia y como remunerador del bien y del mal moral, es positiva é incontestable su existencia? ¿Cómo puede concebirse esta enorme diferencia entre la conciencia moral y la razon pura? ¿El espíritu que conoce y la razon que se emplea no es una misma, ya se ejercite en el órden metafísico, ya en el órden moral, ya estudie las leyes del entendimiento, ya lo haga de las de la voluntad? ¿Ni cómo Kant pudo descubrir esa entidad moral, ese ser infinito en el órden moral, sin reconocer todos los principios que acreditan su existencia en el órden natural ó metafísico? Si el Dios moral no es al mismo tiempo el Dios sustancial, el Dios cau-

sa, el Dios creador de todo el universo, en este caso el Dios moral no es nada, sin que pueda concebirse, como pueda llenar su mision de Dios providencia, encargado de realizar la armonia necesaria de la virtud y de la felicidad. Y si el Dios moral que ha encontrado Kant en la razon práctica es el mismo Dios causa, sustancia y providencia del órden material, que no pudo hallar en su teoría de la razon pura, quedan destruidas en este caso esas formas fantásticas puramente subjetivas, que reducidas á puras leyes del entendimiento, son impotentes para darnos verdaderos conocimientos. Kant no pudo salir de esta alternativa, y por consiguiente de la contradiccion en que se halla su doctrina, cuando se cotejan sus principios consignados en ambas teorías.

No fueron las convicciones racionales las que le condujeron del escepticismo de la razon pura al dogmatismo de la razon práctica, del escepticismo metafísico al dogmatismo moral. No, su alma no puede sufrir tan estraordinaria variacion, si mas lógico hubiera eslabonado sus principios y hubiera deducido las consecuencias rigurosas que encerraban. Otra fué la causa de tan asombrosa contradiccion. Mientras se trataba de doctrinas puramente especulativas, Kant no dudó encerrarse en sus formas puras del entendimiento, creyendo ahogar para siempre esas teorías vanas inventadas en el campo de la metafísica, que no reconociendo otra base que la hipótesis, habian embrollado el campo entero de la filosofia con descrédito de la misma, pero cuando llegó á la esposicion de los principios morales, con los que está enlazada la suerte y el porvenir de la humanidad, advirtió el vacío de sus formas abstractas, y se horrorizó de sus funestas consecueñciss. Creyó entonces, que con su distincion pueril de razon práctica y razon especulativa, como si una y otra no fueran la misma razon, podia salir del conflicto, y llenar en el órden moral la sima que habia abierto en el órden especulativo. Ni su razon, ni sus convicciones metafísicas, ni su lógica, le condujeron á este terreno, puesto que su lógica, sus convicciones y su

razon no le sacaban de la esfera subjetiva en que se habia cerrado, sin poder descubrir mas allá de las formas de su entendimiento ninguna realidad.

Si no fué obra de su razon y de sus profundas convicciones esta conversion, lo fué del sentimiento. «La razon práctica, dice De-Gerando en su historia comparada, es un departamento que con mucho acuerdo añadió Kant á su edificio, como muy ingeniosamente observa Reinhold. Ella está en relacion directa con la opinion de los antiguos escépticos, con la acataleptis de los modernos académicos, y con lo que ciertos filósofos han llamado pruebas de sentimiento. La razon práctica deduce la creencia de la necesidad de obrar. Por desdeñoso que quiera hacerse el kantismo con toda filosofia popular, sin embargo, esta manera de ver no se aleja mucho de la disposicion ordinaria de ciertas personas, que creyéndose en la impotencia de obtener por la razon sola una conviccion directa de sus ideas religiosas, se ligan á ellas firmemente por una especie de necesidad, como apoyo necesario á su moralidad. Puede decirse en general, que esta fuerza, prestada por la escuela de Kant á la razon práctica, no es en el fondo otra cosa que la energia de un entusiasmo moral muy exaltado, *que se disfraza bajo un aparato metódico.*»

En efecto, cuando Kant por los procedimientos de su terrible crítica reduce los principios mas absolutos de la razon humana y las principales ideas, sobre que se funda toda certidumbre y toda ciencia, al estado de puras categorías ó formas del entendimiento enteramente estériles, sin tener otro destino que dar orden á los fenómenos percibidos por nuestros sentidos ¿qué significa todo su gran razonamiento para rehacer en su Crítica de la razon práctica todas las realidades destruidas? La regla absoluta del deber y la necesidad que el hombre tiene de obrar, el desacuerdo entre la virtud y la felicidad en este mundo constituyen todo el fundamento, en que Kant demuestra la existencia de los seres morales, la de una vida futura y la de un ser omni-

potente, remunerador infalible del bien y del mal. ¿Y esta prueba la suministra la razon? No, porque la razon en la doctrina de Kant no da mas que formas, y esos grandes objetos están mas allá de esas formas, y mas allá de las formas no hay ciencia, porque no hay certidumbre, no hay realidades para nosotros, porque nos es un pais absolutamente desconocido é inaccesible.

¿Luego de dónde dedujo Kant estas realidades, estas existencias, valiéndose para ello de puros argumentos de congruencia, del puro razonamiento, olvidando por entero sus principios metafísicos? Lo dedujo todo, no de la razon sino del sentimiento, no de la evidencia sino de la fé filosófica. Si Kant se hubiera ceñido estrictamente á sus principios, si hubiera considerado la filosofía como una ciencia de razonamiento y de observacion, donde nada debe admitirse que no sea rigurosamente demostrado y perfectamente accesible á la razon y á la esperiencia, Kant hubiera sido tan escéptico en moral como lo habia sido en metafísica. Pero Kant estaba dotado de creencias ardientes sobre la existencia de la virtud y del principio moral, y si bien, al desenvolver sus teorías metafísicas, creyó, que podia y debia encerrarse en los principios sin traspasar el dominio de lo posible, limitándose al estudio de los objetos y sus relaciones, respetando las reglas de la lógica y las condiciones generales del pensamiento, cuando llegó á la parte moral, su alma se vió arrastrada del sentimiento moral, sentimiento que nos introduce en el dominio de la realidad, y nos dá, no ya formas, sino la existencia misma de los objetos, en que se ejercita nuestra inteligencia.

Escierto, que no podemos vivir sin certidumbre, y la certidumbre tiene por condicion la evidencia ó la claridad de las ideas. ¿Cuál es el objeto de la ciencia sino el conocimiento claro por nuestro pensamiento de ciertos objetos con todas sus relaciones? ¿Qué es lo que está al alcance de nuestra inteligencia sino fenómenos, relaciones y las leyes que ligan estos fenómenos y estas relaciones? Pero nuestra comprension es limitada, y mas allá de estas leyes,

de estas relaciones y de estos fenómenos, hay otra especie de certidumbre, que no es obra de la evidencia, que es obra de la fé, obra del sentimiento, cuyo objeto propio no son las formas sino la realidad, no son los fenómenos sino los seres, no son las abstracciones sino el comercio activo y vivo de todas las existencias. Es preciso confesar, que la razon no lo alcanza todo, y que mas allá de las formas representativas á que puede llevar la evidencia ó la verdadera ciencia, tiene el hombre una creencia universal, espontánea, natural, adherida á la razon misma, de la existencia del ser, no como una sombra, sino como una realidad, que desborda todas sus facultades comprensivas, y que reconociéndose él finito, vislumbra una existencia infinita que se escapa á todas las formas determinadas de nuestra inteligencia. ¿Qué hombre penetra en la esencia del ser infinito? Pero desde el momento que yo tengo conciencia de mí mismo y me reconozco como un ser finito, nace en mí la creencia irresistible de un ser infinito. No es la idea, porque no hay idea que pueda abrazarlo, sino que es la realidad del infinito, puesto que si se manifestara en los estrechos límites de mi inteligencia ó de mi conciencia, reducido á una forma del entendimiento, dejaria de ser el infinito.

Cuando Kant se vió sumido en un helado escepticismo en su *Critica de la razon pura*, y vió de cerca las terribles consecuencias que debian seguirse, si sus principios metafísicos recibian en su *Critica de la razon práctica* su aplicacion á las graves cuestiones del principio moral y del destino del hombre, no le quedaba otro partido que destruir toda su obra ó entregarse al sentimiento, dando un barniz racionalista que disimulara la desercion de sus principios. Kant en la cuestion moral abandonó las formas puramente subjetivas de la razon, y se entregó á los estímulos de su conciencia, que á pesar del yugo que impone una teoría convertida en sistema, la arrastraban al sentimiento, á este impulso secreto que nos mantiene en relacion directa con los seres, con la verdad y con el origen infinito de toda verdad y de

todo ser independientemente de toda reflexion. Kant, en la *Crítica de la razon práctica*, encontró realidades, pero las encontró sacrificando la teoría de sus ideas, y cediendo á las nobles y generosas aspiraciones del sentimiento moral, que tiene por origen la idea de bien, y que cuando la idea de bien se oculta á las indagaciones filosóficas, el sentimiento moral se presenta espontáneamente como la regla inmutable de todas las inteligencias, como la ley soberana de todos los séres libres. La indignacion contra el mal, la admiracion por todo lo grande, humano y generoso, el amor á nuestros semejantes que nos revela la unidad moral y nuestro comun destino, estas manifestaciones espontáneas que se descubren en todos los séres, cualquiera que sea el grado de su cultura, ¿no son debidas al poder del sentimiento? Kant, tan riguroso filósofo y filósofo sistemático en su *Crítica de la razon pura*, recobró las condiciones de hombre en su esposicion del principio moral en su *Crítica de la razon práctica* y entregado á sus instintos generosos, y trabajando con todos los elementos y poderosos recursos de que podia disponer su vasta capacidad, restableció las primeras creencias del género humano á sus condiciones naturales, y elevó la idea del deber hasta el Ser infinito, fuente de toda perfeccion. Si el alma mas oscura y humilde siente en sí este sentimiento del infinito, que le hace ver, que mas allá de lo que conocemos y podemos imaginar hay alguna cosa que sobrepuja nuestra imaginacion y nuestra inteligencia, y cuya accion nos penetra por todas partes, ¿podia Kant prescindir de estas influencias, de estos estímulos, cuando descendiendo de las alturas metafísicas, tenia que sentar las bases de la moral sobre sólidos cimientos? No era tan irresistible para Kant el espíritu de sistema, que no cediera su alma grande y generosa al sello que imprimen la voz magestuosa del mar, el silencio elocuente de la noche, la soledad, las montañas agrupadas despojos de otro mundo, las ideas de inmensidad y eternidad que revelan la existencia del infinito en toda su

realidad, existencia que triunfa de las pasiones que la ofuscan, de los sofismas que la combaten, de las formas subjetivas que la reducen á la nulidad.

Pero si Kant abandonó sus principios metafísicos en la cuestion moral, no creyó que incurria en inconsecuencia y menos que se entregaba al puro sentimiento, sino que se creyó siempre encerrado en el puro racionalismo. Consideró objetiva la ciencia moral, reconociendo el yo sustancia, la existencia de una vida futura, la realidad de un ser infinito remunerador de la virtud; pero fuera de esta diferencia fundamental, reduce la idea del deber á ser una pura forma de nuestra alma, como lo es el espacio y el tiempo á nuestras intuiciones sensibles, y considerándola como adherida á nuestra naturaleza, traza las reglas del deber con un rigorismo tan absoluto, que excluye de todo punto la sensibilidad, sin querer dar cabida ni aun al sentimiento religioso, reduciendo su moral á ser puramente racionalista. En un siglo, en que la moral egoísta habia hecho tan asombrosas conquistas, fué un paso gigantesco la aparicion de un filósofo de las inmensas facultades de Kant, que combatiendo la sensacion como origen de la moral, buscó su raiz en la razon, y reconcentrando todo á la vida del alma, redujo el valor moral de nuestras acciones y pensamientos al ejercicio de la voluntad y de la virtud.

La moral absorbía todo el pensamiento de este filósofo, y así cuando habla de la ley suprema del deber, lo hace con tal calor, con tal energía y elocuencia, que se siente uno penetrado, dice madama Stael, de un profundo respeto para con un anciano filósofo, constantemente sometido á este invencible poder de la virtud, sin otro imperio que la conciencia, sin otras armas que los remordimientos, sin otro tesoro que distribuir que los goces interiores del alma, goces de los que no se puede dar la esperanza por motivo, puesto que no se conocen hasta despues de haberlos experimentado.

El hombre, segun Kant, tiene dos instintos, uno á la felici-

dad, otro á la virtud. El primero es involuntario, el segundo es reflexivo. Pero el hombre no ejerce la menor influencia sobre su propia dicha, y la vida práctica está presentando cada momento ejemplares de esta verdad. La saciedad que llevan consigo los placeres, y que cuanto mas vivos sean estos tanto mas enojosa és aquella, y los azares de todas suertes, los sufrimientos, las enfermedades, la ruina de fortunas bien adquiridas, las persecuciones injustas, las prisiones inmerecidas, la ancianidad, los desastres universales de guerras, epidemias, cataclismos y la muerte, en fin, con las pavorosas circunstancias que la rodean, todo, todo nos pone en evidencia, que la felicidad no es de este mundo, y que solo es una aspiracion que reclama un desenlace en otra parte. Por el contrario, dice Kant, todas esas tormentas que hacen tan azarosa esta vida, que turban el sosiego, que destruyen las esperanzas de una conciencia pura, que falsean todos los cálculos, y que desnivelan todos los sucesos prósperos y adversos, todos sirven para formar nuestra personalidad, purificar nuestra alma de ruines pasiones, ennoblecer nuestro ser, engrandecer nuestro destino y perfeccionar nuestra existencia moral con el ejercicio de la virtud.

Kant escluyó el sentimiento religioso considerado filosóficamente, y pretendió dar á la moral todas las ventajas de las ciencias exactas, de proceder de los principios á las consecuencias, con el mismo rigor que en los cálculos algebraicos, poniendo de esta manera la moral bajo la salvaguardia de principios inmutables. Y en las ciencias morales ¿es asequible este rigorismo? ¿Será posible, que todos los razonamientos en esta ciencia se encadenen con tal precision que cada consecuencia sea una deducion infalible del principio? ¿Será posible, que todos los sucesos tan varios y tan multiplicados en la práctica de la vida se decidan en virtud de reglas preconcebidas por la inflexibilidad de la ley del deber y por una teoría de la virtud revestida de formas científicas é invariables? No, porque hay que dar tambien su parte al

sentimiento religioso, á esta expansion del alma, que independiente de los principios científicos, nos da el imperio de nosotros mismos, nos impone el deber como ley y nos da la esperanza de otra vida. No basta la dignidad fria de la razon para combatir el principio del mal bajo todas sus influencias funestas, es preciso el entusiasmo, y el entusiasmo le da el sentimiento religioso, que es una voz divina que se hace escuchar en el interior del alma, es el Dios de que hablaba Séneca, cuando decia: en el seno del hombre virtuoso, yo no sé que Dios, pero habita un Dios. Si á la ley moral no la auxilia el sentimiento, falta el estímulo que hace agradable su ejercicio. Si la subjecion al deber es el primer atributo de la virtud, no basta la fria razon para conseguirlo, y es preciso añadir el poder que dá la voluntad exaltada sobre las pasiones violentas. Esto no quiere decir, que se escluyan las reglas fijas de la moral y que no haya deberes positivos que nos sirvan de guia, pero entre este rigorismo de querer sustraer al hombre del imperio de las circunstancias encadenando su porvenir, y convertir en principio, que el hombre debe entregarse á los movimientos de su alma en la prosecucion del bien, abandonándose á los trasportes del sentimiento, hay un término medio, en que racionalistas y sentimentalistas vienen á coincidir y forma la verdadera solucion de la cuestion moral. Kant no ocupó esta posicion, receloso sin duda de rebajar la moral si buscaba como base el sentimiento en una época, en que la sensibilidad se habia absorbido todos los principios, y que se habia hecho estudio en desconocer todas las teorías racionalistas. Cuando escribió Kant se habia hecho necesaria una reaccion fuerte en defensa de la razon como base de la moral, y este filósofo, descartando el sentimiento, desconoció, por consiguiente, que en el destino del hombre hay una parte necesaria y una parte libre, y que si la razon le dá la regla, el sentimiento le dá la inspiracion; é inspiracion y regla son los elementos precisos para llegar á la cima de la virtud.

Tambien el principio de la moral tiene dos matices, que aunque reconocen por origen la obligacion, son muy distintos, y Kant desconoció uno de ellos, privando á la virtud de su faz mas encantadora y halagüena. Hay deberes en el hombre que necesitan la coaccion para hacerlos cumplir, y con este objeto se han creado los tribunales y los cadalsos, y hay otros que por cima del respeto á los derechos de los demas, exigen el sacrificio de los derechos propios en obsequio de sus semejantes. Los primeros son deberes de justicia, los segundos son de abnegacion, y si el cumplimiento de los primeros llena las condiciones de un hombre honrado, que muere, si es necesario, por no ofender los derechos agenos, la realizacion de los segundos le coloca en la línea del heroismo, cuando no teniendo necesidad de obrar ni comprometiéndose los derechos de los demas por su inaccion, se arroja á la ejecucion de hechos sublimes, ofreciéndose como en holocausto en obsequio de sus semejantes. Este sacrificio heróico, hijo del entusiasmo que produce en las almas grandes y generosas el sentimiento del deber en su perfecto ideal, no se prescribe, no se impone, no puede comprenderse en las disposiciones de ningun código, como lo son los deberes de justicia, y en este concepto Kant ha dejado incompleta la definicion del deber, cuando toma por motivo de las acciones una máxima que pueda convertirse en principio de legislacion universal para todos los seres morales, pues si bien tiene esta máxima una completa aplicacion respecto á los deberes de justicia, es un error gravisimo si se la quisiera aplicar á los deberes de abnegacion, de virtud sublime, de verdadero heroismo, los cuales no están sometidos á preceptos ni á fórmulas. El verdadero entusiasmo que impone el sentimiento del deber no puede convertirse en regla general de conducta, y no estando comprendida en la definicion del deber dada por Kant, resulta en su doctrina este vacio inmenso, y sin este ideal de la virtud, que en el órden moral nos lleva hasta el amor de Dios, fuente de toda justicia y de toda moralidad, el hombre

queda reducido á proporciones muy mezquinas, y sobre todo queda privado de aquellas aspiraciones magníficas, que engrandecen su ser y le ponen en comunicacion con el mundo de los espíritus, que es el mundo de la belleza, de la virtud y de la verdad. Sin embargo, la lectura de las obras de Kant fortifica extraordinariamente el sentimiento del deber.

CRITICA DEL JUICIO.

Kant, como vimos en un principio, abrazó todo el campo de la filosofía, y por lo tanto fueron objeto de su crítica las ciencias, la moral y las artes. Ningun filósofo hasta Kant colocó á esta altura la *Estética*, ni hasta entonces habia sido objeto de sabias y profundas indagaciones. Familiarizado Kant con el conocimiento de las obras maestras de la antigüedad, concibió el ideal que las dió el ser, y despreciando las teorías estrechas que habian tenido lugar hasta entonces, aplicó su poderoso análisis á la teoría de lo bello, y creó en su país esa nueva filosofía, que en esta rama del saber ha dado origen á las mas altas y profundas especulaciones, ocupando hoy dia la estética un lugar elevadísimo en la ciencia.

El arte tiene por objeto representar, por medio de imágenes sensibles creadas por el espíritu del hombre, las ideas que constituyen la esencia de las cosas. Estas ideas son las de la razón, y que en igual forma que constituyen la esencia del espíritu, se encierran tambien en el seno de la naturaleza, derramando en ella la belleza y la vida. Pero lo mismo en la naturaleza que en el espíritu se dejan conocer de una manera imperfecta, y el mérito del arte consiste en apoderarse de estas ideas y convertirlas en imágenes sensibles, valiéndose el artista de su genio creador, y se dice creador, porque con sorpresa de los demás representa

el mundo ideal desparramado en la naturaleza, valiéndose de símbolos sensibles, y le representa en sus arcanos, y por esta razón su descubrimiento es obra del genio. El artista ni imita ni saca de la nada, sino que inspirándose del grande espectáculo que se presenta á su vista, estrahe las concepciones puras de la razón, y las hace aparecer bajo formas sensibles. Reserva á Dios la verdadera creacion, pero á su vez el artista crea símbolos que despiertan sentimientos magnánimos, que avivan el alma, y que en alas del entusiasmo llevan nuestro espíritu á la region de las inteligencias puras, correspondiendo á las ideas eternas de la razón y á los sentimientos profundos del corazón humano, que es el carácter de las obras maestras del arte. La estética tiene sus principios, su legislacion, y como quien dice, su territorio independiente de la religion y de la filosofía; y si bien la religion, la filosofía y la estética hacen causa comun y conspiran á un mismo objeto, son, sin embargo, muy distintas las direcciones que llevan, y si lo verdadero es el criterio del pensamiento filosófico, y lo bueno del pensamiento religioso, solo lo bello es el criterio del pensamiento artistico, y todos tres pensamientos marchan de concierto y presentan toda la grandeza de la creacion y toda la omnipotencia y sabiduría del Criador.

Situado Kant á esta elevacion, presenta su teoria de lo bello con toda la grandeza de quien buscó el tipo á la altura de los primeros principios metafísicos. Para este filósofo la idea de lo bello encierra la nocion fundamental de un principio libre, independiente de toda relación, que en sí mismo tiene su propio fin y su ley, y que aparece en un objeto determinado bajo una forma sensible. Lo bello es el nudo que liga los dos mundos, el finito y lo infinito, el espíritu y la materia, la idea y la forma, y que se dirige, por consiguiente, á la razón y á los sentidos, á la razón por el intermedio de los sentidos. La percepcion de lo bello es una revelacion instantánea, repentina, de lo invisible por lo visible al través de la forma sensible, es una verdadera in-

tuicion, que no da lugar ni á comparaciones ni á reflexiones.

Dada por Kant la definicion de lo bello, la descarta de todos los elementos estraños, y en este concepto demuestra victoriosamente, que lo bello no es lo útil, porque hay objetos que son útiles y no son bellos, y otros que son bellos y no son útiles. El que goza de lo bello hace abstraccion de lo útil, y es tanto mas vivo el placer que lo bello le causa, cuanto mas se aleja de toda idea de utilidad. La idea de lo útil espresa una relacion entre un medio y un fin, y conseguido el fin y satisfecha la necesidad, el objeto no tiene ningun valor. El objeto bello es bello por sí mismo, independiente de todas las ventajas que le rodeen. El labrador que contempla una rica cosecha, y el que ve por primera vez una magnífica basilica, son dos hombres que experimentan placeres en dos mundos enteramente distintos, y en dos órdenes enteramente diferentes. El primero mira la utilidad, desea poseer su cosecha para destinarla á sus usos, y por consiguiente el espíritu que le anima es de consumo y de destruccion; mientras al segundo le horroriza la idea de destruccion, y sus votos, á la vista de tan bello edificio, es la conservacion y perpetuidad. En fin, la utilidad se calcula, cuando la belleza se hace sentir por un acto de intuicion.

Tampoco la idea de lo bello es la idea del bien, por mas que en su origen sean idénticas. La idea de bien implica la concepcion de un fin, y por esta razon el bien de una criatura cualquiera es la realizacion de su fin conforme á su organizacion, y cuando todos los séres realizan su fin están en el orden, que no es mas que el bien realizado, en términos que la idea de bien, como implica obligacion, exige necesariamente su realizacion. Todo lo contrario nos sucede con lo bello, puesto que cuando contemplamos un objeto bello, prescindimos enteramente de su fin ó de su destino, y lejos de aspirar á la realizacion como nos sucede con el bien, nos halaga en ocasiones más la imágen de lo bello, que la realidad.

Tampoco lo bello es lo verdadero. Lo verdadero es la perfecta identidad de la idea y de su objeto, y por consiguiente es una concepcion pura de la razon despojada de toda forma, y precisamente lo bello deja de ser bello en el acto que le falta la representacion sensible, que es la forma que en lo bello viste la vida.

No contento Kant con hacer este deslinde, separándose de Platon y otros filósofos que identifican la idea de bien y de perfeccion con la idea de lo bello, combate tambien á los filósofos empíricos, que encerrándose en la esfera de las sensaciones, reducen lo bello á lo agradable, sometido por consiguiente á la diferencia de gustos. Esta teoria estrecha detiene poco á Kant, y recordando lo que para este filósofo son las concepciones puras de la razon, reduce la belleza á ser la imágen exterior del ideal, cuyo tipo está en nuestra inteligencia.

Pero donde se presenta mas grandioso y elocuente Kant, es cuando distingue lo bello de lo sublime, en concepto de que lo bello y lo sublime se hallan á una misma línea y reconocen una misma raiz, si bien en grados diferentes. Dos facultades, dice Kant, obran de concierto en la percepcion de lo bello y de lo sublime, que son la imaginacion y el entendimiento. En lo bello estas dos facultades se mantienen en equilibrio, pero luego que se desnivelan y que á la imaginacion se le escapa el objeto de su contemplacion por estar superior á su esfera, entonces el entendimiento absorbe el objeto, y elevado á la altura de las concepciones absolutas, sin perder la forma sensible, concibe lo sublime ó la idea de un poder suprasensible, que en lugar de armonizarse con lo sensible, lo sobrepuja infinitamente, y solo el entendimiento puede llegar á esta altura, y en la misma línea marchan el sentimiento de lo bello y el sentimiento de lo sublime.

El gozo que proporciona lo bello es suave, simple y tranquilo. Consiste en el juego fácil y armonioso de nuestras facultades, y se manifiesta en el semblante por la alegría de los ojos y una

faz risueña y complacida. A la vista de objetos imponentes que nos inspiran un misterioso terror llenándonos de admiracion y espanto, nuestra alma sale de la esfera de lo bello, y abandonando el terreno de la imaginacion, concibe la idea de lo sublime y se lanza, á la vista de aquel espectáculo, entre el terror y el entusiasmo, á las elevadas concepciones que le presenta el entendimiento.

Kant distingue el sublime matemático del sublime dinámico. El primero nos ofrece el espectáculo de la grandeza bajo la forma de la estension, como la vista del grande Océano, la contemplacion del espacio, el aspecto respetuoso que presentan las pirámides de Egipto. El segundo manifiesta el poder, como la borrasca, la tempestad, el desencadenamiento de las fuerzas de la naturaleza, la lucha de los elementos, que despiertan en el espíritu la idea de un poder capaz de destruir cuantos obstáculos se presenten. Un bosque cubierto de árboles seculares y de una vegetacion virgen, como los que presentan las Américas en sus inmensos paramentos, la naturaleza descarnada y desierta en los arenales del Africa interrumpidos solo por algunos oasis en medio del desierto, los saltos sorprendentes del Asia cuyo sonido horrísono aterra al viagero á larga distancia; todos estos grandes objetos que presenta la naturaleza son sublimes, porque todos reflejan un poder inmenso, que oprime el alma con su grandeza, pero que ennoblecen nuestros sentimientos y dan á nuestro ser una imponente dignidad.

Tampoco se necesita, segun Kant, ir en busca de esas grandiosas maravillas, para descubrir lo bello y lo sublime. Por todas partes que tendamos la vista aparecen los caracteres que distinguen estos dos sentimientos del corazon humano. La palmera es bella, y la encina secular que desprecia las tormentas y tempestades es sublime. El caballo, gracioso en sus formas, y agradable en sus movimientos, presenta el cuadro de la belleza; mientras el leon, símbolo del valor y de la magnanimidad, es un

reflejo de lo sublime, de lo grande. Si el que llamó por primera vez á la muger bello sexò, dice Kant, lo hizo solo por un acto de galantería, fué, sin saberlo, mas justo que galante, porque la muger dotada de la hermosura con todos sus matices, es el tipo de la belleza, como lo es el hombre, de la fuerza, de la sublimidad, del heroismo.

Si de la naturaleza pasamos al dominio del arte, encontraremos, dice este filósofo, las mismas diferencias. La escultura, estrechada por sus propias condiciones á observar la regularidad, la proporcion y la armonía, presenta en sus formas el arte de lo bello. Con medios superiores y en esfera mas vasta campea la pintura, pudiendo trasladar al lienzo las escenas mas terribles y patéticas, pero ligada tambien á formas que no pueden salir de momentos dados, y que exigen un cierto aire de candor y regularidad en los rasgos del semblante, se mantiene en la esfera de lo bello si bien en ocasiones no la es desconocido lo sublime. Pero lo que presenta lo sublime en toda su grandeza es la arquitectura, que disponiendo de crecidas masas, ofrece en espectáculo las concepciones atrevidas, de que han sido capaces los autores de un Partenon, de un Vaticano. Rasgos de sublimidad tiene la música, destinada á espresar los grandes y profundos sentimientos del corazon humano, y en medio de sus alicientes á la gloria, cuando suena guerrera en un campo de batalla ó escita las aspiraciones al infinito en el recinto de un templo magestuoso, siempre conserva una melodiosa armonía que constituye su carácter esencial, y cuya cualidad lleva consigo el orden, la regularidad y la proporcion, que forman el desenvolvimiento de lo bello. Pero lo que abraza todo el campo de lo bello y de lo sublime es la poesía. La poesía, obra de la imaginacion y del genio, corre toda la escala; presenta, por ejemplo en la égloga las dulzuras de la vida campestre, donde solo respiran la inocencia, el candor y la gracia, entretiene el alma en las composiciones líricas con dulces y regalados pensamientos, despierta en el dra-

ma el terror ó la compasion, haciéndonos partícipes de las grandes pasiones que agitan á los personajes en la escena, y eleva nuestro espíritu á los trasportes del entusiasmo en el canto épico por lo grandioso de los sucesos, lo maravilloso de la accion y por el arrebató simpático que llevan consigo las acciones heróicas. Nada se resiste á la inspiracion de un poeta, porque en el alma de un poeta inspirado es un Dios el que habita.

La misma diferencia advierte Kant en las distintas épocas de la historia. El Oriente, eterna patria del panteismo, ofrece en sus producciones toda la sublimidad del infinito, aunque revestida de formas gigantescas y extraordinarias. La Grecia, inspirada de nuestra dignidad, sabe conciliar las formas humanas con el ideal que aparece en sus obras, y la armonía y regularidad que las caracterizan la constituyen mas bella que sublime. La *Jerusalén libertada*, *El Paraíso perdido* y otras creaciones del genio son los símbolos de la grandeza y sublimidad, que ha sabido inspirar el cristianismo en el arte moderno. Hay épocas bellas y épocas sublimes, segun las creencias y grado de civilizacion de los pueblos.

¿Pero qué necesidad hay de acudir al mundo exterior, dice Kant, cuando en nosotros mismos advertimos esta diferencia? ¿Qué nos dice el alma sobre las cualidades que la constituyen? La afabilidad, el candor, la gracia, la nobleza y todas las cualidades amables, ¿no presentan, en el curso ordinario de la vida, todas las bellezas de una sociabilidad afectuosa, ligada por el lazo poderoso de la virtud? El valor, la magnanimidad, el heroismo, que requieren elevacion y energía para vencer los obstáculos que se presentan en el ejercicio de estas virtudes, ¿no colocan á sus autores por cima de todas las bellezas, y no es en el elemento de lo sublime donde labran su inmortalidad? En las pasiones mismas ¿no se advierten rasgos de belleza y rasgos de sublimidad? Entre las producciones de la humana inteligencia, no hay unas que se saludan con el nombre de bellas, y otras con el nombre de sublimes, segun que se supone un claro entendimien-

to en las primeras, y un genio en las segundas? en fin, lo sublime embriaga nuestra alma con la idea del infinito que la llena toda, y este infinito no es una abstraccion sino una realidad, es un Dios omnipotente, sabio, creador del mundo, foco de toda grandeza y de toda sublimidad. Si no existiera el alma, no habria sublime para nosotros, en términos, que Kant hace consistir lo sublime en la libertad moral, en pugna con el destino ó la naturaleza. Si nuestra débil naturaleza fisica se ve en ocasiones oprimida por lo extraordinario de los sucesos, por la magnitud del peligro, por el aspecto horroroso de las situaciones, vuelve sobre sí, se rehace, y sin mas recursos que el poder y la energía de su voluntad, conoce todo el valor de su personalidad, se encuentra en el elemento de lo sublime, y triunfa del universo. No conocemos lo sublime, porque estamos á demasiada altura para poderlo comprender, dice San Agustin, pero lo que no da la cognicion, nos lo da el sentimiento que absorbe todo nuestro ser y sirve de criterio infalible para distinguir la belleza de la sublimidad.

Hasta aqui hemos seguido á Kant con particular complacencia, porque no ha sido mas que seguir el camino de la verdad. Pero ya es tiempo de descubrir la parte flaca de su teoría, que podemos reducir á muy poco, en vista de los desenvolvimientos que llevamos hechos sobre la base de su doctrina. Kant, despues de hacer el análisis de lo bello separándolo de lo útil, de lo verdadero, de lo bueno, y de describir los sentimientos que produce y las facultades que le conciben, concluye por reducirlo al punto de vista subjetivo. Lo bello, segun Kant, no tiene existencia absoluta, y es relativo á las facultades del espíritu humano la sensibilidad, la imaginacion, el gusto. Lo bello es la mas elevada de todas las formas posibles del juicio estético segun Kant, y que como todas las demas formas de nuestra inteligencia, preexiste en nosotros independientemente de toda esperiencia, como que está identificada con nuestra alma y con nuestra manera de ser. Kant, segun se vé, aplica de lleno su teoría puramente subjetiva á la

idea de lo bello, y lo mismo que en la razon especulativa las categorías amoldan los hechos, para que nos sean accesibles en virtud de formas necesarias de nuestra constitucion intelectual; asi calificamos los objetos de bellos ó feos en virtud de las formas del juicio estético, y si bien en ocasiones equivocamos nuestros juicios y llamamos bello á lo que es feo, y feo á lo que es bello, no por eso deja de ser necesaria la idea de belleza, y por mas equivocada que sea la aplicacion, nadie tributa culto á lo feo como feo. Este es el vicio capital de la teoría de Kant en su *Crítica del juicio*, siendo claro y sin que tengamos necesidad de decir mas, que desde el acto que lo bello no tiene una realidad objetiva, desaparece la *estética* como ciencia, y pasa á ser una rama de la psicología ó de la lógica.

JUICIO GENERAL.

A pesar de la estension que he dado á mi crítica de la filosofía de Kant, no me lisonjeo haberla dado á conocer ni aun en sus puntos principales, por ser obra superior á mis débiles fuerzas. Si consigo despertar el estudio de la filosofía crítica no conocida en nuestro pais, habré conseguido mi objeto. Pero cualesquiera que sean los defectos de mi crítica en los detalles, no puedo menos de insistir en el pensamiento creador de la filosofía kantista. Kant conocia los defectos de la filosofía idealista y de la filosofía experimental, y sin someter la una á la otra, fijó la parte de verdad que á su juicio contenia cada una, las puso límites y marcó un rumbo á las indagaciones especulativas, que hasta entonces no habia sido conocido. Se congració con la filosofía experimental, tomando de ella la intuicion sensible como origen de las ideas, y se congració con el sistema idealista, convirtiendo en formas del entendimiento las concepciones absolutas de nuestra inteligencia con ocasion de las intuiciones sensibles. Por

el contrario, combatió la filosofía experimental negando ser estas concepciones absolutas hijas de la experiencia, y combatió la filosofía idealista en el hecho de encerrarse en el entendimiento, convirtiendo las ideas absolutas en formas del entendimiento mismo, sin dar salida al estudio del ser y proscribiendo por consiguiente toda ontología. Kant, con haber dado á la filosofía esta nueva y desconocida direccion, minó por su base esa árida filosofía del siglo XVIII, que amenazaba invadir la Alemania, restituyó á la razon sus derechos sobre la moral, y en medio de su terminología y de sus razonamientos abstractos, elevó la dignidad moral á una altura que se granjeó las afecciones de todos los filósofos y poetas, cuyas aspiraciones no cabian en la estrechez del sensualismo, y ansiaban conocer una esfera de accion mas noble, mas grande, para dar expansion á sus elevados pensamientos.

El efecto inmediato que produjo la aparicion de la filosofía crítica lo esplica De-Gerando en su historia comparada, que voy á trasladar por conclusion de esta crítica. «En la doctrina de Kant, dice, y en las formas con que apareció revestida, habia una porcion de circunstancias propias ya para satisfacer las necesidades del espíritu humano. Satisfacia á estas necesidades invitando á la razon á estudiarse á sí misma con una decision desconocida hasta entonces, á observar mejor la naturaleza, á medir la estension de sus propias fuerzas, haciendo sentir la necesidad de dar á nuestros conocimientos un fundamento mas incontestable y á la experiencia leyes mejor definidas, descubriendo el secreto de muchas antiguas ilusiones, enseñándonos á ser precavidos contra las que de nuevo se presentan, dando el ejemplo de análisis metódicos y clasificaciones ligadas entre sí, y anunciando en una palabra la aproximacion de la edad de oro de la filosofía y la época de paz entre todas las sectas.

»Lisonjeaba tambien, y si cabe, lisonjeaba mas las debilidades del espíritu humano. Se despertó la curiosidad, creyendo

ver abiertas rutas desconocidas. El amor á los misterios percibía un encanto secreto en la oscuridad misma con que aparecía rodeada esta doctrina. Estas pruebas difíciles y esta larga y sensible iniciación tenía cierto atractivo para los censores intrépidos. Los espíritus contemplativos se detenían con placer delante de estos tipos ideales de la razón pura. El entusiasmo se nutría de una moral platónica por esencia, que se da leyes á sí misma. El amor á la singularidad se ligaba al neologismo, y su verdad sonreía con la idea de verse transportada por el criticismo á una secta privilegiada entre los espíritus humanos, y de verse investida por ella del poder legislativo ó de la censura suprema en filosofía. Los espíritus, aun los mas comunes, viéndose llamados á tan altas funciones, desprendiéndose del sentimiento penoso de su propia medianía, se creían transformados en otros tantos genios, destinados á fundar una nueva era en la historia de la razón.

»Por otra parte precisamente el cambio universal operado por Kant en los términos, en las clasificaciones, en los métodos y en el enunciado de los problemas, debía producir un efecto necesario é inevitable. Los mas de los iniciados tenían que agotar todas sus fuerzas intelectuales para la inteligencia de una tan larga y difícil introducción, en términos que apenas les quedaba energía para juzgar la doctrina misma. Se encontraban después de tantos rodeos reducidos á punto de no poder deshacerse del guía que les había conducido hasta allí. Otros después de tan penoso sacrificio no tenían valor para confesar al público, y confesarse á sí mismos, de haber visto fallidas sus esperanzas, y encariñándose á las doctrinas en razón de este mismo sacrificio, graduaban su mérito por el trabajo que les había costado. Los espíritus superficiales concluían de la novedad de las formas á la novedad de las cosas, y de la novedad de las cosas á su importancia.

»Es una gran ventaja para una secta tener un distintivo, un signo, una librea que le sea propia, porque todos los signos de

que se rodea son otros tantos medios, para atraer y mantener firmes á sus adeptos. Asi es como el peripatetismo ha estendido tanto su imperio, y ligado fuertemente á sus partidarios bajo una comun obediencia. Kant por otra parte ha tenido la destreza de exigir una abnegacion absoluta, anunciando terminantemente, que no era ecléctico, y que formaba una teoría nueva, no solo independiente, sino hasta cierto punto hostil al eclecticismo, que su teoría no podia transigir con ninguna otra, y finalmente que acababa de trastornar todo cuanto existia en filosofía, y levantar su edificio sobre tan inmensos despojos. Cuanto mas pronunciado y audaz fué este enunciado, tanto mas su teoría aseguró el triunfo, porque el espíritu humano concede con tanta menos dificultad, cuanto mas se le exige, obedece con mas facilidad que accede, antes se entrega, que consentir en hacer una eleccion ó admitir una modificacion ó imponerse condiciones, aun cuando se trate de conservar su independencia.

»Sin embargo, fingiendo exigir esta abnegacion y renuncia absoluta de todas las escuelas antiguas y modernas, para hacerse el *hombre nuevo* y purificado, que exige la iniciacion antigua, la filosofía crítica ha sabido conservar por la diversidad de sus aspectos, un atractivo particular de parte de las escuelas mas opuestas. Ha atraido á los amigos de la filosofía esperimental por la naturaleza de sus resultados, y á los amigos de la filosofía racional por el carácter de sus métodos. Ha dicho á los primeros «todo conocimiento se encierra en los límites de la esperiencia.» Ha dicho á los segundos «todo conocimiento procede *à priori* de las leyes del entendimiento.» Ha repetido con Locke «que no hay ideas innatas.» Con Leibnitz «que la esperiencia no puede resultar sino del encadenamiento de los fenómenos con el auxilio de nociones interiores.» Ha imitado á Platon en sus ideas de la razon pura y á Aristóteles en sus formas lógicas. Complació al idealismo repitiendo con el «que nosotros no podemos conocer las cosas y solo conocemos sus simples apariencias.» Complació al

escepticismo estendiendo sobre el principio mismo del pensamiento el velo con que éste ha cubierto los seres colocados fuera. Y en fin, la filosofía de Kant ha abierto un puerto al gran número de pensadores, que agitados en el grande océano de los sistemas, fatigados del choque de todas las opiniones y de la incertidumbre de toda metafísica, deseaban encontrar reposo en un país extraño á todas estas disputas.

»De todo lo espuesto resulta, que la filosofía crítica debió tener partidarios de especies muy diferentes, procediendo sus afecciones de motivos muy diversos. Debió encontrar amigos celosos entre los espíritus distinguidos, y gran número de adeptos entre los espíritus medianos, favoreciendo las pretensiones de los unos y abriendo un campo recíproco de discusión á las meditaciones de los otros.»

CAPITULO DUODECIMO.

SISTEMA DE FICHTE.

Esposicion.

Fichte fué un fiel discípulo de Kant, pero no tan tímido ó tan considerado como éste, presentó en su desnudez las consecuencias gravísimas, que encerraba la filosofía kantista. Como fueron muchas las obras publicadas por Fichte, dió á sus ideas el giro que correspondia á cada produccion, si bien en todas aparece el pensamiento creador de su filosofía, que tambien vino con el tiempo á recibir algunas modificaciones. Tambien en los métodos hubo variaciones, pues si bien en su *Teoría de la ciencia* siguió rigurosamente el método deductivo ó el método *à priori*, como lo hizo Kant y toda la escuela alemana, se le vió adoptar un método opuesto en su obra titulada *Destino del hombre*. Este método, que es el inductivo, cuando se trata de materias metafísicas, es muy adaptable para las personas que no viven consagradas á las indagaciones filosóficas. En este concepto he creído, que debia dar la preferencia á esta obra, para dar á conocer la filosofía de Fichte, con tanta mas razon cuanto que, escrito el *Destino del hombre* en el último tercio de su vida, aparecen en él las modificaciones que introdujo al rigor de sus principios filosóficos, sino en nombre de la ciencia, por lo menos en nombre de la creencia

y del sentimiento. De esta manera aparecen las doctrinas de este filósofo en toda su estension, y presta materia, para que los jóvenes con mas datos puedan consagrarse á un estudio mas profundo de su sistema.

Fichte, supone un filósofo, que arrastrado de una viva curiosidad por saber su destino terrestre, echa una mirada en torno suyo, y por todas partes solo encuentra la *duda*, la incertidumbre, la vacilacion. Va en seguida en busca de la *ciencia*, y aun se hace mas horrible su situacion. Por último se arroja en brazos de la *creencia* ó la fé, y su alma se tranquiliza alli, y solo allí halla la solucion de las dudas que tanto le atormentaban. Estas son las tres situaciones que recorre el filósofo *duda*, *ciencia*, *creencia*, que serán objeto de nuestra esposicion.

DUDA.

Lo que yo observo, dice Fichte, es que me encuentro en medio de una multitud de objetos, que irresistiblemente tengo que considerar como existentes por sí mismos, como formando cada uno un todo. En torno mio hay plantas, árboles, animales, y á cada planta, á cada árbol, á cada animal atribuyo un cierto número de propiedades, por las que se diferencian de todas las demas. Esta planta tiene esta forma, esta otra planta tiene esta otra forma; esta hoja está en este árbol, esta otra hoja está en este otro árbol.

Por todas partes se encuentran estas propiedades y siempre en número determinado. A la pregunta, de si un objeto es esto ó aquello, siempre ha lugar á responder con un sí ó un no positivo, que hace imposible toda incertidumbre sobre lo que es ó no es. ¿Existe ó no existe tal ó cual propiedad en el objeto? ¿Es ó no es colorado, es palpable ó impalpable, sávido ó insípido?

Ademas siempre es en un grado determinado como existen estas propiedades. Si se las pudiera aplicar á una escala graduada, se veria, que cada una de ellas correspondia á un número exácto de divisiones ni mas ni menos. Un árbol, por ejemplo, tiene una elevacion, que es posible designar por un número determinado de pies, pulgadas y lineas, y no podrá ser de una línea ni mas alto ni mas bajo. El verde de una hoja será de cierto matiz, y la hoja será de este matiz, ni mas claro ni mas oscuro. Una planta desde su germinacion hasta su madurez, se encerrará, al término de esta, entre ciertos limites que subsistirán estables é invariables. Cuanto existe todo está determinado, y todo lo que existe no puede ser otra cosa que lo que es, porque todo objeto existente, por el simple hecho de que existe, está necesariamente determinado. Hay un número determinado de propiedades y en grados determinados, bien que muchas veces me sea imposible enumerarlas todas y medir cada una de ellas con exactitud.

Sin embargo, la naturaleza ha seguido el curso de sus transformaciones sucesivas. Mientras que hablo del espectáculo que ella me ofrece, y en el momento mismo que he querido contemplarle, este espectáculo absolutamente ya no existe. En derredor mio todo se ha metamorfoseado. Pero mas aun, ya lo estaba antes que hubiese tenido tiempo de echar una sola mirada sobre lo que se presentaba á mi vista, y lo que yo he podido ver ya, no era lo que habia tenido intencion de mirar. Por la misma razon lo que entonces era la naturaleza no lo habia sido siempre, sino que se habia devenido.

¿Y por qué se ha devenido, es decir, por qué ha pasado de unas modificaciones á otras? ¿Por qué en la multitud infinita de modificaciones exteriores que ella podia revestir, me ha presentado estas que he visto, estas y no otras? Porque estas modificaciones habian sido precedidas por otras, que tambien habian tenido otras modificaciones precedentes, siendo las últimas un resultado necesario de las próximas anteriores. La naturaleza

realiza sin descanso una eterna evolucion, y las modificaciones que á la vez presenta, lejos de correr á la casualidad, están sometidas por el contrario á leyes rigurosas de sucesion. Cada una de ellas es lo que es necesariamente, y no puede ser otra cosa. Las apariencias visibles, que sucesivamente presenta el universo, forman una cadena cerrada, de que cada anillo, determinado por el que le precede, determina á su vez el que le sigue, y todos se ligan tan íntimamente, que si se toma por base el estado exterior del universo en un momento dado, se podría, por medio de la reflexion, descubrir todos los estados diversos, por los que ha debido pasar antes de este instante; ó adivinar todos aquellos por los que deberá pasar despues de este instante. Para ello bastaba en el primer caso dar razon del encadenamiento de las causas que han producido lo presente tal cual es, y seguir en el segundo los efectos que este mismo presente habrá de tener en el porvenir en sus desenvolvimientos. En cada parte puedo, por consiguiente, encontrar el todo, porque el todo hace que la parte sea lo que es, y por esta razon lo que ella es lo es necesariamente.

Toda modificacion del ser me obliga siempre á suponer el ser. Toda circunstancia exterior me obliga á remontarme por el pensamiento á otra circunstancia que la ha precedido. Las cosas que existen me obligan de una manera irresistible á creer, que otras cosas han existido. ¿Pero qué razon hay, para que las modificaciones de los objetos exteriores sean tales como yo las veo en el momento que yo las veo? La respuesta es muy sencilla, porque estas modificaciones han tenido una causa que las ha hecho asi, es decir, que lo que ellas son, lo son en virtud de una cosa, que está fuera de ellas. ¡Cosa estraña! Su existencia no me ha parecido suficiente para probar su existencia. Me ha sido preciso buscar en otra parte la razon. ¡Cosa mas estraña aun! Ellas son las que han puesto en evidencia la necesidad que tienen de un socorro estraño para existir, ellas las que me han revelado la incapacidad

en que se encuentran de existir en virtud de sí mismas, porque no apareciéndome bajo otro concepto que como modificaciones de una cosa modificada, se me ha hecho imposible concebirlas independientemente de esta cosa, que las sirve de apoyo, y que es como el subtractum.

Cuando considero los objetos exteriores en su conjunto, como formando la vasta unidad del universo, tengo la idea de una fuerza única en la naturaleza. Cuando por el contrario las considero en su existencia individual, tengo la idea de muchas fuerzas en la naturaleza, desenvolviéndose cada una según sus leyes propias, para aparecer bajo ciertas formas exteriores, y en los objetos no veo más que otras tantas manifestaciones variadas de estas fuerzas mismas, y manifestaciones en que cada una aparece determinada, ya por la fuerza que la constituye, ya por lo que hubieren sido las manifestaciones de esta fuerza anteriores á esta última, y ya en fin por lo que serán las manifestaciones de todas las demás fuerzas de la naturaleza, con las que esta fuerza esté en relación, es decir, con la totalidad misma de las fuerzas de la naturaleza. La naturaleza es un gran todo, cuyas partes se ligan y estrechan fuertemente. De esta manera no hay objeto que no sea lo que él es, porque siendo la fuerza que representa aquello que ella es, y habiendo obrado en medio de las circunstancias en que ella ha obrado, sería completamente imposible, que fuese otro que él es ni en el espesor de un cabello ni en un infinitamente pequeño.

Así es como el universo, en cada instante de su duración, se presenta como un todo armónico. Así es como no hay una sola de sus partes integrantes, que para ser lo que ella es, no haga absolutamente necesario, que las otras sean lo que ellas son. De todas estas partes no podéis dislocar ni una sola ni lo que se llama un grano de arena, sin que esta dislocación no se convirtiese en el acto en centro de una multitud de dislocaciones de partes, insensibles quizá á vuestros ojos, pero que no por eso

dejarían de irradiar en todos sentidos al través de los espacios infinitos. Pero no pára aquí. Como todo se liga en el tiempo lo mismo que en el espacio, como el estado del universo, en un instante dado de su duración, está necesariamente determinado por aquello que ha sido y aquello que debe de ser, á la dislocación de este grano de arena es preciso que se liguén otras dos series de alteraciones sucesivas al órden del universo, una que subiría hasta el infinito á los tiempos pasados, y otra que se extendería también al infinito á los venideros.

Yo, con todo lo que me pertenece, con todo lo que es mio, me veo aprisionado por los lazos de la necesidad. Por mejor decir, yo soy uno de los anillos de su cadena inflexible.

Yo no he nacido de mí mismo. De todos los absurdos el mas chocante sería sin duda suponer, que yo he existido antes de existir, que yo he preexistido á mi propia existencia para dármela. Yo soy, por consiguiente, el producto de una fuerza, cuyo asiento está fuera de mí. Por otro lado, como soy una parte integrante de la naturaleza, esta fuerza, que me ha dado el ser, no puede ser mas que una fuerza universal, que se manifiesta en la naturaleza entera. Era de toda imposibilidad, que naciese otro en lugar mio, como es igualmente de toda imposibilidad, que sea un solo instante de mi existencia distinto que yo soy.

Mis actos, es cierto, siempre van acompañados de un sentimiento de conciencia, y algunas veces de reflexión, de voluntad, de resolución, pero esto solo prueba, que existen ciertas modificaciones de la conciencia, lo cual en nada debilita lo que acabo de decir. Está en la naturaleza de las plantas el que crezcan y se desenvuelvan, está en la de los animales el que se muevan voluntariamente, y en igual forma está en la naturaleza del hombre el pensar. ¿Y por qué tengo de suponer que el pensamiento sea una cosa que pertenezca mas en propiedad al hombre que la facultad de crecer á la planta y la de moverse al animal? ¿Será por-

que el pensamiento humano es en sí mismo mas noble y de un orden superior á la organizacion de las plantas y al movimiento de los animales? Esta razon no puede satisfacer á ningun observador imparcial y de buen sentido. ¿Será porque me sea imposible explicarme á mí mismo, como una inteligencia, que está fuera del hombre, ha de pensar en el hombre? ¿Pero puedo yo explicar mas satisfactoriamente la manera con que otras fuerzas, que tampoco están en las plantas y en los animales, hacen crecer las plantas y mover los animales? ¿No es preciso admitir una vez para todas, que las fuerzas primitivas de la naturaleza son inexplicables en sí mismas, por la sencilla razon de que ellas son las que sirven para explicarlo todo? El pensamiento existe absolutamente, lo mismo que la fuerza de la organizacion.

Las fuerzas primitivas de la naturaleza, y por consiguiente, esta fuerza del pensamiento, irradian en todos sentidos en la inmensidad, y tienden á manifestarse, sufriendo modificaciones diversas y revistiendo las formas mas variadas. Yo, por ejemplo, yo soy una manifestacion de la fuerza de organizacion de la naturaleza lo mismo que la planta, yo soy una manifestacion de su fuerza motriz como el animal, y ademas de esto soy una manifestacion de su fuerza pensadora. La fusion de estas tres fuerzas en una sola fuerza, y el desenvolvimiento armónico de esta fuerza complexa es lo que constituye el carácter distintivo de la especie de séres á la que pertenezco. La planta tiene en igual forma por signo característico, el ser tan solo una manifestacion de la fuerza de organizacion de la naturaleza.

En mí el organismo, el movimiento y el pensamiento no dependen ni se derivan el uno del otro. No porque el organismo y el movimiento existen, yo los pienso; y recíprocamente no porque yo los pienso, ellos existen. El organismo, el movimiento y el pensamiento constituyen los desenvolvimientos paralelos y armónicos de esta fuerza, cuyo producto ó manifestacion es un ser de mi especie, y cuyo destino es inevitablemente crear hom-

bres. Nacé dentro de mí un pensamiento absolutamente, un órgano le corresponde absolutamente y un movimiento se sigue absolutamente.

Marchando hácia un objeto determinado, las fuerzas de la naturaleza se desenvuelven segun ciertas leyes. Asi vemos los objetos exteriores, séres ó plantas, cuando la fuerza que oculta cada uno de ellos no se ve contrariada ó retenida en su manifestacion natural por cualquiera causa estraña, tener una cierta duracion y recorrer inevitablemente el círculo de un cierto número de revoluciones. La planta, manifestacion de la sola fuerza de organizacion de la naturaleza, marcha por sí misma en un cierto número de meses ó de años desde su germinacion hasta su madurez. Manifestacion complexa de muchas fuerzas, el hombre marcha lo mismo desde su nacimiento hasta su muerte. La vida de ambos está inevitablemente determinada de antemano en su duracion y en sus diversos períodos. Si hay ciertos objetos por el contrario, que no hacen mas que aparecer en el mundo, que mueren al nacer, debemos estar seguros, que no es el desenvolvimiento regular de una fuerza de la naturaleza la que allí aparece, sino que es el encuentro fortuito, el choque pasajero, al mismo tiempo que accidental, de muchas de estas fuerzas.

Entre mis órganos, mis movimientos voluntarios y mis pensamientos existe un acuerdo armónico. En tanto que este acuerdo continúa, yo existo. Yo existo ademas como un ser de la misma especie, porque los atributos esenciales que caracterizan esta especie subsisten en mí, en medio de un flujo y reflujo de modificaciones pasajeras.

Pero antes que yo naciese, la fuerza triplemente complexa que me constituye, que constituye la humanidad entera, ya se habia manifestado en el mundo. Lo habia hecho bajo condiciones diversas y en medio de circunstancias exteriores de diversos géneros. En estas condiciones y circunstancias diversas es donde debe buscarse la razon, porque las manifestaciones de esta fuer-

za son lo que son real y actualmente. Esto mismo ha hecho necesario que en tal especie fuese tal ó cual individuo el que viniese al mundo. Las mismas circunstancias exteriores no podían jamás reproducirse una segunda vez en el mundo, tales como lo han sido una primera. Para que esto se verificara, sería preciso un imposible, sería preciso que el gran todo de la naturaleza volviese á ser una segunda vez lo que había sido una primera, que hubiera habido dos naturalezas en lugar de una sola. Los individuos que ya han existido no pueden recibir una segunda vez la misma existencia. Pero mas aun, yo no he nacido solo en mi especie, en el momento que yo nací, la fuerza triplemente complexa que me constituye y constituye la humanidad, al mismo tiempo que me daba el ser, se manifestaba igualmente en el universo, en medio de todas las circunstancias que entonces se encontraban posibles, y sin embargo en otro puesto, fuera de aquel en que yo nací, estas circunstancias, que rodearon mi cuna, no pudieron agruparse con perfecta identidad, porque para que esto se verificara, era preciso que la naturaleza entera se escindiese en dos mundos á la vez perfectamente idénticos, y perfectamente distintos. De aqui resulta, que ha sido absolutamente necesario, que yo fuese lo que soy, que yo fuese inevitablemente la persona que soy. Por consiguiente he encontrado la ley definitiva, en virtud de la que yo soy lo que soy. Yo soy aquello, que la fuerza constituyendo al hombre, siendo en su esencia lo que ella es, manifestándose fuera de mí como ella se manifestaba en el acto de su nacimiento, encontrándose con todas las demas fuerzas de la naturaleza en las relaciones en que ella se encontraba entonces, podia producir; y como ella no oculta en sí misma ningun poder de modificarse y de limitarse de una manera cualquiera, yo soy lo que ella debía necesariamente producir, lo que no podia menos de producir. En una palabra, soy el único ser que fué posible en la relacion general de las cosas. Un espíritu, cuyo ojo pudiese leer en los abismos misteriosos de la naturaleza, con solo

ver un hombre, adivinaria los hombres que precedieron á éste y los que le seguirán. En este hombre solo le aparecería la multitud infinita de hombres, la humanidad entera. Y como por otra parte esta relacion que se encuentra entre la naturaleza y yo, es la que determina lo que he sido, lo que soy y lo que seré, es claro, que este espíritu, dado un momento de mi existencia, podría leer igualmente mi vida toda entera en lo pasado y en el porvenir, porque, repito, lo que yo soy y lo que yo seré lo soy y lo seré necesariamente. Seria absolutamente imposible, que yo fuese otra cosa, que lo que soy.

Tengo conciencia de mí mismo como de un ser existente por sí mismo, y en muchas circunstancias de mi vida como de un ser libre, pero todo esto se aviene perfectamente con los principios que he sentado, y de ninguna manera está en contradicción con las consecuencias que he sacado de estos principios. Mi conciencia inmediata, mis propias percepciones no salen del círculo de mi personalidad, ni pueden ir mas allá de las modificaciones que se pasan en mí. Lo que yo sé inmediatamente es siempre yo, y nunca mas que yo. Lo que yo sé mas allá del yo no puedo saberlo sino por inducción. Yo lo sé de la misma manera que he sabido la existencia de las fuerzas primitivas de la naturaleza, á las que de ningún modo afectan mis propias percepciones. Yo, esto que llamo yo, esto que yo llamo mi persona, no soy la fuerza misma que constituye el hombre; yo no soy mas que una manifestación. De esta manifestación es de la que yo tengo conciencia como de mí mismo, no de la fuerza toda entera, porque yo no llego á conocer esta última, sino por medio de un encadenamiento de inducciones, pero como esta manifestación pertenece á una fuerza primitiva existente por sí misma, que es de donde se deriva, conserva todos los caracteres que distinguen esta fuerza, siendo esta la razón de aparecerme en mi conciencia como existente por sí misma, y de aparecerme mi ser como existente por sí mismo. Por la misma razón, yo me aparezo y me consi-

dero libre en ciertas circunstancias de mi vida, cuando estas circunstancias son desenvolvimientos naturales, productos espontáneos de esta fuerza primitiva, de la que me ha tocado en partija una porcion que constituye mi individualidad, y me considero impedido y coactado, cuando circunstancias interiores, sobrevenidas en el tiempo, presentan obstáculos al desenvolvimiento natural de esta fuerza, y encierran su actividad en límites mas estrechos que en los que se ha encerrado ella misma, constituyendo mi individualidad, y en fin, me considero coactado y oprimido, cuando esta misma fuerza interior, arrastrada fuera de sus desenvolvimientos legítimos por un poder superior al suyo, se encuentra precisada á desplegarse en una direccion diferente, de la que hubiera seguido naturalmente.

Dad conciencia á un árbol, y despues dejadle crecer sin obstáculo, estender sus ramas en libertad, producir hojas, flores y frutas de su especie. Ciertamente no cesará de encontrarse libre, porque es un árbol y un árbol de tal especie, y que en esta especie es un tal individuo. El se creará siempre libre, porque todo lo que hace se ve arrastrado á hacerlo por su naturaleza íntima, y no puede querer otra cosa, puesto que no puede querer mas que lo que ella reclama. Haced despues, que su crecimiento se vea impedido por el rigor de una estacion intempestiva, por la falta de jugo ó cualquiera otra causa, el árbol se encontrará entorpecido y estrechado; porque advertirá en sí una tendencia á desenvolverse á la que no puede satisfacer. Ligad, en fin, sus ramas, siempre libres hasta entonces, ponedlas en espalier, forzadlas por medio del engerto á que dé frutos que le son estraños, y el árbol se encontrará oprimido y entorpecido en su libertad. No por esto dejará de crecer, pero sus ramas se estenderán en una direccion que no las será natural. Tambien dará frutos, pero serán frutos que repugnarán á su naturaleza íntima.

En mi conciencia inmediata yo me aparezco y me considero como libre, pero la contemplacion de la naturaleza no tarda en

enseñarme, que la libertad es imposible. La libertad está precisada á obedecer á las leyes de la naturaleza.

En esta doctrina encuentro tranquilidad de espíritu y una verdadera satisfaccion intelectual. Ella establece, entre las diversas partes de mis conocimientos, un órden admirable, un encadenamiento necesario, que me permiten abrazar fácilmente el conjunto. Lejos de que la conciencia sea para mí, como lo era antes, esta estrangera, aislada en medio de la naturaleza, y que me aparecia como estraviada y perdida, la veo, por el contrario, convertida en parte integrante de la misma naturaleza, ó mas bien, como una modificacion suya pero necesaria. Veo la naturaleza misma elevarse sucesivamente de grado en grado en la escala de sus creaciones variadas. En la materia inerte solo presenta el ser en el estado de pasividad; en la materia organizada, en la planta y el animal, ella es activa, revolviendo en cierta manera sobre sí misma, para trabajarse mas íntimamente, y producirse fuera por el organismo y el movimiento; y por fin, llegada al último grado de retroceso sobre sí misma, á su creacion mas sublime, al hombre, se detiene á contemplarse, se desdobla, por decirlo así, y en un mismo ser se encuentran unidos y sentados, á la faz uno de otro, el ser y la conciencia del ser.

He aquí que he llegado al término de mis indagaciones. Mi curiosidad está satisfecha, yo sé lo que soy en general, y sé lo que constituye los seres de mi especie. Soy la manifestacion de una fuerza determinada de la naturaleza, manifestacion que ella misma está determinada por sus relaciones con la universalidad de las cosas. Yo no puedo comprender por su causa las modificaciones, que sobrevienen en mí, porque no me es dado penetrar en los misterios de mi propia naturaleza, pero yo tengo la conciencia inmediata de estas modificaciones. He llegado á saber lo que yo soy en el instante actual, sé lo que era antes de este instante, y puedo preveer hasta cierto punto, lo que yo me haré.

Ningun uso puedo hacer de este descubrimiento para el ar-

reglo de mi conducta. Como yo no soy mi propia obra sino la de la naturaleza; como, hablando en rigor, no soy yo mismo el que obro, sino es ella la que obra en mí, no puedo intentar hacerme otro que el que la naturaleza ha querido que yo fuese, ni ejecutar mas que aquello que ella quiere ejecutar por mis manos. Puedo arrepentirme de lo que he hecho, puedo regocijarme, puedo al mismo tiempo decir, que tomo buenas resoluciones para el porvenir, pero en rigor seria mas propio decir, que la naturaleza es la que las toma en mí. Lo cierto es, que mi arrepentimiento por lo pasado y mis buenas resoluciones para el porvenir, no pueden producir ni el mas ligero cambio, en lo que la naturaleza me ha predestinado hacer ó devenir. Yo vivo sometido á una inflexible, á una inexorable necesidad. ¿Quiere la naturaleza que yo sea un demente ó un malvado? Seré indudablemente un demente ó un malvado. ¿Quiere que yo sea un hombre sensato ó un hombre de bien? Quiere..... ¿pero qué digo? Esto no es exacto, porque la naturaleza no quiere, puesto que obedece á sus propias leyes, como yo la obedezco á ella. La conducta que yo tengo que observar, toda vez que estoy á merced de la naturaleza, consiste, en someter á ella mis mas secretos designios, mis mas íntimos pensamientos.

¡Oh deseos contradictorios! ¿por qué trataré de disimularme por mas tiempo el asombro, el horror y espanto, que se han apoderado de mi alma á la vista de este resultado? Si me hubiera prometido á mí mismo solemnemente no dejar á mis deseos mas secretos, á mis tendencias las mas íntimas, ninguna influencia sobre la direccion que me habia propuesto seguir en mis indagaciones, podia decir, que habia cumplido mi palabra, porque ninguna les he dejado con conocimiento ni de propósito deliberado, pero de ninguna manera me habia prometido ocultar los sentimientos que este resultado haria nacer en mí. Puedo confesar, cuán engañado me veo en este momento en mis sentimientos secretos y burlado en mis esperanzas las mas caras.

Por otra parte, siento en la intimidad de mi ser, que no puedo realmente, á pesar de la aparente certidumbre de las pruebas y su rigor lógico, no puedo creer en una esplicacion de mí mismo, que ataca hasta en su raiz mi propia existencia, que aleja tan cruelmente de mí el único fin, que deberia proponerme en la vida, y sin el que la vida me seria odiosa, insoportable.

Sin embargo recobro valor, y no me abandonaré á mí mismo. Hay en mí ciertas convicciones instintivas, que me parecen de tal manera santas, de tal manera sagradas, y que se encuentran tan profundamente mezcladas con lo mas íntimo de mi propia naturaleza, que en nombre suyo y por cariño á ellas, me atrevo á protestar contra los razonamientos en apariencia irrefutables, que las contradicen. Pues que, ¿no podrá suceder que haya equivocado el camino? ¿Quizá no es la verdad la que yo he visto, ó si la he visto, habrá sido por un solo lado? Comenzaré de nuevo, como si nada hubiera hecho. Pero esta vez para estar seguro de no estraviarme, determinaré por lo pronto con precision mi punto de partida. Entre las revelaciones nuevas que me han dado sobre mí mismo y mi destino los razonamientos que preceden ¿cuáles son entre ellos los que me han sido mas doloroso recibir? ¿Cuáles son los votos secretos de mi alma con los que puedo reemplazarlos? Este es, á mi entender, el punto culminante, que es necesario que ante todo indague, para que sepa á que atenerme.

Lo que mas profundamente me ha conmovido, lo que me ha llenado de un amargo dolor, es sin contradiccion el pensamiento de ser una cosa inevitable, el que yo esté predestinado á ser hombre de bien, ó un mentecato, ó un malvado, sin que me sea posible sacudirme de este decreto fatal de mi destino; que en el primer caso ningun mérito contraigo, por ser hombre de bien, ni tampoco incurro en falta alguna en el segundo, por ser un malvado, que en ambos casos yo no soy mas que la manifestacion pasiva de una fuerza, que está fuera de mí, manifestacion

que se encuentra á su vez determinada en esta fuerza misma por otras fuerzas, que la son estrañas. Me ha sido imposible contentarme con una especie de libertad, que no me pertenecia en propiedad, sino que pertenecia á una fuerza, que está fuera de mí, y fuerza que existia subordinada á un gran número de condiciones. Una libertad truncada y mutilada de esta manera, una semi-libertad, por decirlo asi, no era, no, lo que yo necesitaba, porque lo que yo quiero por cima de todas las cosas, es, ser independiente, ser libre absolutamente. Quiero, que aquello que yo llamo yo, aquello de que tengo conciencia como de mi persona, aquello que, en ese nuevo orden de cosas en que me he extraviado, estaria reducido á una simple manifestacion de una fuerza superior al yo, sea por el contrario alguna cosa en sí y para sí. Quiero ser la razon última de todo lo que sé pasa en mí. El rango que este nuevo orden de ideas ha dado en el conjunto de las cosas á las fuerzas primitivas de la naturaleza, pretendo ocuparlo yo mismo. Quiero manifestar en el mundo, de una infinidad de maneras, la fuerza interior, que yo oculto en mi seno. En sus actos visibles podrá aparecer esta fuerza en todo semejante á las demas fuerzas de la naturaleza, pero entre ella y estas últimas habrá siempre esta diferencia esencial, de que la fuerza, que constituye el yo, encontrará en sí misma la razon de sus manifestaciones exteriores, cuando las demás fuerzas de la naturaleza la encuentran en las circunstancias exteriores y en las condiciones estrañas á ella, en medio de las cuales haya sido llamada á obrar. ¿Pero dónde se halla el asiento y centro de esta fuerza del yo? Evidentemente no se halla en mi organizacion material, porque me veo naturalmente inclinado, á no ver en esta organizacion mas que la simple y pasiva manifestacion de una fuerza de la naturaleza; no se hallará tampoco en mis instintos, en mis tendencias sensibles, porque estas últimas no me parecen otra cosa que formas variadas, bajo las cuales esta fuerza se revela á mi conciencia. No queda á esta fuerza otra morada posible,

que mi pensamiento ó mi voluntad. Me propondré un fin en el pleno uso de mi libertad. En seguida querré conforme á este fin. Mi voluntad, independiente de toda influencia estraña, pondrá en movimiento mi organizacion material. Consiguiente de esto, lo que me rodea y las fuerzas de la naturaleza que participan de mi existencia, obedecerán al poder de mi voluntad, y solo á ella obedecerán. He aqui como á mi parecer las cosas han debido suceder.

Existe un bien absoluto. Buscarle, encontrarle, reconocerle cuando le he encontrado, todo esto no depende mas que de mí. Tengo el poder de hacerlo. La falta es solo mia si no lo consigo. Este bien debo quererle absolutamente, porque tengo voluntad, voluntad de la que se derivan todos mis actos, origen único de donde ellos puedan derivarse, porque ninguno de mis actos puede ser determinado por otra fuerza que mi voluntad. Solo bajo el impulso de esta voluntad, y continuando en estar sometido á su imperio, es como yo me rozo con la naturaleza, pero en compensacion es para hacerme dueño y señor de ella, para mandarla como á mi esclava. Este dominio que me arrogo sobre ella, no reconoce otros limites que los de mis propias fuerzas, pero de frente con la naturaleza yo la condeno á la nulidad mas completa.

Ya tenemos los dos sistemas, el de la necesidad y el de la libertad. En uno de estos sistemas yo admito, que los órganos, por medio de los cuales me manifiesto exteriormente, una vez puestos en movimiento por las fuerzas de la naturaleza, continúan sufriendo el imperio de estas fuerzas, aqui el pensamiento no es mas que un simple espectador del acto; y en el otro sistema supongo, por el contrario, que la organizacion material no cesa un instante de estar bajo el imperio y la influencia de una fuerza superior á todas las fuerzas de la naturaleza, independiente de las leyes que la rigen, y que llamamos voluntad. Aqui el pensamiento ya no es simple espectador del acto. Lejos

de esto, él es el que le engendra y le produce. En el primero de estos sistemas un poder misterioso, invisible para mí, es el que pone término á mi irresolucion, determina mi voluntad y la fija sobre un objeto, dándome en seguida la conciencia de él. En realidad yo no tengo otra existencia que la de la planta. Pero en lugar de esto en el segundo, el yo, el yo solo es el que, en la independencia absoluta de toda influencia estraña, pone un término á mi irresolucion, el yo ó yo soy el que, por medio del conocimiento razonado que tengo del bien, me decido por un partido definitivo.

No me es posible, sin embargo, dar á uno ú otro sistema una preferencia esclusiva. No puedo ver en mí realmente ni un ser de hecho libre, existiendo por sí mismo, ni la simple y pasiva manifestacion de una fuerza estraña. En favor de la primer hipótesis no veo otra cosa, que la suerte de atractivo que yo encuentro en imaginarla, y para fundar la segunda, debo confesar, que quizá he dado mas estension que deberia darse á un principio verdadero por sí mismo, pero cuyas consecuencias he estendido mas allá de los limites de su legitimidad. Que la inteligencia sea realmente la manifestacion de una fuerza de la naturaleza, en este caso todo lo que he dicho de las fuerzas de la naturaleza será verdadero sin duda alguna respecto de la inteligencia. ¿Pero no es mas que una manifestacion semejante? Esto no está probado, ni podria deducirse sino de principios diferentes de los que he sentado, ni tampoco deberia en ningun caso admitir esta suposicion, como punto de partida á mis indagaciones, porque es evidente, que por el razonamiento no podia deducir en seguida ninguna cosa de esta suposicion, que no hubiese sentado antes. En una palabra, ninguno de los dos sistemas se funda en bases sólidas.

Entre ambos mi conciencia inmediata es inhábil para decidir, porque no tengo ni la conciencia de las fuerzas estrañas bajo cuyo imperio me encuentro en la hipótesis de la necesidad, ni la

conciencia de esta otra fuerza, que me es personal, en cuya virtud yo obro exteriormente en la hipótesis de la libertad. Cualquiera, pues, que sea la elección que haga, esta elección será espontánea, absoluta.

Al solo nombre de libertad mi corazón se ensancha. Al de necesidad se estrecha dolorosamente. Ser espectador frío, inanimado, en medio de las escenas variadas de la naturaleza, no tener otra misión en el mundo, que presentar un espejo impenetrable á fugitivas sombras..... esta existencia me es odiosa, me es insostenible. Yo la detesto, yo la maldigo. Mas aun, hago un esfuerzo para librarme de ella. Quiero vivir por las facultades de amor y de abnegación que están en mí. Quiero ponerme en simpatía conmigo primero, y despues con cuánto me rodea. Me tomaré á mí mismo, ó por mejor decir, tomaré mis propios actos por el objeto mas constante de mi simpatía. Obraré siempre lo mejor. Me regocijaré cuando hubiese obrado bien, lloraré sobre mí mismo cuando hubiese obrado mal. Pero á este mismo dolor no le faltará encanto, porque encontraré en él el gaje de perfectibilidad para el porvenir. En esto consiste la verdadera vida. La vida es el amor, fuera del amor está la nada, el nihilismo.

Pero el sistema de la necesidad sale al encuentro, y dice, este tú, esta persona que tú llamas tú, que escita en tan alto grado toda tu simpatía, ya lo reconociste, no es mas que la manifestación de una fuerza estraña. En el momento que esta fuerza estraña, antes de producirse fuera, vuelve sobre sí misma á la manera de un resorte, es cuando tienes conciencia de tu propia existencia, es cuando naces á este mundo. Pues bien, durante este despliegue de la fuerza sobre sí misma, nace de ella una suerte de deseo instintivo, de un desenvolvimiento libre, que no sea contrariado por ningun obstáculo exterior. Este deseo instintivo se manifiesta á tu conciencia, y esta misma razón que ha hecho, que la fuerza misma te haya aparecido como tu propia persona,

te precisa á ver en el deseo instintivo de esta fuerza un sentimiento, que te es personal. Tú lo llamas amor, simpatía, crees amarte á tí mismo, crees interesarte en tus actos. Pero sal de los estrechos límites de la conciencia individual, lleva tus miradas sobre el universo entero, atrévete á abrazarle en tu pensamiento, no tardarás en ver, que te ha seducido una vana ilusion. Comprenderás fácilmente, que no es cierto el decir, que tú te interesas por tí mismo, y por tu propia persona, sino que lo es, que una de las fuerzas de la naturaleza toma en tí interés por su propia obra, y por la conservacion de su obra. Y así no hay que apelar á los pretendidos sentimientos de amor y de simpatía. Nada puedes deducir de ellos, puesto que no tienes derecho á suponerlos. ¿Cómo podrás amarte á tí mismo tú que no existes? En la planta hay igualmente una suerte de instinto, una especie de resorte, que la arrastra á su crecimiento y desenvolvimiento, y esto no te ha impedido admitir, que su crecimiento y desenvolvimiento estaban determinados por fuerzas exteriores. Si la planta estuviese dotada de conciencia, no dejaria de reconocer, en la tendencia hácia un libre desenvolvimiento, que manifestaria la fuerza que ella oculta, los mismos sentimientos de amor propio, de interés por sus actos, que has creído experimentar, y si en seguida intentases tú persuadirla, de que esta tendencia íntima no tiene ninguna influencia sobre sus desenvolvimientos exteriores, si la dijeses, que estos desenvolvimientos están determinados hasta en sus menores detalles por fuerzas estrañas, la planta rehusaria creerte, y razonaria como tú acabas de razonar. Esto podria quizá ser excusable en ella ¡pobre planta! ¿pero puede serlo en tí, que eres el rey de la creacion, en tí, cuyo pensamiento está hecho para abrazar la universalidad de las cosas?

La necesidad tiene razon. A este elevado punto de vista, desde donde veo al universo á mis pies, no hay una sola de mis objeciones precedentes que tenga fuerza. El rubor me sale al sem-

blante por haberlas producido. ¿Pero estoy inevitablemente condenado á encaramarme á esta altura? ¿Por qué no continuaré en mantenerme en el dominio de mi conciencia inmediata? En otros términos, ¿quién me precisa á someter mi sentimiento íntimo á la ciencia, mas bien que la ciencia á mi sentimiento íntimo? Tomar este último partido es sin duda alguna ponerme en mala opinion entre las gentes que razonan. Optar por el primero es condenarme á un sufrimiento indecible, al mismo tiempo que á una insoportable nulidad. De una parte se trata de renunciar al uso de la razon, y hacerme en cierta manera insensato de propósito deliberado. De otra se trata de destruir todo mi ser, de anonadarme con mis propias manos. Como me decido!

La libertad y la necesidad me llaman á la vez. Es preciso que yo me arroje en brazos de la una ó de la otra. ¿El reposo de mi vida, qué digo? mi vida misma, la realidad de mi existencia dependen de esta eleccion. Yo no puedo permanecer indeciso, y al mismo tiempo, para colmo de miseria, no tengo ningun medio para salir de la indecision.

¡Estraña y dolorosa perplejidad en que me ha precipitado la mas noble resolucion que he tomado en mi vida! ¿Quién podrá librarme de ella? ¿Qué poder podrá salvarme de mí mismo?

CIENCIA.

Sumido Fichte en esta horrible incertidumbre sin saber qué partido tomar en vista del espectáculo que le presenta el mundo exterior, esclama: dolorosas angustias llenaban mi corazon, no cesaba de maldecir el instante funesto en que habia sido llamado á una existencia, donde toda verdad, toda realidad habian desaparecido. Pasaba las noches atormentado con sueños horribles. En medio del tortuoso laberinto de la *duda*, en que ansioso vagaba, imploré un rayo de luz, que me prestase auxilio para salir de él, pero en vano, porque cada vez me estraviaba mas y mas.

Entonces fué cuando un dia á media noche, una aparicion maravillosa, hecha visible en medio de las tinieblas, se vino á mí, y me habló de esta manera: «Pobre mortal, tú te crees sabio, tú agotas tu ingenio en razonar sin fin, pero tú tiemblas, sin embargo, delante de los espectros, que tú solo has creado. ¡Ánimate! ¡atrévete á escucharme! y entonces será, cuando te hagas verdaderamente sabio. No creas, sin embargo, que es una ciencia nueva la que yo te traigo, antes por el contrario, lo que yo tengo que enseñarte, ha largo tiempo que tú lo sabes, y solo quiero recordártelo. Pero aspiro á mas, quiero que tú mismo razones conmigo, y que nuestra opinion sea una misma. No creas, que intento inducirte en error; si abusas, será obra de tí mismo. Recobra tus fuerzas, escucha y responde.» A estas últimas palabras, dice Fichte, renació mi confianza. Puesto que se apela á mi razon, me decia á mí mismo ¿qué tengo que temer? No será otro ú otra cosa la que piense en mí ó dentro de mí, seré yo mismo, siempre yo, el que habré de pensar lo que tuviere que pensar. Yo seré el artifice de mis propias convicciones, las amoldaré, por decirlo asi, con mis propias manos. ¡Habla, pues, ser maravilloso, habla! cualquiera que tú seas, yo te escucharé. Pregunta, yo te responderé.»

Desde este acto se entabla un diálogo entre el espíritu y el yo, y dejando á un lado los fenómenos de la naturaleza exterior, entran ambos en el estudio de nuestra naturaleza intima hasta en sus repliegues mas misteriosos en busca de la *ciencia*, y situados allí, no temerán el menor extravío. Primeramente se fijan en la sensacion, suponiéndola origen único de todo conocimiento, pero bien pronto el espíritu demuestra, que la sensacion no es mas que una modificacion del ser que siente, deduciendo de aqui, que el ser que siente no sale de sí mismo, porque no puede saber mas que el hecho interno de verse modificado de tal ó cual manera.

Si tienes conciencia de una modificacion sobrevvenida en uno

de tus órganos exteriores, el de la vista, por ejemplo, es de una modificación de tí mismo de que tú tienes conciencia. Percibes el objeto despues de haber tenido conciencia de una modificación de tu vista y de tu tacto, pero de ninguna manera podrias percibirle, sin tener la conciencia que tú le percibes, porque seria imposible, que tú vieses un objeto ó escuchases un sonido, ignorando que tú ves y que tú oyes. La conciencia que tienes de tí mismo y de tus propias modificaciones, es la condicion necesaria de la conciencia, que tú tienes de todas las demás cosas. Si sabes ó conoces alguna cosa, es á condicion, primero de saberte ó conocerte á tí mismo, y despues de saber ó conocer esa cosa. En la conciencia que tienes del objeto no hay nada, que no esté primero en la conciencia que tienes de tí mismo. Tú sabes la existencia de los objetos, porque tú los ves, tú los tocas, pero tú *sabes* que tú los ves ó que tú los tocas únicamente porque tú *lo sabes*. Tú lo sabes inmediatamente. Y como tú solo percibes lo que percibes inmediatamente, é inmediatamente solo te percibes á tí mismo, todo tu conocimiento está limitado á tus propias modificaciones, porque lo que no está en tu percepcion, tú no lo percibes. ¿Tengo yo conciencia de los objetos que están fuera de mí? No, porque la vista y el tacto no son mas que otros tantos medios, que me sirven para ponerme en relacion con las cosas. Ellos no son mi conciencia, sino tan solo aquello de que yo tengo conciencia. Y asi en vez de decir—yo tengo conciencia de los objetos exteriores—deberá decirse—tengo conciencia que yo veo y que yo toco los objetos exteriores—por último, en toda percepcion, dice el espíritu, es tan solo tu manera de ser la que tú percibes, es decir, la modificación es la idea, y el alma conoce esta idea, pero si el objeto que representa esta idea es una realidad, el alma no lo sabe, porque el alma no puede salir de sus propias ideas, de su propia conciencia.

¿Pero el ser que percibe, el ser que siente, podrá deducir del hecho de la sensacion, que existe una cosa fuera de él, puesto

que esta cosa le ha modificado de tal ó de cual manera, y que esta cosa es la causa de la modificacion que él mismo ha experimentado? No, porque el ser que siente no puede salir de su propia conciencia, ni su conciencia salir de los estrechos limites de su individualidad. Asi, dice el espiritu, dirigiéndose al yo, tú sabes, que no tienes conciencia del objeto en sí mismo, sino solo conciencia de un objeto que tú colocas en el espacio, para obedecer á una ley de tu inteligencia, que quiere, que á cada una de tus sensaciones corresponda un objeto exterior. De esta manera Fichte abandona el terreno de las sensaciones, en el que vió desaparecer toda realidad, y se lanza en busca del principio, de que todo efecto tiene una causa ó el principio de causalidad, para ver si en el puro idealismo encuentra la realidad que busca.

Pero este principio de causalidad, por cuyo medio se achaca la sensacion á una causa, no se encuentra en esta misma sensacion. Este principio no estaba en el mundo exterior antes de estar en la inteligencia. Lejos de esto, este principio preexiste á la sensacion, preexiste á toda relacion del ser inteligente con el mundo exterior. Si este principio no existe en el mundo exterior ¿dónde existe? En nosotros y desde nosotros lo trasportamos en seguida al mundo material. Este principio puede considerársele como un puente, que une estos dos mundos, el mundo inteligible y el mundo material. Una mano misteriosa lo arroja sobre el abismo que los separa, para que sirva de comunicacion del uno con el otro.

Como la realidad de este principio es puramente subjetiva, y como la induccion y el razonamiento no pueden hacer salir de un principio mas que lo que el principio contenga, tampoco la induccion nos conduce á la realidad. Porque no hay remedio, si es cierto, que los objetos exteriores existen solo en virtud del principio de causalidad, y que este principio tiene tan solo un valor subjetivo, es claro, que la existencia de las cosas exteriores

es puramente subjetiva. De esta manera Fichte por ninguna parte encontró salida al mundo exterior. Ni la sensación, ni el principio de causalidad, ni la inducción, ni el razonamiento pudieron servir de puente para comunicarse los dos mundos. El mundo, á los ojos de Fichte, apareció en la inteligencia como una copia sin original, como una imagen fantástica, diseñada en nosotros por una mano desconocida, y en medio de esta destrucción universal, solo aparece una realidad, el yo creador, el yo omnipotente, á quien el espíritu, despues de conducirle á este punto, dirige la palabra con tono de satisfacción en esta forma:

Libre ya como estás de los terrores que causaban tu afrenta y tu tormento marcha ¡oh mortal! con paso firme sobre esta tierra. Ya no te se verá empalidecer de terror, al solo nombre de una necesidad, que no tiene existencia sino en tu pensamiento. Ya no te se verá temblar, con solo la idea de verte oprimido y abrumado por este mundo exterior, que no es mas que una creación tuya como ya lo sabes, sin poder dudar. Esto equivaldria, á poner en igual línea con las cosas pensadas el ser que las ha pensado, que es de condición muy superior. Mientras que suponiendo á las cosas una existencia independiente de tí, creías, que eran en sí mismas tales como se mostraban á tí, mientras has creído, que tú mismo no eras mas que un simple anillo en su cadena inmensa, tus errores no carecían quizá de algun fundamento. Pero hoy día ¿no estás convencido, que cuanto existe no tiene otra existencia que en tí y para tí? Si ahora temes, equivaldria á aterrarte de tu propia sombra, aterrarte de tí mismo, seria temblar delante de la obra de tus propias manos. He querido libertarte de tus ridículos temores, ya lo he conseguido, te dejo entregado á tí mismo. A Dios.

No fué este el último á Dios que dió el espíritu al yo. Detente, espíritu pérfido, repuso éste, aun un momento. ¿Es esta la sabiduría con que me has estado alucinando? ¿Es esto lo que llamas haberme libertado de terrores? Tú me has librado de toda de-

pendencia, es cierto, pero esto lo has conseguido, anonadando á mí y á cuanto me rodea. Has roto el yugo de una necesidad de hierro, bajo la cual yo gemia, pero destruyendo de un solo golpe toda existencia, toda realidad.

Entonces el yo le interroga y le dice—tu sistema tiende á probar, que en el mundo solo existen representaciones, modificaciones de la conciencia, ó por mejor decir, la sola conciencia; que nuestras representaciones, vanas imágenes, sombras fugitivas de la realidad, no contienen ni certidumbre ni verdad. Este es el pensamiento, que por sí mismo me inspira una repugnancia invencible, podría decir, una suerte de horror, porque, obsérvalo bien, no se trata precisamente del mundo material, si solo de este se tratara, quizá podría yo en definitiva conformarme con ver disolverse, evaporarse en cierta manera este mundo, y convertirse en una simple representacion, en una vana sombra. Pero en esta hipótesis ¿la suerte que sufre el mundo material no debe estenderse hasta mí? ¿No debo yo, lo mismo que este mundo, sin sobrevivirle un instante, convertirme en igual forma en una simple representacion, en una sombra, en una suerte de fantasma?

La única cosa que sé yo, continua el yo, es mi conciencia. Esta conciencia es inmediata ó mediata. En el primer caso es la conciencia de aquello que es yo, en el segundo de lo que no es yo. Lo que yo llamo yo, no puede ser otra cosa que una cierta modificacion de la conciencia, modificacion que yo llamo yo, porque para el sugeto la conciencia es inmediata, reobrando sobre sí misma y no sobre el mundo exterior. Toda conciencia inmediata no es posible, sino acompañada de la conciencia mediata. De aqui procede, que la conciencia del yo se encuentra siempre en la conciencia de toda representacion, bien que no aparezca con toda distincion. De aqui procede igualmente, que no hay un solo instante de mi existencia en que yo cese de decir: yo, yo, y siempre yo. Yo, es decir, aquello que no es la

cosa determinada, apareciendo incesantemente variable en mi pensamiento. Si sucediera de otra manera, ¿no hubiera visto yo anonadarse el yo de instante en instante, para reaparecer en el momento? A cada representacion nueva ¿no saldria de la nada como un nuevo yo? Esta palabra yo, ¿qué otra significacion podria tener que la de la no-cosa?

Apoderándose en seguida de esta conciencia del yo, siempre idéntica en sí misma, pero en cierta manera fraccionada en la multitud de mis impresiones, el pensamiento arroja los fragmentos desparramados en el molde de una unidad ficticia, forma un conjunto de facultades, y consigue, que toda representacion, de que tengo conciencia inmediata, me parezca como perteneciente á una ú otra de estas facultades, y que estas mismas facultades pertenezcan á un solo ser siempre el mismo. Asi se han formado en mí las nociones de la identidad y de la personalidad del yo, ó lo que es lo mismo, la nocion de una fuerza propia á este yo. Pero todo esto nada tiene de *real*, puesto que el ser á quien conciernen estas nociones, lo mismo que todas sus facultades no son mas que otras tantas creaciones del pensamiento.

Consecuencia de esta doctrina, el yo termina su razonamiento en esta forma.—La persistencia no se halla en ninguna parte. Dentro como fuera de mí, siempre y por todas partes, aparece una eterna trasformacion. Yo no sé nada del ser. Yo no sé nada de mí mismo. El ser no existe. Yo mismo no existo. Las únicas realidades existentes, que aparecen acá y allá, son tan solo vanas imágenes, que no espresan ninguna semejanza, que no se reflejan en ningun espejo, y cuya ciencia no es mas que una imagen de ciencia. Yo mismo, yo no soy mas que esto, menos que esto, yo no soy mas que la imagen confusa, la imagen semi-borrada de otra imagen. En torno mio, la realidad se ve trasformada en un sueño fantástico, sin que haya una vida real que vislumbrar, ni un espíritu para vislumbrarla en un sueño, donde este sueño mismo se encuentra ser soñado. Y en efecto, este sue-

no es la intuición. Y el pensamiento, el pensamiento que consideraba como mi más noble atributo, como el término de mi vida, y en el que creía encontrar el origen de toda realidad, el pensamiento es el sueño de este sueño.

Este es el término á que conduce la ciencia, según Fichte. La sensación, reducida á una modificación del ser que siente, pone una valla insuperable para darnos por ella á conocer la existencia del mundo exterior. Reducido el principio de causalidad á ser puramente subjetivo, anonada las ideas absolutas, y con ellas la existencia del mundo del infinito. Reducidas la inducción y el razonamiento á los puros datos que suministra el principio de causalidad, estrechado por Fichte á tan mezquinas proporciones, ahoga toda expansión, y estrecha el alma al círculo de su individualidad. Y cuando este filósofo se encuentra con esta individualidad, con este yo, como única realidad en medio de la ruina y destrucción universal de cuanto le rodea, aplica su crítica severa, le estudia en sus más recónditos repliegues, y esa realidad creadora del yo se desvanece como el humo, y se convierte en un sueño, y el pensamiento en un sueño de este sueño, sin quedar en pie otra existencia que la conciencia de sus manifestaciones. Una situación tan horrible, dice Mr. Barchou, tiene bastante analogía con la de un hombre, que habiéndose dormido en una risueña y fértil llanura, despertase á la cima de un pico escarpado, rodeado de precipicios sin fondo. Al punto á que nos ha conducido Fichte, como á este hombre el abismo nos rodea, como este hombre encontramos por todas partes la nada, el silencio, la soledad, la muerte.

Una de las más terribles ficciones de Juan Pablo, pintando la horrible situación de los que niegan la consoladora idea de la inmortalidad, se realiza—un día á hora de media noche, los muertos que dormían después de muchos años en un cementerio rural, llegan á despertar. Salidos de sus tumbas entreabiertas, corren en multitud á la iglesia, bajo el pórtico de la iglesia, alre-

dedor de la iglesia. La tierra, el tiempo, el espacio no existen ya para ellos. Con sus gestos, con sus palabras, con sus miradas, estos peregrinos de la tumba se preguntan curiosamente unos á otros, reclamando nuevas del cielo, de la eternidad, de Dios. Ninguno puede resolver este enigma insoluble. Entonces descende sobre el altar una figura noble, elevada, radiante de una imperecible magestad, y era el Cristo. Los muertos gritaron: «¡Oh Cristo, no hay Dios?—No, no le hay.» Al oír esto, todas las sombras se ponen á temblar con violencia, y el Cristo continua: «Yo me he elevado por cima de los soles, y allí no está Dios; he descendido hasta los últimos límites del universo, he mirado en el abismo, y he gritado—Padre, ¿dónde estás? Pero yo no he oído mas que la lluvia, que caía gota á gota en el abismo, y la eterna tempestad, que ningun orden rige, es la única que me ha respondido. Levantando en seguida mis miradas hácia las bóvedas de los cielos, solo me he encontrado con una órbita vacía, negra y sin fondo. La eternidad reposaba en el caos, y se corroía y devoraba á sí misma. Redoblad vuestras amargas y desgarradoras quejas, que gritos agudos dispersen las sombras, porque esto es concluido.»

Si esta descripción es horrible y espantosa á los ojos de los que no creen en la inmortalidad, no lo es menos la teoría de la ciencia de Fichte, cuando vemos en ella nuestra propia existencia, pronta á desaparecer en el horizonte del pensamiento.

Sin embargo, el Espíritu no quiso despedirse del yo sin darle alguna esperanza, sin darle algun consuelo, y así termina su diálogo en esta forma—tú has visto anonadarse el mundo de la realidad, al que suponías una existencia independiente de la tuya, y de la que temías ser juguete y esclavo. Has creído que el mundo de la realidad no tenía existencia y duración sino por la ciencia, pero la ciencia, por lo mismo que es la ciencia, no es sin embargo la realidad. No hace un instante que tú mismo te has convencido de esta verdad. Estas frívolas ilusiones ya no pueden

alucinarte, y este á mi juicio es el provecho que podemos sacar de la doctrina, que hemos examinado juntos. Absolutamente vacía, absolutamente negativa esta doctrina, que destruye el error, no da la verdad. Asi pues, para concluir: si tú te sientes siempre instintivamente arrastrado á ir mas allá de la idea, si persistes siempre en querer encontrarte con otra realidad, que aquella que se ha hundido delante de nosotros, entonces, creeme, no será por medio de la ciencia, como tú llegarás á descubrir esa realidad ó abrazarla por el pensamiento. Si para apoderarte de ella, si para concebirla, no tienes algun otro órgano, te lo repito, la verdad está fuera de tu pensamiento.

Pero este órgano tú le posees, aprende á descubrirle y ponerle en obra. Indudablemente si haces esto, la turbacion de tu espíritu hará lugar á un largo reposo. Ojalá asi sea. Por la última vez, á Dios.

CREENCIA.

Este es el órgano, este es el instrumento de que hablaba el espíritu. La creencia, esta es la base inmortal é inalterable con que Fichte sustituirá á la fragil y deleznable que presenta la ciencia. El mundo existe, no porque lo sabemos, sino porque lo creemos, y esta creencia es un sentimiento cuyas raices están en nuestro corazon.

Entregado el yo á sí mismo, cuando le abandonó el espíritu exclamó: «¡Oh espíritu, tus palabras me han turbado estraordinariamente, pero en medio del odioso aislamiento á que me has confinado y de las profundidades del horrible abismo en que me has precipitado, no por eso me faltará valor para seguir tu consejo! Por lo pronto ¿en qué consiste que una doctrina que me ha satisfecho completamente solo ha producido en mí turbacion y disgusto? La respuesta es muy sencilla; porque la ciencia solo me da representaciones y es preciso que mas allá de la representa-

cion haya una cosa, que habiendo precedido á la representacion deba sobrevivirla, y cosa que ni haya sido producida por la representacion, ni pueda esta modificarla, porque la representacion sin objeto para mí no es mas que una vana y engañosa imágen.»

¿Pero qué es esta cosa que puede encontrarse mas allá de la representacion? ¿En qué puede consistir esta cosa cuya existencia me interesa tanto? Si entro en mí mismo, una voz interior me dice. —tu destino no es solo saber, sino tambien obrar conforme á lo que sabes. La vida no te ha sido concedida para contemplarte eternamente á tí mismo, sino para obrar. La accion, la accion sola constituye la dignidad de tu ser. Mas allá de la representacion, mas allá de la ciencia esta voz interior me arrastra á un mundo superior á la ciencia, mejor y mas elevado que el mundo de la ciencia, que contiene en sí el fin y el objeto de toda ciencia.

¿Y rehusaré obedecer á esta voz interior? No, jamás. Lejos de esto, con plena y decidida voluntad yo me consagro libremente y todo entero á la realizacion del destino que esta voz me ha revelado. Imploraré todas mis facultades, desplegaré toda la energia de mi inteligencia para apoderarme del pensamiento en su verdad y en su realidad, y me apoderaré tambien en su verdad y en su realidad de las cosas que el pensamiento supone. Y para conseguirlo permaneceré constantemente en el punto de vista donde me colocan mis instintos íntimos, que es el punto del sentido comun, de donde me guardaré bien de alejarme ni un solo paso, de miedo de estraviarme por segunda vez en nuevos sofismas y en ridiculas sutilezas.

Asi creyó Fichte haber penetrado el sentido de las palabras del espíritu. Creyó haber encontrado el órgano por cuyo medio se habia prometido la posesion de la realidad. Este órgano no es la ciencia. La razon de cada ciencia se encuentra siempre en otra ciencia de un orden mas elevado que esta ciencia; lo que convierte la ciencia entera en una cadena cuyas estremidades se

nos escapan, y por cuya razon la ciencia siempre es inhabil para fundarse á sí misma. Pero la *creencia*, es decir, este asentimiento espontáneo que yo doy á las convicciones que mas naturalmente se me presentan para realizar mi destino, es el verdadero órgano para descubrir la realidad. La creencia es la que dando realidad á las cosas las impide ser vanas ilusiones, es la sancion de la ciencia. Quizá podria decirse, hablando con toda propiedad, que realmente no hay ciencia, sino tan solo ciertas determinaciones de la voluntad que se bautizan con el nombre de ciencia, porque la creencia las constituye tales.

Esta distincion que Fichte establece entre la ciencia y la creencia es esencialmente radical y afecta á la esencia de las cosas. Está destinada naturalmente á ejercer una gran influencia sobre el conjunto de mis indagaciones y sobre mi conducta. Por lo tanto es conveniente que ni por un instante la pierda de vista mi espíritu. No puedo admitir que mis convicciones son creencia y no ciencia, sin admitir al mismo tiempo que ellas nacen del sentimiento íntimo y no del entendimiento. Desde que tengo esta conviccion, ya no me dejaré llevar de disputas de escuela, ni de ruidosas argucias filosóficas. Porque ¿sobre qué habian de recaer? Sé que mis convicciones se forman en una esfera inaccesible al razonamiento; sé que sus raices en mí son demasiado profundas para que me sean, no digo arrancadas, ni aun conmovidas por el razonamiento. Sé ademas que no me es posible imponerlas á nadie por medio del razonamiento. Mi manera de pensar y mi manera de ver me son totalmente personales y ocuparme de ellas es ocuparme solo de mí. Aquel, cuyo sentimiento íntimo es igual al mio, tendrá las mismas convicciones. En caso de no tenerlas, no tengo ningun medio de inspirárselas. Desde este acto sé, pues, que el gérmen que motiva el desenvolvimiento de mi inteligencia y la inteligencia de los demas hombres es la voluntad, no el entendimiento. Si mi voluntad es recta, si tiende constantemente al bien, la verdad se revelará sin duda alguna á

mi inteligencia. Si por el contrario desprecio hacer buen uso de mi voluntad, si es por la voluntad sola por la que pretendo vivir, es muy cierto que todo lo que adelante por este medio no será mas que una frívola sutileza para agitar cuestiones en el campo vacío de las abstracciones. Desde entonces me ha sido fácil descartar toda falsa ciencia que quisiese prevalecer contra mi creencia. Sé bien que no es dado al pensamiento engendrar por sí solo la verdad. Sé que toda verdad que no se reclama á la creencia, y que solo se apoya en la ciencia, es en el hecho mismo de toda necesidad incompleta ó engañosa; porque la ciencia no nos enseña otra verdad, que la de que nada sabemos. Sé que no hay ciencia, que despues de habernos hecho vagar en un laberinto mas ó menos complicado de deducciones intermedias, pueda darnos en sus conclusiones las mas lejanas otro resultado que el que la creencia nos da desde luego en sus premisas. Con solo saber esto, ¿no es ya tener un medio infalible de discernir la verdad en todas las cosas? Porque supuesto que de la conciencia moral (sin que de ello pueda dudarse) se desprende toda verdad, ¿no es evidente que toda asercion que se encuentre en oposicion con las inspiraciones de la conciencia ó que tienda á debilitar sus decisiones, no puede ser una verdad? ¿No debo estar convencido que contiene un error, aun cuando me sea imposible distinguir exactamente en que consiste ó sobre que está fundado?

Esto es lo que hacen todos los hombres á quienes alumbra la luz del sol. Todos entran en posesion de la verdad con el auxilio de una creencia nacida con ellos y agrandada con ellos. ¿Ni como podria suceder de otra manera? La ciencia, la induccion ó la reflexion no nos suministran ningun motivo para que veamos en nuestras representaciones otra cosa que simples imágenes, sucediéndose en nosotros en tal ó cual órden y en virtud de no sé qué ley de necesidad. Sin embargo, nosotros tenemos estas imágenes por mas que simples imágenes, á todas las damos un sosten, un *subtractum*, que no se hallaba en nuestras representaciones.

Con la facultad que todos tenemos de salir de nuestro punto de vista natural y con el instinto que nos escita á salir de él, ¿en qué consiste que raras veces salimos, y si salimos es á fuerza de sollicitaciones estrañas y siempre con cierta repugnancia? ¿Cuál es la mano oculta que nos aprisiona y nos encadena en este punto de vista? ¿No es indudablemente la imperiosa necesidad que tenemos todos de creer real todo lo que hacemos, de creer en una realidad que creamos todos, el hombre de bien cumpliendo sus deberes y el hombre sensual buscando los goces? Nadie escapa de esta necesidad. A nadie es dado vivir fuera de la creencia. La creencia es el yugo universal inevitable, que sufre sin verle, aquel á quien la vista le ha sido rehusada, y que viéndole le sufre tambien aquel que tiene abiertos sus ojos, pero yugo de que no pueden sacudirse ni uno ni otro. Nosotros nacemos todos en la creencia.

Puesto que me he resistido á convertirme en lo que mi naturaleza intelectual queria que me convirtiese, puesto que me he resistido á ser la obra de la naturaleza, es preciso que yo me haga en el porvenir la obra de mis manos, que sea yo en el porvenir mi propia creacion. Para que asi suceda me basta quererlo. Me basta renunciar á todas las sutilezas, por cuyo medio habia llegado á sembrar dudas y oscuridad sobre el testimonio espontáneo de mi conciencia, como ya lo hago. Sabiendo ya lo que hago, y no adoptando este partido sino despues de maduras deliberaciones y despues de haber estado vacilante entre otros muchos partidos, vuelvo con libertad á mi punto de partida primitivo, á aquel en que mi naturaleza intelectual me habia colocado desde el principio. Vuelvo á él decidido á dar oido, á dar una entera creencia á cuanto mi conciencia íntima me revele. Pero lo que yo crea, no lo creeré porque deba creerlo, porque sea preciso que yo lo crea, sino porque querré creerlo.

Una suerte de emocion respetuosa experimenta mi alma con la consideracion del elevado destino intelectual que me está re-

servado. Ya no me aparece mi inteligencia, como me aparecía antes, reducida á evocar sombras fugitivas, salidas un instante de la nada para entrar en ella en el instante siguiente. Concibo toda la importancia y todo el valor de su misión, concibo además que es á mí á quien pertenece amoldar esa misma inteligencia para la realización de esta misión. Esta es la razón por que está á mi mandato, cosa que yo sé inmediatamente sin que tenga necesidad de largos razonamientos, porque es la conciencia la que me lo ha dicho.

Mi pensamiento es el objeto que pone en juego mi organismo intelectual, y todo esto está en mi poder. Si el uso que hago de este poder es bueno, realizo mi destino; si es malo, el pensamiento y el conocimiento se corrompen dentro de mí, y yo me separo de mi destino. No doy un paso en la vida sin encontrar la oscuridad, el error, la incredulidad. Es un fin, hácia el cual, conforme con lo que acabamos de decir, deben tender constantemente mis facultades intelectuales, y este fin consiste en lo que exige de mí esta voz interior y despues como debo ejecutarlo. Si mis pensamientos diversos no fuesen otros tantos medios de conseguir este fin, su ejercicio seria ridículo y las facultades del alma se verian prostituidas á frívolas y pueriles combinaciones.

Este daño seria tanto mayor, cuanto que yo tengo, no la esperanza, sino la certidumbre de que mis esfuerzos hácia el fin que me es designado no serán inútiles. La voz interior no me prescribe nada que no deba realizarse. La prueba es que cuanto me ordena que yo haga, todo es dentro del dominio de la naturaleza y nada fuera, ni por cima de ella. La naturaleza no me es estraña, ni tampoco tiene conmigo relaciones, que deban ser impenetrables para mí. Por el contrario, la naturaleza no tiene misterio tan oscuro y repliegue tan oculto, que no sea posible penetrar; sus leyes la son impuestas por mi pensamiento; no espresa mas que un conjunto de relaciones de mí mismo á mí mismo, y por lo

tanto me es posible explorarlas con el mismo buen éxito que yo me he explorado á mí mismo. Hay para mí certidumbre de encontrar en el seno de su inmensidad lo que yo debo buscar allí, sin que haya pregunta que no pueda dirigirla. La respuesta no se hará inútilmente esperar.

Prestar un oído atento á la voz interior, obedecerla en todas las cosas sin reserva y sin restriccion, he aquí mi destino. Conocer las determinaciones que me son prescriptas por la voz interior es el papel de mi inteligencia, realizarlas debe ser el término á que debe conducirse la fuerza que me ha sido dada. La realidad y la verdad de las cosas salen, pues, de la nada á la voz de mi conciencia; y, por consiguiente, seria faltar á mi destino el rehusar la obediencia á esta voz.

Pero este destino no puedo realizarlo sino bajo la sola condicion de creer reales las cosas, cuya realidad supone la conciencia en aquello que ella me prescribe. Quiero decir, que si es cierto, si es una verdad primitiva absoluta, si el fundamento de toda verdad secundaria y relativa es, que obedecer á mi conciencia es llenar mi destino, debe en igual forma ser verdadero de toda necesidad, que yo tenga entera fé en las cosas que estoy obligado á suponer reales á fin de que practique esta obediencia.

En vano una teoría estraviada por un esceso de exaltacion pretenderá enseñarme que la multitud de apariciones, que en el espacio se muestran semejantes á mí, no tienen existencia real. Cuando la especulacion ó la ciencia me diga que si concibo estas apariciones como séres semejantes á mí, que si me formo de estos séres las mismas nociones que me formo de mí mismo, es en virtud de una ley de mi pensamiento, que me obliga á trasportar fuera lo que está dentro de mí mismo, y que en virtud de esta ley yo mismo las he creado, yo no la creeré. No podré creerla, porque al mismo tiempo la conciencia interior, levantando su voz para hacer escuchar sus palabras, me dirá á su vez: lo que

son en sí mismas estas apariciones, es una cosa ignorada por nosotros. Pero hay una cosa que no lo es, una cosa que es cierta y consiste en que tú debes considerarlas, sean lo que sean, como criaturas libres, independientes de tí y existentes por sí mismas. Comienza, pues, por suponer que ellas lo son, admite además que cada una de ellas en el uso legítimo de su libertad, habiéndose propuesto un fin, no debes tú oponer ningún obstáculo á los esfuerzos que ella haga para conseguirlo. Favorece por el contrario estos esfuerzos con todo tu poder, respeta la libertad en los demás; abraza el destino de los otros con tanto amor como tu propio destino. ¡Ah! la voz de mi conciencia no habrá resonado en vano en mis oídos, porque lo que ella me prescribe que yo haga, yo lo haré. Los séres, en medio de los cuales vivo, me aparecerán tales como la conciencia me asegura que ellos son, séres reales, independientes de mí, marchando á su destino en plena libertad; y colocado bajo este punto de vista, del que no me separaré jamás, veré todas aquellas ideas extravagantes, que la especulacion habia creado en mí, desaparecer como un vano sueño. No será ya valiéndome del poder de mi entendimiento, y téngase esto en cuenta, como me representaré estos séres como semejantes á mí, sino que será en virtud de la autoridad de mi conciencia, porque mi conciencia me dice: en el uso de tu libertad detente aquí, y llegado á este punto teme poner trabas á la libertad de otro, si pasas adelante. Entonces es cuando efectivamente me he formado con el auxilio del pensamiento la noción de séres semejantes á mí, independientes de mí, existiendo por sí mismos, sin que pueda concebirlos de otra manera, á menos que desconozca enteramente, sea en la especulacion, sea en la vida práctica, la autoridad de mi conciencia.

En el espacio se observan apariciones de otro género que no son ya séres semejantes á mí, en las que veo por el contrario cosas inanimadas desprovistas de razon. Respecto á estas es un puro juego de la especulacion demostrar que su origen es pura-

mente subjetivo, pero no por eso deja de ser una necesidad para mí el tener deseo de estas cosas. De la noción subjetiva de una cosa no se sigue la realidad objetiva de esta cosa misma. Del hambre ó de la sed, por ejemplo, no se crea alguna cosa que yo pueda beber ó comer. Sin embargo, me es imprescindible creer en la realidad exterior de las cosas que están en relacion conmigo, ya sea que amenacen mi vida, ó que me sirvan de alimento. Pero si doy un paso mas, si estiendo mi mano sobre las de la segunda especie interponiéndose entre las cosas y yo, en el acto interviene la conciencia para arreglar el uso que debo hacer de ellas, para imponer un freno á mis apetitos sensuales: tú te encuentras, dice ella, en la obligacion de mantener y renovar tus fuerzas físicas, á las que están ligadas tus facultades morales, lo que solo puedes conseguir por el uso de ciertas cosas exteriores: usa, pues, de estas cosas. Pero como fuera de tí hay otros séres, tus semejantes, que no pueden mantener y renovar sus fuerzas sino por medio de esas mismas cosas que tú, es necesario que te ciñas á ciertas reglas en el uso que haces de ellas, porque es conveniente que estos otros séres, tus semejantes, hagan de estas cosas el uso que tú mismo haces. Si consideras como tuyas las cosas que te se han venido á las manos, considera igualmente como tuyas las que han venido á las manos de los demás. Así, pues, si yo quiero obrar, si quiero pensar bajo el yugo de esta revelacion de mi conciencia, me veré precisado á considerar estas cosas como independientes de mí, como existentes por las leyes que las son propias. Tendré que creer en estas leyes y haré un esfuerzo para conocerlas. Y desde entonces éste contacto continuo con la realidad disipará las dudas de la especulacion, como el sol levante disipa las nieblas de la mañana.

El mundo, de que yo tengo la representacion, ¿tiene una existencia real? La única respuesta libre de objeciones es la siguiente. Encuentro en mí la conciencia de ciertos deberes, cuyo objeto no puedo concebir ni tampoco podria poner en práctica, sino

á condicion de existir un mundo idéntico á aquel de que tengo representacion. Luego existe este mundo; mas aun, aquel á quien jamás se le hubiere pasado por la imaginacion que existen deberes en el mundo, suponiendo que fuera posible encontrar un hombre semejante, ó aquel que no se hubiere fijado en el valor de tales deberes sin pensar jamás en cumplirlos, y que ni uno ni otro tuviesen fé en la realidad exterior, ni el uno ni el otro entrarian, por decirlo asi, en el mundo material, si no con ocasion ó por medio de una nocion que se formase del mundo moral, porque nunca puede prescindir de reclamar algun derecho en este mundo material á que le haya conducido la práctica del deber. Exigirá que los demas le tengan respeto y miramiento, y que se le trate como un ser libre y racional existiendo por si mismo, de ninguna manera como cosa inerte desprovista de razon.

Las cosas exteriores no tienen existencia para nosotros, sino en tanto que nosotros las sabemos. Nosotros mismos no existimos para ellas sino bajo esta condicion. Las impresiones que hacen estas cosas en nosotros no son el gérmen de donde nazca la conciencia en la realidad exterior. Vanos simulacros nacidos en nosotros de la imaginacion ó del pensamiento, y de donde no pueden nacer mas que otros simulacros tan vacíos como los primeros, no pueden tampoco darnos esta realidad. Nuestra creencia en nuestra libertad, en nuestras facultades y en nuestros actos, es verdaderamente el origen de nuestra conciencia en el mundo real, conciencia que como procede de una creencia, no es ella misma mas que una creencia. Tenemos por lo pronto la creencia de que obramos, puesto que obramos de tal ó de cual manera, y que los actos que ejecutamos se realizan en una esfera dada que llamamos mundo. Esta conciencia del mundo real nace de la necesidad de obrar en que nos hemos encontrado. Pero la recíproca no tiene lugar, porque nosotros no obramos porque sabemos, si no todo lo contrario; nosotros sabemos porque nosotros obramos. La razon especulativa tiene igualmente su raiz

en la razon práctica. Como las leyes que rigen nuestros actos, de las que tenemos una certidumbre inmediata, son las que nos dan al mismo tiempo la certidumbre del mundo exterior, es claro que subtraernos á estas leyes seria lo mismo que anonadar de un golpe el mundo y nosotros. Por lo tanto, la ley moral es la que nos ha sacado de la nada y la que nos impide volver á sumirnos en ella.

Yo obro, este es el hecho primitivo, y entonces es cuando la voz interior me dice: puesto que tú has obrado, necesariamente ha de tener algun resultado tu accion. La creencia íntima de que mis actos son necesariamente seguidos de un resultado, acompaña, pues, á cada uno de ellos, y este es el punto en que por primera vez se presenta á mis ojos la perspectiva de otro mundo. Desde este punto yo percibo por la primera vez un mundo distinto y mejor que nuestro mundo actual; un mundo, no de accion como éste, sino de intuicion, un mundo verdaderamente intelectual, al que yo aspiro y al que tienden todas las facultades de mi alma. Siento en mí mismo que este es el mundo donde debe realizarse mi destino. La conciencia asi me lo dice. Y además de decírmelo la conciencia, ella misma me abre el camino enseñándome, que practicando lo que ella me ordena que haga, es como yo llegaré á conseguirlo.

Pero esta conviccion no es obra de este momento. Mucho antes que la conciencia me hablara con su irresistible autoridad, no podia contemplar un solo instante el mundo actual sin que surgiese en mí, ¿diré la esperanza? ¿diré el deseo? no, otra cosa mas que esto, mejor que esto, la irrefragable certidumbre de otro mundo. A cada ojeada que echaba sobre los hombres ó la naturaleza, á cada reflexion nacida en mí del contraste pasmoso que presenta la inmensidad de los deseos del hombre con su miseria actual, una voz interior se levantaba en mí y me decia: ¡Oh! de todo esto nada es, ni puede ser eterno. Convéncete de esta verdad, existe otro mundo, mundo distinto y mejor.

Si no fuera así, si esta tierra en vez de ser para el hombre un lugar de tránsito, encerrase todo su destino; si la condición actual de la humanidad, en vez de no ser más que un escalón en el encadenamiento progresivo de los destinos humanos, debiese ser eterno, el mundo este mundo en que vivo me parecería una vana ilusión y me vería condenado á ser el engañado y la víctima; mi existencia terrestre ya no sería para mí otra cosa que un azar doloroso y pueril, á que me entregara una mano desconocida. ¿Y á dónde recurriré, gran Dios, para sostener tan enorme peso? ¿En qué pensamiento podré hallar recursos para resignarme y llevar con paciencia las fatigas y las miserias de esta vida? ¿Cuál será el punto de apoyo en que recline mi cabeza por un solo instante libre de sobresaltos y dolor? ¿Sería otra cosa mi vida que un continuado esfuerzo lleno de angustias y amargura hácia un porvenir misterioso y terrible?

Yo como, yo bebo con el objeto de tener aun hambre y sed, para comer y beber de nuevo. La tumba sin cesar entreabierta se apodera por último de su presa, descendiendo á ella para hacerme pasto de gusanos, y á mi espalda dejo otros seres semejantes á mí, para que coman y beban igualmente hasta que mueran reemplazados por otros seres semejantes á ellos, y que á su vez vendrán á los mismos lugares á hacer las mismas cosas. ¡He aquí la vida! ¡He aquí el mundo! Es una curva que gira eternamente sobre sí misma. Es un espectáculo fantástico, donde todo nace para morir y todo muere para renacer. Es una hidra de innumerables cabezas que no cesan de devorarse para reproducirse, y de reproducirse para volverse á devorar.

¿Creeré yo que en el círculo de estas eternas y monstruosas vicisitudes hayan de consumirse en esfuerzos inútiles todas las fuerzas de la humanidad? ¿No deberé creer más bien que si la humanidad sufre estas contradicciones, las sufre momentáneamente con el fin de llegar á un estado que será definitivo, en una estancia de reposo, donde reparándose de tantas fatigas permanecerá

inmóvil por una eternidad por cima de las oleadas agitadas del Océano de las edades?

En esta tierra no pasa un instante en que yo no vea á la humanidad en pugna con una naturaleza enemiga. La gran mayoría de los hombres pasa su vida entregada á los mas rudos trabajos, para procurarse á sí misma y á un pequeño número de ociosos una subsistencia precaria. Sin embargo, estos hombres, cuyas facultades se consumen de esta manera en penosos esfuerzos en este mundo, son espíritus inmortales los que les nutren y alimentan. Muchas veces en el punto mismo en que el labrador ve al ojo la abundancia y el reposo, un huracan viene á destruir en un instante el fruto de los sudores de todo el año. La miseria y el hambre se convierten entonces en lote del hombre de bien, del hombre laborioso. Las inundaciones, las tempestades, los volcanes llevan la devastacion por todas partes, sumiendo en un mismo caos de muerte y de destruccion las obras sabias de la inteligencia y la inteligencia misma que las ha concebido. La enfermedad no se cansa de abrir con mano desapiadada mil tumbas prematuras, donde se engullen á la vez el hombre en la flor de la edad y el niño cuya vida se borra sin dejar rastro. La peste se complace en visitar las ciudades opulentas y populosas, y en pos de sí en aquellos mismos lugares, en que sé mostraban todos los prodigios de la industria, habitan un pequeño número de viudas y de huérfanos, incapaces para le sucesivo de disputar el terreno al desierto, á la esterilidad. Y bien, repito, si es este el mundo, este mundo no puede ser eterno. Existe otro, porque yo tengo dentro de mí mismo una conviccion que es firmísima, nacida de semejante espectáculo, y es que ninguna de las cosas que el poder del hombre ha presentado á mi vista ó brillado con el sello de su inteligencia no puede desaparecer del mundo sin que haya sido de alguna utilidad al hombre. El hombre, es cierto, está condenado, demasiado lo sé, á ver algunas de sus obras despedazadas antes de tiempo. Sin embargo, estas mismas no

son perdidas para él, es un tributo que debe pagar, un holocausto que está obligado á rendir á las fuerzas desordenadas de la naturaleza, pero por cuyo medio el hombre entretiene, adormecé y templa por un momento esta energía devastadora que se hace sentir en las tempestades del Océano, en los temblores de tierra y en las erupciones volcánicas.

Pero no es solo la naturaleza origen de males crueles para el hombre, tambien lo es su misma libertad. En el mundo el hombre no tiene un enemigo mas temible ni mas implacable que el hombre mismo. En los desiertos, en los bosques donde yerran los salvages en hordas vagabundas, si se encuentran es para combatirse, es para que el vencido sirva de festin al vencedor. Si una civilizacion mas avanzada crea pueblos, se atacan igualmente valiéndose de las armas, que ésta misma civilizacion ha inventado. Tended la vista sobre el Océano y ved esos inmensos, esos magnificos buques que le surcan en direcciones opuestas; no hay ninguno cuya construccion y armamento no haya agotado las mas sublimes invenciones de la inteligencia humana. Pues bien, lo que estos buques ocultan en sus entrañas son hombres que sobre las embravecidas olas y al través de vientos impetuosos corren á precipitarse contra otros hombres, y apenas los divisan cuando se les ve con un ardor infatigable despreciar de concierto el furor de los elementos para destruirse unos á otros con sus propias manos. En el Estado, bajo las apariencias exteriores de la justicia y de las leyes, tambien campea la guerra, y guerra que es peor porque es una guerra de astucia, de perfidia, donde se descargan los golpes en medio de la oscuridad y donde el que es víctima de una agresion injusta no tiene ningun medio de defenderse. Donde esto sucede, no hay remedio, el pueblo inevitablemente se divide en dos clases. La una es la multitud sumida en la ignorancia, en la miseria, en el embrutecimiento; la otra compuesta de un corto número encuentra en esta ignorancia, en esta miseria, en este embrutecimiento motivos para regocijarse y

felicitarse altamente. Por estos medios reina y domina sobre la multitud, y si es necesario los da mayores ensanches. En tales circunstancias desgraciado el hombre de bien que propone una reforma, que reclama una mejora, innumerables intereses se provocan dispuestos á empeñar una lucha que no puede menos de serle fatal.

¿Pero no podrán tener cabida las reformas? ¿El mundo vivirá entregado á un puro mecanismo por toda la eternidad? En este mundo percibo hombres en estado salvaje, pero como los hombres tienen en sí mismos todas las condiciones de un desenvolvimiento intelectual y social, me basta esto para no rehusarles este desenvolvimiento. Me espanta la idea de que hombres puedan ser animales, aun cuando fueran de una especie superior á e los. Si así sucediese, los salvajes serian la anomalia mas chocante en el órden del mundo. Para prueba que no es así, basta ver que los pueblos del Nuevo Mundo, que eran los mas civilizados en la época del descubrimiento, tenían incontestablemente salvajes por antepasados.

Aquí se presentan varias cuestiones. ¿La civilizacion se desenvuelve espontáneamente? ¿se lanza de sí misma al seno de las primeras agregaciones de hombres que el acaso ha reunido? Por el contrario ¿debe el hombre atendida la naturaleza de las cosas, recibir la civilizacion por medio de una enseñanza, de suerte que cuando se intente buscar su origen remontando de enseñanza en enseñanza, se llegue á una revelacion primitiva? Esto es lo que nosotros ignoramos é ignoraremos probablemente siempre. Pero lo que podemos asegurar desde luego, porque para ello basta echar una mirada sobre el espectáculo que nos ofrece el mundo, es que las hordas que al presente están mas lejanas de la civilizacion llegarán á conseguirla. Siguiendo, como lo hacen, los caminos trillados ya por las naciones civilizadas, llegarán sin duda al mismo grado de civilizacion que éstas, es decir, á esta suerte de civilizacion material de la que no han salido aun

las primeras y mas cultas naciones del mundo. Convertidas entonces en partes integrantes de la asociacion general, participarán de todos los progresos del porvenir.

Observad, en efecto, que de tal manera está en los destinos de nuestra especie el tender á constituirse en un solo cuerpo homogéneo en su conjunto, que desde el origen del mundo, nuestras pasiones, nuestros vicios, nuestras virtudes, los sucesos que han tenido lugar y sus resultados no han cesado de conducirnos á este término. El camino que hemos recorrido es un seguro garante de que lo mismo sucederá en el que tenemos que recorrer.

Es cierto que para convencerse de este progreso inmenso é indefinido de la humanidad, si se penetra en la intimidad de la naturaleza humana, no es preciso preguntar al hombre si es al presente mejor que lo ha sido. Tampoco es preciso comparar, fijándose en ciertos puntos aislados de organizacion social y de cultura intelectual, nuestros tiempos modernos con la antigüedad, porque bajo este punto de vista podria la humanidad aparecer algunas veces mas bien en retroceso que en progreso. Lo que debe de hacerse es examinar, si antes de la actual época ha existido otra en que la civilizacion haya reinado sobre un mayor número y haya ocupado mayor estension. A primer golpe de vista se convencerá cualquiera que el origen de las edades, partiendo de algunos puntos aislados como de otros tantos orígenes diversos, desde los cuales no ha cesado de derramarse y estenderse por todas partes la civilizacion, no ha ocupado un terreno tan estenso como ahora. Por otra parte, como esta difusion se la ve agrandar á nuestra vista, se hace irremediable admitir, que no sucederia asi si no estuviera en sus destinos llegar hasta las últimas estremidades de la tierra habitable. Llegará dia en que la civilizacion reinará sobre todos los pueblos de la tierra. Esta es la razon, sin duda, porque los primeros pueblos que han llegado á su apogeo, se nos figura que quedan estacionarios é in-

móviles. Llegados los primeros á un punto de reposo preordenado á la humanidad en la continuidad de su desenvolvimiento, tienen que esperar precisamente hasta que los demás pueblos se coloquen á su nivel. Cuando llegue este caso todos á la vez se pondrán probablemente en marcha hácia nuevos destinos, hácia una civilización mas elevada, de la que al presente no es posible nos podamos formar idea.

Los pueblos marchan á su perfectibilidad, y cuando hayan llegado al término designado por las leyes providenciales, que será la época en que se haya asegurado la libertad del mundo, desaparecerá el mal sobre la tierra. El pensamiento mismo del mal, se borrará, por decirlo así, de la inteligencia de los hombres. Ninguna nueva perturbacion le impedirá en el curso de los tiempos gravitar hácia el bien con todos los poderes de su alma, con todas sus facultades intelectuales. Ningun hombre, gracias á Dios, hace el mal por el mal, lo hace á causa de las ventajas que se promete. Esta ventaja se le proporciona demasiadas veces en el estado actual de nuestra sociedad, en la que no hay vicio ni passion que no tengan segura su presa, mientras nuestro estado social no varíe. Es imposible lisonjearse de ver nunca, ni aun en el porvenir, una gran mejora moral en la especie humana. Pero una vez constituida la sociedad tal como la razon quiere que lo sea, tal como lo será sin duda en los primeros pueblos que consoliden la libertad, precisamente tiene que suceder que una mala accion acarreará á su autor un daño infalible en lugar de una ventaja cualquiera. En una sociedad cimentada en semejantes principios, no solo seria un trabajo perdido querer apropiarse una ventaja injusta, sino que toda tentativa en este sentido se volverá contra su autor, y le reportará inevitablemente el mal que hubiere tenido intencion de causar á otro. De esta manera llegará el momento, en que lo mismo en su patria que en el extranjero y sobre toda la haz de la tierra, el hombre malvado no encontrará á quien dañar impunemente, y se verá despojado de

la libertad y voluntad de hacer el mal, porque no podemos suponer que él continúe en amar el mal, si el mal le produjese resultados funestos. Pero al mismo tiempo será preciso, que el hombre de bien á su vez renuncie igualmente á las nobles prerogativas de la libertad y de la voluntad personales. Cada hombre no deberá ya considerarse sino como una rueda engranada para lo mejor en un mecanismo universal. Entonces igualmente el interés no dividirá los hombres. En lugar de gastar sus fuerzas en combatirse, las emplearán en acabar de someter la naturaleza. El perjuicio sobrevenido á uno, no pudiendo aprovechar á nadie, se le considerará como un perjuicio á la sociedad entera, y lo mismo se dirá de lo que pueda ser ventajoso al individuo. Allí donde por la constitucion misma del Estado ha desaparecido, ¿no es fácil á cualquiera concebir que nadie puede perder ó ganar sin que todos á la vez ganen ó pierdan? Entonces será y solo entonces cuando se podrá decir de cada uno, que ama á su prójimo como á sí mismo, porque le ama como una parte de un todo de que él mismo es tambien parte. La destruccion del mal pondrá fin á la lucha entre el bien y el mal, á la que habrá de seguirse instantáneamente la de los buenos entre sí para hacer el bien. No tardará en hacerse evidente para todos la necesidad de hacer el bien, descubrir la verdad y ejecutar lo útil sin curarse de saber quién lo ha hecho. Nadie tendrá dificultad en subordinarse á los demás. Mandará aquel que á juicio de todos sea considerado como mas capaz de dirigir tal ó cual empresa.

Pero volvamos á nuestro principio trasladando la escena á otro terreno. Mi conciencia es mi único guia, y quiero obedecerla en todo lo que me prescriba. Las nubes se disipan y un mundo nuevo aparece á mis ojos y un nuevo órgano para descubrirle. Este mundo se revela por todas las inspiraciones de mi conciencia. Este mundo es el término donde van á parar los mandatos que me impone la razon. Este mundo es el mundo inteligible, y la

voluntad es el órgano para conocerle. Concibo que la voluntad debe ser para este mundo en todo semejante en sus efectos á lo que es el movimiento en el mundo material. Concibo que basta que una voluntad cualquiera exista en tanto que voluntad, por mas que sumida en mi inteligencia no haya aparecido exteriormente, se convierta en ese mundo inteligible en causa y centro comun de una multitud de modificaciones intelectuales, que partiendo de este punto se derraman en ondulaciones variadas hasta los últimos límites de los espacios inteligibles, absolutamente de la misma manera que en nuestro mundo visible, al menor movimiento de la mas pequeña porcion de materia, se ligan diversas séries de otros movimientos que van á irradiar en igual forma en toda la inmensidad del universo material. Yo estoy en el punto céntrico, entre dos mundos, de los cuales el uno es el material y visible, y el otro puramente inteligible. Ahora bien, por medio de mi voluntad, punto de contacto por el que se tocan estos dos mundos, puedo obrar simultáneamente en el uno y en el otro por diferentes y por opuestos que sean en esencia. Cuando yo quiero, es decir, cuando mi voluntad sufre una modificación, sucede lo que sigue: alguna cosa, una cosa cualquiera se realiza en el mundo inteligible, porque las modificaciones de mi voluntad, por la sencilla razon de que mi voluntad es parte integrante del mundo inteligible, no pueden quedar encerradas en los límites mismos de mi voluntad, y además, como mi voluntad se manifiesta exteriormente, aparece, por decirlo así, bajo la forma de un acto en el mundo material, y es claro que este acto produce en el mundo material todos los resultados materiales que le es dado producir.

No hay necesidad que yo desate los lazos que me ligan al mundo material, para hacerme ciudadano del mundo inteligible. Puedo habitar en este mundo desde ahora, y por lo mismo que vivo ya de la vida eterna tengo valor para soportar mi existencia miserable en este mundo. Porque para nacer á esta vida no es nece-

sario que yo atravesase la tumba. No es mas allá de este mundo donde se encuentra lo que ciertas gentes llaman cielo. El cielo está sobre esta tierra, él ilumina con su divina luz el corazón de todo hombre de bien. No se pasa un instante, en que, desde el miserable polvo en que me arrastro, no pueda elevarme hasta él, y en que no pueda tomar posesión de él en nombre de la inteligencia y de la libertad. Bástame para esto prestar oídos á la voz de la conciencia, enseñándome siempre y en todas circunstancias, lo que conviene que yo quiera, lo que debo querer y al mismo tiempo lo que yo puedo querer en todos los momentos; porque mi voluntad es indudablemente mi bien y me pertenece en propiedad y puedo modificarla como me convenga. Conforme con lo que acabo de decir, modificar mi voluntad es modificar la voluntad de un habitante de un mundo invisible, es obrar, es trabajar en este mundo, es tender, es aspirar en este mundo hácia un objeto que yo me he propuesto sin detenerme, sin vacilar y sin obstáculo que temer. Porque en este mundo no sucede como en el mundo material, en el que es una ley inmutable que el acto y la voluntad sean cosas esencialmente distintas, en el que después de haber querido me es preciso pasar al acto que realizará lo que yo hubiese querido; pero en el que yo no tengo verdadero poder sino sobre mi voluntad, porque solo en la voluntad yo soy realmente yo sin otra mezcla. En este mundo inteligible, por el contrario, me basta querer sin tener necesidad de ocuparme del acto. De la voluntad el acto se sigue naturalmente sin que tenga que mezclarme en ello. En virtud de las leyes de este mundo, el acto por sí mismo se liga inmediatamente á la voluntad. No conociendo el sistema general de las leyes del mundo, no me es posible dar razón de cómo se realiza la misión terrestre de la humanidad, por el empleo que esta hace de su voluntad en el mundo real. Por esta misma razón no puedo ver en cada una de las determinaciones de mi voluntad, en cada uno de los actos que yo ejecuto bajo la inspiración de la conciencia, mas que una co-

sa propia á tal ó cual circunstancia, conveniente en tal ó cual momento dado, que una cosa en una palabra de utilidad relativa y limitada. Pero por estrecho y limitado que sea este punto de vista, basta por lo menos, para mostrarme completamente indiferente á los resultados de aquello que hubiere hecho cuando hubiere obrado como debiera obrar, y quita por consiguiente sobre mi alma todo motivo de arrepentimiento. Desde el momento que tengo la certidumbre de haber obedecido á mi conciencia, ¿no la tengo tambien de que no he podido estraviarme? Desde aquel acto, aun cuando el resultado haya sido malo, no tendrá cabida en mí el desaliento, no cejaré á la vista de obstáculos, no rehusaré escuchar la voz de mi conciencia; todo lo contrario, prestándola un oído aun mas atento que por lo pasado, abrazando con doble ardor el nuevo partido que ella me hubiere sujerido, me pondré inmediatamente á la obra, y si sucediese que por otra vez me viese burlado por la suerte, y que como premio de mi perseverancia solo recogiese en este mundo frutos amargos, no por eso me desalentaria en el fondo de mi corazon, no por eso dejaria de mantenerme en mi creencia inquebrantable, de que lejos de haber sido perdidos para mí estos esfuerzos, habrán producido en el mundo invisible un resultado necesario y tocado un fin que era esencial que yo tocase. Sin cansarme nunca, continuaré pues obrando en el mismo sentido, continuaré en hacerlo aun cuando me fuese claramente demostrado, que en el curso entero de mi vida terrestre no me es dado hacer un bien del espesor de un cabello, si se me permite esta espresion. En todos casos cobraré valor con el solo pensamiento, de que nada de lo que yo hago, es perdido para el mundo invisible y que allí no doy un paso que no me aproxime al objeto. De otra manera, si quiero conseguir el fin que me ha sido designado sobre la tierra, no lo quiero por este fin mismo, sino por estar comprendido en el todo que me prescribe en el mundo actual la ley moral, á la que no debo de cesar de obedecer, para llegar en otro mundo á ciertos

resultados á que debo siempre aspirar. Si yo abjurase la obediencia á la ley moral, renunciaria al mismo tiempo sin el menor remordimiento al fin terrestre que ella me hubiere designado. En mi existencia actual, en mi peregrinacion terrestre, marchar á este fin es el punto á que deben dirigirse todas mis fuerzas y consagrarse todos mis sacrificios. Consígalo ó no, por decirlo asi, nada me importa porque tampoco á mí me corresponde. De mi parte no está mas que el acto de *querer*. Mi voluntad es la única de que yo soy responsable. Por la ley constitutiva de mi naturaleza obro y vivo ya en otro mundo. Lo que hay de mejor y de mas noble en mí, es precisamente lo que se encuentra en relacion con este otro mundo. Desde este en que vivimos yo no ceso de contemplarle. Si yo marcho sobre esta tierra es por esta misma razon, es porque yo no puedo marchar en el mundo invisible sino á condicion de haber querido marchar en el mundo material.

Ningun razonamiento puede convencerme que todo mi destino, que todo el destino de la humanidad se halle encerrado en el círculo de mi existencia terrestre. En mí se encuentran ciertos instintos que no tienen relacion con las cosas de la tierra, ni aun las mas nobles y las mejores que la tierra pueda contener. Como á pesar mio levanto los ojos por cima de la tierra, la vida terrestre no puede ser únicamente para el hombre un medio ó bien una ocasion que una mano desconocida hubiere puesto á su alcance, para que se sirviera de ella en el desarrollo de su inteligencia. Nuestra vida terrestre no es un espacio vacío, una solucion en la continuidad de nuestros destinos; es una vida que supone otra y de la que no es mas que un aprendizaje. Como la única cosa á que podemos ligar en nuestro pensamiento otras cosas, que están mas allá de este mundo, es la voluntad, y como vemos permanecer estéril en muchas ocasiones esta voluntad en este mundo, es preciso admitir que con la voluntad debemos trabajar desde aquí para conseguir la vida eterna. Nuestras buenas intenciones, nuestras determinaciones virtuosas producen, pues,

necesariamente en otro mundo resultados reales, bien que invisibles para nosotros que son como otras tantas piedras de toque que sentamos desde este mundo. Estos serán los fundamentos de nuestra vida eterna.

Estos resultados son invisibles para nosotros y probablemente lo serán siempre. Por lo menos lo serán por todo el tiempo que mi vista se encuentre encerrada en los límites del mundo material. Estas buenas intenciones y las determinaciones virtuosas que hubiéremos tomado en nuestra vida terrestre, nos auxiliarán sin tregua para marchar hácia el fin que nos hubiere sido asignado, como nos auxilian en este mundo los esfuerzos de las generaciones que nos han precedido sobre la tierra, por la cultura que ellas nos han legado. Desde la presente comienza ya la vida eterna. La vida eterna es la vida del tiempo continuada mas allá del tiempo. La tierra es el punto de partida de donde debemos lanzarnos hácia un mundo desconocido, y en el que no podemos, sin embargo, desembarcar sin habernos asegurado de una playa en que asegurar el pie. Nuestra vida terrestre no es mas que una pura decepcion.

Yo pertenezco, y esto es lo que constituye verdaderamente la dignidad de mi naturaleza, á dos órdenes de cosas, el uno intelectual y moral, y el otro sensible y material; y estos dos órdenes se encuentran en gérmen en la primer manifestacion de mi voluntad. Desde este punto ambos se desenvuelven paralelamente el uno al otro. El orden sensible, como tal, no es para mí, lo mismo que para los demás séres organizados como yo, mas que una simple aparicion vacía en si misma de significacion y realidad, no encontrándose la una y la otra sino en el mundo intelectual. En cuanto á mí, apenas he tomado la resolucion de obedecer á mi razon, cuando desde el mismo acto me he hecho imperecible, inmortal. Yo soy inmortal, porque el mundo intelectual no se oculta de mí en un lejano y misterioso porvenir. Apenas he entrado en esta tierra, cuando este mundo me ha

rodéado y estrechado por todas partes. Para llegar á él no ha sido preciso que sufriese nuevos modos de existencia. Despues de haber atravesado, por decirlo asi, la eternidad, no estaria un paso mas cerca de él que lo estoy en este momento, porque desde hoy mismo depende de mí apoderarme y vivir en él de la vida eterna. A cada minuto de mi existencia, destruyendo mi vida pasagera ó cualquiera otro modo de existencia pasagera, yo puedo lanzarme á la eternidad, puedo ir hasta el origen, hasta el foco mismo de toda existencia, de toda realidad.

Para todo esto basta mi voluntad, y á decir verdad, mi voluntad es ella misma este mundo. Sin embargo, mi voluntad no tiene un tal poder sino bajo esta sola condicion, y es que considerándola como el dominio, el asiento y el trono de todo bien moral, haga yo de manera que lo sea realmente. Lo que me toca es querer bajo la única inspiracion de la ley moral, y permanecer en la mas absoluta indiferencia sobre los resultados que tenga mi voluntad. No tengo necesidad de ocuparme si habrá de suceder algo como producto de mi voluntad. La independenciamas absoluta de todo lo que no es ella, es, ó por lo menos debe ser su carácter esencial.

El conocimiento y el sentimiento, que yo tengo de mi voluntad, son idénticos. Me importa poco saber si es la voluntad una causa real en el mundo material. Solo sé que admitiendo que no existe, el mundo material por medio de un sistema de fuerzas semejantes á la fuerza de organizacion de la naturaleza podria muy bien existir tal como existe en este momento. No tengo necesidad de ocuparme de mi voluntad bajo esta relacion. Mi voluntad, por el contrario, desdeña todo lo que es material. Solo en mí es donde busca y encuentra su fin último. Asi, pues, lejos de encerrarse como en una prision dentro de los límites del mundo material, se lanza al seno de un mundo de esencia análoga á la suya, donde puede moverse en todos sentidos sin obstáculos, manifestarse de todas maneras sin el socorro de instrumentos estraños.

Esta independencia absoluta, que yo la atribuyo espontáneamente, ha sido la primera y la mas fuerte convicción que yo he encontrado en mí. Ha sido, por decirlo así, mi primer paso en este mundo. Despues, concibiendo bien pronto que de esta noción se derivaban todas las demás nociones, que nacian de mí y que todas tomaban de esta primer noción sus formas y su certidumbre, he tomado de este nuevo punto de vista mi vuelo hácia la eternidad, hácia el mundo intelectual.

La voluntad se desenvuelve en nosotros, cuando en nosotros se estingue la vida material, así como todo lo que tiene relacion con ella; cuando ya no vivimos por nuestros actos sino solo por nuestra voluntad; cuando tenemos la certidumbre de que obrando de esta manera, pero solo en este caso, nuestra conducta será conforme á las inspiraciones de nuestra razon. Entonces á medida que se rompen y se relajan los lazos que nos ligan á las cosas de la tierra se introduce en nuestro seno la fé en lo inmutable, en lo eterno. Nos sostiene en medio de las ruinas del mundo que se desploma en torno nuestro, y se hace nuestra única fuerza toda nuestra vida. Esto es indudablemente lo que entiende la Escritura cuando nos dice, que antes de entrar en el reino del cielo es preciso morir para el mundo y verse creado de nuevo.

Ahora ya me es fácil comprender como hasta el presente he vivido en la ignorancia de las cosas divinas. Las cosas de la tierra eran las únicas que me preocupaban. Los cuidados que ellas reclamaban de mí, formaban mi único estudio. Insensible, sordo á las apariciones de la razon, el único móvil que reconocia era el deseo físico, los goces materiales. Ligado con tantos lazos, amarrado con tantas cadenas Psyqueo el inmortal, no podia desplegar sus alas, porque nuestra filosofia es la historia de nuestro propio corazón, porque nuestra filosofia es lo que se pasa dentro de nosotros mismos que vamos á escribir fuera. Si vivimos únicamente por nuestros instintos groseros, si los objetos materiales son los únicos en que fijamos nuestros deseos, desaparece la

verdadera libertad, cuyo carácter distintivo es encontrar en si misma la causa determinante de su actividad. La que nos queda en este caso no difiere esencialmente de la libertad de la planta, mas ingeniosa si se quiere, mas fecunda en sus resultados y produciendo en vez de raices, hojas y frutos, deseos, pensamientos y actos. Pero tambien es infalible que no pudimos haber perdido la verdadera libertad sin perder casi en el mismo instante la facultad misma de concebirla sin perder hasta la idea. Las palabras que la espresan, lo mismo ella que sus atributos se hacen para nosotros una lengua desconocida. Las cosas del mundo inteligible en semejante situacion, no son mas que vanas y fugitivas sombras que apenas entrevemos cuando se deslizan delante de nuestra vista, y nos hacemos naturalmente indiferentes á su aparicion. Las mas grandes y nobles enseñanzas sobre el deber, la libertad, la vida eterna no son á nuestros ojos mas que fábulas groseras y ridículas que conceptuamos á igual línea con el Tártaro ó el Eliseo. Sin embargo, no nos atrevemos á confesarlo porque estas fábulas, por absurdas que nos parezcan en sí mismas, tienen, sin embargo, esto de bueno, que son útiles al pueblo, lo que nos exime por toda la vida del tormento de ocultar perpétuamente nuestro pensamiento á las punzantes inquietudes de haberle hecho traicion.

De aqui se concluye, que solo á mi voluntad bien dirigida corresponde arrojar alguna luz sobre mi naturaleza ó mi destino. Faltando esta condicion, las mas magnificas facultades del espíritu serian insuficientes para disipar las tinieblas que me rodean. El camino de la verdadera filosofia es el perfeccionamiento moral. ¡Que éste pensamiento no cese jamás de estar presente en mi espíritu!

Toda determinacion de mi voluntad, cuando es conforme con el deber, debe inevitable necesariamente, por solo el hecho de existir, engendrar efectos, sean los que sean. Puede suceder, es cierto, que de sus resultas no aparezca ningun acto, ningun he-

cho visible en el mundo material, pero en este caso los efectos producidos se manifestarán en el mundo que es invisible á mis débiles ojos. No por esto su existencia es menos infalible, menos real.

Cuando en el mundo material lanzo una bola con la mano en tal direccion con tal ó cual fuerza, sé la línea que recorrerá esta bola y con que velocidad, sé que si esta bola encuentra otra, ambas á dos despues de haberse dividido la cantidad de movimiento que ocultaba la primera, deberán continuar moviéndose segun una nueva línea, que puedo aun determinar y con una velocidad que tambien puedo calcular; sé en fin lo que sucederia, si estas dos bolas encontrasen una tercera, y asi hasta el infinito. Bástame conocer la direccion en que lanzo la primer bola, la fuerza con que la lanzo, para estar á punto de apreciar todas las circunstancias que acompañarán al movimiento de esta bola, sea que se mueva aisladamente, sea que encuentre otras bolas. Puedo saber lo que serán estas circunstancias antes que hayan existido como si yo las hubiera visto por mis ojos y tocado, por decirlo asi, con mis propias manos. Asi es precisamentø como yo concibo que mi voluntad produce necesariamente ciertos efectos en el mundo invisible. Creo en la misma forma en estos efectos antes que hayan sucedido con una fé tan entera, como si yo los hubiese percibido por mí mismo. Entre ellos y los que se muestran á mí ó que son visibles, no hay mas que una sola diferencia, y es que sabiendo que existen, no puedo, sin embargo, saber cómo existen, lo que siempre me es posible respecto á los efectos en el mundo material.

Pero obrar de esta suerte es suponer evidentemente que existe en el mundo inteligible una ley, en cuya virtud mi voluntad se reduce á ser en este mundo una fuerza motriz, lo mismo que lo es mi mano en el mundo material. La creencia que tengo en los efectos invisibles que yo produzco en este mundo invisible cuando quiero, es una é idéntica con la creencia que tengo de

la ley en cuya virtud estos efectos se encuentran ser producidos. Estas dos suertes de creencias no se derivan la una de la otra. Lo mismo sucede en el mundo material. En este mundo la creencia, que yo tengo en los efectos que produciré ejecutando ciertos movimientos, es igualmente una é idéntica con la creencia en la ley mecánica, en cuya virtud estos efectos serán producidos. La noción, ley, no es otra cosa que la fé inquebrantable que tiene la razón en un principio motor, creador, que le es imposible dejar de admitir.

Esta ley del mundo inteligible yo no la concibo promulgada por mi voluntad, ni la voluntad de cualquiera otro ser finito, ni por la de todos los seres finitos. Me parece, por el contrario, que mi voluntad, lo mismo que la de cualquiera otro ser finito, se encuentra necesariamente sometida á su autoridad. Sin embargo, cómo ningún ser finito, como ningún ser sensible no pueden concebir en que consiste, que una simple y pura determinación de mi voluntad pueda engendrar efectos; como esta misma imposibilidad en que están de concebirlos es precisamente lo que les constituye seres finitos, y cómo en fin la voluntad simple, pura en el estado de voluntad es la única cosa que esté en poder de un ser sensible, y que en su cualidad de ser sensible no puede concebir de otra manera que bajo formas sensibles los efectos producidos por esta voluntad ; cómo y de que manera puede suceder que nosotros podamos, yo y cualquiera otro ser finito, tomar por último fin de nuestra vida una cosa que no nos es dado imaginar ó concebir? En el mundo material el movimiento de mi mano ó los movimientos de cualquiera otro cuerpo que yo toque con ella se realizan bajo la ley de la pesantez. De aquí no concluyo que sea yo el que cree la ley de la pesantez. Sé por el contrario que los cuerpos no existen en tanto que cuerpos, sino á condición de sufrir esta ley. Si se mueven, si comunican sus movimientos á otros cuerpos, es porque en virtud de esta ley de la pesantez son partícipes de la fuerza motriz general

derramada en la materia entera. El mundo inteligible, que no puede abrazar la inteligencia de ningun ser finito, tampoco recibe leyes de la voluntad de un ser finito. Por el contrario son las voluntades de los séres finitos las que están sometidas á las leyes de este mundo. Estas voluntades no pueden manifestarse en él sino bajo la sola condicion de que estas leyes hayan preexistido á los resultados que sus manifestaciones hayan de producir y en tanto que obren bajo el imperio, bajo la inspiracion de la ley fundamental, de la ley obligatoria para las voluntades finitas, de la ley del deber. La ley del deber es el punto en que se tocan el mundo invisible y el mundo visible, es el lazo de ambos á dos, es el sentido, el órgano por cuyo medio el hombre puede obrar en la esfera que se oculta á sus ojos terrestres. Existe en la naturaleza una fuerza de atraccion que ata y liga entre sí todos los cuerpos del universo; existe en la misma forma en el mundo invisible una ley moral, que á su vez ata y liga entre sí las inteligencias de todos los séres finitos.

Esta ley es la voluntad divina. A cada instante de mi vida me sucede salir de los estrechos límites de mi personalidad para ir á obrar por medio de mi voluntad finita al seno de la infinita voluntad, que á su vez reobra sobre mí. El medio, el órgano de esta reaccion es mi conciencia. No se pasa un instante sin que la voz de mi conciencia no me enseñe el puesto que debo ocupar en el órden general del mundo inteligible, ó bien la manera con que hasta cierto punto debo engranarme al mecanismo de la vopunta general. Se me oculta el órden general de las cosas en su conjunto. Yo no soy mas que un anillo en una cadena cuyas estremidades no son visibles á mis débiles ojos. En medio de un magnifico concierto yo no soy mas que una simple nota, á la que no es dado quitar de la armonía del conjunto, pero bástame saber el papel que me corresponde desempeñar en esta armonía de la inteligencia. Del seno de esta armonía de este mundo invisible se levanta una voz secreta que no cesa de resonar dentro

de mi revelándomelo. Jamás dejo de ser parte integrante de este mundo invisible y en cuyo centro existe la voluntad divina, lazo comun de todo lo que existe.

¡Voluntad eterna! ¡Voluntad sublime! Tú no tienes nombres dignos de tí en ninguna lengua humana. Ninguna inteligencia de hombre te puede concebir en tu inmensidad. Pero ninguna barrera existe entre nosotros, ningun abismo nos separa. Mi voz va á perderse en tí y la tuya no cesa de resonar en el fondo de mi corazon; tú eres el que me inspira cuando mi pensamiento es conforme con la justicia, con la verdad. Tú, toda misteriosa, toda incomprendible como eres á mi debil inteligencia, tú eres la que me esplicas el gran misterio de este mundo y me das la palabra de mi existencia enigmática. A tu voz las tinieblas de la duda se disipan de mi espíritu, el que se ve ilustrado por los rayos de la verdad divina.

Tú te complaces con el hombre de bien, simple de espíritu, pero puro de corazon. Ninguno de sus pensamientos permanece oculto para tí. Tú sabes tomarle en cuenta todos aquellos pensamientos que son conformes con la justicia, con la verdad, en el acto mismo que se tenga por perdidos para el resto del universo. Te complaces en elevar al hombre de bien hasta tí. Le llevas contigo, le meces en cierta manera en tu seno. Solo de él es permitido afirmar que ha sido engendrado por tí; solo de él podemos creer que se entrega á tí en cuerpo y alma, porque él solo dirigiéndose á tí puede decir:—Haz de mí lo que quieras, puesto que no haces nada que no sea para lo mejor.—Solo el hombre de bien, entre tantos que pueblan la superficie de nuestro globo, es apto para conocerte y comprenderte. Pero tú no hablas jamás, por el contrario tú desdeñas manifestarte á los espíritus soberbios, orgullosos de su ciencia. Estos no te conocen en manera alguna, son incapaces de penetrar en la intimidad de tu naturaleza, y si algunas veces, creyendo haberlo conseguido, quieren enseñar á los demas lo que tú eres, solo consiguen dar

de tí imágenes fantásticas que provocan á la vez la risa y la indignacion del sábio verdadero.

Delante de tí me cubro la faz con mis dos manos. Lejos de mí, lejos de mí el pensamiento temerario de ser yo capaz de concebirte tal como tú eres en tí mismo, tal como tú mismo te concibes! Para esto seria preciso que yo me hiciese semejante á tí, lo que sin duda jamás se verificaria aun cuando despues de esta vida terrestre yo viviese millones de años, y aun cuando esta nueva vida fuese la de las puras inteligencias. Está en la naturaleza, está en la esencia misma de mi inteligencia el no poder concebir mas que lo que está sometido al mundo de lo finito. No hay progreso, no hay desenvolvimiento á cuyo término pueda imaginar yo que lo finito se trasforme en infinito, porque no es en cantidad sino en esencia como lo infinito difiere de lo finito. Por consiguiente es de toda imposibilidad que por el engrandecimiento sucesivo que tenemos de nuestra propia naturaleza, de la naturaleza humana, podamos llegar á formarnos una idea de lo que eres tú en tí mismo. Puede llegarse por esta via á formarse idea de un hombre mas y mas grande, de un hombre mas grande que todos los demás, pero la de un ser infinito, la de un Dios, jamás. Sin embargo, este es el único camino que tengo para conocerte. Este es el único procedimiento por cuyo medio puedo hacer ensayos para formarme una nocion de tu existencia, pero esta nocion no puede ser completa, puesto que encierra la de la personalidad, y por consiguiente la de limitacion que seria un absurdo en mí aplicártela. No haré, pues, vanos esfuerzos para apoderarme de una prerogativa rehusada á la debilidad de mi naturaleza. No ensayaré ya contemplarte en tí mismo. Pero las relaciones que han querido establecer entre tú y yo, entre tú y todos los demás séres finitos, son visibles á mis ojos y están sometidas á mi observacion. Depende solo de mí el contemplarlas. Brillan para mí con una luz mas evidente que la conciencia misma de mi propia existencia. Asi pues, bien que yo ignore como lo haces, sé sin em-

bargo que tú eres el que grabas en mi corazón la noción de mis deberes, que tú eres el que me enseñas el destino á que soy llamado, el lugar que yo ocupó en el sistema de los seres dotados de razón. Sé que tú sabes y que tú conoces lo que yo quiero y lo que yo pienso. Sé que tú has querido que mi obediencia á la voz de mi conciencia tuviese resultados en la eternidad. Ignoro á la verdad el acto de conciencia por cuyo medio yo sé y tú conoces; ignoro también si la ciencia y el conocimiento son en tí el resultado de un acto de conciencia, porque á mi parecer la noción de un acto, sobre todo de un acto determinado, no es aplicable más que á mí, ser finito, de ninguna manera á tí, ser infinito, ignoro también lo que es tu voluntad, en qué consiste, en qué se parece á la mía ó en qué difiere de ella, pero esto no me importa nada. Sé que tú obras, sé que en tí el acto y la voluntad no son más que uno. Sé, en fin, que tú existes y que tú vives, puesto que yo sé que tú quieres, que tú obras, que tú sabes. Pero sé yo igualmente, que si me fuera concedida la eternidad no por eso llegaría á penetrar tu naturaleza, ni concebir el ser que tú eres.

Por otra parte, para marchar con resolución por el sendero de mi vida terrestre, bástame tener la intuición de las relaciones que tú has establecido entre tú y yo. Por medio de esta intuición las cosas, que es de toda esencia que yo sepa, me son inmediatamente reveladas y tengo de ellas una entera convicción. ¿Qué es, pues, lo que me resta que hacer en este caso? Entregarme sin temor y sin vacilación á la tarea que me has impuesto, es decir, concurrir con cuanto de mí dependa á la ejecución de tus planes eternos, realizando el deber que tú me enseñas y emplear para conseguirlo la porción de tu propia fuerza que has depositado en mí, y hecho esto, mantener el espíritu en reposo sobre las cosas de este mundo, porque el mundo bajo este punto de vista nada me ofrece que me sorprenda ó me turbe. La certidumbre en que estoy de tu existencia me ilumina con una nueva luz, cuya claridad disipa los vanos fantasmas que yo he querido revestir hasta

ahora con los nombres de naturaleza ó de destino. Nada tengo que temer de ellos, porque no tienen ninguna realidad.

Si el mundo existe, existe solo en la inteligencia de los seres libres y solo para ellos, lo que es causa de que todos estén de acuerdo sobre la idea que de él se forman. Asi es, que hablando con exactitud, no puede decirse que los seres libres obran sobre el mundo, sino que obran los unos sobre los otros. Esta actividad reciproca es la única que existe, la única que puede producir resultados. Si alguna vez estos resultados son funestos, que es lo que se llama el mal, es una consecuencia de la ley del deber. Abrogad esta ley, anonadareis el mal. Si el mal existe es porque es necesario, puesto que la ley fundamental del mundo es que todo está creado para lo mejor. Cuanto existe y cuanto sucede en él todo sirve para el perfeccionamiento intelectual del hombre, todo concurre á la realizacion de su destino. A esto se reduce el órden sublime del mundo que llamamos naturaleza cuando decimos: la naturaleza conduce al hombre al trabajo por la necesidad; á la vida social por el desprendimiento de la vida salvaje; á la paz perpétua por los sufrimientos y peligros de largas guerras. Tu voluntad, ser infinito y omnipotente, tu voluntad, he aqui pues la naturaleza. La sencilla ingenuidad que llama nuestra vida terrestre, vida pasagera y de prueba y escuela de la vida eterna, se eleva, pues, hasta comprenderte, y por medio de una especie de intuicion de tus destinos eternos, ve en los sucesos, lo mismo los mas sencillos como los mas importantes en que se halla envuelta la existencia del hombre, otros tantos medios que tú empleas para conducirla al bien, asi como cree, que todo tiende á lo mejor para con aquellos que conocen sus deberes y saben comprenderte.

¿Pero en este caso mi vida anterior ha pasado toda entera en las tinieblas? Solo he vivido de errores, creyendo nutrirme con el pan de la sabiduría. En desquite comprendo ahora, espíritu maravilloso, la doctrina que en tu boca me habia por el pronto tan estrañamente turbado; penetro en su esencia, la abrazo en

su inmensidad, la sigo en la multitud de sus combinaciones.

El hombre; no ha nacido de la tierra que pisa. Tampoco esta tierra abraza toda la doctrina del hombre, los destinos del hombre. El hombre por su destino desborda por todas partes el tiempo, el espacio, la materia. Lo mismo sucede con el pensamiento, porque es preciso que el pensamiento del hombre esté en relación con la sublimidad de su destino, puesto que es necesario que sepa lo que es al presente y lo que será en el porvenir. Así, pues, ved como por todas partes, y en todos sentidos. á la faz de su pensamiento, desaparecen los límites del universo material. Por el pensamiento el hombre habita ya las regiones maravillosas, donde ha estado en esencia y donde deben realizarse sus destinos definitivos. Su pensamiento frisa naturalmente desde esta vida á la altura sublime, donde el universo material, perdiendo toda realidad, solo se aparece como una suerte de reflejo, una imagen confusa del mundo inteligible.

Bendita sea entre todas las horas de mi vida aquella, en que por la primera vez me he puesto á reflexionar sobre mí mismo y sobre mi destino. Las cuestiones que me proponía á mí mismo me aparecen resueltas, las dudas disipadas. Yo sé todo lo que me es dado saber, y de lo que no puedo saber no tengo ningun dato. Ninguna turbacion siento dentro de mí mismo. Una deliciosa armonía reina en mi espíritu. Una nueva existencia ha comenzado para mí. Yo no abrazo, es cierto, mi destino todo entero. El conjunto de mis destinos oprime por su inmensidad la debilidad de mi inteligencia; una parte se me oculta que solo puede conocer aquel que habiéndome creado debe realizarlo. A mí solo me es dado presentir toda su magnificencia. En cuanto á la parte que debo realizar por mí mismo, está tan á mi alcance que es como un conocimiento fundamental de donde se deriva todo conocimiento secundario. ¿En todos los instantes de mi vida no sé con toda precision lo que debo ejecutar? ¿Y lo que debo ejecutar no es en lo que únicamente debo ocuparme? ¿No es esta la

única parte de mi destino, en la que me es permitido intervenir? Querer ir mas adelante seria tan inútil como imprudente. El deber es el centro y el fundamento de mi vida, y con él debo estrecharme con todas las fuerzas que me han sido dadas, debiendo considerarle como el lugar donde la vida terrestre estiende todas sus raices.

Pero si yo debo querer agrandar sin cesar por medio de la ciencia una esfera intelectual, es preciso que yo lo haga con la intencion de agrandar igualmente, haciendo los mismos esfuerzos, la esfera del deber. Yo debo querer adquirir mucho, para que se me pueda exigir mucho. Es preciso que yo ejercite sin cesar mi fuerza y mi habilidad, porque el uso las perfecciona y porque estos son instrumentos que estoy obligado á poner á disposicion de mi conciencia, y que estén tan bien preparados cuanto sea posible para la ejecucion de las cosas que ella quiere que yo ejecute. Debo querer que la humanidad en mí llegue á su mayor grandeza, no por la humanidad misma, cosa vil y despreciable sino por la virtud misma, única que tiene valor y precio para que pueda aparecer en la humanidad bajo magnificas proporciones y en toda su brillantez. Mi cuerpo, mi alma, toda mi individualidad no deben ser para mí sino otros tantos medios que me han sido dados para realizar el deber.

Mis relaciones precedentes con el mundo exterior se encuentran de esta suerte enteramente cambiadas. Los lazos que ligándome á él encadenaban mis movimientos, todos se han roto. Yo soy libre, yo soy una criatura nueva, soy como un mundo, soy al mismo tiempo como un mundo inmutable y pacífico, porque los objetos exteriores, no existiendo desde este momento sino para mis ojos, no pueden escitar ninguna turbacion en mi alma. En desquite, al través de los errores pasageros de la humanidad podré contemplar las ideas eternas de lo bello y de lo bueno, como sé discernir al través de una ola turbada la imágen brillante que ella refleja.

Los tormentos de la duda y de la incertidumbre no tendrán ya influencia sobre mi espíritu. El arrepentimiento, la tristeza, el deseo, ya no se aproximarán á mí. Solo en una cosa me fijaré y es lo que debo practicar, cosa que yo puedo saber pero que es la única á que puedo aspirar. En lo sucesivo, lejos de atormentarme, me complaceré en esta ignorancia. Ningun suceso próspero ó adverso tendrá ya poder para conmovirme. En medio de la agitacion del mundo exterior permaneceré inmóvil, imperturbable sin curarme en saber lo que pasa en torno mio, ni de lo que se trata, porque sé no serme dado concebir las relaciones que todo esto pueda tener conmigo. ¿No sé, por otra parte, que nada sucede que no esté subordinado al plan general del mundo? Esta es la única cosa que me importa. Porque lo que es este plan en sí mismo, lo que son las cosas que éste plan abraza, así en sus fines como en sus medios, es cosa que en nada me incumbe. En el mundo no hay cosa, que por decirlo así, no brote y no crezca para dar los frutos que está predestinada á dar por la sabiduría eterna, pero saber en todo esto cuál es semilla, cuál es flor, cuál es fruto, me es imposible poderlo discernir.

La cultura de la razon, la observancia de la ley moral en el dominio de los séres inteligentes, he aquí en cuanto á mí la única cosa de que tengo que ocuparme. Que en todo esto, por lo demás, yo no sea mas que un instrumento, ó que, por el contrario, lo sean los demás, poco me importa. Tampoco importa que esto se haga por mí ó por otro. Los sucesos exteriores no me aparecerán ya sino bajo este último punto de vista. Que lo que sucede sea un hecho mio ó un hecho ageno, que afecte á mi persona ú á la agena, es cosa que no puede inquietarme y á la que permanezco completamente indiferente. Mi alma se ha hecho inaccesible á todo sentimiento personal. Mi personalidad ha desaparecido ha largo tiempo y se ha sumido en la contemplacion del orden general del mundo.

Veo muchas veces la verdad reducida á silencio, la virtud

desterrada del mundo y el mal que aparece triunfante por todas partes. Los hombres de bien se inclinan tanto mas á ver el mundo de esta manera, cuanto que hacen votos mas ardientes por la felicidad y mejoramiento de sus semejantes, y cuanto tiemblan con la idea de ver trastornada la obra que con tanto ahinco quieren sostener. Pero ninguno de estos obstáculos puede impedirme la prosecucion perseverante de mi tarea. En presencia de semejante espectáculo, yo podré conservar en mí la conviccion del órden y de las armonías del mundo, lo mismo que en circunstancias contrarias me guardaré bien de dejarme llevar de esperanzas demasiado magníficas que no dejarían de salirme fallidas. Si acontece, pues, que en ciertas ocasiones me parece ver las luces, la virtud, la civilizacion, la libertad estenderse rápidamente sobre el globo y amenazar cubrirle bien pronto todo entero, no por eso me apresuraré á quererme sacudir de las faenas y trabajos de todos los dias para adormecerme en las delicias de un reposo precoz.

Los sucesos en apariencia, los mas desgraciados, no me causarán el menor desaliento. Me complaceré en ver en ellos otros tantos medios empleados por la sabiduría eterna para producir un feliz resultado. Supondré que este combate del mal contra el bien será el último que deberá contristar mi corazón, que si es dado al mal aparecer rodeado de grandes fuerzas, es solo para que puedan ser destruidas de un solo golpe y para que se ponga en evidencia la impotencia del mal. Por otra parte, supondré que de ninguna manera seria imposible que sucesos, que á primera vista podria tener por dichosos y favorables, no ocultasen, sin embargo, funestas consecuencias. Temeré encontrar tan solo vanas sutilezas bajo la corteza de la ciencia. Las apariencias de dulzura, de amor á la paz me harán temer que detrás de ellas se ocultan la debilidad de carácter, la flaqueza, la falta de energía. Por consiguiente, si yo no me regocijaré en un caso, no me afligiré en otro, porque en ambos á dos no creeré menos que el mundo en que me encuentro es el de la sabiduría divina, cuyos de-

signios no pueden estar al alcance de mi débil inteligencia.

Esta creencia no será conmovida á la vista de séres dotados de razon, dotados de moralidad, y sin embargo diariamente en guerra contra toda razon, contra la ley moral, empleando para hacer triunfar el mal y la sinrazon las fuerzas que les han sido dadas para otro uso; una sola cosa podria atender á esta creencia á la par que escitar mi cólera, y seria si viera estos séres de que vamos hablando, aborrecer el bien como bien y amar el mal como mal. Es esta una especie de depravacion que no puedo atribuir á ningun ser que tenga semblante humano, porque no pertenece á la naturaleza humana. No son, ni jamás pueden ser el bien y el mal en sí mismos, los motivos determinantes de las acciones de estos hombres, sino que es lo agradable y lo desagradable. Estos hombres ceden á ciertos instintos de la naturaleza. Hablando con propiedad no son ellos los que obran, sino que es la naturaleza. Yo sé que siendo ellos los que son, no pueden obrar en ningun caso, sea la que sea la materia, de una manera diferente de como obran. ¿Para qué, pues, habré de irritarme contra una inflexible necesidad engendrada por una naturaleza puramente fisica? ¿Cómo imputaré á ciertos hombres como un crimen el hecho de no poder resistir á estos impulsos, que les son naturales? no puedo imputarles á crimen el no ser libres, sino á condicion de suponer que lo han sido ó que lo son realmente. No puedo encontrar, haga lo que quiera, ningun motivo de irritacion contra ellos. No les basta ser lo que ellos son para merecer mi cólera, y lo que seria preciso que ellos fuesen para esto es bien seguro que no lo son. Mi cólera se estrella por todas partes con la nada. A la verdad, debo portarme con ellos en todas circunstancias como si estuviesen en la realidad, aunque sé positivamente que no lo están, porque el deber me ordena dirigir mi conducta por otros principios, en que no tenga parte mi reflexion; quizá podrá sucederme que les muestre mi cólera por lo que hubiesen hecho ó dicho, pero cólera noble que no tendria

sentido ni fundamento, sino en la suposición de que fuesen libres. Mi objeto en esto será inflamarlos con mi propia cólera contra sí mismos. Pero esta cólera en mi cualidad de ser dotado de razón no podré experimentarla yo mismo, ó por lo menos sería solo en mí el ser social, que á la vista de las pasiones y vicios de los hombres experimentase esta cólera. El ser inteligente, el ser de reflexión y de meditación, no puede jamás participar de ella.

El sufrimiento, el dolor, la enfermedad, me perseguirán indudablemente en mi naturaleza exterior, pero no traspasarán los límites de mi personalidad intelectual. Allí yo estoy muy por cima de ellas. Allí puedo arrostrar sus ataques, los mas crueles. Por mejor decir, estos males afectan á la naturaleza que está en mí, no á mí que soy un ser superior á la naturaleza. Al término de todo dolor, como fin de todo dolor está la muerte, y seguramente entre todos los sucesos que los hombres tienen por desgraciados, la muerte es el que menos me espanta, porque puedo decir con toda verdad que yo no muero, puesto que si muero es solo para con aquellos que me sobreviven, con quienes se rompen todos mis lazos terrestres, pero no para mí que en esta muerte encuentro un renacimiento á una vida nueva.

Pero apenas he estirpado de mi corazón todo deseo terrestre, apenas he cesado, por decirlo así, de tener corazón para todo lo que es perecible y pasajero, cuando el universo comienza á aparecerse á mí. El universo existe realmente. La muerte ó la materia que llenaba el espacio se retira para hacer lugar á las oleadas de inteligencia y de vida que afluyen por todas partes para llenarle, es decir, á las oleadas de tu vida y de tu inteligencia, ser infinito, porque no hay mas vida que tu vida, no hay mas inteligencia que tu inteligencia.

El universo se presenta animado. En él se desenvuelve una maravillosa armonía que resuena deliciosamente hasta en el fondo de mi corazón. Yo vivo, yo me tropiezo en todo cuanto me

rodea. Yo me tropiezo bajo las formas variadas de los seres que se agitan en torno mio, á la manera de un rayo del sol que brilla al través de los millares de gotas de rocío en que refracta.

Tu existencia, por lo menos en cuanto un ser finito puede concebirla, tu existencia debe ser una voluntad eternamente creadora. Tu vida no cesa de realizarse en mí. Tu vida, fulgurando de tu seno como un torrente, va á producirse bajo multitudes de formas hasta los confines del espacio. Ella es en mí carne, nervios, músculos, y fuera de mí es yerba, planta, animales. ¿Qué sé yo? tu vida me aparece en todos los puntos del universo semejante á la fuerza creadora que habiéndome sacado de la nada, dirige aun todos los movimientos que yo ejecuto. Todos los seres que se mueven en la inmensidad del universo obedeciendo á su impulso, ceden á sus sacudimientos armónicos.

Tu vida liga las unas á las otras las inteligencias individuales. Ellas tienen su lazo por cuyo medio obran las unas sobre las otras. La vida está en el mundo invisible como la atmósfera donde viven los espíritus. Por ella el pensamiento con su actividad infinita no cesa de ir de un alma á otra; permaneciendo siempre semejante á sí misma hace que cada una se asimile y ame en todas, hace que no se crea que es un cierto número de hombres los que existen sobre la tierra, sino que es la humanidad; ella confunde en un mismo pensamiento, en un mismo sentimiento de amor ó de aborrecimiento el pensamiento, el amor ó el aborrecimiento de cada uno; consagra en el mundo invisible entre los espíritus una alianza que se manifiesta exteriormente en este mundo por el atractivo que une los sexos, por el lazo que liga las familias. Al ver la mútua terneza que une á los hijos con sus padres y á los hermanos entre sí, ¿quién no dirá que las almas lo mismo que los cuerpos han salido de un mismo gérmen y que no son mas que ramos y ramas de un mismo tronco? Asi es como por medio de grupos mas ó menos numerosos, pero en contacto los unos con los otros, la humanidad

en definitiva constituye un solo todo. En cuanto al aborrecimiento no puede concebirse de otra manera que como nacido de la necesidad de amar. El aborrecimiento es un amor prostituido.

Yo veo circular, por decirlo así, esta vida eterna por todas las venas de la naturaleza material ó intelectual. La veo hacer esfuerzos continuos para llegar á manifestarse esteriormente bajo una espresion de mas á mas verdadera, de menos á menos material. El universo no es para mí como para muchos otros una masa inerte, una materia sin vida; tampoco es este círculo que yo veía viniendo á cerrar al mismo punto, este juego inútil, insignificante eternamente iniciado sin concluir nunca, ó bien esta hidra de mil cabezas que no cesa de reproducirse y deborarse á la vez. En todo y por todas partes yo encuentro en el universo grabado el noble sello de la inteligencia. Despojado de sus envueltos materiales el universo brilla á mis ojos completamente intelectualizado. Yo le veo además marchar línea recta á la perfectibilidad al través de la eternidad.

Quando vemos el sol y las estrellas aproximarse al horizonte y desaparecer á nuestros ojos, sabemos que la mañana del día siguiente nos traerá segunda vez el sol y las estrellas. Desde la creacion las esferas celestes no han interrumpido sus movimientos armónicos. Sin embargo, el sol y las estrellas no reaparecen jamás absolutamente tales como eran la víspera. No se pasa día, no se pasa hora del día, que no se realice un progreso nuevo para el mundo. De hora en hora se derraman sobre la tierra, semejantes á los rocíos de la mañana, efusiones siempre nuevas de amor y de inteligencia. Por medio de la muerte, en el acto mismo de morir, es cuando la vida presenta todo lo que tiene de elevado, de sublime, de grande. Toda muerte es un alumbramiento. Hablando con toda propiedad ningun ser puede morir en la naturaleza, puesto que la naturaleza entera es la vida misma. La muerte no mata, la muerte no es otra cosa que el desarrollo instantáneo de una vida nueva, hasta entonces oculta en

la vida que la ha precedido; la muerte, lo mismo que el nacimiento, son progresos de la vida, son gradaciones que ella recorre depurándose mas y mas en cada una de ellas y tendiendo de esta manera á una manifestacion de sí misma que debe aparecer cada vez mas completa. ¿Y cómo mi muerte podria ser otra cosa? Yo no soy solo una forma pasajera de una vida efimera; en mí se encuentra la vida primitiva, real, esencial. El pensamiento no podria admitir que la naturaleza pudiese anonadar una vida que no procede de ella, que pudiese anonadarme cuando no he sido hecho para ella, sino que es ella la que ha sido hecha para mí. La naturaleza tampoco podria anonadar mi vida terrestre, esta simple manifestacion por donde la vida universal se muestra á las miradas del ser finito, no podria, porque seria anonadarse á sí misma, hecha como está para mí solo y no existiendo como ella existe sino á causa de mí. ¿Cómo, pues, podria hacerme morir la que no podria hacerme vivir? Repito, la muerte no es mas que la manifestacion de otra vida invisible hasta entonces á nuestros ojos. Si desde la creacion del mundo no hubiera fallecido sobre la superficie de la tierra ninguno de los seres dotados de razon, cuyos ojos se hubieren abierto á la luz del sol ¿sobre qué fundamentos descansarían nuestras esperanzas del cielo, nuestra creencia en la vida eterna?

Mientras que en este mundo lloramos la muerte de un hombre suponiéndole privado de la luz del sol, errante por una eternidad en esas inmensas soledades, donde no existe la conciencia de sí mismo y sumergido para no salir de allí en los sombríos reinos de la nada, por cima otras criaturas se regocijan sin duda del nacimiento de este hombre en un mundo nuevo para él, como en este nos regocijamos con el nacimiento de uno de nuestros hijos. Que llegue cuanto antes el dia en que yo debo reunirme á este hombre, dejaré el duelo y la tristeza á la tierra que abandonaré, y este dia entre todos los de mi vida será el mas dichoso para mí.

De esta manera se disminuye, se aminora, se anonada, por decirlo así, á mis ojos el mundo exterior que tanta maravilla me habia causado en un principio. El órden que él reviste á mis ojos, la vida que le llena, la perfectibilidad que deja entrever no son en definitiva mas que una suerte de velo que me oculta otro mundo mas grande, mas magnifico, mas perfecto. Pero la *creencia* sabrá descorrer, este velo porque la creencia quiere ver y sabe ver las cosas que no están contenidas, ni en el espacio, ni en el tiempo.

CRITICA.

Ya tenemos la esposicion de las doctrinas de Fichte en su obra del *Destino del hombre*. Aquí, segun se ve, aparece un filósofo, que entregado al estudio de su naturaleza íntima, quiere indagar su destino sobre la tierra. Reducido á ser una criatura, que se pierde en la inmensidad de la creacion, siente y reconoce su debilidad y su pequeñez. Sin embargo, como tiene conciencia de sí mismo, concluyó de aquí, que el principio invisible que ha constituido este todo es igualmente el principio, por el que ha sido él mismo constituido, y que la ley que rige este todo es igualmente la que rige su propio destino. La hoja desecada que el viento del otoño bambolea un momento en los aires, no obedece menos en su caída á la gravitacion universal, que los mundos que ruedan en la inmensidad. Nuestro filósofo cree, que la palabra del enigma, que él se ha propuesto, de averiguar su destino, no puede ser otra, que la palabra del grande enigma del universo, y que en consecuencia esta palabra terrible solo puede prometerse leerla en la contemplacion de la multitud infinita de cosas y fenómenos del universo. Pero á la vista de este espectáculo, su vista y su pensamiento no tardan en turbarse. Las cosas le

aparecen, tan pronto idénticas, tan pronto diversas. Tan pronto le aparecen los fenómenos como un producto del acaso, tan pronto encadenados en un orden necesario y riguroso. No sabe, si todo esto es la manifestacion de una inflexible necesidad ó bien la de una libertad indefinida. No sabe, si debe considerarse juguete de un azar caprichoso, ó bien un esclavo, un instrumento pasivo en manos de una inexorable, de una implacable fatalidad. Entre estas dos opiniones, sin poderse fijar en ninguna de ellas, vacila, titubea, hecho presa de las dolorosas angustias de la duda.

Entonces se resuelve de repente como por inspiracion, á abandonar la via que acaba de recorrer sin suceso. No será en el mundo exterior, sino en sí mismo, en su propia conciencia, donde buscará la resolucion del enigma por medio de la *ciencia*. Desde entonces marchará por este rumbo rápidamente á su objeto. No podrá turbarle ya el temor de estraviarse en el camino, porque bajo este punto de vista, el análisis de la sensacion, el *nosce te ipsum* es el origen de toda ciencia, de toda certidumbre.

¿Qué es la sensacion? Es la cuestion que se sienta de mil maneras, pero que recibe siempre una misma respuesta. La sensacion es una modificacion del ser que siente.

Pero si es así, el ser que siente no puede saber de la sensacion mas que una cosa, y es que ha sido modificado de tal ó de cual manera, sin que tenga derecho á llevar mas adelante sus consecuencias, ni está autorizado para deducir, que fuera de él existe una cosa que ha producido en él la modificacion. Si lo hace es en virtud y en nombre de un cierto principio de causalidad, por el que se cree apoyado para afirmar, que ningun efecto es posible si este efecto no tiene una causa. Pero como este principio no se encuentra en la sensacion, es decir, en la impresion hecha por el mundo exterior en el ser que siente, resulta de aquí, que este principio no ha estado primero en el mundo exterior, antes de estar en la inteligencia. Este principio, por el contrario, y basta el menor exámen para convencernos de ello, existe en las pro-

fundidades mismas de la inteligencia. Allí, poniéndole en juego una presión misteriosa, se desenvuelve de repente, á manera de un resorte, y luego estrecha y transporta, por decirlo así, el ser intelectual al centro del mundo exterior, que acaba de serle revelado.

Sin embargo, este principio no tiene más que una realidad puramente subjetiva.

Por otra parte, es evidente que á una inducción, sacada de un principio, no se la puede dar más realidad que la que tenga el principio mismo. Y así, si el mundo no existe sino en tanto que es una inducción del principio de causalidad, es una consecuencia infalible, que el mundo no tiene más que una realidad puramente subjetiva. Esta conclusión es incontestable.

¿Y entonces el mundo existirá en la inteligencia del hombre como una copia sin original? Si señor, será no sé qué imagen fantástica, diseñada en nosotros por una mano desconocida. Será una sombra sin cuerpo que la produzca. Nuestros sentimientos, nuestras pasiones, nuestras ideas, no tendrán más realidad que la que tienen los vanos fantasmas, nacidos del delirio de la fiebre. Cuando en alas del idealismo nos hemos dejado llevar tan lejos de la vida real, experimentamos en seguida, volviendo sobre nosotros, la misma impresión que experimentaría un hombre que despertase en la cima de una roca escarpada, rodeada de precipicios y derrumbaderos.

Pero en medio de esta situación horrible, sentimos en nosotros mismos una indefinible necesidad de *obrar*. El mundo interior del pensamiento no puede retenernos; un impulso irresistible nos arrastra á la acción y nos precipita en cierta manera al mundo de la realidad, por aniquilado y destruido que nos parezca.

La necesidad de acción va mezclada con lo que hay de más íntimo en la naturaleza humana, y sería necesario destruir el corazón del hombre para estirparla. Nuestras facultades, nuestras pasiones, nuestros sentimientos, nuestros instintos de todas clases se conciertan para revelarnos, que nuestra misión terrestre

no es contemplar ociosamente nuestro pensamiento, ni aclo-
carse en nuestro propio seno, sino por el contrario, es mani-
festar este pensamiento en el mundo exterior, realizarlo, en
una palabra, obrar. La *accion* no es solo el destino del hombre,
es el hombre todo entero, es el hombre mismo. Si el impulso
que nos lleva á obrar no afectase á ningun objeto, si no encon-
trase un teatro exterior donde desenvolverse, nuestra vida no se-
ria mas que un esfuerzo continuamente renovado, para abortar
siempre. Se pasaria en una ociosa y estravagante contradiccion.
Pero Fichte nos dice luego, que esto no sucede ni puede suceder.
Se apresura á decirnos, que el hombre no puede obrar sino bajo
la condicion de creer en la posibilidad de la accion, de creer que
marcha hácia un objeto, de creer, en fin, que siente la tierra ha-
jo sus pasos. Pero sobre todo, el punto capital de su creencia es
la realizacion de los deberes, que una voz interior, cuya autoridad
no puede desconocer, le ordena observar en este mundo.

Fichte de esta manera busca la *creencia* en el deber, como un
apoyo tutelar, que pone á nuestra disposicion, como una tabla de
salvacion, en que fijamos nuestro pie en medio de los abismos
fantásticos, creados en torno nuestro por la especulacion y por la
ciencia. Fichte nos enseña, que si no es dado al hombre saber y
conocer el mundo, no se puede concluir de aqui, que el mun-
do no deba existir para el hombre. Nos enseña, que por que sea
invisible á los ojos de la ciencia, no por eso deja de aparecer con
brillante luz su realidad á los de la creencia. Nos enseña, en
fin, que si este mundo se desvanece, se disipa en manos de quien
quiere cogerle en nombre de la ciencia, la mano guiada por nobles
y santas creencias halla su realidad sobre la base irresistible del
sentimiento del deber.

En una palabra, el hombre, empeñado en las vias de la me-
ditacion, comienza por *dudar*, llega en seguida á la *ciencia*, es de-
cir, á saber y conocer su ignorancia, y por último, no le queda
otro partido que refugiarse en la *creencia*. Este es, segun Fichte,

un movimiento natural del pensamiento humano, que como una consecuencia precisa, este realiza necesariamente.

En la obra de que nos ocupamos, Fichte no se limita á solo el lado metafísico de este movimiento, sino que ha querido pintarnos al mismo tiempo las agitaciones diversas que se suceden en el corazón del hombre durante este movimiento, durante estas diversas transformaciones de su propio pensamiento. Y así no es una simple exposición didáctica, la que hace de su sistema, sino que le presenta en un trilogio filosófico y con formas dramáticas.

Bajo estas exterioridades brillantes, bajo este velo de poesía, de que Fichte aparece rodeado en esta obra, no se puede desconocer la hipótesis fundamental de su filosofía.

Fichte es un fiel discípulo de Kant. La crítica de la razón pura de Kant es la *ciencia* de Fichte; la crítica de la razón práctica de Kant es la *creencia* de Fichte. Fichte en la ciencia, lo mismo que Kant en la crítica de la razón pura, no pudieron encontrar la existencia del mundo exterior, no pudieron encontrar la realidad, y ambos lanzados al campo de las abstracciones, se sumieron en un lamentable escepticismo; Fichte en la creencia, en la fé, en el sentimiento, lo mismo que Kant en la crítica de la razón práctica, se refugiaron en el mundo moral, en el sentimiento del deber, para salvar el abismo que habian abierto á sus pies.

Pero Fichte aparece con un matiz que le distingue de Kant. La hipótesis de Fichte consiste en considerar el mundo exterior como el producto de la actividad espontánea del yo. La fé necesaria que tiene el hombre en los resultados producidos por esta actividad, la conciencia que tiene de sus resultados, y conciencia que no puede menos de tener, es precisamente esta facultad reveladora y creadora del mundo, que Fichte llama creencia. No es en el *Destino del hombre* donde se ve en claro este pensamiento, porque procediendo en él *à posteriori*, aparece envuelto en todas las cuestiones de aplicación, que le hacen hasta cierto punto oscuro, y si bien es mas inteligible en la exposición, y mas agra-

dable por efecto de estas mismas formas prácticas que reviste, también es menos científico, por lo mismo que es menos teórico. Fichte, lo mismo que todos los filósofos alemanes, no podía menos de presentar su sistema en forma más didáctica, y más conforme á los hábitos de los sabios de su país. Antes de publicar su tratado del *Destino del hombre*, había ya publicado varias obras, cimentadas en un método enteramente opuesto. En ellas, procediendo *à priori*, se lanza al centro mismo de la esfera del yo, y allí desciende á los más profundos abismos de su actividad espontánea. Hagamos, pues, conocer á Fichte en este sentido, para que se perciban más claramente las afinidades y diferencias con el sistema de Kant.

La filosofía de Kant guardaba una neutralidad bastante exacta entre el mundo interior y el mundo exterior, entre la inteligencia y la materia, ó hablando más filosóficamente, entre el yo y el no yo. Examinaba bajo su punto de vista ó en el punto de contacto, es decir, en el conocimiento, estas dos cosas, el yo y el no yo; determinaba las condiciones que hacían este contacto posible, describía cuidadosamente estas condiciones, pero en tésis general no examinaba las cosas sino bajo este punto de vista. De modo alguno se proponía penetrar en la naturaleza íntima, en la esencia del yo y del no yo, ó más bien, se abstenía de hacerlo, llevando por principio, desentenderse de toda ontología. Puede decirse que solo se proponía determinar la forma, que vestían en su contacto el yo y el no yo, sin intentar penetrar en el interior del uno ni del otro. De aquí resultaba que más allá del conocimiento nada se sabía, nada se concluía; antes por el contrario, dejaba el campo libre á todas estas hipótesis ontológicas, que son, y hasta cierto punto deben ser, el punto de partida de las otras filosofías.

Las condiciones del contacto del yo y del no yo, una vez fijadas y determinadas por el método crítico de Kant, daban derecho á una filosofía posterior, para indagar, no las relaciones del yo y

del no yo, sino su esencia propia. Bajo este punto de vista, esta filosofía posterior tenia la eleccion entre estas dos hipótesis, ó suponer el yo y el no yo opuestos el uno del otro, lo mismo en la esencia que en la forma, ó bien considerarles de esencia idéntica. Una vez admitida esta segunda hipótesis, aun se presentaba este problema, á saber: si era el yo el que salia del no yo, ó era el no yo el que salia del yo. En otros términos, se trataba de indagar, si la inteligencia humana era solo un producto de una fuerza universal, manifestándose bajo esta forma particular; ó bien si el universo no era mas que un producto de la inteligencia humana, esto es, una parte de esta inteligencia, apareciéndose á sí misma bajo forma objetiva. Por el solo hecho de admitir la oposicion del yo y del no yo, esta filosofía no destruia la de Kant. La filosofía de Kant guardaba silencio sobre la realidad objetiva del universo, limitándose á considerarle bajo sus relaciones con lo subjetivo. Fichte hace absolutamente lo mismo, considera igualmente el universo ó el no yo en lo subjetivo y en el yo. Pero el universo ó el no yo podria en rigor existir en el yo, aun cuando se despojara de toda realidad objetiva, aun cuando no existiese, y esta es la hipótesis de Fichte. Bajo ciertos puntos de vista se puede decir, que la filosofía de Fichte no es otra que la filosofía de Kant, pero la filosofía de Kant desenvuelta por su lado idealista, que es lo mismo que hemos dicho hace un instante.

Por lo pronto ¿cuál será nuestro punto de partida? ¿Cuál será el primer anillo á que debe ligarse toda la inconmensurable cadena de los fenómenos del mundo material é intelectual?

Anonademos por el pensamiento la realidad, que el mundo entero se abisme y desaparezca en torno nuestro. Supóngase en el centro de este vacío, despojado de formas, de estension, de colores, de propiedades de todas suertes, concentrado en un punto matemático, una actividad libre é indefinida; representémosnosla bajo la forma de una fuerza viva, dotada de la facultad de irradiar en todos sentidos, en razon de un impulso que la es inherente.

Imaginemos, en fin, que esta actividad se mueve, se despliega sobre una línea recta, pudiendo caminar hasta el infinito; pero modificando esta última hipótesis, supongamos por el contrario, que á la faz de esta fuerza surgiese un obstáculo, un punto de choque. A este choque esta fuerza retrocede sobre sí misma, recorre el camino que ya habia andado, y viene á absorberse en su punto de partida. Esta fuerza permanece idéntica á sí misma, ya marche en un sentido, ya en otro, ya salga del punto de partida ó ya vuelva despues del choque. Solo se puede imaginar un punto, en que estas dos corrientes de la misma fuerza habrán de luchar con fuerzas iguales, un punto en que se mantendrán en equilibrio, como lo harian dos corrientes de agua opuestas en direccion, y que vinieran á encontrarse. Al mismo tiempo se puede suponer, que este equilibrio se establece sobre la estension de una superficie, estension que se encontraria entonces en relacion con la cantidad y la velocidad de las fuerzas, que vendrian á encontrarse en el parage del choque. Esta superficie aumentaria y disminuiria segun la ocasion.

Conforme á la hipótesis, la fuerza no se mueve sino sobre una sola línea, en una sola direccion, pero podemos admitir, que se mueve en una multitud de direcciones sobre una infinidad de líneas, podemos suponerla irradiando en todos sentidos, como hace la luz del sol en nuestro mundo material. Al mismo tiempo (una vez admitida la suposicion) todos los fenómenos que acabamos de describir sobre una sola línea, se manifestarian en la misma forma sobre la multitud de líneas en que se desparramase esta fuerza. Sobre todas estas líneas habria choque de la fuerza central, retroceso de esta fuerza sobre sí misma, punto de equilibrio entre estas dos fuerzas, ó por mejor decir, entre las dos de esta misma fuerza obrando en sentidos diferentes.

El punto del choque puede estar muy próximo al punto de partida, por lo menos se debe suponer así. Desde este acto debe suponerse, que lo mismo sucederá con el punto de equilibrio. Na-

da se opone á que supongamos los dos puntos infinitamente poco lejanos del punto de partida, que se toquen en cierta manera, que se confundan, por decirlo así, con él. Entonces toda esta multitud de líneas, decreciendo mas y mas, vendrian, por decirlo así, á entrar en el punto de donde ella ha salido, toda esta multitud de fenómenos vendria á concentrarse en un punto matemático. Todas estas cosas pueden, en efecto, ser consideradas como independientes de la estension y del espacio. ¿Qué es el espacio y la estension? No son mas que el teatro en que se verifican los fenómenos, nada añaden á su posibilidad de ser.

Esta fuerza viva, esta actividad libre é indefinida, es el yo de Fichte.

En su primer movimiento es el yo propiamente dicho; en su movimiento de reaccion es el no yo; y en el punto de equilibrio ó de encuentro es la conciencia.

Mas acá ó mas allá del punto de equilibrio siempre es el mismo yo. Mas acá ó mas allá hay identidad de esencia al mismo tiempo que oposicion de formas, que oposicion de direccion.

La identidad, pues, existe necesariamente en el fondo del conocimiento humano, es su base, es su condicion necesaria. Si existiese una proposicion, que espresara la identidad por escelencia, bajo el punto de vista de Fichte, semejante proposicion seria el gérmen de toda verdad, seria el lazo verdadero del conocimiento humano. Y no solo esta proposicion existe, sino que no es mas que la espresion lógica del hecho que acabamos de describir, con el auxilio de algunas nociones matemáticas. Bajo su forma lógica podrá espresarse de esta suerte, el yo es yo: proposicion que espresa la identidad absoluta, porque repito, antes ó despues del choque, mas acá ó mas allá del punto de equilibrio, el yo siempre es el yo. Por otra parte, por el solo hecho de que ella sirve para la demostracion de las demás, esta proposicion será de suyo incondicional y absoluta, ligada al hecho constitutivo del universo é indemostrable. Sin embargo, aun cuando sea siempre el yo

el que se sienta á la vez como sugeto y como objeto, si tan solo nos fijamos en la forma de las cosas, puede llegarse á esta otra proposicion: el yo no es el no yo. Por mas que haya identidad entre el yo y el no yo, en tanto que no yo, el yo se manifiesta, sin embargo, bajo otra forma y obra en otra direccion que en tanto que yo propiamente dicho. Pero además del yo y del no yo bajo sus formas propias, hay tambien la alianza, la sintesis del yo y del no yo, resultando de aqui un tercer principio, que llamaremos limitacion. En toda limitacion coexisten lo positivo y lo negativo, lo que existe y lo que no existe, el yo y el no yo. Hemos hablado de esta superficie formada en el punto del equilibrio por las corrientes opuestas del yo y del no yo. En la estension de esta superficie el yo y el no yo se limitan el uno por el otro, y esta superficie es una imágen del principio de limitacion. De esta manera el yo es activo y es igualmente pasivo, porque reobrando sobre sí mismo, anonada una porcion de esta actividad primitiva. Y en fin, es limitado, porque ni la pasividad ni la actividad dominan, sino que se unen hasta ciertos limites.

En medio de la limitacion hay accion y reaccion, es decir, reciprocidad de accion entre el yo y el no yo. Esta reciprocidad de accion entre el yo y el no yo es de hecho necesaria á la posibilidad del conocimiento.

En virtud de su actividad espontánea, el yo fija y sienta el no yo. Cuanto se fija, cuanto se sienta, en una palabra, cuanto hay, no puede existir sino por el yo. Pero ¿por qué este yo fija y sienta el no yo? Porque su actividad, que al pronto se desparrama hasta el infinito, se ve precisada á retroceder sobre sí misma por un choque. Luego seria necesario determinar y definir la causa de este choque, en que se encuentra contenida toda la realidad del yo, porque el yo no podria tener la conciencia de sí mismo, si no hubiese un no yo. Este no yo es tambien el resultado del choque, porque por medio de este choque, es como el yo produce el no yo. El yo es lo que es, porque existe. ¿Pero de dónde procede el

no yo? ¿De dónde proviene la acción del no yo sobre el yo? ¿Cuál es la mano que coloca esta piedra de toque?

Esto es lo que no sabemos, esto es lo que no podremos saber jamás. En este punto todo es ignorancia y tinieblas. De este choque nace el mundo, pero en la doctrina de Fichte este choque es inexplicable. Es un hecho primitivo, incondicional, absoluto, que es preciso admitir *à priori*.

Reobrando sobre sí mismo, por medio del choque que experimenta el yo, adquiere la conciencia de sí mismo. El yo no existe en sí mismo, no existe á sus propios ojos, sino en tanto que se siente y se apercibe determinado por un no yo. En todo acto de conciencia, el yo se ve necesariamente determinado y limitado por un no yo. Si no existiera esta oposición, no existiría la conciencia. La conciencia no es posible sino por medio de esta oposición. La representación de los objetos proviene para el yo de una oposición análoga, y de esta manera el no yo existe y se hace para el yo alguna cosa de real. Cuando decimos, que las cosas exteriores ejercen una acción sobre el sujeto pensador, esto quiere decir en último término, que nos representamos estas cosas como no yo en oposición á nuestro yo.

En toda representación dos cosas se encuentran, una actividad determinada por una pasividad, una pasividad determinada por una actividad; en otros términos, una acción recíproca del yo y del no yo, una acción y una reacción del yo y del no yo. Reciprocidad de acción en que, tan pronto aparece el yo como activo y el no yo como pasivo, tan pronto aparece el no yo como activo y el yo como pasivo. Esta oposición constante, considerada bajo diferentes puntos de vista, constituye toda la teoría del entendimiento.

La sensibilidad hace aparecer el no yo como activo, el yo como pasivo; el pensamiento, que es la facultad inversa, hace aparecer el yo como activo, el no yo como pasivo. La imaginación refleja igualmente la actividad y la pasividad del yo, haciéndolo

nos experimentar una suerte de indecision entre dos direcciones contrarias. La intuicion confunde en una misma unidad esta actividad y esta pasividad, nos muestra las cosas fuera de nosotros, es decir, fuera del sujeto pensador, apareciendo aquellas independientes de este último como si le fueran estrañas, como existiendo fuera de él. Esta es una ilusion, pero una ilusion inevitable, porque el yo no puede crear una cosa y contemplarla en un solo y mismo acto. Comienza por crearla, por producirla, y despues, cuando la ha dado existencia, la contempla. El entendimiento fija en la conciencia la intuicion de las cosas, el entendimiento no es, por consiguiente, mas que una facultad de enlace, de sintesis, no de produccion ni de creacion, pero que dá permanencia á las intuiciones, por sí mismas pasajeras. El juicio compara, las unas á las otras, las intuiciones fijadas por el entendimiento, las une, las separa, las diferencia y determina sus relaciones. Luego el entendimiento y el juicio se necesitan recíprocamente. El entendimiento entrega el objeto al juicio, en seguida este examina, determina y compara. Asi, pues, si fuese posible que el entendimiento fuese una tabla rasa, y que en él no se encontrase ninguna intuicion, por solo este hecho el juicio no tendria ningun papel que hacer.

Lo ideal es real al mismo tiempo que ideal, lo real es ideal al mismo tiempo que real. Conforme á lo que precede, se comprenderá lo que esto quiere decir. ¿Qué es en efecto lo ideal y lo real, lo real y lo ideal? Dos cosas diferentes de una sola y misma cosa, apareciendo real cuando se la considera en el no yo, apareciendo ideal cuando se la considera en el yo.

La doctrina de la ciencia debe enseñarnos tambien á conocer la voluntad, la accion, es decir, el yo á prueba de la accion en pelea con la realidad y con la práctica. Bajo este punto de vista será el yo, el que, con la conciencia de aquello que él hace, determinará el no yo. El yo deberá siempre considerársele como libre, absoluto, indefinido, porque será la única realidad, la úni-

ca causalidad universal. Pero el yo no puede aparecerse sino bajo la condicion de ser determinado por el no yo. De aqui procede, que la causalidad omnipotente no se aparecerá nunca, sino obrando bajo tal ó cual limite, y que el yo se aparecerá determinado en la causalidad, como siempre se ha aparecido bajo todas las demás fases con que se muestra, sin que su propia actividad sea realmente infinita por sí misma, ni menos realmente inagotable el origen de donde sale. El yo no manifestará jamás, en tal ó cual ocasion dada, sino una porcion de esta actividad. El exceso no se mostrará, y este exceso de actividad, reobrando sobre sí mismo, solo aparecerá como tendencia. La gran oposicion, la oposicion fundamental de que tantas veces hemos hecho mencion, se manifiesta aqui bajo la forma de una lucha entre la libertad y la necesidad. La libertad humana y el mundo exterior están en pugna.

En el interior de la conciencia, una voz se hace escuchar, que dice al hombre:—Haz esto, no hagas aquello.—Esta voz es la del deber. El deber reina ó deberá reinar mas tarde en el mundo subjetivo. Bajo la inspiracion del deber, el yo se siente inevitablemente arrastrado á combatir el no yo, es decir, á combatir todo obstáculo desnudo de razon, que se oponga á su manifestacion. La razon debe mirar como demostradas las proposiciones siguientes: el mundo moral preexiste de toda eternidad; lo que debe suceder sucederá; Dios pasará del dominio de lo ideal á lo real; el triunfo de la razon sobre la naturaleza ciega é impía es inevitable. Realizar el órden moral, que es el hecho que estas proposiciones constituyen, es elevarse á Dios; oponerse á esta realizacion, es retardarla ó contrariarla, es alejarse de Dios. En cuanto á la esencia misma de Dios, es decir, del órden moral, no puede ser objeto de un conocimiento teórico. La virtud consiste en la armonía y el acuerdo de la conciencia con la actividad práctica, y solo por medio de este acuerdo es como el objeto de la razon puede realizarse en el mundo de la libertad.

Ha llegado en efecto el momento de repetirlo, la doctrina de Fichte tiene su origen en el yo absoluto; su fórmula la mas general es esta yo-yo. Bajo el punto de vista de Fichte, el yo es el origen de toda actividad, de toda realidad, es á la vez la ciencia y la existencia, él es y él se sabe. En el yo la existencia y la ciencia se limitan recíprocamente bajo condiciones siempre diferentes. De aquí toda una multitud de apariciones finitas del yo, que se desprenden, y se ponen como en relieve sobre el fondo del infinito, que siempre es el yo.

Ya hemos llamado la atención sobre la analogía que existe entre la filosofía de Fichte y la de Kant. Ambos convienen en reconocer la realidad de una inteligencia finita, ambos reconocen la realidad de lo finito, de lo relativo, lo mismo que la de lo absoluto y de lo infinito. Pero, según Kant, Dios está fuera y por cima de nuestros medios de conocer. Conforme Fichte, Dios se confunde con el orden moral del mundo, y se encarna en la ley universal. Descendiendo de este trono en que le adoran los teístas, viene á encarnarse en la ley, se hace un Dios-ley, y ya no es mas que una categoría del yo, que este yo tiende sin cesar á realizar. Limitándose al exámen de las condiciones del conocimiento, Kant se abstiene cuidadosamente de toda hipótesis ontológica, ni enseña nada de la esencia del mundo moral ó del mundo real. Fichte, bajo los golpes de su implacable lógica, despedaza y anonada el mundo material, entrega á la actividad del yo el espacio sin límites, exalta, hasta un grado hasta entonces desconocido, el poder y la energía de la voluntad humana. Para Fichte no existen otras realidades que las leyes de la inteligencia y del deber, incesantemente promulgadas por la actividad del yo. Si bajo esta relacion se intenta buscar alguna comparacion con Fichte, es preciso remontarse hasta el antiguo estoicismo.

Bajo el punto de vista moral, es como la doctrina de Fichte constituye una reaparicion del estoicismo de la antigüedad. En nuestros tiempos modernos, Fichte es quien mas se parece á un

Epitecto, á un Zenon ó á un Caton, á quienes no cedia en vigor de espíritu y en energía de corazón. A esto se añade, que corazón y genio eran del mismo temple. En medio de las revoluciones que braman, y de los estados que se hunden, Fichte es el sabio de Horacio, que aparece impassible sobre los despojos del mundo destruido.

Es preciso fijarse bien en los principios fundamentales de la filosofía de Kant, para conocer, que Fichte, llevado de la fuerza irresistible de su lógica, no pudo menos de verse en el punto, en que se colocó. Kant, de una parte reconoce leyes abstractas y subjetivas del entendimiento, y de otra reconoce la esperiencia que suministra á estas leyes y á estas formas una materia y una realidad. Para Kant el limite del conocimiento es la idea y el fenómeno sin negar la existencia del ser oculto bajo la idea. Para este filósofo el mundo de las formas lógicas y el mundo exterior y material parecen como colocados el uno al lado del otro, sin tocarse ni tener una comunicacion real entre si. Es cierto, que hay formas y leyes, que el entendimiento impone á las cosas, ¿pero las cosas son como nosotros las pensamos, son conformes á nuestras representaciones internas? Esto es lo que Kant no afirma. Deberá, pues, decirse, que como los objetos, deben pasar al través de las formas subjetivas del entendimiento, nosotros no las conocemos tales como ellas son, sino tales como las pensamos y como nos aparecen.

Reducido por consiguiente Kant á fijar los límites del conocimiento, sin penetrar en la esencia de las cosas, precisamente se habia hecho una necesidad en sus sucesores aspirar á una solucion ontológica, porque á pesar de la parte exagerada que Kant da á la esperiencia, el pensamiento no deja de conservar en ella una gran preponderancia, y esto por la importancia misma que se concede á la esperiencia. Entonces dijo Fichte, *si el objeto, en sus manifestaciones fenomenales, toma, para caer bajo la intuicion, la forma del pensamiento, este no es un principio vacío y pasivo, sino que obra*

sobre el objeto, le transforma y se lo apropia. Esta es la consecuencia irresistible que dedujo Fichte. Kant habia reconocido la espontaneidad del entendimiento; en manos de Fichte esta espontaneidad se vió convertida en un poder creador. El yo se siente, y por este acto simple y primitivo produce el objeto, al mismo tiempo que se le representa. Segun Kant, la diversidad de la materia de la intuición debe ser dada por la esperiencia, antes que la síntesis del entendimiento tenga lugar. Para Fichte, el acto de la síntesis y la materia de la intuición se producen simultáneamente. Aquí ya las categorías no son simples formas del entendimiento, este ya no es una facultad muerta y pasiva, que no produce nada por sí misma, y no hace mas que unir y coordinar la materia, que la es suministrada por la intuición, sino que crea y piensa su objeto, es activo y pasivo, uno y múltiple á la vez. Yo soy yo. El yo, en el sistema de Kant, no es el alma ó la persona humana, sino tan solo la conciencia ó el pensamiento en tanto que se refleja sobre sí mismo, es decir, sobre sus propios actos y sobre los fenómenos en que se ejercita. De aquí resulta, que para Kant hay dos suertes de yo, el yo puro y el yo empírico. El primero consiste en la conciencia que el pensamiento tiene de sí mismo y de las funciones que le son enteramente propias; el segundo es la conciencia, aplicándose á los fenómenos de la sensibilidad y de la esperiencia. Fichte avanza mas, hace del yo un ser absoluto en sí mismo, reviste el pensamiento de un poder creador, que saca todo de su propio seno, el espíritu como la materia, el alma como el cuerpo, la humanidad y la naturaleza, despues que él se ha creado á sí mismo, y que ha sentado su propia existencia. En fin, Fichte dice en su *Lógica trascendental* en palabras terminantes, que el orden y la regularidad en los fenómenos que llamamos naturaleza, es nuestra propia obra, y que nosotros no la encontraríamos allí, si nosotros no la hubiésemos puesto por la naturaleza de nuestro espíritu.

Para que se conozcan mejor las afinidades y diferencias de los

sistemas de Kant y de Fichte, es preciso reconocer, que las concepciones que Kant convirtió en formas innatas del entendimiento, haciéndolas puramente subjetivas, Fichte las convirtió en creaciones de la voluntad. Kant había dicho, yo *pienso* necesariamente el tiempo, el espacio, el infinito, Dios; no busqueis nada mas allá de mi pensamiento. Fichte ha podido decir, yo *creo* el tiempo, el espacio, el infinito, Dios; no busqueis nada mas allá de mi propio acto de voluntad. Por este acto el yo se siente, y siente el no yo en oposicion, siente, pues, la naturaleza y Dios, el yo es el ser único y absoluto, él es Dios y llena el universo con su inmensidad. Esfuerzo gigantesco, que conduce nada menos que á cimentar la libertad humana sobre las ruinas del mundo y de Dios. El espiritualismo de Fichte no es solo la obra de una reflexion profunda y de una lógica inflexible, sino que es principalmente el acto de desesperacion de un alma fuerte, que se indigna, viendo la libertad humana encadenada por los lazos de la naturaleza, por el sensualismo de Locke y de Condillac, ó deprimida bajo el peso del infinito por el misticismo teológico. Para salvar esta cara libertad, Fichte negó el mundo y Dios.

El empeño de Fichte, segun se ve, fué dar á la ciencia un principio único y absoluto. Este principio es el yo á la vez sujeto y objeto, que desenvolviéndose, saca de sí mismo el objeto del conocimiento, la naturaleza y Dios. El yo solo existe, y su existencia no tiene necesidad de ser demostrada. Todo lo que existe es por el yo y para el yo. Esta es la idea que Fichte ha desenvuelto con una gran fuerza de dialéctica, y desplegando todos los recursos de un espíritu fecundo y sutil. En el fondo es el sistema de Kant en su pureza, y desprendido de toda contradiccion. Desde el momento que las ideas necesarias por las que concebimos á Dios, no son mas que formas de nuestra razon, Dios es una creacion de nuestro espíritu, y lo mismo sucede con el mundo exterior, porque Dios y el mundo exterior no son mas

que el mismo sujeto, que se siente fuera de sí, y se da en espectáculo á sí mismo, y queda el yo reducido á un ser solitario, á la vez sujeto y objeto, que, desenvolviéndose, crea el universo, la naturaleza y el hombre.

El sistema de Fichte es una obra artificial de razonamiento y de dialéctica, en donde desaparece todo sentimiento de realidad, y que está en pugna con el buen sentido y la esperiencia, incurriéndose en las mas absurdas y paradojales consecuencias. En resúmen, el sistema de Fichte se reduce á creer el espíritu humano, que nada existe sin él mismo, que todo cuanto hay sale de él mismo, y que él mismo se produce á sí mismo.

Todos los filósofos, todas las escuelas de filosofía han reconocido la existencia de una ciencia mas general y mas elevada que las demás, y desde Aristóteles, padre de la verdadera metafísica, se ha reconocido ser esta la ciencia de los principios, de la que todos nuestros conocimientos toman su certidumbre y su unidad. Estos principios los han buscado en la razon ó en el fondo invariable de la inteligencia humana, haciéndolos estensivos á todo lo que existe, y considerándoles como la expresion exacta de la naturaleza de las cosas, ó como el fondo constitutivo de todos los séres sometidos á las miradas de nuestro espíritu. Bajo este concepto ha sido mirada la metafísica por todos los filósofos, y consagrarse á esta ciencia ha sido lo mismo, que consagrarse á indagar la esencia de las cosas y los principios de todos los séres.

Fichte se separó de este camino, y aunque reconoce en el pensamiento los mismos elementos invariables, las mismas ideas indestructibles, las rehusa toda comunidad de esencia con las cosas, es decir, todo valor objetivo, y las representa como formas inherentes á nuestra constitucion, ó como formas particulares de nuestra inteligencia. Doctrina falsa, doctrina inadmisible, porque la razon no puede, como lo pretende Fichte, permanecer subjetiva, es decir, relativa y contingente, al mismo tiempo que tiene el doble caracter de la universalidad y la necesidad. Lo universal

y lo necesario no se presentan al pensamiento, sino á condicion de existir en la naturaleza de las cosas. La inteligencia posee un gran número de nociones necesarias, como las de unidad, de sustancia, de causa, de tiempo, de espacio, de duracion, de estension, de identidad, de bien, de infinito, que no solo están en el espíritu que las concibe ó en el hecho intelectual que los revela, sino que están en los objetos mismos. Estas nociones tienen un centro comun, que no puede ser otro que el infinito, es decir, Dios, concebido como inmenso y eterno, como causa primera, sabiduría perfecta, justicia infalible y soberana.

Estas verdades, dice Bossuet, subsisten antes de todos los siglos, antes que haya existido un entendimiento humano, y aun cuando todo lo que se hace por las reglas de proporcion, es decir, todo lo que yo veo en la naturaleza se destruyese, excepto yo, estas reglas se conservarían en mi pensamiento, y vería claramente, que ellas serían siempre verdaderas, siempre buenas, aun cuando yo me viese reducido á la nada, y aun cuando no hubiese nadie, que fuese capaz de comprenderlas. Si ahora indago donde y en qué sujeto subsisten eternas é inmutables, como ellas son, me veo obligado á reconocer la existencia de un ser, en el que subsiste eternamente la verdad, porque este ser debe ser la verdad misma, porque debe ser toda la verdad. Este objeto eterno es Dios, eternamente subsistente, eternamente verdadero, eternamente la verdad misma. ¿Puede dudarse ni un solo instante del valor objetivo de todas estas ideas? ¿Pudo con razon Fichte reducir las al estrecho círculo de nuestra conciencia, para convertirlas en simples producciones del yo?

El testimonio de la conciencia es seguro é irresistible, pero nada tiene que ver con el de la evidencia. La conciencia tiene por objeto un hecho particular y contingente, mientras la evidencia tiene por objeto una verdad necesaria. La evidencia está en las cosas, ella las aclara, las hace ver, las pone en relacion con el pensamiento. La evidencia es la luz que muestra al ojo los obje-

tos, es el principio escitador de toda nocion y de toda ciencia. Para Fichte nada viene de fuera que obre sobre nuestro sentimiento; el universo para él no es mas que el cuadro que se traza á sí mismo el espíritu, amoldándose las cosas á placer de su entendimiento. Para Fichte el yo es todo, y fuera del yo no hay nada. El buen sentido y la filosofía están de acuerdo en rechazar con igual oposicion un principio, que desconoce lo que entra de exterior, de impersonal y de no yo en las nociones que tenemos. Cuando percibimos la verdad, no la sacamos de nosotros mismos, no la producimos para darla en espectáculo, sino que la recibimos, porque la evidencia nos la muestra. Hay dos existencias, la nuestra y la de la verdad, hay un comercio entre estas dos existencias, y de este comercio nacen las ideas. La evidencia es una causa exterior que tiene por efecto hacer pensar, y de aqui proceden esas intuiciones repentinas, á que se entrega el entendimiento, que transportan el alma, proporcionándola goces inefables, en los descubrimientos que hace su espíritu, trabajando sobre los objetos exteriores.

Kant, como solo se propuso analizar el conocimiento, se fijó en el sujeto, pero sin destruir la objetividad del mundo exterior, y por esta razon su filosofía no es tan escéntrica, pero Fichte avanzó á mas, pues que fijándose en el yo, creyó encontrar la unidad que buscaba, como único centro de todas sus teorías y combinaciones. ¿Es el yo la antorcha que desparrama la luz por todas partes? Error gravísimo, que condujo á Fichte á regiones tenebrosas, de donde no pudo salir. ¿Conocemos el yo en sí mismo? ¿Le conocemos instintivamente? No, al yo le conocemos por sus actos, en la misma forma que conocemos los séres esternos por los efectos que nos causan. No tenemos otro medio de conocer el yo, que haciendo estudio de sus sensaciones, de sus voliciones, de sus pensamientos, sin que nos sea dado penetrar en su esencia, y sin objetivar estos actos, el yo no puede ser conocido de ninguna manera. ¿Y de qué aprovecha el conocimiento de estos ac-

tos, si el entendimiento no descubre en ellos las relaciones que les ligan? ¿Ni como da valor á estas relaciones, si no tiene un punto exterior universal y necesario á que referirlas? ¿Y cuál es este punto sino las verdades necesarias?

Asi con razon dice el señor Balmes, el yo en sí mismo, como sujeto, no es punto de partida para la ciencia, aunque sea un punto de apoyo. Lo individual no sirve para lo universal, ni lo contingente para lo necesario. La ciencia del individuo A es cierto que no existiria, si el individuo A no existiese, pero esta ciencia, que necesita del yo individual, no es la ciencia propiamente dicha, sino el conjunto de actos individuales, con que el individuo percibe la ciencia. Mas lo percibido no es esto, lo percibido es comun á todas las inteligencias, no necesita de este ó aquel individuo; el fondo de verdades, que constituye la ciencia, no ha nacido de aquel conjunto de actos individuales, de hechos contingentes, que se pierden cual gotas imperceptibles en el océano de las inteligencias. ¿Cómo se quiere pues fundar la ciencia sobre el simple yo subjetivo? ¿Cómo de este yo se quiere hacer brotar el objeto? El hecho de la conciencia nada tiene que ver con la ciencia, sino en cuanto ofrece hechos, á los cuales se pueden aplicar los principios objetivos universales, necesarios, independientes de toda individualidad finita, que constituyen el patrimonio de la razon humana, pero que no han menester la existencia de ningun hombre.

Los actos del yo son actos de conciencia, son actos individuales que constituyen un fenómeno interior, pero estos actos solo tienen un valor científico en cuanto se aplican á las ideas generales de ser, de causa, y de todas las verdades necesarias. El yo es una condicion necesaria para el conocimiento, porque no puede haber pensamiento, sin haber una persona que piense, pero de ninguna manera es su principio fundamental. No conocemos el yo en su esencia, tan solo le conocemos por sus actos, y si queremos arribar al conocimiento de las cosas, tenemos que valernos del

raciocinio, tomando por base estas mismas verdades objetivas y necesarias, como regla segura para juzgar de ellas. Asi, por ejemplo, la conciencia nos da la simplicidad de nuestro espíritu, mas si queremos penetrar en su esencia, para darla el carácter de sustancia espiritual, tenemos que recurrir á una verdad objetiva, que no nos da la conciencia, sino la razon, que nos la hace descubrir, y es, que lo compuesto no puede pensar, y que si el alma piensa, el alma es simple, es espiritual, y esta verdad objetiva se aplica á todos los casos y á todos los séres, revistiendo un carácter de universalidad desconocido á los actos individuales de la conciencia. Lo mismo sucede con todas las verdades necesarias; dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí, esta verdad no nace del pensamiento, sino que el pensamiento la conoce, la descubre como una cosa que está fuera de sí. Antes de que mi conciencia existiera, esta proposicion era una verdad; si yo no existiera seria lo mismo, así como es una verdad, aun cuando no piense en ella. Balmes hace una comparacion exactísima. El yo no es mas que un ojo que contempla el sol, pero que no es necesario para la existencia del sol. Asi son todas las verdades necesarias.

Por otra parte Fichte reconoce una verdad, y es, que no es concebible el conocimiento humano sin un objeto, sobre que pueda recaer, y está tan convencido de esta verdad, que aun siendo puramente subjetiva su filosofia, procura objetivar el sugeto mismo, para que siempre aparezca un objeto. Pues bien, si no se concibe el conocimiento humano sin un objeto, suponiendo que este objeto es el yo como quiere este filósofo, ó es el yo en sí ó es el yo en sus actos. Lo primero no puede ser, porque el yo en sí nos es desconocido; no conocemos el yo intuitivamente, y mal se puede convertir en principio una cosa que no se conoce. Si el objeto son los actos del yo, toda la teoría de Fichte está reducida á una pura ideología, á una teoría puramente fenomenal. Este solo argumento basta para destruir por su base las pretensiones de los

amigos de la filosofía del yo. Lo singular es, que sin conocer el yo en su esencia, comienzan estos filósofos, por suponerle un ser absoluto, infinito, origen de todas las verdades y de todos los seres.

Para acabarse de convencer del triste cuadro que presenta la filosofía de Fichte, deberá recordarse, que cuando en el *Destino del hombre* quiso buscar la realidad por medio de la ciencia, y aplicó su severo análisis al yo, no encontró mas que impresiones fugitivas, facultades movibles, representaciones transitorias, y en medio de esta eterna transformacion esclama desconsolado: yo no sé nada del ser, yo no sé nada de mí mismo, el ser no existe. ¿Y qué solucion tiene tan horrible escepticismo? ¿A qué se reduce este yo, á quien se le niega la cualidad de sustancia, dejándole convertido en una imágen fugitiva de continuas transformaciones? A la conciencia de sus manifestaciones y nada mas, que es el término á que puede llegar el idealismo mas exagerado. Asi no es extraño que Mad. Stael diga, que este sistema despoja las ideas de los colores, que tanto contribuyen para hacerlas comprender, y en medio de este idealismo y de estas abstracciones, sin los matices que da la imaginacion y la sensibilidad, desaparecen las bellas artes, la poesía y la contemplacion de la naturaleza.

«Fichte, segun el juicio de la misma, no considera el mundo exterior sino como un límite de nuestra existencia, sobre la que trabaja el pensamiento. En su sistema, este límite le crea el alma misma, cuya constante actividad se ejercita sobre el tejido que ella ha formado. Lo que Fichte ha escrito sobre el yo metafísico, se parece, hasta cierto punto, á lo que se dice de la estatua de Pigmaleon, que tocándose á sí misma y á la piedra sobre que estaba colocada, en el acto de despertar decia—soy yo, no soy yo.—Pero cuando tomando la estatua la mano de Pigmaleon grita—tambien soy yo—en este caso se despierta ya un sentimiento, que sobrepaja en mucho la esfera de las ideas abstractas. El

idealismo, despojado del sentimiento, tiene sin embargo la ventaja de escitar en el mas alto grado la actividad del espíritu, pero la naturaleza y el amor pierden todo su encanto por este sistema, porque si los objetos que vemos y los séres que amamos, solo son obra de nuestras ideas, entonces es preciso considerar al hombre mismo, como el *gran celibatario de los mundos.*»

Este juicio de Mad. Stael es exacto, hasta el punto que quien se entrega al estudio profundo del sistema de Fichte, llega á perder el sentimiento de toda realidad, y mira con desconfianza todas aquellas espresiones fundamentales, consagradas por la filosofía, para significar los primeros tipos, sobre que descansa la ciencia. Y en efecto, ¿qué son para Fichte el ser, el principio, la esencia y hasta la existencia misma? No son nada, y hasta hace estudio en no valerse de tales espresiones, porque las consideraba incompatibles con sus principios. En un sistema, que en último término queda reducido á ser el yo la conciencia de sus manifestaciones y nada mas, ¿qué significado podian tener las palabras sustanciales, reconocidas hasta entonces por todos los grandes filósofos?

Sin embargo, el estudio de la filosofía de Fichte produce un bien inestimable al alma, y es el ejercicio del pensamiento, porque habituándose á las indagaciones metafísicas, se adquiere tal sagacidad de análisis, tal fuerza de juicio, y tal expansion en las concepciones elevadas, que el alma se ve trasportada á la region de la pura inteligencia, en la que se pierde absolutamente la conciencia de este mundo, y se hace ciudadano en el reino de los espíritus. Podrá haber exageracion, y la hay en efecto, en esta doctrina, pero siempre tiene la ventaja de exaltar el alma, elevar los pensamientos, y sobre todo ennoblecer el sentimiento moral, efectos contrarios á los que produce el descarnado materialismo.

Sí, Fichte ennobleció el sentimiento moral, como una consecuencia necesaria de sus principios, porque cuando todo procede del yo, solo el yo responde del uso que haga de su voluntad, y

asi no es extraño, que á Fichte se le tuviera por el restaurador de la filosofía estóica. Estos filósofos decian, que el sabio debia vivir conforme á la naturaleza humana. ¿Y en qué consistia la naturaleza segun ellos? En su libertad. Vivir conforme á la naturaleza era conservarse libre, era abstraerse absolutamente del mundo, era obedecer voluntariamente al destino, desempeñando cada uno el papel que le correspondia, pero sin tomar en ello un gran interés, puesto que tomándolo perdía su libertad, y se hacia esclavo. Acuérdate, dice Epitecto, que es preciso, que te portes en todas ocasiones como en un banquete. Si los platos vienen á tí, estíende la mano, y toma modestamente. Si el que lleva el plato pasa, no le detengas; si no ha llegado á tí, no te adelantes á pedirlo, sino aguarda á que llegue. Esta es la conducta que debes observar respecto á los hijos, á una muger, á una magistratura, á las riquezas, y entonces serás digno de un banquete celeste. Pero si no tomas las cosas que te fueren presentadas, y si las desprecias, no solo serás digno de un banquete celeste, sino que te habrás hecho digno de mucho mas. Porque cuando Heráclito, Diógenes y otros iguales han obrado de esta manera, han sido llamados con razon divinos, porque realmente lo eran. Despreciar la vida, refugiarse en sí mismo, cargar al destino toda la responsabilidad de su obra, en fin, ser libre, hacerse libre, era lo que constituia la moral estóica. Fichte, no solo hizo al hombre espectador en la escena del mundo, sino que le hizo actor, le hizo creador, haciendo salir del yo la naturaleza y Dios, y de tal manera fortifica el principio moral, que á sus lecciones en cátedra y á sus discursos se debió el poderoso impulso que supo inspirar á la juventud alemana, para sacudir el yugo extranjero, en el momento en que la nacion entera se hallaba sumida en la abyeccion y el abatimiento.

Pero esta elevacion del principio moral, que tan agradable recuerdo deja al que se consagra á la lectura de las obras de Fichte, no purga el vicio capital de su doctrina, y vicio tan horrible en

sus consecuencias, que se le vió á este filósofo concluir una leccion, diciendo á sus discípulos—hoy hemos creado al mundo, mañana crearemos á Dios.—¿Puede concebirse mayor extravio en la razon humana? Es cierto, que á la vista del abismo que vió abierto á sus pies, Fichte retrocedió horrorizado en la última época de su vida, como lo hemos visto en su obra del *Destino del hombre*, en la que no hallando solucion en la *ciencia* á las dudas que asaltaban su alma, se refugió en el sentimiento, se refugió en la creencia, buscó como único recurso y único amparo la fé filosófica, y á la sombra de este nuevo y misterioso elemento rehizo su obra, y restableciendo asi la realidad objetiva, se encontró con el mundo, con la naturaleza y con Dios, restituyéndose Fichte de esta manera á las creencias comunes del género humano.

Sí, Fichte se estremeció de su propia obra; y cuando vió, que la ciencia le conducia inevitablemente á un escepticismo exagerado, se fué en busca de la creencia, como única tabla de salvacion, en aquel naufragio universal. Es cierto, que antes de todo pensamiento reflexivo, la verdad se revela á nosotros espontáneamente, porque antes que el pensamiento está la intuicion, antes que la certidumbre está la fé, porque la ciencia en último término descansa en la fé que suministra sus principios, y la fé es la revelacion de la verdad en la conciencia humana, que aparece bajo la forma del sentimiento, y que es la base de toda certidumbre y de toda ciencia. Pero si este principio es eminentemente verdadero, reconociéndose la espontaneidad del conocimiento intuitivo, como anterior á toda reflexion y á todo razonamiento, es sensible, que Fichte lo buscara como único recurso, como única salvacion, despues de agotada la ciencia, y cuando la ciencia habia hecho inútiles todos los esfuerzos de sacar á salvo los primeros principios, en que descansan las primeras creencias del género humano. Este desprecio de la razon y de sus procedimientos los mas legítimos, este desprecio de la ciencia y de sus fór-

mulas, es tanto mas lamentable en Fichte, cuanto que por este medio abandonó el camino real y verdadero de la filosofia, lanzándose por los tortuosos senderos de la imaginacion y de la hipótesis, como únicos elementos que presenta el sentimentalismo, siempre vago y oscuro en sus procedimientos, y que nunca puede dar una regla fija é invariable para la conducta humana. Con razon, dice Mr. Cousin, protestamos contra este divorcio de la creencia y de la ciencia, de la inspiracion y de la lógica; nosotros no creemos en la impotencia de la ciencia. Fichte la ha herido de esterilidad, encerrándola en la esfera estrecha del yo, pero que se la restituya á la razon, y bien pronto volverá á encontrar al mundo y á Dios, y el lazo que liga al hombre, al mundo y á Dios.

DOCTRINA.

CAPITULO DECIMO TERCIO.

SISTEMA DE SCHELLING.

Esposicion.

Todo conocimiento supone dos términos, á los que sirve de lazo el conocimiento mismo. Uno de estos términos es la representacion en la inteligencia de una cosa, que está fuera de la inteligencia. El otro es la cosa misma representada. Se llama ordinariamente subjetivo el conjunto de las cosas representadas. El conocimiento considerado bajo un punto de vista general podria definirse, el conjunto de los puntos de contacto que existen entre la inteligencia y la naturaleza, entre el yo y el mundo, entre lo subjetivo y lo objetivo. Mas aun, en el conocimiento estos dos órdenes de cosas se penetran, para confundirse en cierta manera en una comun identidad. ¿Qué es lo que se ha hecho hasta aqui para analizar el conocimiento? Se le ha descompuesto, y se le ha reducido á sus elementos integrantes; despues examinando separadamente los dos términos que concurren á formarlo, se han estudiado separadamente estos dos términos, y además se han estudiado las condiciones bajo las cuales se verifica esta union. De esta manera ha podido estudiarse la parte del conocimiento

suministrada por el yo, ó bien la otra parte del conocimiento suministrada por el no yo. Partiendo del primer término, ha sido preciso venir á parar en la naturaleza ó en el mundo exterior; y partiendo del segundo ha sido preciso, por el contrario, venir á parar en el yo ó en la inteligencia.

Esto se hace muy claro, para quien considera la tendencia y marcha que lleva la ciencia. Ved, por ejemplo, las ciencias, cuyo punto de partida es la observacion de la naturaleza, y notamos, que estas ciencias tienden á generalizar mas y mas las relaciones que existen entre las cosas y los fenómenos, haciendo abstraccion cada vez mas y mas de cosas y fenómenos, hasta el punto de no ver mas en la naturaleza que dichas relaciones generales. Bajo este punto de vista, la naturaleza queda reducida bien pronto á sus leyes las mas generales, y puestas las ciencias naturales á esta altura y haciendo un nuevo esfuerzo, se aspira á probar la identidad de estas leyes generales de la naturaleza con las leyes de la inteligencia humana, y de esta manera se consigue, por decirlo asi, espiritualizar mas y mas la naturaleza material. Por la inversa, las ciencias, cuyo punto de partida está en la inteligencia, en el yo, hacen todo lo contrario. Estas ciencias estenden de caso en caso, de analogia en analogía, las leyes de la inteligencia humana, tienden á encontrar la identidad de la inteligencia y del mundo, y materializar el yo, objetivándole en la naturaleza exterior, estendiéndole sobre el mundo entero.

Siguiendo estas dos vias opuestas, la ciencia tiende, pues, á un fin comun, que es de establecer y fijar la identidad del yo y del no yo. Las ciencias de estas dos clases parten, pues, igualmente de este principio, ó por lo menos lo admiten implícitamente, á saber, que las leyes de la naturaleza deben encontrarse inmediatamente dentro de nosotros como leyes de la conciencia, y recíprocamente que las leyes de la conciencia se encuentran como leyes de la naturaleza en el mundo exterior, en el que, por decirlo asi, se hallan objetivadas. Por consiguiente, la especula-

cion pura puede, en igual forma, ó deducir todas las cosas del yo, haciendo ver, cómo lo objetivo sale de lo subjetivo, en virtud de una actividad propia del subjetivo mismo, ó bien tomar una marcha enteramente opuesta, es decir, hacer salir lo subjetivo de lo objetivo, probando que lo subjetivo no es mas que un producto de la creacion. Lo primero ó esta primer solucion del problema constituye el idealismo ó la filosofia del espíritu, lo segundo constituye el naturalismo ó la filosofia de la naturaleza. Este es el término á que se dirigen estas dos especies de ciencias, á pesar de la oposicion que hay en su punto de partida. Pero esta obra ni una ni otra ciencia la han podido realizar. Los procedimientos del entendimiento son impotentes para probarnos, cómo el mundo exterior sale de la inteligencia. El sentido comun y la lógica rechazan enérgicamente esta conclusion. Por otra parte, tampoco podemos resolvernos á ver en nuestro ser intelectual, en el yo, el producto, la creacion del mundo exterior; y en este punto tambien el sentido comun se revoluciona, porque no puede concebirse la suposicion, de que una sustancia activa é inteligente haya de salir de otra sustancia pasiva, y que no tiene conciencia de sí misma.

Pero esta doble dificultad no es quizá insoluble en sí misma. Si se supone una filosofía mas elevada que el naturalismo y el idealismo, una filosofía que las dominase ambas, quizá podria darse una solucion satisfactoria. Este es el cuadro que presenta la filosofia de Schelling.

El naturalismo y el idealismo, perdiendo poco á poco su diferencia y su oposicion, llegan á confundirse en el seno de la filosofia de Schelling en una identidad comun. Por cima de la naturaleza y del yo, hay, en efecto, alguna cosa mas, hay *lo absoluto*. En el seno del absoluto se encuentran confundidos el yo y el no yo, lo subjetivo y lo objetivo, el espíritu y la materia, y por consiguiente confundidas todas las demás clases de oposiciones, que tienen su raiz en esta oposicion fundamental y radical.

En razon de un hecho primitivo, inesplicable, de una impresion primera y que se oculta á nosotros, el yo y el no yo, lo subjetivo y lo objetivo, el espíritu y la materia se desprenden del seno de lo absoluto, y uno y otro van á recorrer cada uno por su rumbo una série de trasformaciones y de evoluciones, durante las cuales, el uno nos aparece como naturaleza, y el otro como espíritu ó como inteligencia. La filosofia de la naturaleza considera el absoluto bajo esta primer forma, la filosofia de la inteligencia ó el idealismo le considerará bajo la segunda, pero las consideraciones que recaigan sobre el absoluto, estudiado en sí mismo, y que tengan por objeto la identidad oculta en el fondo de estas dos suertes de filosofia, constituirán una filosofia mas elevada que ambas á dos. Esta es la filosofia del absoluto ó el idealismo trascendental como le llama Schelling. Esta filosofia domina todo el sistema de Schelling, y forma la clave de la bóveda, ó si se quiere, es el anillo á que este filósofo ha ligado las dos cadenas de la ciencia humana, una que abraza el mundo material y otra el mundo inteligible.

Verdaderamente en la filosofia de Schelling hay tres partes distintas, que es conveniente no confundir, ó por mejor decir, hay tres filosofias diferentes. La filosofia de lo absoluto, la filosofia de la naturaleza, la filosofia de la inteligencia. En cuanto al punto de partida, en cuanto al punto de vista dominante, el conjunto del sistema se reduce á esta identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo ideal y de lo real, de la existencia y del conocimiento.

Las filosofias, nacidas de los dos órdenes de consideraciones que acabamos de consignar, tendian á confundirse en esta comun identidad, y era el fin á que se dirigian por los flancos. Pero Schelling hizo mas, marchó de frente, y tomó este fin por punto de partida.

Pero como Schelling se fijó desde luego en el punto de vista lógico, no buscó esta identidad que debe constituir el fondo de

toda oposicion, bajo las formas de la oposicion que acabamos de esplicar, sino que la buscó en el fondo de esta otra oposicion, que se encuentra entre el conocimiento y la existencia, porque bajo su punto de vista, esta oposicion se resuelve igualmente en el seno de lo absoluto. El absoluto se sabe, porque él es, ó lo que es lo mismo, él se conoce porque él existe, él es lo que él se sabe, él se sabe lo que él es. La ciencia no es solo lo que es en los demás sistemas, es decir, un lazo pasajero entre lo subjetivo y lo objetivo, ni descansa únicamente sobre una efimera identidad, sino que descansa, por lo contrario, en una identidad radical, esencial, necesaria, identidad de que tiene conciencia el hombre necesariamente. Un acto intelectual, al que concurren implícita é inmediatamente lo subjetivo y lo objetivo, produce este resultado. Schelling espresa esta identidad absoluta por la fórmula $A=A$. En esta fórmula, se encuentra, en efecto, espresada toda identidad, considerada bajo el punto de vista lógico, y en el fondo de esta proposicion se encuentra la identidad radical, esencial y absoluta de todas las cosas. Pero por bajo de la diversidad aparente y relativa de las cosas, se encuentra tambien una identidad relativa, que será espresada por medio de esta fórmula, $A=B$. Estas dos proposiciones abrazan por sí solas todas las fases posibles de la identidad, y resumen además por sus mismas formas todos los casos posibles de oposicion.

Quede sentado, que en el centro del sistema está lo absoluto, y que este absoluto, saliendo de su primer inercia, se desenvuelve al través de una série de evoluciones diversas, revistiendo sucesivamente las formas mas variadas.

DEL CONJUNTO DEL SISTEMA.

El absoluto es la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, del yo y del no yo, de lo real y de lo ideal, del conocimiento y de la existencia, de la unidad y de la pluralidad, de la forma y de la materia, etc., etc. Al través de las innumerables trasformaciones que sufre el absoluto, no puede dejar de permanecer idéntico á sí mismo. Tal ó cual cantidad multiplicada por sí misma se eleva sucesivamente á las mas altas y mas diversas potencias pero no por eso deja de permanecer idéntica á sí misma, puesto que siempre subsiste la cantidad generadora de todas las demás cantidades, como raiz comun, y esto se verifica en las cantidades, que por su escala al parecer están mas lejanas. La lengua algebraica hace palpable esta demostracion. Dado A , el cuadrado de A será A^2 , el cubo A^3 , las potencias de mayor grado serán A^4 , A^5 , A^6 , etc. Por diferentes que sean entre sí las cantidades representadas por A^2 , A^3 , etc., siempre aparece A , como su raiz comun, y crezcan ó mengüen, siempre subsisten idénticas á esta raiz.

A , A^2 , A^3 , representan cantidades á la vez idénticas y diversas, idénticas en cuanto á la raiz, diversas en cuanto á las potencias á que han sido elevadas. Hasta cierto punto puede decirse, que hay aqui identidad de esencia y diversidad de formas.

El absoluto es el fundamento y la raiz de todas las cosas, lo mismo que A es el fundamento y la raiz de las potencias A^2 , A^3 , etc. Las diversas formas bajo las cuales nosotros le aperecibimos, pueden considerarse como las potencias, á que se eleva para su desenvolvimiento progresivo. En este movimiento gira sobre sí mismo, y se multiplica por sí mismo.

Desde el origen de este movimiento, el absoluto entra inmediatamente en dos direcciones opuestas. En estas dos vias el ab-

soluto sufre innumerables trasformaciones. Idéntico á si mismo, como va dicho, reviste sucesivamente una multitud de formas opuestas. A toda trasformacion, que el absoluto sufre en una de estas vias, corresponde necesariamente otra trasformacion en la via opuesta. Es el absoluto elevado á tal ó cual potencia, sin dejar de ser el absoluto. Estas dos vias ó direcciones, en que se despliega el absoluto, son lo ideal y lo real, el conocimiento y la existencia, lo subjetivo y lo objetivo. He aqui los poderes de lo absoluto en lo ideal y en lo real, en lo real en primera línea la pesantez de la materia, en segunda la luz y el movimiento, en tercera la vida y el organismo, etc. En lo ideal, en primera línea la virtud y la ciencia, en segunda la bondad y la religion, en tercera la belleza y el arte, etc. El universo es el conjunto y la combinacion de los poderes reales del absoluto; la historia es el conjunto y la combinacion de sus poderes ideales. Las leyes del universo son un reflejo de las leyes, á que obedece el absoluto en su desenvolvimiento, en el seno de la realidad; las leyes de la historia son un reflejo de las leyes de este mismo desenvolvimiento, en el seno de lo ideal.

Las potencias de lo real, al término de su desenvolvimiento, vienen á resumirse en el hombre. La humanidad es el último complemento del mundo, es como la corona de la naturaleza. Con razon decian los antiguos, el hombre es micróscopo, el hombre es el mundo en compendio. A su vez las potencias ó poderes de lo ideal van en igual forma á parar á un último desenvolvimiento, que corresponde al primero. Este es el estado. Lo que es el hombre ó la humanidad en la esfera de lo real, lo es el estado en la esfera de lo ideal. El estado es el último límite, á que arriba el absoluto en su libre desenvolvimiento, en la esfera de lo ideal, es el resumen, es la combinacion mas sublime á que puede aspirarse sobre la tierra.

Existe una facultad, por cuyo medio nuestra inteligencia finita puede elevarse hasta el conocimiento de todas estas cosas.

Por medio de esta facultad, traspasando la doble escala de lo ideal y de lo real, la inteligencia puede remontarse hasta el conocimiento de la identidad absoluta. Esta facultad es la razon, y el último conocimiento, á que la razon nos conduce, es la filosofía, porque la filosofía no es mas que un retroceso de lo absoluto sobre sí mismo. El absoluto, en el último término de su desenvolvimiento, hace un esfuerzo para comprenderse á sí mismo, para conocerse en tanto que absoluto, en tanto que suprema identidad, y cuando tiene conciencia de este esfuerzo, entonces aparece la filosofía.

Lo que acabamos de decir, puede resumirse mas sucintamente en el siguiente cuadro.

ABSOLUTO.

SUPREMA IDENTIDAD.

Desenvolvimiento simultáneo del absoluto.

REAL. Potencias de lo real.		IDEAL. Potencias de lo ideal.
RAZON ó filosofía.		

Tal es la idea fundamental de la filosofía de Schelling, idea que subsiste siempre la misma bajo las trasformaciones mas diversas. Dada una fórmula algebraica, pueden mudarse sucesivamente todas las letras; estas letras espresarán á la vez cantidades las mas diferentes, pero no por eso la fórmula deja de subsistir idéntica á sí misma, puesto que nada se ha mudado en las relaciones que ella espresa. Asi tiene que suceder con la idea funda-

mental de todo sistema filosófico, si ha de ser digno de este nombre, como que es su elemento generador é integrante. Esta idea fundamental es, en estos edificios del pensamiento, lo que es la cimbra ú ogiva en los monumentos de las artes.

DE LO ABSOLUTO.

El ser y el conocer son uno. Sin embargo, el ser constituye la esencia misma de las cosas, es el interior del absoluto, mientras el conocimiento no es mas que el exterior.

La identidad absoluta no existe para nosotros sino bajo la fórmula $A=A$, y solo bajo de esta haz nos es dado concebirla. Pero bajo esta forma se halla contenido lo incondicional, lo infinito, la espresion mas elevada de la identidad lógica. Asi como todo se liga con lo absoluto, y que todo tiene su raiz en lo absoluto, esta proposicion, que es su verdadera y completa espresion en el órden lógico, puede considerarse como la base y la raiz de la ciencia humana. En esta proposicion, el sujeto A y el predicado A son dados inmediatamente con la misma identidad absoluta. A no puede ser sujeto ó predicado de una manera condicional, y lo es de una manera necesaria y absoluta; tampoco puede separarse, ni uno ni otro de estos dos términos, del que le es opuesto, y, en fin, entre ellos no es posible disyuncion de ningun género, no es posible divorcio. La absoluta identidad no existe, pues, sino bajo forma de identidad absoluta, que es la forma invariable del ser absoluto. Bajo el punto de vista lógico es tambien como razon absoluta. El primer conocimiento de la absoluta identidad se deduce inmediatamente de la existencia del absoluto. Todo lo que existe, considerado en sí de una manera absoluta, es la misma absoluta identidad; todo lo que existe manifiesta la identidad absoluta, la identidad absoluta es la forma

misma de la esencia de las cosas, porque la forma de las cosas manifiesta la identidad como absoluto. Fuera de la ciencia de la identidad absoluta ó de lo absoluto no hay ciencia posible. La ciencia, considerada en lo que tiene de uno, de fundamental, de incondicional, no es mas que el absoluto considerado con relacion á su forma. La absoluta identidad se conoce en efecto á sí misma, se sabe á sí misma, como absoluta identidad, su forma es inseparable de su esencia. Por consiguiente, la ciencia de la absoluta identidad es infinita, como lo es el absoluto mismo; la forma del ser no puede dejar de ser infinita, como lo es el ser mismo.

¿Bajo qué condicion la identidad absoluta puede saberse y reconocerse infinita? Bajo la sola condicion de sentarse á sí misma infinitamente como sujeto y como objeto, dos formas diferentes, bajo las cuales persiste la identidad del ser absoluto, ó en otros términos, ella es cuantitativa no calificativa.

Lo que es concebido como existente fuera de la totalidad constituye las cosas. Las cosas no existen en sí, tan solo son apariencias y existen en razon de su cuantitativa diferencia. Su conjunto ó su totalidad forma el universo. Aun se puede decir, que son el resultado de las diferentes combinaciones de lo ideal y de lo real. En todo y por todas partes se encuentra esta fuerza evolutiva, que ha producido y que sostiene el universo, pero que se alía tan pronto á tal grado de lo real, tan pronto á cual grado de lo ideal. Pero esto es poco decir para aquel, que ha sabido elevarse hasta la contemplacion de la identidad absoluta; esta fuerza evolutiva aparece como ser incondicional, que existe porque existe, no solo como causa creadora del universo, sino como el universo mismo, porque lo que existe no es otra cosa que la misma identidad absoluta. Por consiguiente, el universo es eterno, porque es la forma de la absoluta identidad. En cada una de las porciones del universo, ésta subsiste indivisible é indestructible. Nada de cuanto existe puede ser anonadado en su esencia, pero tampoco

nada de lo que existe tiene en sí mismo la causa de su existencia. Toda cosa es producida, limitada y determinada por otra cosa.

La diferencia cuantitativa es el fundamento de lo finito, la no diferencia cuantitativa es el fundamento de lo infinito. En la misma forma que la proposición $A=A$ es la expresión general de la identidad ó de la indiferencia de lo finito y de lo infinito, la expresión general de la diferencia cuantitativa y por consiguiente el fundamento de lo finito será $A=B$. Cada cosa determinada es una forma determinada del ser absoluto, y no es el ser mismo, el cual no puede existir sino en su totalidad.

Así como la identidad absoluta se encuentra en todas partes, así se encuentra igualmente en cada ser. Sin ser el absoluto mismo, todo ser creado no es menos el absoluto; él es una totalidad.

DEL DESENVOLVIMIENTO DE LO ABSOLUTO.

Ya lo hemos dicho, las diferencias cuantitativas son el fundamento de lo finito; por ellas es por lo que existen en el universo las cosas diversas y múltiples en la unidad ó totalidad del universo. Tomando la palabra conforme á la definición que hemos dado, las diferencias cuantitativas constituyen los poderes de lo absoluto.

Cada una de las potencias finitas es el producto de dos factores opuestos, pudiendo considerarse estos dos factores, el uno como positivo y el otro como negativo, siendo esta oposición la más radical que sea posible concebir. En la proposición general $A=B$ forma general de lo finito, A es el factor limitativo ó negativo, B por el contrario será el factor positivo. Se ve que conforme á la forma misma de la proposición, B es en efecto el objeto primitivamente existente, el objeto ilimitado, pero limitable; A por el contrario se le considera como causa limitadora del ob-

jeto B. Y téngase entendido que en sí estos dos factores, considerados independientemente de sus relaciones, son igualmente uno, idénticos á sí mismos, infinitos, de suerte que en cada porcion del todo A y B se encuentran confundidos en una identidad común. Pero ambos á dos están siempre en proporciones diferentes en cada uno de estos objetos, tan pronto hay mas tan pronto hay menos de positivo, tan pronto hay mas tan pronto hay menos de negativo, circunstancias que pueden representarse á la vista material. Imaginad una línea cuyos extremos sean A y B que son los dos polos opuestos, supóngase, en un punto cualquiera de esta línea, un objeto dado; las cantidades relativas de lo positivo del objeto podrán espresarse por las distancias diversas, en que pueda estar á la vez del punto A; y las cantidades relativas de lo negativo lo serán por el contrario por las diferentes distancias en que sucesivamente esté del punto B. Entonces el centro de la línea espresaría que este factor se encuentra á igual distancia de los dos puntos. Este sería el punto en que habria igualdad entre las influencias contrarias de las estremidades de la línea, y esta seria la espresion del ser en general, de la identidad ó de la indiferencia absoluta. Considerados con relacion á su situacion sobre la línea A y B se llaman polos, considerados respecto á su accion sobre el objeto, se les llama factores.

Considerad en igual forma toda potencia de lo absoluto, como el producto de estos dos factores, el uno positivo y el otro negativo. Suprimid el factor negativo y desapareció toda limitacion, suprimid el factor positivo, ya no habrá mas que una negacion, es decir, la nada. Si forman equilibrio, habrá á la vez positividad y negatividad, habrá sintesis de lo positivo y de lo negativo, que es el punto en que se tocan ó se confunden los dos factores opuestos. Es el medio de la línea marchando de un polo al otro. Por estas consideraciones y las precedentes la identidad absoluta podrá representarse bajo la fórmula siguiente:

$$+A=B-A=B+$$

La indiferencia absoluta ó la identidad completa se encuentra en medio de la línea trazada de esta manera. Pero es preciso representarse además este punto de identidad, como moviéndose en cierta manera á lo largo de la línea, tan pronto aproximándose á A, tan pronto aproximándose á B, porque hay identidad relativa, donde quiera que tiene lugar una fusion una síntesis determinada de la subjetividad y de la objetividad.

Esta fórmula es el verbo filosófico, por cuyo medio Schelling crea su sistema, es la palabra omnipotente, es el *fiat* maravilloso de donde salen el mundo real y el mundo ideal. Escuchémosla en el momento en que resuena por la primera vez.

DE LO REAL.

Antes de la creacion el éter llenaba el espacio como un océano sin riberas, la pesantez, la materia, la luz, el movimiento, el organismo, la vida, el sistema del mundo, el hombre en fin, el hombre, representando y resumiendo el mundo, el hombre microscófico, nada existia, sino que todo estaba en potencia de ser. Entonces fué cuando resonó la palabra divina.

Al sonido omnipotente de la palabra creadora, las moléculas materiales debieron moverse en todos sentidos y en todas direcciones. Obedecieron por lo pronto á una fuerza de expansion, pero no podian obedecer indefinidamente á esta fuerza única. Si así hubiera sucedido, no hubiera tenido lugar la cohesion, la continuidad de partes, las moléculas materiales se hubieran perdido en la inmensidad sin limites sin que la materia existiese. Pero apareciendo una segunda fuerza entra en oposicion con la primera, puesto que esta era una fuerza de contraccion. Cada una de las moléculas materiales, sometidas desde entonces á la accion de estas dos fuerzas debió detenerse en el punto del espacio

en que ambas á dos se encontraban en equilibrio. De aqui resultó que las moléculas concluyeron por llenar tales ó cuales lugares determinados del espacio, teniendo asi lugar el lazo y la cohesion, y de esta manera la materia apareció. Sin embargo, como no se estableció el equilibrio entre estas fuerzas opuestas sino bajo condiciones diferentes, resultó de aqui que la cohesion, la continuidad de partes, no existió sino bajo condiciones diversas, y de esta manera la materia revistió diferentes formas y manifestó propiedades diversas.

A todo movimiento en línea curva (y el movimiento en línea recta puede reducirse á este por medio de la consideracion del infinito) concurren dos fuerzas, la una aleja el cuerpo de un centro dado, la otra le aproxima á este centro. Al mismo tiempo que un cuerpo tiende á alejarse de tal ó cual punto del espacio, sucede, que esta tendencia se ve sin cesar anulada; apenas comienza á recorrer una línea recta, cuando esta línea se ve incesantemente rota. Aqui se descubren ya la fuerza de impulso y la fuerza de atraccion, y su combinacion forma la persistencia, la duracion, la armonía del mundo. Suspended por el pensamiento la fuerza de atraccion, los planetas, por ejemplo, escapándose por la tangente de su órbita, van á perderse en el seno del infinito. Suspended la fuerza de proyeccion, todos se precipitarán hácia un centro comun para frse á romper y disolverse en un inmenso caos.

La materia persiste en su estado y es preciso concluir de aqui que subsiste el equilibrio entre las fuerzas que la constituyen. Pero este equilibrio se ve incesantemente turbado. Este es el fenómeno, entre otros, que nos presentan las combinaciones químicas. Dos materias, dotadas de afinidades químicas, se encuentran en contacto, nuevas propiedades que no existian en el momento que ha precedido á este contacto, y que no existirán en el que le siga, nuevas propiedades, digo, se desenvuelven simultáneamente en una y otra de estas materias. ¿Y qué son estas propiedades? Son manifestaciones exteriores de los esfuerzos ocultos, de las va-

cilaciones invisibles, por cuyo medio las fuerzas opuestas hacen esfuerzo á ponerse en equilibrio, bajo otras condiciones que aquellas en que antes se encontraban. Llega un momento en efecto, en que encontrado este equilibrio, el reposo sucede al conflicto que hemos indicado. Pero en este conflicto, las fuerzas opuestas, en sus esfuerzos mútuos por combatirse, no han traspasado menos los límites, dentro de los cuales ellas estaban primitivamente encerradas, ellas se han visto aprisionadas en nuevos límites. En otros términos, de las dos materias puestas en contacto ha resultado una materia nueva, materia revestida de formas, dotada de propiedades diferentes de las formas y de las propiedades de las dos materias de que ha sido engendada. Toda combinacion química, manifiesta, pues, sobre un teatro infinitamente pequeño, lo que se pasa en grande sobre gigantescas proporciones en el gran teatro de la creacion.

Las fuerzas primitivas de la naturaleza, en número de cuatro, son los flúidos eléctrico, magnético, calórico y lumínico. El flúido eléctrico, como nadie lo ignora, se descompone en otros dos flúidos, el uno positivo, el otro negativo, ambos á dos se despiertan, se llaman y desaparecen de una manera simultánea, sin que ni el uno ni el otro puedan existir aisladamente. El mismo fenómeno aparece tambien en el flúido magnético. La filosofía de la naturaleza admite además que los mismos fenómenos se advierten en los otros dos flúidos calórico y lumínico, y los admite compuestos ambos á dos de dos elementos integrantes, no solo distintos sino opuestos, el calórico de un calórico positivo y un calórico negativo, el luminoso de un flúido luminoso positivo y de un flúido luminoso negativo. La consecuencia que debe deducirse inmediatamente de la hipótesis de esta similitud de composicion entre estos dos últimos flúidos y los dos primeros es, que precisamente deben tener los mismos modos de manifestaciones exteriores y producir los mismos fenómenos. Los fenómenos producidos por el calórico y el lumínico aparecen como el resul-

tado de una accion y reaccion entre principios contrarios, en la misma forma que los de electricidad y magnetismo de los cuerpos.

El calórico exterior hace esfuerzos para penetrar en un cuerpo, el calórico ya desprendido en la constitucion de este cuerpo se despierta por decirlo asi, y entra en lucha con el calórico exterior. Un conflicto análogo produce la transparencia de los cuerpos, asi como la claridad que en ellos brilla, y los colores variados con que se revisten. En este último caso hay lucha entre el flúido luminoso exterior y el flúido interior desprendido en la composicion misma de los cuerpos, lucha y conflicto siempre y por todas partes el mismo, pero que tiene lugar en el seno de circunstancias diferentes, lo que da origen á las variaciones de colores en los cuerpos, á los diferentes grados de transparencia, y, en fin, á todos los fenómenos que produce la luz. De esta manera estos dos grandes fenómenos del calor y de la luz serán producto de un procedimiento de la naturaleza, absolutamente inverso á aquel á que se les atribuye ordinariamente. Bajo este punto de vista, los cuerpos se calientan, no en razon de la cantidad de calórico que reciben de fuera, sino, por el contrario, en razon de la cantidad de calórico que ellos rechazan. En la misma forma los cuerpos se iluminan, no en razon de la cantidad de luz que reciben de fuera, sino en razon de la cantidad de luz que ellos rechazan. En una palabra, los cuerpos se calientan, se iluminan y tienen color por medio de una suerte de resorte interior, que se desenvuelve dentro de ellos, bajo una presion exterior. En fin, la filosofia de la naturaleza llega en definitiva á reconocer la identidad de estos cuatro flúidos, y los considera como otras tantas manifestaciones diversas de una sola y misma materia.

La química moderna ha descompuesto el aire atmosférico en dos gases, el oxígeno y el ázoe, dotados de propiedades opuestas, por ejemplo, el oxígeno alimenta y entretiene la vida animal, y el ázoe la destruye y la mata. Pero á esta oposicion se siguen

muchas otras. Y así es, que en esta especie de oposicion prolongada del oxígeno y del ázoe, es donde debe buscarse esta lucha de fuerzas opuestas, que la filosofía de la naturaleza ha descubierto en todo el resto del universo. Un conflicto permanente existe entre estos dos gases, pero las condiciones de este conflicto varían de un instante á otro.

Estas variaciones en la condicion del conflicto son el producto de variaciones sobrevenidas en las proporciones de los dos gases, en el uno respecto del otro. De aqui resultan las variaciones en la pesantez del aire atmosférico, y de aqui tambien los diversos fenómenos de que la atmósfera es el teatro. El gran cuidado de la naturaleza es mantener el equilibrio entre estos gases. Para la vegetacion, por ejemplo, la naturaleza aumenta incesantemente la cantidad de ázoe existente; para la respiracion, aumenta por el contrario la cantidad de oxígeno; medios que por otra parte son los mas ordinarios para conseguir el fin apetecido. La lluvia, el viento, las borrascas son otros medios mas eficaces, por los que la naturaleza tiende á este equilibrio. Cuando se aproximan las borrascas, el desasosiego y malestar de todos los seres que respiran, parece indicar los desórdenes sobrevenidos, ó que habrán de sobrevenir en la atmósfera. El bienestar que experimentan pocos instantes despues, es la prueba de que ya estos desórdenes no existen. Por lo demás, la atmósfera es en cierta manera el diseño, ó hablando filosóficamente, el escema de toda creacion. En los cuatro flúidos que hemos citado, el conflicto de los principios opuestos no se manifiesta, sino por medio de ciertos fenómenos; en la atmósfera aparece por primera vez bajo una forma visible y palpable. Bacon espresaba su deseo de ver á los exploradores de la naturaleza ocuparse, con preferencia á todos los demás fenómenos, en los fenómenos atmosféricos.

El ser animado, el animal desde que vive por el hecho mismo de su existencia, desenvuelve en sí una cierta cantidad de materia flogística, al mismo tiempo se asimila por la respiracion una

cierta cantidad del aire atmosférico, que él respira. La planta, todo lo contrario, por el hecho mismo de su vitalidad, desenvuelve en sí una cierta cantidad antiflogística, al mismo tiempo que se asimila por la respiracion una cierta cantidad de ázoe. En ambos casos siempre aparece el mismo mecanismo, siempre el mismo movimiento de va y viene, siempre las dos mismas materias pesando en el mismo instante á las dos estremidades de una misma palanca, solo que estas dos materias mudan de lugar, alternan de lado, segun la palanca se engrana en el organismo animal ó en el organismo vegetal. Sus oscilaciones son regulares, cuando la cantidad de materia desenvuelta dentro de la planta ó del animal es igual á la que uno y otro se asimilan. En el caso contrario, estas oscilaciones se hacen irregulares, y el animal no desenvolviendo una cantidad de flogístico igual al oxígeno que respira, el equilibrio tiende á destruirse, y se destruiria, si el animal, bajo el aguijon del hambre, no suministrase alimentos á un nuevo desenvolvimiento de flogístico. El agua y las bebidas refrigerantes son por lo contrario antiflogísticas. El hambre y la sed son igualmente los medios, por los que la naturaleza restablece el equilibrio entre los elementos que concurren á la constitucion del animal.

El organismo ó la organizacion no es solo el teatro del mecanismo que acabamos de describir, sino que es tambien el producto y resultado. Los principios opuestos no entran ni se ponen en equilibrio en todos rumbos bajo las mismas condiciones, sino que se combinan de diversas maneras, y estas combinaciones variadas dan origen á los diferentes órganos, cuyo conjunto constituye la organizacion. Los órganos son otras tantas esferas inscritas á otra esfera de radios mas considerables. Se encuentran los unos respecto de los otros en estado de oposicion simétrica. Todas estas diversas partes, todos estos elementos integrantes de una organizacion completa se hacen necesariamente oposicion, es decir, tiene lugar la antítesis. Además, la gran ley del dualis-

mo no se manifiesta solo dentro de los límites de un mismo organismo, ni está encerrada en las solas oposiciones de este organismo, sino que esta gran ley quiere tambien, que todo lo que existe tenga su opuesto, quiere que á todo organismo corresponda necesariamente otro organismo, que sea la repetición, la oposición simétrica del primero. La diferencia de sexos, por ejemplo, es la expresión mas completa de esta ley. En virtud de esta ley es por lo que se ve toda la naturaleza organizada escindida en dos, de una parte la organización animal, de otra la organización vegetal. La oposición que ya aparece entre la planta y el animal no es mas que una especie de germen, de donde salen gran número de otras oposiciones análogas, la planta no tiene órgano que no sea lo opuesto á tal ó cual órgano del animal, y reciprocamente. Hallero habia dicho ya, la planta tiene su estómago en las raíces, y el animal tiene sus raíces en su estómago.

Ya hace rato que hablamos de organización, y, sin embargo, no hemos pronunciado la palabra *vida*, y esto consiste, en que si la filosofía materialista mira en general la vida, como el producto de la organización, toda filosofía espiritualista debe, por el contrario, mirar la organización como un producto de la vida. Las pocas palabras siguientes de Jacobi son un resumen fiel de todo espiritualismo sobre este punto.—Yo no concibo, dice, mayor absurdo, que considerar la vida como producto de las cosas, cuando mas bien son las cosas producto de la vida, las cuales en definitiva no son mas que expresiones ó manifestaciones variadas.

La vida, el mas maravilloso de todos los fenómenos que brillan sobre la superficie del globo, la vida, que es como la corona y la diadema de la naturaleza, manifiesta igualmente el dualismo de que acabamos de hablar. Ella es igualmente el resultado de una acción y reacción entre principios contrarios, es la combinación variable de estos principios siempre los mismos, nace de su contacto y se exhala, por decirlo así, de resultas de su cho-

que. La vida, en su esencia, en su principio, en lo que la constituye, necesariamente es una, idéntica á sí misma en todos los seres animados, si bien en cada uno se muestra, sin embargo, bajo una forma diferente. De los dos principios que concurren á formarla, el uno es uno, idéntico á sí mismo, el otro diverso, múltiple, en todo y por todas partes diferente á sí mismo, en otros términos, el uno es positivo, el otro negativo, porque si una cosa no tiene mas que una manera de ser, tiene esta cosa mil maneras de dejar de ser. La diversidad de las condiciones orgánicas, en medio de las cuales se manifiesta la vida, representa la multiplicidad del principio negativo, el principio negativo se encuentra en el organismo mismo, es el organismo mismo. El principio positivo está, por el contrario, en la vida, ó por mejor decir, es la vida misma. Bien que se manifieste en las cosas, la vida no las pertenece, porque no es su propiedad exclusiva. La vida llena el espacio, se desparrama en todos sentidos, irradia en todas direcciones, aunque no nos sea dado poseerla en la pureza y sublimidad de su esencia. En el seno de la atmósfera que ella llena, el rocío de la mañana se oculta á nuestros ojos, pero se nos hace visible en el fondo del cáliz de las flores, que le han recogido. Asi es como la vida tiene necesidad de ser recogida y limitada por el organismo, en términos que el organismo solo nos da la forma, que nos la hace visible y palpable.

Un capricho raro de la naturaleza ha reunido en una simple piedra, la *turmalina*, la mayor parte de las oposiciones que acabamos de indicar. La turmalina es como un símbolo completo del dualismo de la naturaleza. Si la magnetizais calentándola, el flúido magnético escindiéndose en otros dos flúidos, el uno positivo y el otro negativo, se fija en los dos puntos extremos de la piedra. Si la electrizais lo mismo sucede al flúido eléctrico. La electricidad positiva ocupa entonces el mismo polo que el magnetismo negativo, el magnetismo positivo el mismo que la electricidad negativa. El uno y el otro de los puntos extremos descubren,

pues, una oposicion análoga á la manifestada por la piedra entera. Que en seguida la turmalina se enfrie, los polos mudan sucesivamente de lugar, el polo positivo del magnetismo se hace negativo, y lo mismo sucede con la electricidad. A su mayor grado de enfriamiento los polos recobran sus primeros puestos, que en seguida cambiarán mas tarde. Durante este tiempo, los flúidos diferentes no continuarán menos en hacer conocer entre sí su oposicion y antagonismo en cada uno de los polos que ellos ocupan. Si rompéis la turmalina en dos, en tres, en cuatro pedazos, cada uno de estos presentará los mismos fenómenos de polaridad que la piedra entera. Si se la redujese á un polvo impalpable lo mismo sucederia con cada una de las partículas de este polvo. El espejo roto refleja igualmente, hasta en sus menores fragmentos, la misma imágen que reflejaba en su integridad.

La causa de estos singulares fenómenos consiste, segun toda probabilidad, en una suerte de heterogeneidad primitiva, que descubre la turmalina. En razon de esta heterogeneidad el calor, no obrando de una manera uniforme en toda la piedra, despierta aqui la electricidad positiva y alli la negativa, aqui el magnetismo positivo y alli el magnetismo negativo. Nada impide el que se suponga la turmalina separada en dos con relacion á esta heterogeneidad, ni tampoco que se sustituyan por el pensamiento otros dos cuerpos á estas dos turmalinas de especie nueva, considerando estas como dotadas de las mismas propiedades, y mas aun, que reemplace cada uno de estos dos cuerpos por dos, por tres, por un número de cuerpos cualquiera. Ninguna variacion resultará con relacion á estos fenómenos. El uno de estos sistemas de cuerpos representa lo que se pasa en uno de los polos de la turmalina, y el otro representa lo que se pasa en el polo opuesto. Pero de tal manera se puede multiplicar por el pensamiento el número de cuerpos que entran en cada uno de estos sistemas de cuerpos, que ambos á dos concluyen por abrazar los del mundo entero. Los mismos fenómenos continuarán manifestándose. Por otra

parte, estos dos flúidos no hacen mas que partir con todas las demás fuerzas de la naturaleza el modo de manifestacion que acabamos de describir. La turmalina puede representarse como un compendio del universo, del que es verdaderamente el simbolo. Agrandadla por el pensamiento hasta el punto de ocupar el espacio, y ahí teneis el universo; por el contrario, minorad el universo por el pensamiento hasta el punto de reducirle á los estrechos límites de esta piedra, os encontrareis con la turmalina.

La pesantez y la luz son los dos principios que manifiestan mas generalmente esta oposicion radical. La pesantez es la base y fundamento de las cosas, ella las recoge, las sostiene y las organiza, es como el principio hembra de la naturaleza, tiende á constituir las en unidad, á convergírlas á un mismo centro. La luz, por el contrario, por todas partes derramada, irradiando en todos sentidos, llena el espacio, sin fijarse en ninguna parte, sin converger en torno de ningun centro.

De las combinaciones de las diversas fuerzas de la naturaleza resultan muchos modos de existencia para las cosas. Tan pronto no existen sino en el espacio, y son las cosas inertes é inanimadas; tan pronto solo existen en el tiempo, lo que se verifica desde el acto que hay movimiento, porque el movimiento es la medida del tiempo. Este movimiento, desde el acto que se verifica en la planta, puede consistir en un simple desenvolvimiento, sin salir de un punto. Hay, en fin, un tercer modo de existencia mas alto, mas elevado que los dos precedentes, y es la vida en el espacio y en el tiempo, con la conciencia de sí mismo, es la vida del hombre dotada de una conciencia. Schelling ha dicho: la imaginacion de la naturaleza duerme en la piedra, sueña en el animal y llega en el hombre á un verdadero conocimiento de sí mismo. Por consiguiente el hombre es con razon un verdadero micróscopo vivo. Conforme á la definicion dada ya de los poderes de lo real y de lo ideal, pueden representarse estos tres grados de vida bajo las formas siguientes, la diversidad y difusion pue-

de ser representada por el espacio, la unidad lo será por el contrario por un punto central, un punto en torno del cual se agruparán un cierto número de cosas. Podemos representarnos bajo la fórmula general A las cosas existentes en el espacio; la unidad, habiendo desaparecido casi enteramente de este modo de existencia, entonces predomina la falta de conciencia, predomina la simple objetividad. La unidad, reapareciendo en seguida en el infinito, se forma una especie de concentracion, por cuyo medio nace la vida interior, es decir, la subjetividad. Ella predomina sobre las cosas puramente objetivas. La vida subjetiva se añade de esta manera á la vida objetiva, A se convierte en A². Sobreviene, en fin, la conciencia de esta combinacion, que es un grado de vida mas elevado, donde la subjetividad y objetividad se confunden, A³ expresa esta nueva vida, último escalon de la gradacion de las cosas, cima de la pirámide.

A este punto vienen á confundirse los dos mundos, el uno ideal, el otro real, el uno subjetivo, el otro objetivo, el uno vivo, el otro animado.

El mundo es el lugar donde las cosas eternas, es decir, las ideas llegan á la existencia. Pero esta existencia no es el producto de una accion que sea propia á la materia, lejos de esto, es el resultado de una tendencia de lo absoluto á manifestar exteriormente su subjetividad, á producir en los espacios de lo finito el infinito que oculta en su seno. De esta tendencia resulta un movimiento evolutivo, por cuyo medio la unidad se produce en la diversidad, único medio de que se nos haga visible en la naturaleza. De aqui resulta, que las cosas solo nos son conocidas por sus formas, porque la forma de las cosas es la manifestacion exterior de este movimiento. La corporalidad es la forma mas general que puede revestir y constituye el último término de este movimiento de objetivacion del infinito en el finito, de lo absoluto en lo relativo. En tanto que las ideas aparecen en este movimiento de objetivacion, tienen un lado material corporal; el universo mis-

mo no es en definitiva mas que el mundo ideal hecho visible y palpable.

En todas las ideas se encuentra un fondo comun, porque todas se ligan al absoluto y se ligan á un mismo tiempo y dependen las unas de las otras por razon de que espresan los diversos grados de movimiento de objetivacion del absoluto. Aqui está la razon del enlace y subordinacion de las cosas entre sí, fenómenos que nos sorprenden á la primer mirada que echamos sobre el mundo material. De esta manera vemos el universo material, que partiendo de la identidad y de la mas elevada unidad, se divide y subdivide mas y mas en unidades de un orden mas secundario. En las ideas tiene lugar constantemente un movimiento de objetivacion, de diferenciacion, y despues un movimiento de retroceso hácia la identidad, hácia la subjetividad. La espresion incompleta de estos dos movimientos ó su símbolo se encuentra en las fuerzas de atraccion y de repulsion, que son como el fundamento del sistema físico de la naturaleza.

DE LO IDEAL.

Los poderes ideales de lo absoluto, ó por mejor decir, los poderes de lo absoluto en lo ideal son la ley moral, la beatitud, la verdad, la ciencia, la religion, el arte, el Estado.

El teatro de su desenvolvimiento es la historia. Pero desde el momento que nos trasladamos á este nuevo teatro, notamos la diferencia que le separa del que acabamos de abandonar, es decir, del mundo exterior, en que se desenvuelven los poderes de lo absoluto en lo real. ¿Qué cosa mas desemejante á nuestra primer mirada que la naturaleza y la historia? En la naturaleza ningun fenómeno aparece que no esté sometido á leyes fijas y regulares, ninguna perturbacion tiene lugar en el orden establecido

entre las cosas, ninguna variación en su sucesión. Las hojas de los árboles jamás han dejado de aparecer en la primavera y de caer en el otoño; los seres animados jamás han dejado de crecer y desenvolverse, después de pasar por los mismos periodos de la infancia, de la juventud y de la ancianidad, que los que les habían engendrado. Se puede predecir sin temor de verse burlado á qué hora nacerá el sol y á qué hora se habrá de poner. En la historia, es decir, en esta multitud infinita de actos diversos por los que el hombre manifiesta su tránsito sobre la tierra, en la historia sucede todo lo contrario, puesto que ninguna regularidad se deja apercibir en el curso de los sucesos, ninguna relación estable aparece entre ellos, mostrándose aquí y allá sin orden ni trabazón y como obra de la casualidad, llevados en el océano de las edades por el viento caprichoso de la voluntad humana. La historia se nos presenta como un teatro donde se despliega la libertad más ilimitada, así como la naturaleza representa todo lo contrario, donde todo está sometido á la más ciega necesidad. Sin embargo, lo mismo que la naturaleza revela por todas partes la lucha de los dos principios y no el reinado absoluto de uno solo, la historia nos mostrará una lucha análoga en otro orden de cosas y de ideas. El punto más esencial consistirá en descubrir los lazos misteriosos por los que una mano oculta encadena, hasta en sus arranques más caprichosos, la libertad al yugo de hierro de una inflexible necesidad.

Por otra parte, en este elemento las leyes generales campean más en un círculo de arbitrariedad aparente. El ser dotado de razón y de voluntad no puede someterse á la ley moral tan absolutamente como los cuerpos materiales se someten á la pesantez. La observancia voluntaria de esta ley debe hacer su felicidad, pero conserva la libertad de sustraerse de ella, y en esta libertad es en la que descansa la dignidad de la naturaleza humana. Las ideas tienen una existencia absoluta al mismo tiempo que una existencia relativa; cada una tiene, por decirlo así, un centro que

la es propio, al mismo tiempo que está coordinado á un centro comun á todas, centro comun que es el absoluto, que es Dios. En el reino de lo ideal debe existir una tendencia general de todas las cosas hácia el absoluto, hácia Dios. Lo mismo que en la naturaleza el infinito irradia en el finito, así en la historia el finito tiende á concentrarse en el infinito. Así es, que á pesar de toda apariencia contraria, el pensamiento del hombre no cesa, ni un solo instante, de tender hácia lo absoluto, de hacer un esfuerzo por unirse á él, y en último término y como en el apogeo de este movimiento, está el soberano bien, está la beatitud.

El Estado es la realización de la vida pública con relación á la moralidad, á la religion, á la ciencia y al arte. El Estado es la imágen viva, animada, exterior de la razon, es un organismo vivo donde vienen á manifestarse en una armonía y visible identidad, la libertad y la necesidad, dos principios que presiden al desenvolvimiento terrestre de la humanidad. El Estado, en tanto que organismo, por el solo hecho de ser orgánico, no existe solo para tal ó cual fin, sino que existe por sí mismo, por su propia virtud. El Estado no le constituye una multitud de hombres reunidos y aglomerados por casualidad y como por un accidente fortuito, por mas que en ella pueda tener lugar una vida personal é individual. Un Estado bien organizado debe por el contrario unir estas dos cosas, la vida pública y la vida individual. Por esta razon el despotismo de uno solo y el despotismo de todos ó la anarquía deben desaparecer de todo Estado bien organizado, de todo Estado que merezca verdaderamente este nombre. En cualquier punto donde reina habitualmente la voluntad de uno solo ó la de un gran número, es evidente que la libertad individual se ve oprimida. El Estado no es una convencion hecha en tal ó cual dia, ni ha nacido de la voluntad de uno solo ó de muchos, sino que es un resultado natural de los instintos de todos. Así, pues, como todo organismo natural, el Estado crece y agranda incessantemente desde las formas mas imperfectas hasta las menos le-

janas posibles de la perfeccion y hasta que toca el punto, que no la es dado traspasar. El Estado es la obra de la razon, que tiende á manifestarse fuera, á medida que se despierta en las masas populares.

El arte es la creacion libre y espontánea por cuyo medio el espíritu humano realiza exteriormente las intenciones de la eterna razon. El arte es igualmente la manifestacion de este movimiento evolutivo de lo absoluto, de que hemos hablado y que no es mas que una continua revelacion de Dios en el espíritu humano. La libertad y la naturaleza concurren igualmente á la produccion del arte. El genio en que se encuentra el gérmen de sus creaciones inmortales, es un don de la naturaleza, que bajo esta forma no tiene conciencia de sí misma, pero el talento, que desenvuelve y fecunda este gérmen es un ejercicio razonado de la libertad del artista. Asi es que el talento es susceptible de enseñanza, mientras que por el contrario las inspiraciones del genio no pueden donarse ni trasmitirse. El genio es una magnífica corona colocada por la naturaleza sobre la cabeza de algunos seres privilegiados, pero estos seres de derecho divino no pueden abdicarla en provecho de nadie. Pero ¡qué de cosas son necesarias á la perfeccion de un producto del arte! Dar á conocer en un símbolo sensible á los sentidos, el infinito de una idea, unir el reposo, la grandeza á toda la animacion de la vida, hablar á los sentidos al mismo tiempo que á la inteligencia y á la razon, y apoderarse del hombre entero, lo mismo por lo que tiene de material que por lo que tiene de divino, hé aqui el producto del arte.

La historia existe de toda necesidad, existe porque la realizacion exterior de la noción del derecho, innata al hombre, es una tarea que le ha sido impuesta y de la que no puede sustraerse. Todos los esfuerzos de los seres dotados de razon deben converger hácia este objeto. La historia es una especie de realizacion, de objetivacion de una noción preexistente en la inteligencia humana. Por consiguiente las artes y las ciencias no pertenecen á la historia sino

de una manera indirecta, las narraciones de su progreso no son mas que accesorios á la historia propiamente dicha, pues solo la pertenecen en cuanto ayudan á la humanidad á conseguir el objeto antes indicado. Pero lo que va necesariamente embebido en la nocion de historia, lo que la historia implica necesariamente, es la idea de un progreso indefinido, y por consiguiente la de la perfectibilidad.

Sin embargo, muchos niegan esta perfectibilidad, pero si estos quieren ser consecuentes consigo mismos, deberian tambien negar la historia misma. Si el hombre estuviese desprovisto de esta facultad de perfectibilidad, ¿para qué necesitaba una historia? ¿Por qué ha de tener una historia mas bien que el animal? Pero el hombre tiene una historia precisamente, porque se acrece á si mismo perfeccionándose. No está atado á la rueda de Ixion, no se ve condenado á moverse en un círculo siempre el mismo, sino que se mueve sobre una línea, en la que cada paso que da, se agrega á los que tiene dados ya, para aproximarse al objeto. La medida del progreso es en verdad difícil de identificar, unos quieren medirla por el grado de perfeccionamiento de las artes y de las ciencias, y otros por el perfeccionamiento moral del hombre. Estos dos métodos no carecen de inconvenientes. Hay otra medida que al parecer es mas racional. Si el objeto de la historia es verdaderamente la realizacion sucesiva de la nocion del derecho, parece natural, graduar los progresos de la humanidad, por el camino que haya recorrido hácia este objeto final. Si estamos aun muy distantes de este objeto, la esperiencia y la teoría no están menos de acuerdo para enseñarnos, que marchamos realmente á él.

La realizacion sucesiva de la nocion de derecho es la condicion de la libertad; fuera de esta condicion la libertad no existiria en virtud del orden mismo de las cosas, ni seria mas que una estrangera sin patria sobre la tierra, una especie de planta parásita, un accidente en el orden social. Pero la libertad es inheren-

te á la humanidad, y la humanidad tiene fé en ella, en los frutos que debe dar, y en el objeto que debe conseguir. Si viviéramos privados de esta creencia, no sabríamos que hacer, para que nuestras acciones fuesen conformes á nuestra mision sobre la tierra, ninguno tendria valor para ejecutar lo que le ordena la ley del deber, ninguno encontraria en sí mismo el heroismo del sacrificio. No hay ninguno, que no advierta la necesidad de creer que su sacrificio no será perdido para la humanidad, puesto que el sacrificio mismo no es posible sino á este precio. Esta conviccion, que encontramos en el fondo de nuestro corazon, supone, que creemos en alguna otra cosa mas que la libertad del hombre; supone, que creemos en un poder, que sabe poner en obra todos los actos de la libertad humana, y hacerlos concurrir á un fin, que á nosotros mismos se nos escapa. Si el hombre es libre con relacion á los actos que ejecuta, no lo es en manera alguna con relacion á los resultados de estos actos, pues desde el acto que salen de sus manos, quedan sometidos á la imperiosa ley de la necesidad. Soy libre en dejar escapar la piedra que tengo en la mano, pero apenas la he despedido, no hay poder humano que pueda impedir, que la piedra obedezca á las leyes de la pesantez.

Cada ser, dotado de razon, practica su libertad, pone en juego su libre albedrío, como si fuese solo en el mundo, como si no existiesen otros séres semejantes á él. Todos estos actos, muchas veces opuestos, todos estos esfuerzos, en apariencia divergentes, no dejan de concurrir menos á un resultado comun, todos tienden hácia un mismo fin. Bajo las apariencias las mas contradictorias existe una secreta armonía. Bien que para obrar los hombres no consulten mas que su libre albedrío, no por eso dejan de producir, en razon de una necesidad oculta, un orden de cosas determinado de antemano. Las mas veces invisible este orden de cosas, solo aparece en momentos dados, y entonces se pone en claro con tanta mas evidencia, cuanto que era mas inesperado, y que eran mas libres los actos que los han producido,

y mas lejanos en apariencia de ser dirigidos á un objeto final. Una síntesis, un lazo secretamente establecido entre todos los actos realizados por las voluntades individuales, es la razon de este fenómeno, y lo que constituye el desenvolvimiento histórico todo entero. Por medio de esta síntesis absoluta, todas las cosas están de antemano sentadas, colocadas y calculadas, y se esplican y concilian las oposiciones en apariencia mas formales y las mas manifiestas contradicciones. Solo en el seno del absoluto puede verificarse todo esto.

Bajo este punto de vista, fuerza nos es admitir en la naturaleza una especie de mecanismo, por cuyo medio están asegurados de antemano ciertos resultados á cada uno de nuestros actos. Esta es la razon por que la actividad de la humanidad entera concurre necesariamente al fin sublime, que nos está asignado. Las leyes de la naturaleza y de la intuicion se encuentran absolutamente idénticas en el fondo de todas las inteligencias, y por esta razon la identidad se encuentra igualmente en el objetivo universal de todas las inteligencias, identidad que hace posible la predeterminacion de toda la historia, por medio de una síntesis absoluta. Los desenvolvimientos de esta síntesis, al través de ciertas séries de circunstancias, son los que constituyen la historia misma. Esta armonía entre el fin que se intenta conseguir, y el móvil que debe obrar, esto es, entre lo objetivo y la conciencia ó la actividad humana, esta armonía, decimos, no puede existir sino en razon de una nueva suposicion, que es la de una tercera cosa, de un órden mas elevado que las otras dos, y superior á ambas, que sea el origen, de que la una y la otra se desprenden. Esta cosa, ya se ha dicho lo que es, el absoluto. Solo él contiene la razon de la identidad, que hemos establecido, y solo constituye la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo. El solo, además, contiene la razon de la identidad del individuo con la especie, los liga á un mismo fondo, y los encadena por mil lazos el uno al otro.

A todo lo que precede se ligan los dos puntos de vista principales, bajo los cuales consideramos la historia, el punto de vista objetivo, y el punto de vista subjetivo. En el primer caso, la historia entera nos aparece como absolutamente predeterminada, no nos aparece como determinada por un poder, teniendo conciencia de sus actos, sino por el contrario, ciego, desprovisto de esta conciencia inflexible en sus determinaciones, poder de hecho análogo al que se llama destino. La historia presenta entonces un verdadero sistema de fatalismo. En el segundo caso, cuando nos ocupamos de lo subjetivo, es decir, de la actividad humana, como esencialmente libre y modificante, la historia no nos parece ya mas que un conjunto de fenómenos, que se producen ó se suceden á la casualidad, pero sin trabazon ninguno, sea en el tiempo sea en el espacio. El órden, la regularidad, la accion providencial han desaparecido, el azar es el único soberano, es el único Dios de este mundo. Para llegar hasta la idea-fundamental de la historia, será preciso, que nos elevemos por cima de estos dos puntos de vista, y entonces se verá al azar y al destino desaparecer de la historia, y la providencia ocupar su verdadero lugar, ó por mejor decir, el azar y el destino, obrando aun en un círculo limitado y circunscrito, permanecerán para siempre encadenados al pie del trono de la eterna Providencia.

En el gran drama de la historia, cada personage desempeña el papel que le agrada. Como en este confuso drama existe una marcha racional, es preciso, que una misma inspiracion se encuentre en boca de todos. Estando determinado el desenlace de antemano, el poeta conduce la intriga y hace hablar sus personajes en forma conveniente. Su arte consiste sobre todo, en hacer, que concurran á este objeto los accidentes mas inesperados, que sobrevienen en distintos rumbos. Sin embargo, el poeta no es ni independiente de su drama, ni está fuera del teatro donde este drama tiene lugar, porque si así fuese, nosotros no seríamos en la escena del mundo, mas que lo que son los actores ordina-

rios sobre su escenario. Pero lejos de ser independiente el poeta, vive en nosotros y con nosotros. Su vida aparece por el juego variado de nuestra libertad, y no existe sino por medio de esta libertad. Nosotros mismos somos verdaderamente el poeta, pues no solo desempeñamos nuestro papel, sino que le creamos, le improvisamos.

En la historia debe verse una manifestacion progresiva y continua del absoluto, en otros términos, la historia (bien que no tenga lugar designado) es en último término una revelacion permanente de Dios. En la historia, Dios sin duda no aparece de repente y en toda su infinidad, pero en la historia, Dios se hace Dios, se deviene Dios, se revela incesantemente. En la historia, Dios recita un himno continuo, cuya última estrofa, sin embargo, reservará para la consumacion de los siglos. Pero si la historia es la manifestacion del absoluto, siendo esta sucesiva, como que se verifica en el tiempo, resulta de aquí, que se la puede subdividir en muchas épocas secundarias.

Este descubrimiento progresivo del absoluto es el tiempo, en otros términos, los tiempos históricos pueden dividirse en tres periodos, el primero es el de la *fatalidad*, el segundo el de la *naturaleza*, y el tercero el de la *providencia*. En el primer periodo, el principio dominante aparece como un poder inflexible, ciego, terrible, que en el lenguaje comun es el destino, es el fatalismo. Podria llamarse con razon trágica esta época de la historia. Durante su permanencia, las maravillas de la civilizacion primitiva desaparecieron, asi como se hundieron esos poderosos imperios, de que apenas existen algunos restos, para atestiguar su grandeza. En el segundo periodo aparece la naturaleza. Bajo el imperio de esta ley, la libertad, la voluntad mas ilimitada están obligadas á concurrir á la realizacion de los planes y de los designios de la naturaleza, y de esta manera una especie de necesidad mecánica se introduce en el dominio de la historia. Este período parece comenzar en el origen de la república romana. Entonces fué, cuan-

do la voluntad humana se manifestó en el mundo entero por la conquista y la dominacion. Hubo un momento en que todos los pueblos de la tierra, ligados entre sí, se encontraron en contacto los unos con los otros, y desde entonces las leyes, las costumbres, las ciencias que habian sido la propiedad esclusiva de tales ó cuales pueblos, pertenecieron y se estendieron á todos. Esta época debe mirarse como la realizacion de las leyes de la naturaleza, porque la naturaleza tiende siempre á establecer entre los hombres un lazo comun. En el tercer período, se manifiesta la Providencia. Entonces las obras del destino y de la naturaleza, recibiendo un carácter nuevo, se mostrarán á nosotros como obras providenciales. Las dos épocas precedentes no eran en efecto mas que una especie de preparacion á la accion de la providencia, una especie de aurora precursora del gran dia Providencial, que debe lucir sobre el mundo. En cuanto á la venida de este tercer período, ninguno entre nosotros puede decir cuando llegará. Supérfluo es añadir, que bajo estos tres nombres, destino, naturaleza, providencia, es preciso reconocer un mismo principio, siempre idéntico á sí mismo, pero manifestándose bajo fases diferentes, y este principio único es el absoluto.

En el punto de partida de la humanidad se encuentra la noción del derecho, y al último término á que debe llegar se encuentra la realizacion de la noción del derecho. Allí están las columnas de Hércules que no la será dado traspasar. La fusion de todos los pueblos en un solo pueblo, de todos los estados en un solo estado, donde no regirá otra regla ni otra ley que lo que es bueno, justo y legitimo, y donde reinará el derecho y estará sentado en el trono, tal es el símbolo exterior de esta realizacion de la noción del derecho. Pero ¿dónde saca el hombre la fuerza necesaria para recorrer esta escala? ¿A qué impulso obedece? ¿Es al de su propia voluntad ó al de una voluntad estraña? ¿Es libre, es independiente? ¿O no es mas que un esclavo y un instrumento en manos de un dueño estraño? Aquí comienzan las dificultades.

Embriagado con el sentimiento de su libertad el hombre se lanza y se presenta sobre la tierra como soberano, como dominador, pero delante de sus pasos la impasible necesidad no le indica menos con el dedo el sendero de que no puede separarse un instante.

Para conciliar esta aparente contradicción quizá es posible tomar un símbolo del universomaterial. El movimiento físico puede considerársele como el símbolo del movimiento moral intelectual de la humanidad, y en la misma forma pueden asimilarse las fuerzas intelectuales á las fuerzas materiales. Pues bien, todo movimiento se realiza bajo el impulso de una fuerza, siempre descomponible en otras dos fuerzas, y la combinación de estas dos fuerzas determina la línea trazada por este movimiento. En igual forma, en su movimiento la humanidad obedece á una fuerza única, descomponible en otras dos fuerzas, la una de estas fuerzas es la fuerza providencial, que desde el punto de partida la arrastra hácia el fin indicado, y la otra la humanidad la saca de sí misma, de su misma voluntad. La una de estas fuerzas puede representarse por la necesidad, porque es inmutable, eterna; la otra por la libertad, porque es esencialmente espontánea, variable, accidental. Pero como ya se ha dicho, estas dos fuerzas se confunden en otra fuerza de esencia superior á las otras dos y donde vienen á reunirse, para producir un impulso único, impulso que al través de mil raras inflexiones conduce á la humanidad al punto en que tiene que hacer su detenida.

DE LA FILOSOFIA.

Es preciso no olvidarse de la máxima fundamental de este sistema, y es que en el fondo de lo ideal y de lo real, siempre está lo absoluto, elevándose sucesivamente en ambas direcciones

á poderes diversos. De esta manera lo absoluto se encuentra en las dos estremidades de estas distintas direcciones. Lo real y lo ideal, salidos de lo absoluto, vuelven á confundirse en lo absoluto. Despues de haberse desenvuelto en estas dos direcciones, transformándose el absoluto llega á tener conciencia de sí mismo, en tanto que absoluto. Bajo esta última forma, el absoluto aparece como filosofía. Y así la filosofía es el conocimiento de lo absoluto ó por mejor decir, la conciencia que tiene el absoluto de sí mismo. El absoluto se produce en el alma por un acto espontáneo del alma misma.

En su obra titulada *Sistema de filosofía trascendental*, Schelling describe por estenso la manera como toda esta teoría se realiza, y que él mismo llama *Deducción de la síntesis absoluta comprendida en el estado de la conciencia*.

Aquí se cierra el círculo de la filosofía de Schelling. Partiendo de lo absoluto vuelve á lo absoluto. El absoluto, privado de la conciencia de sí mismo, es su punto de partida. El absoluto, elevándose á la conciencia de sí mismo, que es la filosofía, es su conclusion última. Entre estos dos extremos, que unen el uno al otro, se encuentran el mundo ideal, el mundo real y todos los fenómenos que en ellos tienen lugar.

CRITICA.

Interesante es el cuadro que presenta la filosofía de Schelling por su elevacion y grandeza, y su misma grandeza y elevacion descubren el vicio radical de sus atrevidas concepciones. Schelling es todo un filósofo especulativo y la universalidad es uno de sus caractéres principales. Borrando la distincion radical entre las nociones empíricas y las nociones racionales, reduce á un solo principio la multitud infinita de seres y de cosas, y pre-

sentado, bajo una unidad sintética, el mundo moral y el mundo material. No analiza, no sube de los hechos á los principios, sino que sentando una vasta síntesis, abraza el universo entero y le somete á una sola ley, aunque sacrificando la realidad. Nada es mas funesto, dice Hume, á la razon, ni ha ocasionado mas errores entre los filósofos, que el dejarse llevar del vuelo de la imaginacion. Los hombres dotados de una imaginacion brillante pueden compararse á los ángeles que la Escritura nos representa, cubriendo sus ojos con sus alas.

Para conocer la posicion que ocupa Schelling en la filosofia alemana es preciso recurrir á algunos antecedentes. Descartes se habia presentado como verdadero psicólogo, tomando por base el estudio del pensamiento, pero olvidado bien pronto de su punto de partida se lanza á las cuestiones mas encumbradas de la ontología y absorbe toda su atencion la idea de la sustancia. Spinoza se apodera de esta idea y crea un panteismo desconocido hasta entonces, asi como Mallebranche crea su teoría de la vision en Dios, fundado en el mismo principio; y encubriendo su panteismo con el velo del misticismo, le puso á salvo de las acusaciones de que fué víctima Spinoza, que vivió en el mundo extraño á todas las creencias positivas en materias religiosas. Leibnitz, colocado entre este idealismo exagerado y el empirismo de Locke, que contaba ya muchos partidarios, procuró reconciliar la esperiencia con la razon, y sustituyendo á la idea de sustancia la idea de fuerza, hirió de muerte al panteismo naturalista de Spinoza. En medio de estas abstracciones y contradicciones fomentadas por el escepticismo de Hume y de Berkeley quiso la escuela escocesa reducir todo el campo de la filosofia á los principios del sentido comun y encerrar todas las cuestiones al estrecho recinto de la psicología. Kant, que advirtió la incertidumbre que reinaba entre todos estos sistemas opuestos, creyó que algun vicio oculto impedia aclarar el campo de la filosofia y descubrir la verdad. A sus ojos este vicio consistia en el empeño de todos

los filósofos de fijarse en el objeto del conocimiento y no en el conocimiento mismo, de lanzarse, por ejemplo, á las indagaciones de la existencia de Dios, de la espiritualidad del alma y otras semejantes, y olvidar el estudio del espíritu humano y su facultad de conocer. El hombre para Kant no puede traspasar las condiciones necesarias de su naturaleza y su empeño ha debido limitarse á conocer estas condiciones, estas leyes, porque fuera de aquí no hay mas que ilusiones y quimeras. Colocado Kant en este terreno creyó que iba á cerrar la puerta para siempre á las exageraciones dogmáticas que tenian convertida la filosofía en un campo de Agramante, y creyó tambien, que dando al elemento empirico y al elemento racional la parte que á cada uno corresponde en el conocimiento, se aseguraban los principios filosóficos poniéndolos al abrigo de los tiros del escepticismo. Kant destruyó toda ontología y supuso inaccesibles al hombre las altas cuestiones metafísicas que habian absorbido las mejores inteligencias del mundo, y encerrado en el terreno estrecho de la psicología, redujo el conocimiento á formas de la sensibilidad, categorías del entendimiento é ideas de la razon, es decir, redujo todo el conocimiento á la estructura de nuestra alma, convertida en un molde, en el que se arrojan las materias que suministra el mundo exterior, y en ella reciben la forma del molde para aparecer las ideas de Dios, de causa, de sustancia y todos los grandes objetos de la metafísica y del conocimiento. ¿Pero estas ideas producto del molde corresponden á realidades exteriores? ¿Ese Dios, esa causa, esa sustancia, son cosas reales y positivas, sitas fuera del alma, fuera del molde? Nadie lo sabe, dice Kant, ni nadie debe intentar saberlo, porque el hombre no debe traspasar esta línea, á que le condena su propia naturaleza, y de esta manera Kant destruyó el escepticismo empirico y creó un escepticismo racional, aun mas terrible. Entonces Fichte, colocado en este terreno y arrastrado por la lógica, dijo, y dijo de una manera concluyente: si las ideas necesarias por las que concebimos á Dios no

son mas que formas de nuestra razon, Dios es una creacion de nuestro espíritu, lo mismo que lo es el mundo exterior y cuanto existe, y por consiguiente el hombre es á la vez sugeto y objeto, que desenvolviéndose crea el universo, la naturaleza y el hombre. Kant habia mantenido en equilibrio la naturaleza y el hombre, el sugeto y el objeto, el yo y el no yo, sin penetrar las relaciones que les ligan, ni la realidad del no yo respecto al yo, y Fichte destruyó este equilibrio y haciendo creador al yo no reconoció otra existencia y redujo el universo entero á un mundo puramente subjetivo.

Roto el equilibrio, la doctrina de Fichte estremeci6 á todos los pensadores de la Alemania, máxime cuando se le oyó decir en sus esplicaciones en cátedra—hoy hemos creado al mundo, y mañana crearemos á Dios—y este alarde, que parece inconcebible, era muy lógico en su doctrina, porque si no hay mas principio que el yo, sugeto y objeto á la vez, y que desenvolviéndose, saca de sí mismo el objeto del conocimiento, es decir, la naturaleza y Dios, es claro, que nuestro espíritu crea á Dios y á la naturaleza. Es verdad que Fichte reformó despues sus ideas en este punto, pero lo hizo, acogiéndose al sentimiento, pues en el terreno de la ciencia, jamás se separó de estos principios.

Este era el estado científico de la filosofia en Alemania, cuando apareció Schelling, que si primero se presentó como fiel discípulo de Fichte, bien pronto desertó de sus banderas, para hacerse creador de un nuevo sistema. Kant no se atrevió á negar la objetividad de las ideas, pero tampoco se atrevió á afirmarla, dejando el objeto frente á frente del sugeto, y reconociéndolos como términos distintos, y como necesarios para el conocimiento. Pero como solo se asegura del sugeto y las formas ó leyes de su razon, sin pasar adelante, esto es, sin reconocer la existencia del objeto, que es lo que constituye su escepticismo, colocado Fichte en este precipicio, y mas lógico que Kant, dijo—si nada se sabe del objeto, y el conocimiento entero se debe á las formas ó le-

yes de su razon, es claro, que el objeto sale del sugeto, ó lo que es lo mismo, que la naturaleza y Dios no tienen otro origen que el sugeto ó el yo creador. Schelling se estremeció, al ver estrechado todo el campo de la filosofía á un puro individualismo, á este yo, origen de todo, y creyó fundadamente, que un sistema semejante ahogaba todas las aspiraciones de elevacion y de grandeza. Entonces concibió el pensamiento, de no poner dudas sobre la existencia del objeto, como habia hecho Kant, ni sacar el objeto del sugeto, como habia hecho Fichte, sino suponer la existencia de ambos, y por cima de ellos colocar un tercer principio, que los absorbiera en una perfecta identidad, siendo esta la razon, porque al sistema de Schelling se le llamó el sistema de la identidad. Este principio superior es el *absoluto*, en el que se confunden el sugeto y el objeto, supuesta su realidad, y de esta manera Schelling destruyó por su base el escepticismo subjetivo de Kant y de Fichte, y restableció la objetividad de las ideas. Colocado este filósofo bajo este punto de vista y á esta altura, borró las diferencias del yo y del no yo, y haciendo salir la naturaleza y el hombre de un mismo principio, abrazó en sus concepciones el universo entero, valiéndose de la *reflexion* para las cosas finitas, y de la *intuicion* para concebir el absoluto, y de esta manera introdujo una reforma gravísima en el terreno de la filosofía, llamándose la atencion de los sábios con tan atrevido y audaz pensamiento. Auxiliado Schelling por la grandeza de miras, que da un principio único, en que se identifican el cielo y la tierra, el espíritu y la materia, la naturaleza y el hombre, el mundo fisico y el mundo moral, se le vió resolver los mas encumbrados y dificiles problemas, que hasta entonces se habian tenido por insolubles, y esta superioridad, verdaderamente idealista, halagaba en extremo al genio aleman, siempre predispuesto á las grandes sintesi en el campo de las abstracciones. Ahora se ve en claro la diferencia que existe entre el sistema de Fichte y el sistema de Schelling, el idealismo de Fichte es subjetivo, el idealis-

mo de Schelling es objetivo, Fichte dice—el yo es todo; Schelling dice—todo es yo.

El yo, que Schelling reconoce como principio soberano del saber, no es ya la actividad libre del yo individual, que se siente limitado por el no yo, y tiende á sacudirse de las trabas que le pone, sino que es el yo absoluto, la identidad del sugeto y del objeto, es la sustancia absoluta de Spinoza. En efecto, Schelling, empapado en el espíritu del filósofo de Amsterdam, no hace mas que reemplazar el sugeto absoluto á la sustancia absoluta. Para Schelling es preciso admitir necesariamente alguna cosa de absoluto, que sea el principio supremo y fundamental de toda realidad, de todo saber, y que no tenga otro fundamento que á sí mismo. Este absoluto no puede ser ni un sugeto determinado por un objeto, ni un objeto determinado por un sugeto, porque en ambos casos ya no seria independiente. Luego hay que buscarlo ó en un objeto absoluto ó en un sugeto absoluto, y como en un objeto absoluto no puede encontrarse, porque todo objeto tiene necesidad de ser reconocido por un sugeto, es claro, que el absoluto solo puede aparecer en un sugeto absoluto, sentándose y determinándose á sí mismo. Este es el fundamento, sobre que descansa el idealismo trascendental de Schelling. Este yo absoluto es el yo puro, el ser puro, la causalidad absoluta y la pura identidad. Este ser le concebimos, por medio de la intuicion intelectual que nos eleva al mundo inteligible, y nos hace ver en el absoluto la identidad, no solo del pensamiento y del ser, de las ideas y de las cosas, sino tambien la de todas las diferencias y todas las contrarias, queriendo conciliar y amalgamar á un mismo tiempo el idealismo y el realismo, la necesidad y la libertad, el espíritu y la materia. Sentado este punto de partida por Schelling, esta identidad del pensamiento y del ser en el absoluto, la ciencia del espíritu y la ciencia de la naturaleza son paralelas la una á la otra, y marchan en su desenvolvimiento como emanaciones de un mismo principio.

Colocado Schelling á esta altura, no halla dificultad en explicar, como las ideas pueden convenir con los objetos, que son independientes de ellas, y como el pensamiento puede modificar la realidad exterior, por mas que entre estas dos proposiciones haya una patente contradiccion, pues, segun la primera, son los objetos los que determinan las ideas, y segun la segunda son las ideas las que modifican el mundo exterior, y para ello admite entre el mundo real y el mundo ideal una armonía preestablecida, y esta armonía supone, que la actividad que ha producido el mundo objetivo es primitivamente idéntica, á la que se manifiesta en la voluntad, con la única diferencia, de aparecer esta actividad sin conciencia en el mundo real, y con conciencia en el mundo intelectual y moral.

Ahora se advertirá mas claramente la gravísima reforma introducida por Schelling en el sistema de Fichte. Este filósofo suprimió en su sistema todo lo universal, todo lo absoluto, y todo lo redujo á una serie de mónadas aisladas, construyéndose cada una su mundo y su conciencia. ¿Y era posible que en un sistema semejante tomara vuelo el pensamiento, cuando aparece sofocado y estrechado en el yo, y sin lazo que le ligue á los demás yos, reducidos todos al solo ejercicio de su actividad solitaria? Schelling buscó el lazo que liga estas distintas actividades, y le halló en un tercer término, colocado por cima del yo y del no yo, que es el absoluto. El absoluto sale de su identidad en virtud de su actividad infinita, para dar un objeto á esta actividad, y desenvolviéndose en dos líneas paralelas, que forman dos mundos en apariéncia opuestos, el mundo real y el mundo ideal, y que en la ciencia se llama el primero la filosofía de la naturaleza, y el segundo la filosofía del espíritu, realiza sus evoluciones en tres momentos distintos, tésis, antítesis y síntesis, hasta construirse su conciencia, ó el conocimiento de sí mismo, que es el último grado de perfeccion, á que puede llegar, y que es lo que constituye la filosofía del absoluto.

Otra diferencia se encuentra entre el sistema de Fichte y el de Schelling. Kant habia buscado el origen de nuestras ideas en los objetos exteriores y en las facultades del alma. Ni Fichte ni Schelling se dieron por satisfechos con esta dualidad, porque ambos filósofos buscaban la ciencia en el principio de unidad absoluta, y miraban con desden toda filosofía, que no reconociera como base esta unidad. Pero Fichte la buscó en el alma, mientras que Schelling la buscó en la naturaleza. Fichte la buscó en la vida moral, mientras que Schelling la buscó en la vida física. Fichte la buscó en el yo, y Schelling en el no yo. Ambos divinizaron su objeto, porque mientras que Fichte hizo al yo creador del universo y de Dios, Schelling revistió la naturaleza de los atributos de la Divinidad, y espiritualizando la materia, creó un panteísmo idealista el mas absoluto.

Como Schelling engrandeció y divinizó la naturaleza, imprimió á las ciencias físicas y naturales un rumbo hasta entonces desconocido. Cuando escribia Schelling, la filosofía empírica dominaba casi esclusivamente en las dos naciones, que se tenian por las mas ilustradas de Europa, y conforme al principio fundamental de esta filosofía, no se reconocia otro origen á nuestros conocimientos que la esperiencia sensible, y todo lo que fuera separarse de este rumbo, era lanzarse en un mar de ilusiones y de extravagancias. Esta doctrina no solo ahogó todas las aspiraciones á lo grande, á lo sublime, sino que proscribió absolutamente toda ontología, é hizo imposible toda metafísica. Vino Schelling, y no solo buscó los principios en el estudio del ser, en la region de las ideas puras, proclamando un idealismo absoluto, sino que absorbió en este esa esperiencia sensible, y de esta manera las ciencias físicas y naturales se pusieron á la altura del absoluto, identificándose el espíritu y la materia, el mundo moral y el mundo físico, la naturaleza y el hombre.

Este es el cuadro bajo el cual ha presentado Schelling la filosofía esperimental. Lejos de estrecharse en el mezquino terreno

de la experiencia, que solo está al alcance de los sentidos corporales, ha remontado su vuelo y ha ido en busca de las leyes generales del orden físico, que deben de servir de base á la experiencia. Esta grandeza de miras, esta magestuosa universalidad, si no consiguen descubrir los principios que rigen al universo, se aproximan á su descubrimiento y derraman un interés prodigioso en la contemplacion de los fenómenos de este mundo, pues por sumedio se predice por el pensamiento, lo que la observacion debe confirmar.

Schelling hizo un esfuerzo para reunir la filosofía experimental y la filosofía especulativa, agrandando así la ciencia del hombre y la de la naturaleza. Para este filósofo cada parte del universo refleja el conjunto y el universo entero está hecho sobre el modelo del alma humana. Existe tal semejanza de las leyes del entendimiento humano con las leyes de la naturaleza que lo uno es el emblema de lo otro, y así dice con razon Mad. Staél, que si un mismo genio fuese capaz de componer la Iliada y esculpir como Fideas, el Júpiter del escultor se pareceria al Júpiter del poeta.

Antes que Descartes tirara la línea divisoria entre el espíritu y la materia, entre la estension y el pensamiento, eran tan estrechas las relaciones que existian entre el hombre y la naturaleza, que todas las creencias filosóficas marchaban bajo la idea de union y confraternidad de estos dos principios, como si reconocieran un solo origen. Estas creencias se veian fortificadas por todos los hábitos que da el lenguaje en la práctica de la vida, pues no hay concepcion, por abstracta y metafísica que sea, que no se esprese en todas las lenguas por metáforas tomadas en el orden físico, y tan pronto se representa la tristeza con el sol cubierto de nubes, como la cólera con las olas agitadas del mar. Pero desde que este filósofo hizo la separacion de los dos mundos, el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos, de tal manera separó al hombre de las influencias físicas, que se creyó imposible toda amalgama. Schelling restableció, por decirlo así,

las creencias primitivas, pues que buscando en el absoluto el origen del mundo físico y el mundo moral, dió un paso avanzado hácia el perfeccionamiento del espíritu humano, despertando las inspiraciones de la naturaleza por las luces del pensamiento. ¡Cuántos fenómenos físicos se han tenido por inesplicables mientras han estado encerrados en el estrecho campo de la experiencia, hasta que elevados á la altura de la razón y abrazando el universo en su conjunto, han dado ocasion á que el genio descubriera las razones de analogia que ligan todas las ciencias, aun las mas estrañas entre sí! De aqui nace que los que se han consagrado al estudio de la filosofía de Schelling consideran la filosofía experimental bajo un punto de vista tan elevado y tan grandioso, que lo mismo aprovecha al erudito que al filósofo, al poeta que al mas metafísico pensador; consecuencia necesaria de ligar todos los estudios y hacerlos depender de un centro único. En prueba de las inmensas ventajas que da esta universalidad en el estudio de las ciencias experimentales ¿podria figurarse nadie que despues de dos mil años la geometria abstracta de Apolonio y de Arquímedes habia de ser la antorcha que habia de llevar á Newton á los grandes descubrimientos físicos y astronómicos? ¿Podria creerse nunca que la etimología de las lenguas habia de llenar los vacíos que dejaba la historia antigua? ¿Ni que la anatomía comparada habia de servir para conocer la formacion de la tierra? Todo se liga y encadena, y el gran mérito de Schelling consiste, en haber roto las cadenas de la experiencia sensible, á que habia reducido el empirismo las ciencias físicas, y elevádose al conocimiento de las causas en la region de las ideas.

Pero esta elevacion y esta grandeza crean el panteismo idealista, que ahoga el espíritu en lo ilimitado, poniendo mas y mas en evidencia la marcha que ha llevado el pensamiento alemán. Kant, en su filosofía crítica, habia distinguido perfectamente el fenómeno del noumenes, suponiendo el primero obra de la experiencia, como resultado de las impresiones que produce el ob-

jeto en nosotros, y suponiendo el segundo como la estructura interior del objeto mismo. Encerrado este filósofo en las formas de la razon pura, creyó fundadamente que intentar penetrar los noumenes ó la esencia de las cosas, era un absurdo, y de esta manera puso un dique á las indagaciones ontológicas, estrechando el campo de la filosofia á los fenómenos y á las formas que reciben de nuestra alma. Asi se ve en Kant una rigurosa economía en usar la espresion de alma ó de espíritu, en cuanto pueda tenerse por una sustancia conocida, inculcando la idea de que al hablar de alma no prejuzga su naturaleza. Esta reserva, que el filósofo de Kœnisberg se impone en cuanto á la definicion de las sustancias, precisamente habia de engendrar dudas sobre las conclusiones legítimas, que la razon saca de los atributos de la sustancia á su naturaleza. Reducido el ser de esta manera á ser una pura abstraccion ó una hipótesis obligada, hizo imposible toda induccion del fenómeno al noumenes, y siendo el noumenes una cosa desconocida é inconocible le fué fácil á Schelling hacerle universal é idéntico, y desde este acto, con solo seguir los pasos de Kant se encontró sumido en el spinosismo á la sombra de la identidad absoluta.

Asi es, que las evoluciones sucesivas del absoluto son mas bien obra de un procedimiento mecánico y exterior, que el desenvolvimiento libre é interior del pensamiento. Por consiguiente, aunque Schelling parece querer penetrar en la esencia del absoluto, se detiene en la forma, y aunque nos habla del magnetismo, de la electricidad y de otros atributos del absoluto, no nos da á conocer su naturaleza íntima. Conocemos la manifestacion de estas nociones, pero ignoramos é ignoraremos siempre la razon y estructura interior. Porque no hay medio, el absoluto ó está en el sugeto ó fuera de él. Si está fuera de él es claro que el absoluto es un objeto trascendental, inaccesible á nuestra inteligencia. Si por el contrario el absoluto está unido al sugeto, en este caso debe ser comprendido y demostrado.

Sin embargo, la idea fundamental del sistema de Schelling es grandiosa á primer golpe de vista. En efecto ¿qué cosa mas hermosa que ser el universo la expresion idéntica del pensamiento divino, y la razon la imágen de la inteligencia absoluta y del universo? Pero examinada de cerca esta idea fundamental, es una magnífica ilusion. ¿Qué es el Dios de Schelling? La sola idea del absoluto en el acto mismo que es concebido como el origen de toda inteligencia y de toda realidad, no puede darnos la idea de un Dios tal como le concibe el género humano. El Dios de Schelling, que es conocimiento eterno, solo tiene conciencia de sí mismo en el hombre. ¿Y qué es la Providencia en un sistema donde todo se reduce á una evolucion permanente y donde el bien y el mal se producen como obra de una absoluta necesidad? ¿Dónde está la inmortalidad del alma en un sistema que rehusa toda realidad á las existencias individuales? ¿De qué sirve la inmortalidad con que reviste nuestras cualidades que están en relacion con el universo si desaparecen las circunstancias personalísimas de nuestro ser y de nuestra existencia, y con ella nuestras afecciones, nuestros recuerdos y nuestras esperanzas? ¿Qué papel desempeña la religion en un sistema donde se destruyen las necesidades individuales que motivan las plegarias al Criador para granjearse la felicidad á que se cree acreedor, en virtud de sus merecimientos ganados por sí y para sí en el espinoso camino de la virtud? Schelling, á fuerza de divinizar la naturaleza é inspirar en escala inmensa el sentimiento religioso, lo destruye, porque lo aleja de nosotros mismos á fuerza de desparramarlo. ¿Y puede tener cabida la moral como ciencia en una filosofia que niega la realidad del mundo, y lo que es mas, niega la individualidad y la libertad? Una causalidad absoluta atribuida á un ser no deja á todos los demás sino una absoluta pasividad, y la libertad, base de la moral, es una completa ilusion, donde todo está predeterminado por un acto contemporáneo de la creacion. La estética misma, que indudablemente es la parte mas acabada

de la filosofía de Schelling, se resiente del vicio capital de su sistema, se resiente de su idealismo panteísta, contrario en un todo á la teoría vulgar que hace consistir el arte en la imitación de la naturaleza. Como el espíritu universal realiza las ideas en la creación, en la misma forma tiende á expresarlas el arte, según Schelling. El genio, obedeciendo á un impulso misterioso y ciego, tiene la conciencia de sus producciones. El artista se apodera de la idea, que se halla en las cosas, la expresa en formas sensibles, y de esta manera idealiza la naturaleza, despojándola de las imperfecciones que la impone el tiempo. Hay, en efecto, imitación de la naturaleza, pero por cima de esta imitación, hay la inspiración y el espíritu creador del genio, y solo así se puede explicar la belleza suprema, que reviste la forma humana en los rasgos que trasmite el artista cuando quiere expresar las más recónditas y delicadas afecciones del alma. Todo es grande en el arte cuando se va á buscar en el ideal el origen de sus raras y maravillosas producciones, y si Schelling no estuvo en lo verdadero al ligar la estética con el principio creador de su sistema produjo indudablemente en este punto un bien magnífico, elevando esta ciencia á una altura desconocida, que honra su genio y es una prueba más de su originalidad.

En fin, el sistema de Schelling es un puro panteísmo idealista. En el conjunto del universo se hacen sentir dos ideas radicales y fundamentales, sobre que descansan todas las demás, el finito y el infinito. En el finito nos aparece la existencia siempre móvil y variable, circunscrita por la extensión, limitada por el tiempo, sujeta á los accidentes y vicisitudes de la vida y de la muerte. Por el contrario, en el infinito la existencia reviste los caracteres de la inmensidad, de la eternidad, de la infinita perfección, y es el asiento de las verdades eternas. Fluctuante el hombre entre estas dos ideas elementales, tan pronto se abisma en las profundidades misteriosas del infinito, que hacen olvidar el mundo, la realidad y la vida; tan pronto estrechado en el círcu-

lo de las sensaciones, se entrega al mundo de lo finito, y reduce al movimiento y á la vida toda la existencia. Pero en medio de este rumbo encontrado de nuestras creencias, en medio de estas tendencias contrarias, se hacen sentir dos verdades incontestables, que son la existencia de lo finito y de lo infinito, y la voz secreta que dice al hombre, que la unidad es la soberana del pensamiento y de las cosas.

¿Y cómo se concilia esta unidad con la existencia de dos cosas tan incompatibles, con la existencia de lo finito y de lo infinito? Este es el problema que intentó resolver Schelling, y que le condujo al panteísmo. El finito y el infinito, lo contingente y lo necesario, la naturaleza y Dios no son mas que dos fases de una misma existencia, que segun el punto de vista bajo que se le examina, se le llama finito ó infinito, naturaleza ó Dios, porque si se considera una estension limitada ó un tiempo limitado estareis en lo finito, pero si no poneis ningun limite ni á esa estension ni á ese tiempo, os encontrareis con la inmensidad y con la eternidad, os encontrareis con el infinito. ¿Se concibe una causa sin efecto ó una sustancia sin atributos? Pues ese efecto y esos atributos no son mas que manifestaciones que tienen lugar en el mundo finito, y son resultado de la sustancia y de la causa, que son ideas originales y absolutas, que tienen su asiento en el mundo infinito. Y si no se puede concebir una causa sin efectos, porque seria una causa que no seria causa, ni una sustancia sin atributos, porque seria una pura abstraccion, como no se concibe la eternidad sin el tiempo, ni la estension sin el espacio, asi no se concibe el finito sin el infinito, ó lo que es lo mismo, no se concibe el mundo sin Dios, ni á Dios sin el mundo, y Dios y el mundo no son mas que el desenvolvimiento de una misma existencia, que es infinita, cuando se la considera en Dios, y es finita cuando se la considera en la naturaleza. Dios y la naturaleza no son dos seres sino el ser único bajo una doble faz, aqui la unidad que se multiplica, alli la multiplicidad que hace esfuer-

zos por volver á la unidad, aquí la naturaleza naturante, allí la naturaleza naturada, y en todo la coexistencia necesaria y eterna de lo finito y de lo infinito, de la consustancialidad absoluta de la naturaleza y de Dios, considerados como dos aspectos diferentes, inseparables de la existencia universal.

Pero Schelling intentó mas, intentó dar á la naturaleza una realidad que la fuera propia, y quiso dársela sin faltar al principio de la unidad absoluta, base de sus creencias, y para conseguirlo, no tuvo otro camino, que disminuir y empobrecer la existencia divina, para dar realidad al universo, y de esta manera rehusó á la inteligencia divina toda vida distinta, reduciéndola á un puro pensamiento, á un pensamiento indeterminado, lazo de todos los pensamientos, de todas las inteligencias finitas. Aquí ya no hay que contar con una inteligencia divina, que vive y piensa por sí misma, con una inteligencia real, sino con una variedad infinita de inteligencias distintas y determinadas, de las que Dios no es mas que el signo que las une, y así con razon sostiene Schelling, que Dios ó la inteligencia divina solo tiene conciencia de sí misma en el hombre, que es el último grado de desenvolvimiento del absoluto, y el grande estudio de la filosofia. Schelling quiso dar realidad á la naturaleza, manteniéndose fiel á su principio de la unidad absoluta, y se encontró con un Dios, que no es mas que un puro nombre, una vana abstraccion.

El universo de Schelling es un universo fantástico, que lleva de encuentro las creencias mas comunes del género humano. La humanidad no se satisface con teorías ni con ilusiones, la humanidad tiene sus leyes, sus necesidades, sus inspiraciones, que todas pagan tributo á la esperiencia y á las realidades de este mundo. El espíritu humano reconoce la existencia de lo finito y de lo infinito, pero no quiere sacrificar lo uno á lo otro, como hace Schelling, por el empeño exagerado de reducirlo todo á la unidad. El espíritu humano cree en la existencia del universo, co-

mo una realidad, y como una realidad cree en un Dios vivo, en un Dios providencia, y esta es la fé del género humano. El universo de Schelling consiste en una necesidad absoluta de un eterno desenvolvimiento de Dios, y desenvolvimiento que es inherente á su naturaleza divina. Todo cuanto existe está determinado á la existencia y á la accion, todo lo que sucede no puede menos de suceder ni un instante despues de cuando sucede, porque está ya marcada por la eternidad la época de su existencia y de su duracion. Los séres se suceden unos á otros, y una renovacion y destruccion eterna y necesaria encadena los siglos y las existencias, cerrando la puerta á las contingencias en el órden de las cosas. ¿Es este el juicio que la humanidad tiene formado de su existencia, de sus esperanzas y de su destino? ¿Son estas las creencias del genero humano? En este terrible encadenamiento ¿qué es el hombre, si no un puro fenómeno, una sombra fugitiva, un simple accidente del ser absoluto? ¿De qué le sirve su inteligencia, si víctima de un fatalismo irremediable, no le ha de servir de guía para el conocimiento de las cosas y llenar su destino? ¿De qué le sirve el sentimiento de su personalidad para llamarse yo, y de su libertad para elegir los medios que han de labrar su felicidad ó su desgracia, si su personalidad se abisma en el insonable piélago de la unidad absoluta, donde desaparecen todas las modificaciones del ser, y con ellas la conciencia de sus propias acciones? ¿Es esta la inmortalidad anunciada por todos los filósofos, prometida por todas las creencias religiosas, y justificada por el sentimiento profundo de nuestra alma? Cuando la inmortalidad pierde el carácter de recompensa á la virtud, atestiguada por la conciencia propia, no es inmortalidad, es un desenvolvimiento que se pierde en las combinaciones de una abstraccion imaginaria. En el sistema de Schelling no hay personalidad, no hay libre albedrío, no hay virtud, no hay inmortalidad, no hay Dios. Si, no hay el Dios providencial que adora el género humano, el Dios que dirige los destinos de la

humanidad, el Dios á cuyo cargo corre el gobierno moral del mundo, y en su lugar aparece un Dios sin conciencia, y una naturaleza divinizada, entregada á una evolucion sin fin, y á un encadenamiento eterno, que reduce á una insoluble unidad la naturaleza, la humanidad y Dios.

DOCTRINA.

CAPITULO DECIMO CUARTO.

SISTEMA DE HEGEL.

Esposicion.

Para conocer el valor y carácter específico de la doctrina hegeliana, conviene recorrer ligeramente los puntos principales que han sido espuestos en los capítulos anteriores para fijarse mejor en el enlace y trabazon de los sistemas y en la marcha ordenada y lógica que llevan las ideas. Kant, que advirtió el vacío de la filosofía empírica, reducida á la cuestion del origen de las ideas, bajo un punto puramente psicológico, abordó la cuestion verdaderamente ontológica de lo que son las ideas mismas y cual es su valor objetivo. En el exámen de este problema solo encontró leyes abstractas y subjetivas del entendimiento de una parte y de otra la esperiencia que suministra á estas leyes, á estas formas, una materia y una realidad, y como mas allá de la idea y del fenómeno no encontró nada, teniendo por imposible averiguar si mas allá de la idea existe alguna realidad que la corresponda, se encontró con un mundo de formas lógicas y el mundo exterior y material, como frente el uno del otro, sin tocarse. Si los objetos solo los conocemos por las ideas y las ideas son formas de

nuestro entendimiento, el razonamiento de Kant es concluyente cuando dice, que nosotros no conocemos los objetos tales como ellos son, sino tales como los pesamos y como nos aparecen. Por consiguiente, entre el ser ó el objeto y el pensamiento no hay una relacion real, sino una relacion puramente subjetiva y aparente, pero reconociendo siempre, como es claro, el mundo subjetivo y el mundo material.

En seguida se presenta Fichte, y como vió que estos dos mundos, que Kant respetaba, se absorbían el uno en el otro; como vió que el mundo que presta la materia al conocimiento no puede ser para nosotros mas que lo que dé de sí la forma que viste en el entendimiento, y como vió que esta forma era la que realmente daba existencia al objeto, dedujo de aqui como una consecuencia irresistible, que el yo que da esta forma es el creador de todo cuanto existe y que la naturaleza y Dios son puras creaciones del espíritu, quedando todo reducido al mundo subjetivo creado por Kant y suprimiendo el mundo material como innecesario.

Schelling se estremeció al ver este cuadro, puesto que en él se ve reducido el yo á un aislamiento absoluto, rodeado de precipicios sin fondo por todas partes y sin un lazo que una los diferentes yoos, construyéndose cada uno su mundo y su conciencia. Entonces fué cuando publicó su sistema restableciendo la objetividad de la razon con la creacion de un tercer término que era el *absoluto*, que sirviera de lazo á los dos mundos, que Kant habia respetado y Fichte habia destruido, reduciéndoles á uno. Schelling hizo un fuerte llamamiento al mundo material, al mundo suprimido por Fichte, como una reaccion para reparar las exageraciones de este filósofo, pero como reaccion se presentó tambien exagerada, y precisado su *absoluto* á objetivarse en virtud de su propio movimiento, aparece mas bien vivir en la naturaleza que en sí mismo y ser un resultado del principio de la esperiencia, y asi fué que al sistema de Schelling se le dió el

nombre de sistema de la naturaleza. De manera que Kant reconoció el mundo de nuestro ser con las formas que viste, y el mundo exterior que suministra la materia, es decir, el mundo subjetivo y el mundo material, ignorando cuanto encierra el mundo del absoluto. Fichte suprime el mundo material y lo deja todo reducido al mundo subjetivo. Schelling destruye este mundo fantástico y hace un fuerte llamamiento al estudio de la naturaleza, al mundo destruido por Fichte, y en estos momentos se presenta Hegel.

Ya hemos visto á Kant reducir la idea á una forma subjetiva del pensamiento, pero sin negar la existencia del ser oculto bajo la idea. Hegel suprime el ser y le identifica con la idea, y con esta profunda innovacion cambia el aspecto de la filosofía y presenta la teoría idealista mas elevada que se habia conocido en Alemania. La idea en sí es el punto culminante de la existencia, la cual se sienta primero como idea abstracta ó lógica; despues se separa en cierta manera de sí misma para darse un objeto en la naturaleza, y por último entra el espíritu en posesion de su existencia absoluta. De manera que la idea sometida constantemente á la misma ley, sentándose, oponiéndose y conciliándose, aparece primero en la lógica, despues en la naturaleza y por último en el espíritu, donde tiene lugar la conciliacion de la idea lógica y de la naturaleza. La idea lógica, la naturaleza y el espíritu es la triada que constituye la doctrina hegeliana que vamos á presentar.

De la idea en sí. Por el pensamiento suponemos rotas las formas de las cosas sensibles, visibles y palpables, borremos las cualidades que las distinguen y por las que tiene cada una una existencia propia. Hagamos mas; á esta masa confusa, á este caos arranquemos la estension, y supongamos que es un círculo que ha ido estrechándose hasta confundirse con el centro y que todas las propiedades que se derivaban de la estension, ó no podian manifestarse sino al ausilio de la estension, obedeciendo á un movimiento análogo, hayan entrado, por decirlo asi, las unas en

las otras. Supongamos además que todo lo que existe, cosas y propiedades de las cosas, no estén allí más que en germen ó en potencia de ser, en una palabra, hagamos abstracción de la extensión. Ejecutemos sobre las manifestaciones de nuestra inteligencia una operación semejante, la misma que se acaba de practicar con las cosas reales. Con relación á nuestras nociones, á nuestras representaciones se verificaría una cosa análoga á lo que hemos supuesto respecto de las cosas. Nuestras representaciones se despojarían igualmente poco á poco de lo que las diferencia, se confundirían y entrarían, por decirlo así, las unas en las otras, hasta el punto de no estar más que en germen ó en potencia de ser. Mas aun, estas dos operaciones en cosas reales y en nociones, tendrán lugar simultáneamente. La inteligencia humana, no siendo más que un espejo en que se refleja el mundo exterior, es claro que este anonadamiento aparente de este mundo deberá reflejarse en el espejo como el mundo mismo se había reflejado hasta entonces.

Supuesto todo esto, los seres se han hecho un solo ser, que á decir verdad, no existe sino en potencia de ser. Ellos han adquirido la más alta unidad á que pueden llegar como seres. Lo mismo sucede con las nociones, pues se han convertido en una noción única, que como el ser único solo existe en potencia de ser. Supongámosles ahora confundidos en otra unidad más alta, mas una, si puede decirse así, que estas dos unidades. Esta unidad más alta será la *idea*, que será á la vez el *ser* puro y la *noción* pura, el ser y la idea, lo ideal y lo real, que será el punto de donde deberá salir un día el universo. Este es el huevo cosmogónico de donde Hegel hará salir el mundo por medio de una serie de transformaciones y de desenvolvimientos diversos.

Se trata ahora de averiguar la ley por la que se rigen y gobiernan estas transformaciones y esta será la ley suprema del mundo.

Del desenvolvimiento de la idea. Este gran todo sin extensión,

que no existe en el tiempo, que no tiene ni cualidades ni propiedades á la vista, ha absorbido en su seno todas las realidades posibles. Allí no hay ninguna realidad, pero en cambio todas las cosas están encerradas en potencia de ser, y de allí habrán de salir á impulso de cierta facultad ó cierto conato que tienen las cosas á manifestarse exteriormente. Este gérmen expansivo, esta facultad, una vez puesta en juego, todo lo que ha sido absorbido por esta masa, que no es ni visible ni palpable, hará esfuerzos á salir para aparecer de nuevo y presentarse á la superficie. La masa entera sufrirá diversas manifestaciones, que todas se sucederán y que estarán ligadas las unas á las otras. Resultará de aquí que cada una de ellas será tan necesaria como todas las demás, y que se engendrarán y resumirán recíprocamente. Tendrá lugar una especie de ebullicion interior, por cuyo medio todo lo absorbido en la masa cosmogónica, segun nuestra suposicion, saldrá al exterior y tendrá lugar una especie de movimiento de rotacion, por cuyo medio se producirá fuera todo lo que estaba primitivamente oculto en su seno.

Tres épocas pueden contarse en esta serie de manifestaciones. La idea se determinará primero como cualidad, cantidad, objetividad y demas cualidades abstractas, y este será el desenvolvimiento de la idea en la esfera de la lógica; en seguida se desenvolverá como mundo exterior y este será el desenvolvimiento de la idea en la esfera de la naturaleza; y por último, continuará este desenvolvimiento como espíritu y será el desenvolvimiento de la idea en la esfera del espíritu. Tal es el círculo inevitable de sus manifestaciones diversas.

Estos tres períodos del desenvolvimiento total de la idea, no constituyen tres movimientos progresivos distintos, sino que pertenecen á un solo y mismo movimiento, pero que se prolonga y se efectúa en tres esferas separadas. El término de estos tres períodos de desenvolvimiento general resumirá necesariamente todos los términos precedentes. La idea entrará, por decirlo así, en el

gérmen de donde había salido, pero contendrá y resumirá todos los grados del desenvolvimiento, que en el período evolutivo acaba de recorrer. Hasta cierto punto habrá una especie de oposición entre estos dos términos, el uno se encontrará al principio y el otro al fin de un período evolutivo. Para que se comprenda mejor lo que llevamos dicho, tomaremos del orden físico un ejemplo que hace palpable esta doctrina.

Ved esta bellota sembrada en la tierra, y de ella nace un árbol que crece, se agranda, y pasa por diversas fases de desenvolvimiento, ligadas todas las unas á las otras, y engendrándose todas recíprocamente. Al fin de toda esta revolucion, el árbol produce una nueva bellota. En esta nueva bellota han venido á resumirse todos los términos de los desenvolvimientos precedentes. El árbol, por decirlo así, ha entrado en bellota. Estas dos bellotas aquella de donde nació la encina, y la que ha resumido el árbol, son físicamente idénticas; sin embargo, bajo un punto de vista metafísico, esto no es cierto. Una de estas bellotas contiene en sí los desenvolvimientos futuros de la encina, y la otra contiene los desenvolvimientos pasados; de la una debía salir la encina, y en la otra ha venido á resumirse. La una contenía una encina que no existía, mientras la otra contiene una encina que ya existió. Bien que idénticas bajo ciertos conceptos, no son menos diferentes, ó por mejor decir, menos opuestas bajo de otros.

De esta manera se verifica el desenvolvimiento de la idea. La idea, al fin de cada uno de sus períodos de desenvolvimiento, después de haberse mostrado bajo un sin número de determinaciones, se reproducirá como idea, pero entonces diferirá otro tanto de la idea primitiva, aun cuando la sea idéntica, como la bellota producida por la encina difiere de la bellota de donde la encina ha salido.

Sentado esto, sigamos, pues, la idea en las tres esferas en donde debe desenvolverse, que son en la lógica, en la naturaleza y en el espíritu.

De la idea en la esfera de la lógica. Hegel dió por base á su filosofía la lógica, y esto es lo que constituye principalmente la originalidad de su sistema, pero es preciso fijarse en lo que es la lógica para Hegel. La lógica de Aristóteles es un análisis de las formas del pensamiento y del razonamiento, tales como las expresa el lenguaje. La lógica de Kant toma y continúa la obra de Aristóteles, es un análisis de las formas del entendimiento y de la razón, consideradas en el espíritu humano mismo, pero estas formas y estas leyes no salen de la razón humana y son puramente subjetivas. Por el contrario, para Hegel estas ideas y estas formas, en lugar de ser puras concepciones de nuestro espíritu, son las leyes y formas de la razón universal, que tienen un valor absoluto. Es el pensamiento divino que se desenvuelve conforme á estas leyes necesarias. Las leyes del universo son su manifestación y su realización, el mundo es la lógica visible. La lógica de Hegel no es como la de Aristóteles y la de Kant una simple juxtaposición y una sucesión de ideas y formas, sino que representa el desenvolvimiento del pensamiento universal en su evolución y movimiento progresivo, como constituyendo un todo orgánico y vivo. Parte de la idea más simple, y sigue al través de sus oposiciones, en todos sus desenvolvimientos, hasta llegar á su forma última. Así, pues, estas fórmulas abstractas contienen todo el secreto del universo, y de esta manera Hegel pone la lógica por base de todo su sistema con un vigor y una fuerza de espíritu admirables.

Las determinaciones de la idea en la esfera de la lógica serán paralelas á las determinaciones de la idea en la esfera de la naturaleza y la del espíritu, con sola la diferencia, que las habrán precedido, y serán el primer grado del desenvolvimiento de la idea. Las determinaciones de la idea en la esfera puramente lógica serán como una especie de germen, en que están contenidos el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu, como preexistentes.

En la esfera de la lógica, la idea se manifiesta, ó mas bien se determina, bajo tres grandes fases diferentes, como *ser*, como *esencia*, como *nocion*. Como *ser* se determina como cualidad, como cuantidad, como medida. Como *esencia* se determina como sustancia, como fenómeno, como realidad. Como *nocion* se determina como nocion subjetiva, como nocion objetiva, como idea.

De la idea en la esfera de la naturaleza. Despues de las trasformaciones que sufre la idea en la esfera de la lógica, reviste la forma de la exterioridad, y nos aparece como naturaleza.

Bajo esta forma, la idea sufre nuevas determinaciones, que son ya distintas de las que sufre en el campo de la lógica. En lugar de engendrarse necesaria y recíprocamente como sucede en esta, las nuevas determinaciones no tendrán entre sí otro lazo que una simple relacion de simultaneidad ó de coexistencia, y hasta podrá suceder, que aparezcan aisladas las unas de las otras. Por bajo de estas nuevas determinaciones, siempre se encontrará la idea en su generalidad absoluta. Asi, pues, la naturaleza aparece como encadenada, como subordinada á la idea, obedeciendo necesariamente á los impulsos que de ella recibe, y esta es la razon, por qué la naturaleza nos aparece como un todo graduado, sirviendo de lazo á todas estas gradaciones exteriores la unidad, que se oculta en el seno de la naturaleza, y unidad que las sirve de base. A primer golpe de vista estas manifestaciones exteriores de la naturaleza parecen engendrarse recíproca y necesariamente, pero no es asi. Ninguna de ellas es verdaderamente el producto de las que la preceden, sino por el contrario lo son de esta misma idea oculta, sumida en el seno de la naturaleza. Allí solo es donde se encuentra la verdadera razon, la causa eficiente de todas estas apariencias, de que se reviste la naturaleza. Por lo mismo el orden de cosas exterior y visible, es decir, la naturaleza, difiere del orden de cosas puramente lógico, que acabamos de exponer. En éste todas las determinaciones del ser se engendran necesariamente las unas de las otras. Además, por lo mismo que

en la naturaleza la idea se reviste de exterioridad, existe, por consiguiente, en ella una especie de contradicción necesaria entre la manifestación y la cosa manifestada. De aquí esta oposición que se encuentra en el organismo de toda criatura viva. El alma y el cuerpo son la expresión más patente de esta oposición. Puede decirse, que la naturaleza es el cuerpo de la idea, la idea el alma de la naturaleza.

La multitud casi innumerable de formas que revisten las cosas de la naturaleza corresponden á las determinaciones interiores de la idea. Ellas son el resultado de los esfuerzos hechos por la idea para manifestarse fuera, tal como es en sí misma. La idea no cesa de hacer esfuerzos para expresar en la naturaleza todos los matices, todas las modificaciones que ella sufre. Este trabajo, que comienza desde las formas más sencillas, se continúa hasta las más elevadas y complicadas. Así, pues, una cosa es tanto más elevada en la escala de la creación, cuanto reúne y resume en sí un mayor número de propiedades y cualidades. Sin embargo, el objeto jamás se consigue, porque el lenguaje queda siempre muy por bajo del pensamiento, ni el cuerpo puede ser jamás la expresión fiel del alma, hasta el punto de expresar los matices más fugitivos de sus impresiones y de sus sentimientos. En todo orden de cosas lo real es siempre muy inferior á lo ideal. Por otra parte, la idea no puede, por decirlo así, resolverse á permanecer aprisionada absolutamente en el dominio de la naturaleza, porque aspira á más, aspira á manifestarse como espíritu.

La naturaleza es impotente para hacer que esta tendencia refluya sobre sí misma, y es también impotente, como acabamos de verlo, para expresar ciertas modificaciones de la idea. De aquí estas especies mistas y bastardas, que separan las diversas clases de seres creados, y especies despojadas de suyo de un carácter distinto, que las pertenezca verdaderamente en propiedad, y que no son más que otros tantos ensayos infructuosos de parte de la naturaleza, para dar á conocer los diversos grados del movimien-

to progresivo de la idea. La dificultad de establecer clasificaciones regulares en el dominio de la naturaleza no tiene otro origen. La naturaleza impotente é ininteligente para espresar, de una manera clara y decidida, las modificaciones interiores de la idea, desconoce los límites, no respeta las líneas divisorias, confunde las cosas separadas, y separa las que deberían permanecer confundidas, resultando de aquí, los mónstruos é irregularidades por las que da un mentis á los tipos existentes. La misma importancia, la misma ininteligencia le impiden tambien saber mantener, tales como son, las cosas creadas, y de aquí la brevedad de su existencia, y la multitud de accidentes diversos por los que esta existencia se ve constantemente trabajada.

Admiremos, sin embargo, en la naturaleza, un todo animado de una vida siempre una, siempre idéntica á sí misma, en des-pique de las diversas formas, bajo las cuales se manifiesta esteriormente.

Notamos además, que en este movimiento progresivo, en esta evolucion continua, la idea tiene constantemente por objeto manifestarse esteriormente en toda su verdad, y aparecer fuera de sí, tal como es ella en sí. Quitad este objeto, quitad este fin, suprimid este movimiento, la idea cae y se sume en una suerte de inaccion, que no es mas que la muerte. Pero dotada como está de una inmortal vitalidad, sabe escapar de esta muerte pasagera, á la que parecen condenarla la impotencia y la inestabilidad de la naturaleza, y así no cesa de existir, de moverse y de producirse fuera. En sus esfuerzos para hacerse espíritu, la idea hace y deshace, edifica y destruye las limitaciones pasageras, bajo las cuales se aparece á sí misma en el dominio de la naturaleza.

En la esfera de la naturaleza la idea sufre tres grandes determinaciones, se determina como *mecánica*, como *física* y como *orgánica*.

En tanto que *mecánica*, se determina como tiempo y espacio, como materia y como movimiento, como *mecánica absoluta*.

En tanto que *física* se determina como física de las individualidades generales, como física de las individualidades particulares, como física de las individualidades totales.

En tanto que *orgánica* se determina como naturaleza geológica, como naturaleza vegetal, como naturaleza animal.

El orden progresivo es, que en la primer determinacion se sienta la idea, en la segunda se opondrá, y en la tercera se unen estas dos determinaciones. Así pues, la idea se determina como espacio, después en oposición al espacio se determina como tiempo, y después se unen estas dos determinaciones en una tercera, que es el lugar. En igual forma se determina como materia inerte, después en oposición á esta como choque ó impulso, y luego se unen estas dos determinaciones en una tercera, que es la caída. Por último, se determina como organización animal, después como asimilación y por último, como generación, tercera determinación, donde se encuentran confundidas las dos precedentes.

En efecto, la idea después de haber recorrido todas las demás determinaciones y evoluciones, llega, en fin, á una última, que es la organización animal. A la primer determinación de la idea bajo forma terrestre aparece ya como un organismo, que es el organismo geológico. La tierra puede considerarse como el organismo general de los cuerpos individuales, y por consiguiente, los miembros de este organismo contienen ya la vida, aunque no la manifiestan. La organización existe desde las entrañas de la tierra, como que ya comienza en el seno del granito y desde allí pasa por grados sucesivos hasta que se muestra en la planta en el lado objetivo y después aparece en el animal, en el que ya el lado objetivo se equilibra con el lado subjetivo. El animal, cualquiera que él sea, ya manifiesta en su propia unidad el interior y exterior de la idea, y lejos de estar enclavado en un punto como la planta, puede moverse á su voluntad y conforme á sus deseos, que son sus móviles interiores. El organismo animal es la forma más completa del ser vivo. En el organismo animal la

idea se manifiesta fuera de sí, tal como ella es en sí, imponiendo el animal su forma á las demás cosas por medio de la asimilación y perteneciéndole la sensibilidad, la individualidad, la irritabilidad, y en fin, la reproducción. En él se manifiesta la vida por otra parte bajo formas diferentes, que se manifiestan por la diversidad de especies, y según que floja la vida aparece en ellas la enfermedad.

En todo esto reina la manifestación más completa de las determinaciones de la idea. El animal es la determinación más elevada de la idea en la esfera de la naturaleza, y no es posible llevarla más adelante. De aquí resulta que llegada á este punto se resume en cierta manera de nuevo, entra, por decirlo así, en sí misma, y se aprisiona de una suerte de germen, de donde deberá salir más tarde por medio de otra serie de procedimientos. Este germen, último momento de la evolución de la idea en la esfera de la naturaleza, será del espíritu.

Del desenvolvimiento de la idea en la esfera del espíritu. Después de innumerables determinaciones en el dominio de la naturaleza, es cuando la idea se determina como espíritu. El espíritu es su determinación la más elevada, y es la forma más sublime á que la idea puede aspirar. La lógica vino á parar á la naturaleza, y después la naturaleza viene á parar al espíritu. El espíritu es como un resumen de la naturaleza, él la contiene, la encierra y la expresa. Puede decirse que en el espíritu se encuentra el mundo todo entero, la universalidad de las cosas y de los seres. Bajo este punto de vista, la inscripción del templo de Delfos, el famoso *Nosce te ipsum* es con razón el verdadero origen de toda ciencia.

En esta nueva esfera la idea no nos aparecerá como en la esfera de la naturaleza bajo formas que no tengan entre sí ningún enlace, no se desparramará entre una multitud de existencias independientes las unas de las otras. Las nuevas formas bajo las cuales ella aparecerá estarán, por el contrario, todas ligadas las unas á las otras, de una manera indisoluble y aparecerán como

otras tantas fases sucesivas de un mismo desenvolvimiento. Porque en todo, siempre y por todas partes el espíritu será idéntico á sí mismo. En sus partes las mas ínfimas, si es permitido hablar así, se vislumbrará ya toda la sublimidad á la que la es dado llegar. De los instintos los mas groseros en apariencia de nuestra naturaleza podrán salir las mas admirables especulaciones de la inteligencia humana. ¿La moral, la religion, la filosofia, no buscan su raiz hasta en la sensacion? Punto de vista completamente opuesto al del sensualismo, y desde el cual quizá no estaria desprovista de toda verdad la doctrina, que reduce todo el sistema de la naturaleza humana á la sensacion trasformada.

En la esfera del espíritu la idea se determina como *espíritu subjetivo*, como *espíritu objetivo* y como *espíritu absoluto*.

En tanto que espíritu *subjetivo* se determina como antropología, como fenomenología y como psicología.

En tanto que espíritu *objetivo*, la idea se determina como derecho, como moralidad y como sociabilidad.

En tanto que espíritu *absoluto* la idea se determina como arte, como religion, y como filosofia.

Daremos á conocer los puntos principales en que Hegel objetiva la idea, que son la historia, la religion y la filosofia, pasando por alto todos los demás desenvolvimientos en la esfera del espíritu.

De la historia. A nuestra primer ojeada sobre la historia ¿qué aperecibimos? Fenómenos que aparecen y desaparecen como obra del acaso y nada mas. Esta aparente independendencia en que están los unos respecto de los otros, depende de un elemento múltiple, diverso, variable, que se encuentra necesariamente en la historia. Pero al lado de este elemento hay otro siempre uno, siempre el mismo, siempre idéntico á sí mismo. La historia es el resultado de la combinacion de estos dos elementos en proporciones siempre variables. Tambien se puede definir la historia una sucesion de errores y de verdades. El error es el elemento perecible de que acabamos de hablar; la verdad, por el contrario es in-

mortal. Desentendiéndose esta de las instituciones y de los sistemas sociales, que sin cesar desaparecen en torno suyo, se va agrandando en los siglos y se convierte en lazo entre las diversas partes de la historia, formando un todo y un sistema.

La historia es el elemento en que el espíritu se objetiva en todo lo largo del tiempo y es el teatro donde despliega incesantemente su actividad. Todas las determinaciones contenidas en ella aparecen en la historia. Por medio de este movimiento el espíritu tiende á salir de lo que es accidental y particular, para mostrarse en lo que tiene de uno y de absoluto. Pero este desplegamiento del espíritu en el teatro del mundo no puede tener lugar sino en el tiempo, resultando de aquí que los elementos y las determinaciones, que coexisten en el espíritu, solo pueden aparecer sucesivamente en la historia. Hay, pues, grados y fases diversas en el desenvolvimiento histórico del espíritu. Los pueblos se diferencian los unos de los otros por sus costumbres, su carácter, su genio, y sucede que un mismo pueblo se presenta bajo diversos aspectos en diversas épocas. Cada pueblo espresa una determinación particular, una idea del espíritu, y despues esta primera idea sufre en el tiempo ciertas modificaciones.

La historia, en el desenvolvimiento del espíritu es lo que es la reflexion en el individuo. Por medio de la reflexion el espíritu humano clasifica y analiza los elementos que él descubre. La reflexion, haciendo salir estos elementos de la intimidad misteriosa de la inteligencia humana los sienta y los coloca, por decirlo así, los unos al lado de los otros. Así es como en la historia vienen á aparecer sucesivamente todos los elementos, todas las determinaciones del espíritu, y si solo se muestran uno á uno, ya hemos dado la razon. La manifestacion exterior de las grandes determinaciones del espíritu constituye las grandes épocas de la humanidad, que son una fase del desenvolvimiento general del espíritu. A cada una de estas fases el espíritu se muestra por todas las fases por las que puede hacerse visible en esta épo-

ca de su desenvolvimiento. La duracion de esta fase es proporcionada á la importancia del elemento, que ella debe manifestar. Bajo este punto de vista se explica facilmente esta diversidad y esta unidad, que se advierte en la historia. La historia es una, puesto que es el desenvolvimiento de un espíritu siempre idéntico á sí mismo; la historia es diversa, múltiple, puesto que expresa las modificaciones diversas y múltiples de este espíritu.

Bien que el mundo de los hechos exteriores ahogue el mundo de las ideas, ambos á dos están íntimamente ligados y todo tiene una significacion en la historia, desde el mas mínimo suceso hasta los hechos de mayor magnitud. El filósofo debe siempre pedir cuenta á los hechos de sus relaciones con la idea general, que dominaba al mundo en la época en que aparecieron, y esto lo puede hacer siempre. La idea que domina las grandes épocas históricas, ocupa un vasto espacio sobre nuestro globo, un vasto lugar en el curso de las edades. Esta idea se manifiesta bajo la forma de un gran drama en el que algunos pueblos escogidos son los actores, y todos los demás pueblos asisten como puros espectadores. Poco á poco los actores aflojan en el desempeño de su papel, dudan, aparecen indecisos, titubean, el espíritu que les animaba y hablaba por sus bocas ha desaparecido, y en sus alas invisibles ha ido á visitar á otras partes del mundo. El drama, interrumpido quizás por algunos siglos, habrá de renovarse, y nuevos actores, es decir, nuevos pueblos, entrarán en la escena. De esta manera el Oriente, la Antigüedad, la Europa moderna, han sido á la vez depositarios de una grande, de una inmensa iniciativa social. Pero no se crea que este drama marcha entregado al azar, puesto que en todo, siempre y por todas partes se manifiesta con toda claridad un orden evidentemente providencial. Sin esta intervencion providencial la historia no seria mas que una farsa perpétua, una ridícula irrision, un enigma sin sentido.

Entre las grandes épocas históricas de la humanidad hay mas

que sucesion, hay generacion. La primer fase del desenvolvimiento del espíritu universal engendra la segunda, la segunda engendra la tercera, la tercera la cuarta. Las instituciones, la religion, la filosofia, la industria misma de tal ó cual época constituyen el gérmen de las instituciones, de la religion, de la filosofia, de la industria de la época que la sigue, siendo esta la materia, que esta última época debe trabajar de nuevo, ó el gérmen que la actividad humana debe una vez desenvolver y transformar. En los bosques seculares, respetados por la segur y el hacha, las generaciones de árboles se engendran los unos de los otros, se nutren precisamente de sus mismos despojos. El número de las épocas históricas, el pensamiento que manifiestan y sus relaciones entre sí todo se liga, se atrae, se llama y se necesita reciprocamente. El espíritu es un todo animado, cuya vida, idéntica á sí misma, se derrama hasta en sus partes las mas diversas. La historia es la espresion mas alta y mas continua de este mundo invisible, donde se encuentra la raiz y la razon de nuestro mundo exterior y visible.

En otro órden de ideas Mr. Maistre ha dicho, que el universo era un órden de cosas invisibles, manifestadas visiblemente. Si, en efecto la historia consiste en el desenvolvimiento objetivo del espíritu, y es claro, que este desenvolvimiento ha debido ser precedido de un desenvolvimiento subjetivo, que le corresponda. Por haber vislumbrado esta verdad, dijo Pascal, el curso y trabazon de los hombres puede considerarse, en todos los tiempos y en todos los lugares, como un solo hombre, que aprende siempre. No puede espresarse de una manera mas clara y mas pintoresca el encadenamiento necesario de las épocas de la historia y la unidad persistente del género humano. No olvidemos, por otra parte, el abismo que separa Hegel de Pascal, puesto que cuando Pascal pronunciaba estas palabras, estaba en el punto del individualismo, mientras que Hegel escribe su sistema bajo el punto de vista del panteismo.

Ya lo hemos dicho, Hegel ve en el espíritu la última palabra de la naturaleza. El espíritu es la naturaleza, que despues de haber pasado por un cierto número de determinaciones, se eleva á una esfera mas elevada. Por otra parte, la naturaleza no es mas que la idea, que despues de haber agotado todas sus determinaciones lógicas posibles, aparece bajo esta nueva forma. Asi, pues, todo se encadena, todo se liga, y la historia, no solo expresa el movimiento de la humanidad, sino que se liga al movimiento general del universo tanto visible como invisible, á este gran movimiento, por el que Dios manifiesta exteriormente su divina esencia.

De la religion La idea, en tanto que se nos aparece bajo la faz que constituye el fondo de los cultos y de las religiones, no existe mas allá de los mundos creados, sino que existe en nosotros, existe en todos los espíritus, y constituye su fondo comun.

Dios no existe, pues, á la manera de la sustancia inactiva é impersonal de Spinoza. Dios está dotado de conciencia, y existe no solo en sí, sino para sí. Sin embargo para llegar á este punto, es preciso, que se despliegue en cierta manera, que se mueva, y que pase por un cierto número de determinaciones. Estas determinaciones, que tienen por objeto manifestar á Dios, existen simultáneamente en las profundidades misteriosas de su esencia, pero no es sino sucesivamente una despues de otra como pueden aparecer en el mundo finito. Manifestándose por el órgano de la humanidad, Dios no está solo en tal ó cual hombre, sino que está en la multitud de los hombres, está en la humanidad. No es el espíritu individual el que puede tener la conciencia de la identidad de sus concepciones con las de Dios, es el espíritu general de la humanidad. Ya lo hemos dicho, es esta una traduccion filosófica del gran dogma de la encarnacion.

Las diversas religiones, que hasta ahora han aparecido sobre la tierra, pueden considerarse como la expresion de este desenvolvimiento, de este movimiento de la esencia divina, de que va-

mos hablando, y que constituyen sus diversas fases. Tal ó cual religion no puede ser igual á la concepcion misma de Dios, pero las religiones no cesan de completarse, perfeccionándose las unas á las otras. De esta manera tienden á preparar un sistema religioso, que sea *adecuado* á la concepcion misma de Dios, y las distintas religiones no son mas que otros tantos grados, que recorre sucesivamente el espíritu divino, para llegar á manifestar á Dios todo entero. En efecto, obrando Dios en las condiciones de lo finito y de lo relativo, se ve forzado á revestirse sucesivamente de formas variables, por mas que permanezca idéntico á sí mismo. En el fondo de toda religion, Dios no aparece todo entero en cada una, y esto solo tendrá lugar á la consumacion de los siglos. Consecuencia de esto es, que la edad de oro, la edad verdaderamente religiosa está no detrás sino delante de nosotros. Asi Hegel rechaza con todas sus fuerzas la hipótesis de una religion primitiva, que se la suponga la mas elevada y la mas perfecta. La ciencia, dice, confirma de dia en dia este dato filosófico.

El espíritu tiene dificultad en desprenderse de los lazos de la naturaleza, porque se cree por mucho tiempo idéntico con la naturaleza exterior. Este carácter constituye lo que Hegel llama la religion de la naturaleza. Desde el primer instante en que el hombre comienza á tener conciencia de sí mismo, se reconoce superior á la naturaleza, parte de aqui para atribuirse el poder de obrar directamente sobre ella por el poder de su voluntad, y esta es la magia y el sortilegio. Los esquimales no conocen hoy dia otra religion. El espíritu inventa sin cesar nuevos medios de obrar sobre la naturaleza, y se esfuerza en agrandar la esfera de su actividad. Por lo pronto habia limitado sus súplicas y sus conjuros á los objetos, con quienes tenia una próxima é inmediata relacion, y bien pronto la estiende mas allá, la estiende hasta la luna, hasta el sol. Mas tarde el pensamiento llega á ensimismarse y á adorarse á sí mismo, y de aqui un gran número de cultos diferentes, que, sin embargo, constituyen solo la primer

forma, de lo que Hegel llama la religion de la naturaleza.

La religion de los Indous es la segunda forma. Aqui el espíritu no está aun desprendido de la materia. Dios, hecho sustancia determinada, se le considera como una fuerza, que se derrama é irradia en todos sentidos. La sustancialidad de Dios no es por otra parte concebida sino por la imaginacion; nada está determinado en cuanto á sus relaciones con la naturaleza y con el hombre. De aqui la mezcla de las mas sublimes verdades á que puede elevarse la inteligencia humana, y de las mas deplorables supersticiones en que pueda incurrir como la idolatría, los sacrificios, las prácticas pueriles y ridículas, etc., etc. La imaginacion se sume aqui en una especie de caos inmenso, infinito, que no tiene límites, donde todo es vago y confuso, y nada tiene formas ni lugares determinados. En la religion Persa, Dios ó el buen principio está determinado mas claramente como espíritu, pero no lo está sino en su oposicion con el mal principio. Aun mas claramente aparece determinada la personalidad de Dios en la religion del antiguo Egipto. Alli la personalidad de Dios no tiene necesidad de una oposicion para mostrarse tal como ella es. Dios se muestra de sí mismo, no tiene necesidad de ser puesto, por decirlo asi, en escena por un principio opuesto á la verdad, sino que subsiste aun completamente indeterminado en su forma, y tan pronto se le encuentra bajo la figura humana, tan pronto bajo la de un animal. Sin embargo, esta es la forma la mas elevada de la religion natural.

La religion de la individualidad intelectual viene despues. Aqui el espíritu se muestra mas y mas independiente del mundo exterior. En esta religion brillan por todas partes la libertad y la personalidad. En la religion hebrea, Dios y la naturaleza aparecen por primera vez perfectamente distintos y separados, como que la personalidad de Dios es llevada al último grado de evidencia. Dios se mueve alli en una independendencia absoluta de la naturaleza y sus leyes, existe entre ellos un abismo que recorre

Dios á su placer, mientras que la naturaleza permanece inmóvil y encadenada en un mismo punto. Aquí aparecen rotos todos los lazos que ligaban unas á otras las religiones precedentes. La mitología griega es la segunda forma de esta religion. Esta mitología consagra, con la misma claridad, la personalidad de Dios. Bajo un ideal de belleza en relacion con su naturaleza celeste, los dioses no son, es cierto, mas que hombres, y sin embargo una parte de la verdad eterna aparece en este culto. Primero el caos, despues los elementos que de él se desprenden, luego Urano, Saturno, Júpiter reinando de padre á hijo, lo que es para Hegel un simbolo del movimiento de la idea absoluta. Sin embargo, lá religion romana al punto de vista de Hegel, aun la es superior. Los dioses romanos se parecen mucho á los dioses griegos, pero forman un todo, un conjunto mas completo, como que todos obran hácia un objeto comun, lo que hace que Hegel llame á la mitología romana la religion de la finalidad. Sin embargo, este objeto está fuera de la esfera celeste, y esta es la conquista y el engrandecimiento de la ciudad. Los dioses romanos difieren por otro lado, bajo muchos conceptos, de los dioses sus predecesores, como que su carácter es prosáico y práctico, tanto como el de estos últimos es elevado y poético. Aquellos son creaciones del entendimiento, estos de la imaginacion.

El cristianismo es la determinacion mas elevada del espíritu en la esfera religiosa. Por medio del cristianismo, Dios ha manifestado en la conciencia su verdadero carácter; por medio del cristianismo no cesa de manifestarse en ella. La revelacion no es un acto de Dios aislado en el tiempo, en términos que haya tenido lugar para no reproducirse jamás, lejos de esto, la revelacion es continua y no cesa de manifestarse al través de los siglos. En el cristianismo, bajo el velo de los dogmas de la Trinidad y de la Encarnacion, las trasformaciones del espíritu aparecen en evidencia. ¿El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no representan efectivamente el infinito, el finito y la union de ambos? Prime-

ro la identidad, despues la distincion y por último la vuelta á la identidad. Esta es la ley entera del desenvolvimiento de la idea. El dogma de la Encarnacion no tiene una significacion menos filosófica, ni una menor estension. Al punto de vista de Hegel, ya lo hemos dicho, la Encarnacion es perpétua, se continúa en los siglos, y el Espíritu Santo siempre está presente en la Iglesia. Este dogma generador del cristianismo existia ya, es cierto, en la religion indua, pero no tenia allí toda la significacion que tiene en el cristianismo. En cuanto al mahometismo, no es en definitiva mas que un cristianismo degenerado, con la diferencia de que en él no aparece el dogma de la Encarnacion. En este culto Dios se presenta dotado de nuevo de esta personalidad absoluta quetenia en la religion hebráica.

La revelacion se hace en el dominio de lo finito, el gérmen de la palabra de Cristo no ha podido aspirar inmediatamente al último término da su desenvolvimiento. Lejos de esto este gérmen ha continuado en crecer y agrandar, como todo aquello que está destinado á vivir en el espacio y en el tiempo. Asi se esplican los desenvolvimientos sucesivos del cristianismo durante quince siglos y los desenvolvimientos que recibirá quizá en el porvenir. Las ideas de Hegel sobre esta materia están en armonía con cierto modo de considerar el cristianismo, muy gustado en Alemania, despues de Lessing. Consiste en considerar el cristianismo actual como una suerte de preparacion para un cristianismo mas elevado. Con motivo de la verdad religiosa ya habia dicho Lessing: llegará un dia en que la luz que nos alumbra hoy, no será mas que tinieblas y oscuridad, al lado de la luz mas brillante que habrá nacido.

Filosofia. El último termino del desenvolvimiento del espíritu no es la religion, sino la filosofía. Entre la filosofía y la religion existe cierta especie de identidad. Ambas á dos tienen por objeto Dios y el mundo, y las relaciones de Dios con el mundo. Ambas á dos ponen en juego facultades diferentes, la reli-

gion se dirige á la fé, mientras la filosofía al razonamiento; pero despues de tantos siglos la filosofía no se propone otra cosa que la demostracion y sistematizacion de un pequeño número de verdades, contenida ya en las religiones las mas primitivas que conociamos.

Hoy dia, por ejemplo, el cristiano y el filósofo aceptan igualmente el cristianismo. Para el cristiano este es un hecho de un origen sobrenatural y divino. En cuanto al filósofo se propone, por el contrario, romper, por decirlo asi, el símbolo para apoderarse de la idea que está encerrada en él. Como el cristiano, el filósofo acepta igualmente el cristianismo, como el cristiano quiere tambien nutrirse de esta celeste sustancia, pero quiere el cristianismo independientemente de sus formas exteriores, lo quiere en tanto que idea reducido al estado de idea. Entre la filosofía y la religion hay á la vez alianza y oposicion. En las alas divinas de la inspiracion la religion descende sobre la tierra y viene á revelar á la humanidad los misterios de su naturaleza y de su destino. Ella habla á la imaginacion, á los instintos mas esquisitos del corazon del hombre, desenvolviéndolos en medio de las tinieblas del mundo terrestre y haciendo brillar la resplandeciente luz del cielo. Cautiva y subyuga al hombre y le enseña como de relámpago magníficos símbolos, en que están contenidas las verdades que tiene precision de conocer durante su peregrinacion terrestre. Y entonces comienza este trabajo de que hablamos antes, trabajo por cuyo medio el espíritu tiende á penetrar en la intimidad misma de esos misterios religiosos, para instruirse de la médula divina que ellos encierran.

Este es el último término del desenvolvimiento del espíritu. Hasta aqui ha pasado por las formas y las determinaciones las mas diversas, se ha manifestado en muchas esferas, y cada una de las formas que ha revestido se ha visto absorbida en otra mas elevada. Se ha manifestado en la familia, en el Estado, en la historia, en el arte, en la religion. Llegado el momento se desprende tam-

bien de esta última forma y aparece de nuevo bajo una forma mas en armonía con su esencia propia y esta forma es la filosofía, último término de sus esfuerzos terrestres. Allí el espíritu campea por cima del conocimiento humano y liga sus diversas partes las unas á las otras. La filosofía es para Hegel el centro, el lazo, la razón, el compendio, el resumen, el espejo de la ciencia humana: es, en fin, el límite que no le es dado traspasar.

CRITICA.

Al hacer nuestra crítica sobre tan vasto sistema encontramos todo el embarazo que se experimenta cuando se carece de alas y del vuelo necesario para dominar el inmenso horizonte que abrazó en su comprensión el filósofo de Stuttgart. Sin embargo, consultando nuestras débiles fuerzas, nos limitaremos á buscar el pensamiento creador de su sistema y hacer sobre él algunas reflexiones.

Para Hegel el desenvolvimiento progresivo de la idea constituye el universo entero. Germina y se desenvuelve en el campo de la lógica, se desenvuelve en seguida en el campo de la naturaleza, y se desenvuelve, en fin, en el espíritu humano, que es donde adquiere la conciencia de sí misma. En este sistema las ideas y las existencias, el ser y el pensamiento son una sola y misma cosa, y por consiguiente todos los accidentes de la naturaleza y de la historia no son mas que modos del pensamiento universal, que se siguen en un orden rigurosamente necesario, conducidos por las solas leyes de una eterna dialéctica. En este sistema se borra la diferencia de los seres y de las existencias, de lo finito y de lo infinito, de Dios y de la creación. Para Hegel todo lo que existe no es mas que la manifestación de Dios por el pensamiento universal. Este es un verdadero panteísmo, no un

panteismo real, sino un panteismo lógico, en el que no hay mas sustancia que la idea, no hay otra realidad que el desenvolvimiento de la idea, ni otra realidad absoluta que el espíritu, en el que Dios adquiere la conciencia de sí mismo, despues de pasar por todas las evoluciones á que le condena una eterna necesidad.

Pero la base de este sistema, que es identificar la idea con el ser ¿es una verdad incontestable, como pretende Hegel? ¿Constituyen las ideas realidades, ó son las ideas las esencias mismas de las cosas? Basta recorrer la marcha que lleva la idea en su desenvolvimiento segun este filósofo, para decir, que no. La idea se desenvuelve en la lógica, y no bastándose á sí misma sale de su existencia absoluta, y se manifiesta en el mundo fenomenal, ó lo que es lo mismo, en la naturaleza, pero ni en el desenvolvimiento de la lógica ni en el de la naturaleza recibe la idea un estado definitivo, porque ni en la lógica ni en la naturaleza adquiere la conciencia de sí misma. Estas no son mas que dos formas ó dos grados de existencia, que la idea atraviesa, para llegar á adquirir la plenitud de su existencia, y cuya adquisicion tiene lugar, cuando la idea entra en la esfera del espíritu, y se eleva por el arte, la religion, el estado hasta su mas alta manifestacion, que es el verdadero conocimiento. Consecuencia de esto es, que la idea en el estado de pura idea ó de idea lógica no posee la plenitud del ser, porque si la poseyera, no tendria necesidad de los desenvolvimientos y evoluciones, por las que tiene que pasar, para llegar á adquirir las cualidades del ser en sí, ni se concibe, como no teniéndolas en el estado de pura idea en el campo de la lógica, siendo esenciales, pueda despues adquirirlas á fuerza de evoluciones. El absoluto de Hegel no existe sino que se deviene, es decir, se va creando á fuerza de sucesivas evoluciones, y éste, que es el pensamiento creador de su sistema, es una cosa incomprendible. Hegel pasa de la idea lógica á la naturaleza, y de la naturaleza al espíritu, y por medio de estos tránsitos crea el movimiento y la vida eterna del mundo, haciendo,

que pase todo del estado de simple posibilidad al acto de su existencia, sin que pueda decirse, que la idea es inmutable y eterna, puesto que, en el estado de la lógica y en el estado de la naturaleza, se ignora á sí misma, y no es mas que una entidad lógica, una virtualidad, que no tiene sentido, y el acto que constituye la esencia de todo ser es producto de sucesivas evoluciones, cuando entra en la esfera del espíritu. No hay remedio, de una idea lógica no puede salir mas que una naturaleza ideal, una organización ideal, una materia en sí y no tal materia ni tal ser organizado, asi como tampoco puede salir un espíritu individualizado sino un espíritu abstracto, un espíritu ideal, que es lo que Hegel llama espíritu del mundo. Con razon se le ha echado en cara á este filósofo, el hacer descansar su principio en una abstracción lógica, y haber despreciado la esperiencia, llevado de ese furor exagerado de la Alemania filosófica, de querer explicarlo todo *à priori*, haciendo violencia á los hechos y á la historia, entregándose á velas desplegadas á fórmulas vacías y principios hipotéticos, para lanzar al mundo en forma de oráculo y á la cima del infinito, el gran misterio del universo. Este misterio para Hegel está reducido á una simple espresion, al *movimiento lógico de la idea*, que produce y reproduce el mundo, por medio de eternas evoluciones. En este sistema todo es transitorio, puesto que nada existe, sino que todo se deviene, es decir, todo es resultado de las eternas trasformaciones, que va sufriendo la idea en el curso necesario, á que le arrastra su natural desenvolvimiento. Asi es que para Hegel los individuos ó los seres finitos no son mas que formas pasajeras del espíritu universal, y el mismo espíritu universal no es mas que una entidad lógica, que no existe realmente, pero que se deviene incesantemente. Si las existencias perecen es para renacer, y el movimiento eterno del pensamiento, que todo lo produce, y todo lo devora, es lo que constituye el mundo. La idea, desenvolviéndose, produce la naturaleza, y la naturaleza con nuevas evoluciones produce el espíritu, y el espí-

ritu, que es el momento en que la idea adquiere la conciencia de sí misma, se hace Dios. Aquí está encerrado para Hegel todo el misterio del universo, la esplicacion *à priori* de la naturaleza del hombre y de Dios.

Triste y lamentable es el cuadro que presenta esta filosofía. Aquí ningún papel representa la creación, como producto de la voluntad omnipotente del Criador; aquí aparece regido el universo por leyes necesarias, y sometido á un desenvolvimiento ligado con eslabones de hierro, del que no puede separarse; aquí aparecen refundidos en un mismo principio el mundo físico y el mundo moral, borrada la diferencia de la libertad y la necesidad, del hecho y del derecho, y encadenada la vida física y la vida moral en un sistema fijo y preconcebido de categorías. Aquí la inmortalidad, que se promete al alma, sumiéndose el individuo en el seno del espíritu universal, es una farsa, que por exagerada, es hasta ridícula. Aquí, en fin, aparece un Dios, que en un principio se ignora á sí mismo, que crea las maravillas del universo sin saberlo, que sucesivamente se hace planta, animal y hombre, y que solo en su desenvolvimiento en la humanidad adquiere la conciencia de sí mismo. Todas estas proposiciones están en pugna con la realidad, en pugna con el testimonio de nuestra conciencia, en pugna con las creencias del género humano. ¿Qué significa esta glorificación del hombre, que hace Hegel, cuando le convierte en la conciencia de Dios, y supone ser la humanidad misma el Dios consciente, y como término de sus soberanas perfecciones? Aquí justamente puede tener aplicación el dicho de Bossuet con respecto al paganismo, de que en este sistema todo es Dios menos Dios mismo. Reducido el universo á una unidad absoluta, en que desaparecen el Criador y la criatura, y las diferencias que separan el mundo moral y el mundo físico, la libertad y la necesidad, el hecho y el derecho, se rompe la alianza de la religión y de la filosofía, y quedan destruidos por su base los dogmas del cristianismo.

Para Hegel no hay otro reino de los espíritus que el que forman los pensadores entre sí, en quienes se manifiesta el espíritu universal; tiene por una superstición la creencia en la existencia de otro mundo distinto del actual, y lejos de inquietarse á la vista de las consecuencias que tienen que seguirse de este disimulado materialismo, se muestra insensible como el destino, y no repara en marchar con paso firme por la pendiente á que le precipita el espíritu de sistema y el furor de las abstracciones.

Para Hegel no es la planta la que vive, el animal el que siente, ni el hombre el que quiere y el que piensa, sino que es el espíritu universal, el espíritu divino, que toma el aspecto particular de la vida en las plantas, el instinto y la sensibilidad en los animales, la voluntad y la inteligencia en el hombre. De manera que para este filósofo la materia y el espíritu, el alma y el cuerpo no son mas que signos abstractos y colectivos de los atributos de Dios en su desenvolvimiento, resultando de aqui, que Dios por su esencia es divisible en la materia, indivisible en el espíritu, libre en el hombre, sometido en la naturaleza á las leyes de una inflexible necesidad, pensador en un caso y sin pensamiento ni conciencia en otro. ¿Puede concebirse una hipótesis mas insensata ni que envuelva mayor cúmulo de contradicciones? ¿Qué Dios es este que solo adquiere el entendimiento y la conciencia por las formas que viste en su desenvolvimiento, y que para conseguirlo necesita pasar de la lógica á la naturaleza y de la naturaleza al espíritu? ¿Qué Dios es este, que considerado en sí, no tiene ni conciencia, ni voluntad, ni libertad y sin cuyos atributos se hace imposible el gobierno moral del mundo? ¡Ah! la razon se subleva contra una doctrina que ahoga todos los sentimientos generosos, que destruye la diferencia del bien y del mal moral, que borra la idea de la Divina Providencia, y deja entregado el mundo, la humanidad y Dios á un desenvolvimiento necesario por toda una eternidad.

Además, quien se estudie á sí mismo ¿puede desconocer que

siendo una criatura finita, siente en sí una fuerza voluntaria y eficaz, que guía su conducta? ¿Quién no se tiene por autor de sus propias acciones, y que por considerarlas suyas propias le producen remordimientos? ¿Quién no se reconoce como causa en la esfera de su posibilidad y en el círculo que el dedo de la Providencia ha trazado á su existencia? ¿Quién negará su propia voluntad, su libertad misma? Hegel, si es lógico, si es consecuente, tiene que negar estos hechos y con ellos el principio de causalidad, principio el mas evidente de la razon humana y sin el que el universo es un enigma. Encerrada toda actividad en un círculo de hierro de una fatalidad inflexible por el desenvolvimiento necesario de la idea, segun este filósofo, se ahoga en el hombre toda noción de causa, no se reconoce autor de sus propios actos y su conducta es el resultado forzoso de esas mismas evoluciones indeclinables, quedando destruida toda relacion de causa á efecto. Haciéndose así imposible toda influencia de unos hechos á otros, de unos fenómenos á otros; la naturaleza humana lo mismo que la divina, Dios lo mismo que el hombre pierden el concepto de causas, y destruido así el primer término de la existencia, el principio universal é idéntico de todas las cosas, solo aparece en el fondo del mundo material y del mundo inteligible el caos, un abismo, la nada. Esta unidad absoluta, á la que todo lo sacrifican los sistemas panteistas es un delirio. Dios y el universo no son una misma cosa, Dios y el universo son dos cosas esencialmente distintas la una de la otra, Dios tiene conciencia de sí mismo y el universo no la tiene ni la puede tener. La conciencia da á conocer al hombre que no es una modificacion del espíritu universal, ligada á un desenvolvimiento necesario, sino que es un ser que reconoce su existencia, su voluntad, su libertad y la responsabilidad de sus actos, y que un Dios-Providencia, una justicia infalible y una verdad infinita, base de nuestros temores y de nuestras esperanzas, lleva la paz al alma y sirve para arreglar nuestra conducta.

Si las ideas no son formas subjetivas sin relacion con el ser, como queria Fichte, menos son las ideas el ser mismo, como pretende Hegel. Las ideas son formas absolutas del pensamiento, que distinguiéndose del ser, tienen una conexion íntima y necesaria con él. Así lo han creido los primeros pensadores del mundo desde Platon hasta Leibnitz. La idea no es el ser ni un simple pensamiento, sino que es una forma del ser y del pensamiento á la vez, en términos que el ser y el pensamiento coinciden y se tocan en la idea, y ni el ser se hace inteligible ni el pensamiento piensa el ser sino por la idea. Esta es la antigua doctrina que concilia todos los extremos, que salva las entidades metafísicas, que mantiene las relaciones de las ideas con el ser, que está conforme con las creencias del género humano, y que saca á paz y á salvo la existencia de un Dios creador y remunerador, el principio moral, la libertad del hombre y la esperanza de otra vida.

Por lo demás, el sistema de Hegel, á pesar del vicio capital en que se funda, dejará en la historia un rastro profundo, por el esfuerzo gigantesco que este filósofo ha hecho para resolver el problema filosófico en toda su estension y profundidad, y si no lo ha conseguido como obra superior al talento de un hombre solo, ha derramado una luz abundante en todos los detalles de que sacarán útiles enseñanzas las ciencias y las artes, la religion y la filosofía, en la marcha ordenada y progresiva de la humanidad para llenar sus altos destinos.

FIN: